

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale	Théologie,
sciences religieuses ED 270	
Université de Strasbourg	



ÉCOLE DOCTORALE ED 270
[EA 4378]



THÈSE présentée par :

TIDOLA ABDOU

soutenue le : **26 mars 2021**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**
en Théologie, Sciences Religieuses / Spécialité : **Sciences Religieuses**

De l'hostilité à une éthique prophétique de vie

**La fabrication de l'ennemi dans le discours libanais
sur les Juifs et Israël (1948-2000) et sa reprise critique**

CODIRECTEURS :

M. ROGNON Frédéric
P. HACHEM Gabriel

Professeur, Université de Strasbourg
Professeur, Université Saint-Joseph de Beyrouth

RAPPORTEURS :

M. AVON Dominique
M. YOUNES Michel

Directeur d'études, École Pratique des Hautes Études-Paris
Professeur, Université catholique de Lyon

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. LEHMKÜHLER Karsten
Mme TALHOUK Roula

Professeur, Université de Strasbourg
Professeur, Université Saint-Joseph de Beyrouth

Dédicace

À l'ami que l'ennemi m'a fait découvrir merveilleusement bien

À mes parents, à mes frères et sœurs et à leurs familles

*Aux frères et sœurs de la Communauté des Béatitudes à
Gharzouz-Liban*

Remerciements

Je tiens à remercier Monsieur Frédéric Rognon et Père Gabriel Hachem qui ont dirigé cette thèse de doctorat pendant cinq années. Qu'ils soient remerciés pour leur disponibilité, leur patience et leurs conseils. Ils m'ont aidée à être là où j'en suis aujourd'hui.

Je remercie Monsieur Christian Grappe, directeur de l'école doctorale ED 270, pour sa bienveillance et son soutien indéfectible. Je remercie l'équipe de l'unité de recherche 4378 de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, le groupe de recherche GRESOPP, les différents comités de suivi personnel ainsi que le personnel administratif.

Je remercie Monsieur Jarjoura Hardane, ancien directeur de l'École doctorale « Sciences de l'homme et de la société », P. Marek Cieślik, doyen de la faculté des sciences religieuses et P. Thom Sicking, directeur du CEDIFR à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, pour leurs encouragements qui m'ont permis d'avancer avec détermination.

J'adresse tous mes remerciements à Monsieur Dominique Avon et Monsieur Michel Younès de l'honneur qu'ils m'ont fait en acceptant d'être rapporteurs de cette thèse. Je remercie Madame Roula Talhouk et Monsieur Karsten Lehmkuhler d'avoir accepté de participer à mon jury de thèse. Je remercie également Madame Souraya Bechealany, et Monsieur Fadi 'Abdelnour, compagnons cachés de cette thèse. Ils ont été tels des veilleurs à mes côtés, en m'orientant toujours vers le but.

Je remercie *sayed* Ja'far Faḍlallah, fils de l'autorité religieuse *sayed* Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah, Monsieur Sa'ddine Khaled, fils du *mufti* Ḥassan Khaled, ainsi que Monseigneur Georges Khodr, pour leur disponibilité à m'accueillir et leur générosité à mettre à ma disposition les archives nécessaires pour mes recherches. Je tiens à remercier les sœurs des fraternités monastiques de Jérusalem qui m'ont accueillie pendant mes cinq années dans leur résidence à Strasbourg.

Je remercie Madame Nicole Hadaya, Madame Blandine Patier, Madame Laurence Guivarc'h et Madame Marie-Christine Lozet pour leur générosité à lire et à corriger cette thèse.

Je remercie Professeur Antoine Fleyfel, P. Raymond Abdo, P. Abdo Abdo, Monsieur Pascal Francisco, Sr. Élisabeth Senfter, Madame Céleste-Asma Nabbout, Monsieur Jihad Maalouf, P. Hani Tawk et sa famille, Monsieur Kassem Kassir, et P. Bassem El-Ra'i, pour toutes les discussions, pour leur générosité et leur patience à répondre à mes sollicitations.

Déclaration sur l'honneur *Declaration of Honour*

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient(e) que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.

I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.

I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.

In view of the foregoing, I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.

Nom : Prénom : ABDOU Tidola

Ecole doctorale : ED 270

Laboratoire : Faculté de théologie protestante

Date : 15/05/2021

Remarques préliminaires

Les titres des ouvrages, ainsi que les termes arabes, sont traduits en français puis retranscrits en phonétique italique. Exemple : activiste *ḥaraki*. Nous avons nous-mêmes traduit les textes des auteurs écrits en arabe. Or, chaque auteur a son style, son vocabulaire et sa syntaxe. Pour rester fidèle au sens, nous avons dû le privilégier au détriment de la littéralité du texte.

Les citations du Coran sont de notre traduction sauf indication contraire. Toutefois, nous avons consulté le Coran traduit en français par Sami Abu-Sahlieh¹. Nous avons utilisé la traduction œcuménique de la Bible. Les citations coraniques et bibliques sont référencées directement dans le texte sauf quand leur nombre nécessite de les mettre en note de bas de page. Nous mettons le nom de la sourate translittéré en phonétique et son numéro puis le verset. Par exemple, *al-baqara* 2 : 10.

Nous avons utilisé le programme Zotero pour les références. Il présente beaucoup de facilité pour le travail, néanmoins nous avons rencontré des difficultés qui n'ont pas été réglées.

Tous les ouvrages sont cités une première fois de manière complète. La deuxième fois, seuls sont cités le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage en français. Exemple : Ḥassan Khaled, *Opinions et positions (era'wa mawaqif)*, Beyrouth : le secrétariat général des affaires de l'*ifta'*, 1973. Ensuite Khaled, *Opinions et positions, op. cit.*, p.

Lorsque le titre est long, nous nous contentons de mettre la première partie du titre. Exemple : Jörg Ulbert (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire : Construction et instrumentalisation de la figure de l'ennemi. La France et ses adversaires (XVII^e-XX^e siècles)*, Hamburg : Dobu Verlag, 2011. Ensuite Ulbert (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire, op. cit.*, p.

Pour les articles en arabe édités dans des revues ou quotidiens arabes, nous mettons dans la bibliographie le titre de l'article en français, puis traduit en arabe ainsi que le nom de la revue ou du quotidien uniquement en arabe. Nous ne mettons dans le corps du texte de la thèse que le titre de l'article en français et le nom de la revue en arabe.

¹ Sami A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Le Coran (al-Qur'ān al-karīm)*, Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'*azhar*, Vevey : Éditions de l'Aire, 2008.

De même, lorsque nous signalons une référence d'un article ou d'un livre sur cairn ou tout autre *website* similaire, nous mettons dans la note de bas de page, un renvoi au site et dans la bibliographie le lien URL. Pour les ouvrages électroniques, nous avons signalé quand le livre est une édition électronique en mettant eÉdition dans la note de bas de page et l'URL dans la bibliographie. Pour toutes les références numériques, nous les avons toutes consultées et vérifiées à la date du 28-30 octobre, elles étaient toutes valides. C'est pourquoi nous laissons la mention de la date de consultation dans les notes de bas de page lorsque le programme Zotero l'a signalée et nous ne la mettons pas dans la bibliographie.

Pour les maisons d'édition arabe, nous fournissons juste le nom en arabe sans la traduction pour ne pas alourdir le texte, par exemple : Dar el-malak.

La translittération utilisée est la suivante : d (ض) ; h (ح) ; î ou i (ي) ; q (ق) ; s (ص) ; t (ط) ; z (ظ) ; u ou ou (أ) ; ' (ع) ; gh (غ) ; kh (خ) ; d (د) ; th (ث) ; sh ou ch (ش) ; w ou û (و) ; hamzé (') ; â Â (إ) .

Pour les noms propres, ceux de villes ou de villages en arabe, nous transcrivons tel que le nom est prononcé en mettant une majuscule sauf pour le pronom défini qui relie deux mots, par exemple : Ras el-Naḳoura.

Nous adoptons l'écriture de mots arabes passés dans la langue française, ou transcrits en français tels qu'ils se prononcent en utilisant l'italique comme *millet* ; *khradj*, *dhimmi*, *cheikh* et *mufti*.

Pour ville sainte, lieu saint, nom d'une institution et des expressions du même genre, nous mettons une majuscule pour le premier mot et une minuscule pour le second, par exemple : Organisation de libération palestinienne ou de la Palestine.

Résumé

La thèse aborde la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours politico-religieux au Liban (1948-2000). Elle analyse celui de quatre figures libanaises chrétiennes et musulmanes, Hassan Khaled, Muhammad Husayn Fadlallah, Youakim Moubarac et Georges Khodr et ce, sous l'angle de cette fabrication qui mobilise : une idéologie, un discours, des marqueurs d'ennemis et une montée des mécanismes de la violence. Fabriqué dans le discours, l'ennemi peut-il être déconstruit dans le discours par une éthique prophétique ?

La première partie de la thèse développe le contexte historique entre 1881-1948. Elle pose un cadre épistémologique et théorique de la fabrication et de l'identification de l'ennemi et expose trois grilles de lecture, politique, socio-culturelle et anthropologique pour analyser les discours ainsi qu'une quatrième grille qui est la nôtre propre inspirée de la théorie de la fabrication de l'ennemi de Pierre Conesa. La deuxième partie présente le discours de chacune des figures libanaises sur l'ennemi Juifs-Israël. Elle étudie les thématiques à partir desquelles la figure de cet ennemi prend forme à savoir : la terre, le peuple et Dieu, ainsi que les représentations et le langage utilisés pour discréditer l'ennemi et les mécanismes de violence qui découlent de cette fabrication. La troisième partie expose la question de la relativisation, voire l'élimination de l'hostilité, à travers des réflexions ou des projets, pour préserver ou restaurer la paix et pour développer les échanges, en associant les secteurs privés et publics. Elle propose une lecture synchronique puis une reprise critique des discours. En repérant des limites dans les discours qui favorisent une fabrication de l'ennemi, l'attention est portée aussi vers des contre-limites afin de proposer des dynamiques de vie qui contribuent à sortir du cercle dans lequel les uns et les autres s'enferment dans l'hostilité envers l'ennemi. Les rivalités mimétiques par rapport à l'identité, la terre et la vérité sont susceptibles d'être éradiquées à travers une éthique prophétique où le désir authentique est recherché dans la confiance en soi et vis-à-vis des autres, où l'hospitalité, celle de Dieu et celle d'Abraham peuvent inspirer des actes d'accueil de l'autre, où la terre peut être à soi-même et partagée et où la connaissance et la reconnaissance de l'autre ouvrent le champ à des relations saines et à la construction d'une société civile juste et équitable. L'ennemi fabriqué dans le discours peut être déconstruit dans le discours par une éthique prophétique de vie.

Mots-clés : Fabrication de l'ennemi Juifs-Israël, hostilité, idéologie, discours, représentations, langage, marqueurs d'ennemis, mécanismes de violence, rivalité mimétique.

Summary

The thesis addresses the misrepresentation of the Jewish-Israeli enemy in the politico-religious discourse in Lebanon (1948-2000). It analyzes four Lebanese Christian and Muslim figures, Hassan Khaled, Muhammad Husayn Fadlallah, Youakim Mubarak, and Georges Khodr, from the angle of this misrepresentation that mobilizes an ideology, a discourse, markers of enemies, and a rise in mechanisms of violence. Misrepresented in the discourse, can the enemy be deconstructed in the discourse by a prophetic ethic?

The first part of the thesis develops the historical context between 1881-1948. It poses an epistemological and theoretical framework of the misrepresentation and the identification of the enemy and puts forward three keys for understanding, political, socio-cultural and anthropological, to analyze the discourses as well as a fourth key, which is mine, inspired by Pierre Conesa's theory of the misrepresentation of the enemy. The second part presents the discourse of each of the Lebanese figures on the Jewish-Israeli enemy. It studies the themes from which the figure of this enemy takes shape, namely, the land, the people, and God, as well as the representations and the language used to discredit the enemy and the mechanisms of violence that arise from this misrepresentation. The third part puts forward the question of the relativization, even elimination, of hostility through reflections or projects to preserve or restore peace and to develop exchanges by combining the private and public sectors. It offers a synchronic reading and then a critical resumption of the discourse. By identifying limits in the discourse that promote a misrepresentation of the enemy, the attention is also focused on the counter-limits so as to propose dynamics of life that contribute to breaking the circle in which both parties confine themselves in hostility to the enemy.

Mimetic rivalries over identity, land, and truth are likely to be eradicated through a prophetic ethic, where authentic desire is sought in trusting oneself and in others, where hospitality, God's hospitality and also Abraham's, can inspire acts to welcome the other, where land can be private and shared, and where knowledge and recognition of the other open the field to healthy relationships and the construction of a just and fair civil society. The misrepresented enemy in the discourse can be deconstructed in the discourse by a prophetic ethic of life.

Keywords: misrepresentation of the Jewish-Israeli enemy, hostility, ideology, discourse, representations, language, markers of enemies, mechanisms of violence, mimetic rivalry.

Table des matières

Introduction générale	15
1. Status quaestionis	18
2. La problématique	24
3. Les limites de la recherche	26
4. La méthode de travail.....	27
5. La délimitation du corpus étudié.....	29
6. L'intérêt de la démarche interdisciplinaire	30
7. Plan.....	30
Première partie. Pour une grille de lecture du discours de la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël.....	33
Chapitre 1. Le contexte libanais entre hostilité et conciliation envers les Juifs et Israël (1881-1948).....	35
1. Le contexte général : Entre « Grand Liban », « foyer national juif » et « mouvement national palestinien »	36
1.1. Les Libanais et les Juifs : histoire d'alliances.....	41
1.2. Les représentations des Juifs chez les chrétiens et les musulmans	42
1.3. La création du « Grand Liban » et les différentes composantes du pays.....	45
1.4. Des mutations au Liban et en Palestine	49
2. Discours contextuel.....	55
2.1. Les représentations des Juifs-sionistes.....	55
2.2. La terre de Palestine, objet de différend	60
2.3. Les relations entre Arabes et Juifs et leur évolution vers l'hostilité	62
Chapitre 2. L'identification de la figure de l'ennemi fabriqué.....	65
1. Fabriquer l'ennemi.....	65
2. Identifier l'ennemi	68
2.1. La grille de lecture politique	71
2.2. La grille de lecture socio-culturelle	73
2.3. La grille de lecture anthropologique	74
2.3.1. Le peuple et le récit identitaire : l'ennemi, un autre soi-même, traître, collaborateur ou comploter	75

2.3.2. Dieu, la « religion » menacée et la rivalité mimétique : frère ennemi et victime émissaire	79
2.3.3. La terre, le besoin sécuritaire et la géopolitique : ennemi des frontières, trans-territorial et idéologique.....	86
3. L'instrumentalisation de l'ennemi et ses fonctions	91
3.1. L'instrumentalisation de l'ennemi	91
3.2. Les fonctions de l'ennemi.....	93
Chapitre 3. La fabrication de l'ennemi jusqu'à sa diabolisation	96
1. Une idéologie	97
1.1. Les trois fonctions de l'idéologie dans la fabrication de l'ennemi	98
1.1.1. L'idéologie dissimule la réalité.....	99
1.1.2. L'idéologie justifie le pouvoir	101
1.1.3. L'idéologie, facteur d'intégration de la communauté.....	103
1.2. L'idéologie du rejet et de la diabolisation du Juifs-Israël.....	106
2. Un discours	107
2.1. Le discours dans son contexte.....	108
2.2. L'ennemi entre visage, représentation et langage.....	109
2.2.1. L'autre est « visage »	110
2.2.2. Quand l'autre devient représentation	112
2.2.3. Le langage éthique et le discours de l'hostilité.....	115
2.2.4. Le langage est « éthique ».....	116
3. Des marqueurs d'ennemis	117
3.1. L'identité et la quête d'affirmation de soi.....	118
3.2. La création d'un cadre interprétatif de l'histoire propre	119
4. Des mécanismes de montée de la violence	120
Deuxième partie. Présentation du discours de la fabrication de l'ennemi chez les quatre figures libanaises	125
Chapitre 1. Hassan Khaled : La guerre de la <i>umma</i> arabo-islamique contre « la <i>umma</i> de l'injustice » pour l'anéantir.....	128
1. Un mufti orateur.....	128
1.1. Repères biographiques	128
1.2. Pensée et production religieuse.....	128
1.3. Le contexte de Khaled.....	130

1.3.1. La situation socio-politique au Liban	130
1.3.2. L'islam sunnite et ses protagonistes	131
1.3.3. Une littérature anti-juive	133
2. Khaled, marqueur d'ennemi.....	135
3. Idéologie : fabrication de l'ennemi et promotion de l'islam et de ses valeurs.....	137
3.1. Fabrication de l'ennemi commun et recherche de l'unité dans un Liban déchiré par la guerre civile	138
3.1.1. L'ennemi des chrétiens et des musulmans du Liban.....	139
3.1.2. L'ennemi des musulmans de la <i>umma</i> arabo-islamique	143
3.2. Fabrication de l'ennemi colonialiste dans une <i>umma</i> partagée	143
3.3. Question territoriale	147
3.3.1. Le Sud du Liban, la résistance et le soutien à la cause palestinienne	147
3.3.2. La libération de la Palestine et la purification des Lieux saints.....	150
3.3.3. Le monde arabo-islamique morcelé par l'ennemi	152
3.4. Fabrication de l'ennemi idéologique et affirmation de l'identité nationale libanaise, arabe et croyante	153
4. Le discours	156
4.1. Le lexique.....	156
4.2. Les représentations de l'ennemi.....	157
4.3. Les figures de style	159
4.4. Les types de discours	161
5. Les mécanismes de violence	163
Chapitre 2. Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah : Les Juifs sont arrogants et nulle paix n'est possible avec Israël.....	170
1. Une vie pour l'islam.....	170
1.1. Repères biographiques	170
1.2. Penseur à la production abondante	171
1.3. L'islam contextuel de Faḍlallah.....	173
1.3.1. Un islam révolutionnaire.....	173
1.3.2. Un islam <i>ḥaraki</i>	174
1.3.3. Un chi'isme libanais et supranational	176
1.3.4. Un islam de la vindicte anti-juive	177
2. Faḍlallah, marqueur d'ennemi	177

3. L'idéologie.....	179
3.1. La <i>umma</i>	180
3.2. La révolution islamique contre les arrogants	183
3.2.1. Le combat initial contre le diable.....	184
3.2.2. Actualisation du combat initial	189
3.2.3. L'idéologie du rejet du Juifs-Israël	192
3.3. L'usurpation de la terre.....	194
3.3.1. L'usurpation de la Palestine et l'expansionnisme d'Israël	194
3.3.2. Al-Quds cause et mission.....	195
4. Le discours	196
4.1. Le lexique.....	196
4.2. Les représentations.....	198
4.3. Les figures de style	202
4.4. Les types du discours	204
5. Les mécanismes de violence	207
5.1. Une manœuvre psychologique.....	208
5.2. La violence par les armes.....	210
5.3. La violence symbolique	211

Chapitre 3. Youakim Moubarac : Le Liban, malade de la Palestine est l'antidote contre les prétentions juives et la discrimination raciale sioniste214

1. Une vie donnée	214
1.1. Repères biographiques	214
1.2. Une pensée et une œuvre singulières	215
1.3. Le contexte de Moubarac.....	217
1.3.1. La situation géopolitique.....	218
1.3.2. Influences et points de repère	222
2. Moubarac, marqueur d'ennemi.....	225
3. L'idéologie.....	228
3.1. La libanité ou l'ennemi commun	228
3.2. L'arabité et l'ennemi sioniste colonialiste	231
3.3. L'islamité et les frères ennemis	238
3.3.1. L'islam de Moubarac	238
3.3.2. Les privilèges d'Israël.....	241
3.3.3. Les revendications islamiques	247

4. Discours	249
4.1. Le lexique de Moubarac.....	250
4.2. Les représentations.....	252
5. Les mécanismes de violence.....	253
Chapitre 4. Georges Khodr : Les Juifs porteurs d'un grand péché et Israël, entité monstrueuse à anéantir	257
1. Khodr, évêque de l'arabité.....	257
1.1. Repères biographiques	257
1.2. Pensée et production	259
1.3. Le contexte de Khodr.....	260
2. Khodr, Marqueur d'ennemi.....	263
3. L'idéologie.....	265
3.1. L'arabité.....	266
3.2. L'homme nouveau et la défense des Droits de l'homme.....	268
3.3. Terre et peuple	269
3.4. Une théologie de la substitution et un antisionisme.....	273
4. Le discours	275
4.1. Le lexique.....	281
4.2. Les représentations.....	284
5. Les mécanismes de violence	288
Troisième partie. Reprise critique des discours : Vers une éthique prophétique et un discours de déconstruction de la figure de l'ennemi.....	295
Chapitre 1. Lecture synchronique des discours	300
1. Relativisation de l'hostilité	300
2. Remarques et critiques.....	304
2.1. Désignation de l'ennemi Juifs-Israël	304
2.2. Formation de la figure de l'ennemi.....	307
2.3. Les marqueurs d'ennemi.....	309
2.4. L'idéologie	310
2.5. Nouveau discours antisémite et antisionisme	315
2.6. Langage.....	316
2.7. Représentations.....	320
2.7.1. Nazification des Juifs.....	320
2.7.2. Les métaphores	322

2.8. Mécanismes de violence	325
Chapitre 2. Soi-même et l'autre-ennemi : De l'<i>hostis</i> à l'<i>hospes</i>	328
1. Un conflit d'élection	329
1.1. Un manque de l'origine ou « la querelle de famille ».....	330
1.1.1. Des mythes identitaires	335
1.1.2. Une rivalité mimétique	342
2. Une coexistence islamo-chrétienne ambiguë.....	347
3. Dynamiques de vie.....	354
3.1. La recherche du désir authentique	355
3.2. L'hospitalité divine	361
Chapitre 3. De la terre, objet de lutte à la terre symbolique, objet de partage.....	366
1. Une terre, objet de lutte.....	368
1.1. De la terre réelle à la terre symbolique	373
1.2. Du lieu symbolique vers le temps symbolique	373
2. Une terre déchirée et menacée	378
3. Dynamiques de vie.....	382
3.1. La Terre de sainteté rédime son peuple	383
3.2. La terre partagée	389
Chapitre 4. La vérité : de la rivalité à la reconnaissance de l'autre.....	399
1. La rivalité autour de la vérité : Livre et croyances	401
2. Le communautarisme a-ta'ifiyya l-siyasiyya.....	408
3. Dynamiques de vie.....	424
3.1. La connaissance et la reconnaissance de l'autre	424
3.2. La citoyenneté inclusive de la diversité.....	428
Conclusion générale.....	435
Bibliographie	462
Annexes	495
Annexe 1 . Textes traduits et analysés.....	496
Annexe 2 . Chants et contes contre les Juifs	564
Annexe 3 . Correspondance entre la Commission administrative du « Grand Liban » et le général Gouraud, prototype de discours antijuif et analyse	566
Annexe 4 . Les Juifs dans le Nouveau Testament	568
Annexe 5 . Les Juifs dans le Coran.....	569
Annexe 6 . Le récit de Joseph et de ses frères : un modèle de dialogue	571

Annexe 7 . Exemples du genre littéraire badi‘ chez Khaled	572
Résumé.....	573
Summary.....	575

Introduction générale

L'instrumentalisation du religieux² et la politique théologique³ de certains régimes ou partis politiques, voire d'instances religieuses de la région du Moyen-Orient constituent, chacune à part, une menace et un défi à l'existence et à la vocation des religions monothéistes et de leurs fidèles⁴. Une menace, car le choix est fait non d'une altérité, mais d'une religion ou d'une politique qui se fonde sur la religion. Les divergences religieuses et morales ainsi que les inégalités entre les composantes de la société plurielle⁵ prennent une telle ampleur qu'elles mobilisent les forces vives du tribalisme⁶ et du communautarisme⁷. Ceux-ci provoquent une méfiance et un renfermement sur soi face à l'autre, devenu « un inconnu, un rival ou un concurrent, malgré le fait qu'il partage la même foi, la même terre, la même citoyenneté et la fraternité humaine »⁸. Ils obscurcissent aussi l'horizon du vivre-ensemble⁹. La violence est alors justifiée et l'élimination morale ou physique de cette altérité est privilégiée au nom des

² Que ce « religieux » soit se présente sous les traits du fondamentalisme ou non.

³ Nous entendons par « politique théologique » la mise en œuvre d'une idéologie, en tant que système de pensée, qu'ordonne un parti ou un régime politique, au nom de principes religieux. Le devoir religieux *taklif shar'i*, notamment dans le chi'isme libanais, est un choix ou une action sociale ou politique, mené au nom de la religion. Nous entendons par « théologie politique » la réflexion qu'un croyant fait, à partir de sa foi, sur la cité, sur son engagement ou sur son appartenance citoyenne.

⁴ Nous entendons par « monothéisme » et « religion monothéiste » la croyance en un Dieu unique, personnel, créateur et maître de l'univers. Dans cette thèse, nous les limitons à la désignation des trois monothéismes juif, chrétien et musulman parce qu'ils représentent les trois grandes religions du Moyen-Orient et influencent par la présence de leurs adeptes le cours de événements.

⁵ Nous entendons par « société plurielle » une société qui accueille, en son sein, des catégories religieuses, culturelles, ethniques et politiques différentes.

⁶ Le tribalisme, dont nous parlons, est une forme de cohésion sociale fondée sur la tribu. Réalité « culturelle, idéologique et politique » assez complexe, elle désigne la conscience qu'a un groupe de lui-même face aux autres groupes, ainsi que le processus dynamique où chaque groupe social se constitue, en tant qu'entité propre. Dans le monde préislamique, voire arabe contemporain, nous parlons des *'acha'ir*. Le tribalisme ici se caractérise par des liens basés sur l'honneur, la parenté, la langue, la culture et la religion. Il s'appuie sur un chef redouté et sur un contrat-alliance, dont la rupture est considérée comme crime passible de vengeance. Cf. Jean COPANS, « Tribalisme », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces-distant.bnu.fr/encyclopedie/tribalisme/>. Consulté le 18 septembre 2020.

⁷ Nous entendons par « communautarisme » le processus selon lequel les individus se reconnaissent par leur appartenance à une communauté fondée « sur des critères culturels, sociohistoriques, ethniques, ethnolinguistiques et/ou confessionnels, ou sur un mode de vie ». Ces communautés représentent pour leurs membres tout autant « des lieux d'appartenance » que des « cadres de référence » et d'allégeance. Olivier NAY (dir.), « Communautarisme », in *Lexique de science politique*, Paris : Éditions Dalloz, 2017 (Lexiques), p. 92. Pour une réflexion sur le communautarisme au Liban, voir : Fadi DAOU, *Le « bien-vivre-ensemble » face au communautarisme*, développement et civilisation, Réseau international network, n° 349, décembre 2006 ; Edmond RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth : Département des publications de l'Université libanaise, 1986 ; Edmond RABBAT, « Du régime communautaire au confessionnalisme », *Esprit*, 77/78 (5/6), 1983, p. 74-82. Jstor.org. Consulté le 2 mars 2020.

⁸ Rafic KHOURY (dir.), « Le mystère de l'Eglise : "Je suis la vigne, vous êtes les sarments (*sir al-kanisa: 'ana al-karma wa antom al-aghsan*)" (1996) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux : Les six premières lettres pastorales des Patriarches catholiques d'Orient (soudasiyya li-azmina jadida)*, Jérusalem : Imprimerie du patriarcat latin, 2008, paragr. 11.

⁹ KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, mission et témoignage (*al-houdour al-masihi fi al-charq houdour wa risala*) (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux, op. cit.*, paragr. 8.

droits de Dieu, ou par souci plus ou moins conscientisé de « défendre » le semblable dès que l'autre différent est perçu comme une menace.

Un défi, parce que cette instrumentalisation et cette politique théologique mettent à l'épreuve la foi monothéiste et son vécu dans le contexte historique actuel au Moyen-Orient. D'un côté, une question cruciale se pose : la foi ou la religion est-elle au service de l'homme ou l'inverse ? D'un autre côté, l'idée même de Dieu est instrumentalisée. Dieu c'est « notre » Dieu. Il est confiné dans un espace bien délimité et tout ce qui en déborde n'est pas Dieu. Ceux ou celles qui ne confessent pas « notre » Dieu, n'appartiennent pas à « notre » communauté. Ils sont « l'ennemi » qui menace Dieu et sa religion. Ils menacent nos croyances, notre tradition, nos rites et nos textes fondamentaux. Ainsi, l'autre devient ennemi parce qu'il ne fait pas partie de l'univers auquel nous croyons. Il est ennemi de Dieu et notre ennemi. Il est de notre devoir, en tant que croyants, de nous y opposer, voire de l'anéantir. Nous constatons que cette pensée habite inconsciemment la conscience d'une partie de chrétiens, de musulmans et de Juifs qui se réclament de leurs religions respectives ou de leurs communautés comme de Dieu.

Or, le croyant monothéiste, qu'il soit Juif, chrétien ou musulman fait partie de la région¹⁰. Nul ne peut se concevoir sans l'autre parce qu'*Allah akbar* – Dieu est plus grand – et que leurs existences respectives dépendent de leur interaction vitale les uns avec les autres et de la vie commune qui dépasse les cadres des religions institutionnalisées. Pour le christianisme, Dieu se révèle « dans sa sagesse et sa bonté », s'adressant « aux hommes (...) ainsi qu'à ses amis ». Cette sagesse quoiqu'elle resplendisse dans toute sa vérité dans le Christ, est ouverte à tout homme pour Le découvrir et faire partie de son peuple¹¹. C'est ce qu'affirme *Lumen gentium*, parlant de la catholicité universelle de l'unique peuple de Dieu – le peuple juif mais également et mystérieusement ceux qui reconnaissent le créateur dont les musulmans et tous les hommes de bonne volonté¹². Le judaïsme ne cesse de prêcher un Dieu Un et Universel, le Dieu d'Abraham et de toutes les nations¹³. L'islam lui-même n'est-il pas la religion de tout homme

¹⁰ BENOÎT XVI, *L'Église au Moyen-Orient : Communion et Témoignage*, Rome : Libreria Editrice Vaticana, 2012, paragr. 31.

¹¹ « Dei verbum : Constitution dogmatique sur la révélation divine » DV, in *Le concile Vatican II (1962-1965)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2003, paragr. 2.

¹² « Lumen Gentium : Constitution dogmatique sur l'Église » LG, in *Le concile Vatican II (1962-1965)*, op. cit., paragr. 13 ; « Nostra Aetate : déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » NA, in *Le concile Vatican II (1962-1965)*, *ibidem.*, paragr. 4.

¹³ Par Abraham, Dieu bénit toutes les nations de la terre (cf. Gn 12, 3). Son choix n'est pas exclusif d'un peuple, mais il s'étend à d'autres (cf. Am 9, 7). Les nations cherchent Dieu et le suivent (cf. Is 2, 3).

qui abandonne sa volonté et tout son être à Dieu¹⁴ ? D'où cette étape incontournable de la reconnaissance de soi et de l'altérité. Les Juifs, les chrétiens et les musulmans au Moyen-Orient participent à part entière de l'espace – où tous ont leurs racines nationales et religieuses – et d'une culture judéo-chrétienne, judéo-musulmane et chrétienne-musulmane au service de l'homme dans la cité, message prophétique vers le monde plus vaste¹⁵.

Toutefois, il est à constater que des circonstances historiques passées et présentes, des désaccords, au plan humain comme au plan religieux, aboutissent à des hostilités des uns contre les autres, ainsi qu'à des contraintes – aux plans personnel, social, culturel, administratif et politique¹⁶. Ces désaccords et contraintes sont source d'instrumentalisation politico-religieuse et de violence parfois mortelles. Le conflit, pour l'existence et la terre, demeure un des points majeurs d'achoppement. Sans dresser un tableau complet de la situation¹⁷, il est possible de dire que le conflit israélo-arabe apparaît moins comme l'ensemble de guerres occasionnelles¹⁸ ou une résistance du moment que comme le signe d'une hostilité récurrente des parties du conflit. Cette hostilité est alimentée par des tensions politico-religieuses qui se sont amplifiées au fil du temps. Au fait, une relecture de l'histoire montre que l'antijudaïsme – avec ses corollaires, l'antisémitisme et l'antisionisme –, est une constante, une hostilité qui a pris des facettes différentes selon les périodes : celle du peuple juif « ennemi de Dieu » et « ennemi du genre humain », « ennemi de l'islam » et « peuple perfide »¹⁹, s'adjoignant la figure de

¹⁴ Islam vient de *aslām* qui signifie « se remettre à ». L'islam croit que tout homme est, par nature, abandonné à Dieu *muslim*, mais il a à recevoir la prédication pour adhérer à la foi et devenir musulman en acte.

¹⁵ BENOÎT XVI, *L'Église au Moyen-Orient*, *op. cit.*, paragr. 28.

¹⁶ Pour les Juifs venus en Israël, il s'agit de l'antisémitisme et des persécutions qu'ils ont subis en Europe. Pour les Arabes, notamment les Palestiniens, il s'agit de la création de l'État d'Israël ainsi que de l'occupation de 1967 et de leurs conséquences. À titre d'exemple : « absence de sécurité individuelle, physique – arrestations arbitraires, mauvais traitements –, légale – rouages judiciaires peu fiables –, économique – dépendance vis-à-vis de l'économie israélienne – et sociale – restrictions de la circulation des biens et des personnes, difficultés d'accès à Jérusalem Est. Cf. Christian CHESNOT et Joséphine LAMA, *Palestiniens 1948-1998 : génération fedayin, de la lutte armée à l'autonomie*, Paris : Éditions Autrement, 1998 (Mémoires), p. 179.

¹⁷ Pour plus de détails sur l'histoire d'Israël et de la région au XX^e siècle, cf. Jacques DEROGY et Hazi KARMEL, *Le siècle d'Israël : Les secrets d'une épopée, 1895-1995*, Paris : Fayard, 1994 ; Alain MICHEL, *Racines d'Israël, 1948 : plongée dans 3000 ans d'histoire*, Paris : Éditions Autrement, 2003 (Mémoires) ; CHESNOT et LAMA, *op. cit.* ; Albert HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, Paris : Éditions du Seuil, 1993 ; Albert HOURANI, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, New York : Cambridge University Press, 2003.

¹⁸ Les grandes guerres entre Israël et les Arabes sont celles de 1948, 1956, 1967 et 1973, sans exclure les guerres actuelles entre les Palestiniens et les Israéliens telles que les deux soulèvements *intifada*. Concernant le Liban, des affrontements opposent le pays à Israël, depuis l'armistice de 1949 et l'accord du Caire en 1969 : le conflit du Sud du Liban, lié au fleuve Litani en 1978, puis l'occupation du Liban en 1982, qui consacre la présence d'Israël au Sud jusqu'en 2000, date à laquelle Israël se retire de la région, à l'exception des fermes de *Cheb'a* et des collines de *Kfarchouba*. Sont à mentionner aussi les agressions israéliennes en 1996 et la guerre de juillet 2006.

¹⁹ Pour l'expression « ennemis de Dieu », cf. Maḥmoud SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine (al-islam wa filastine)*, Beyrouth : Institut des études palestiniennes, 1995, p. 175 ; « ennemi du genre humain », cf. VOLTAIRE, *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations Tome 11*, Paris : Éditions L. Moland, 1875, p. 231 ; « ennemi de l'islam », cf. SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 69 ; « peuple perfide », cf. www.zenit.org, 6 février 2008. Le Pape Jean XXIII a fait modifier en 1962 la prière du Vendredi Saint dans la liturgie latine qui comportait l'expression « Juifs perfides », en un sens certes archaïque. Cette prière a été remodifiée par Benoît XVI en 2008.

l'occupant qui a expatrié et maltraité la population locale, celle du peuple – toujours juif – qui « se sent rejeté et ennemi », ayant un besoin perpétuel de sécurité qu'il acquiert par la force et l'auto-défense et celle du peuple israélien-juif qui considère les autres ennemis : les chrétiens, en tant que des non-Juifs *goïm* ; les musulmans, en tant que des terroristes et les Arabes, en tant que les descendants « monstres » d'Ismaël²⁰. Schématiquement, deux clans s'opposent : les Arabes, musulmans et chrétiens, contre l'ennemi Juifs-Israël.

Pourquoi parler de l'ennemi Juifs-Israël et non des Juifs ou de l'État d'Israël, en tant qu'ennemi²¹ ? Nous préférons garder la désignation Juifs-Israël, d'abord à cause de la complexité de l'identité juive qui prête à une confusion, ensuite pour rendre compte de la fabrication de cet ennemi où le religieux et le politique s'associent dans la conscience de ceux qui fabriquent l'ennemi et dans celle de l'ennemi lui-même, et enfin pour montrer l'hostilité envers cet ennemi qui présente, à la fois, une figure d'ennemi ethnico-religieux et celle d'ennemi politique. Ces figures sont une menace existentielle autant pour les croyants monothéistes que pour les citoyens du Moyen-Orient.

Afin de circonscrire notre recherche, nous exposerons d'abord l'état de la question.

1. Status quaestionis

Le phénomène de l'hostilité et la figure de l'ennemi font l'objet de recherches en politique, en droit, en polémologie, en sociologie et en psychologie. Chacune des disciplines tente, selon sa méthode propre, de répondre à la question : Qui est l'ennemi²²? Il en ressort que l'ennemi n'a pas d'existence en soi. L'ennemi est un adversaire, un concurrent et un rival. La multiplicité de ses figures – une « machine destructrice », « des rats craintifs », « un diable » – suggère une fabrication. Celle-ci est instrumentalisée pour servir les intérêts des protagonistes.

Vu l'ampleur du sujet, les spéculations abondent. Pour dresser un état des lieux de la question, nous nous limitons d'un côté, au monde arabophone, parce qu'il est notre monde et

²⁰ Rana 'AWAYSA, « L'arabe monstre et le musulman terroriste dans les Médias israéliens (al-'arabi al-waḥchi wal mouslim al-'irhabi fi l-'i'lem al-'isra'ili », *Arab* 48, , décembre 2012. URL : <http://www.arabs48.com/?mod=articles&ID=96649>.

²¹ Nous utilisons le terme Juif au pluriel, parce que cet ennemi est désigné dans le discours de nos auteurs dans la forme Juifs *al-yahoud* et non singulier *al-yahoudi*.

²² Il est pour Thomas Hobbes dans *De Cive*, une donnée de nature : « l'homme est un loup pour l'homme ». Thomas HOBBS, *De Cive ou les fondements de la politique*, Paris : Sirey, 1981, p. 53 ; Carl Schmitt voit l'ennemi comme un choix politique. Cf Carl SCHMITT, *La notion de politique : Théorie du partisan*, Paris : Flammarion, 1992 (Liberté de l'esprit), p. 67.

celui de nos auteurs, et parce qu'il représente le fer de lance de la lutte contre l'ennemi Juifs-Israël et, d'un autre côté, au monde francophone, parce que la francophonie garde une place de choix dans le monde moyen-oriental et ne cesse d'œuvrer à l'émergence de la diversité des expressions ainsi qu'au dialogue des cultures. Nous nous limitons également aux vingt-cinq dernières années qui ont vu de nombreux auteurs mener des recherches sur la fabrication de l'ennemi en général, sur son rôle, sur l'instrumentalisation de sa figure ainsi que sur sa déconstruction.

Les chercheurs, auxquels nous nous référons, ont été choisis, soit parce qu'ils ont une théorie bien définie sur la question, soit parce que leurs écrits constituent une réflexion analytique sur l'ennemi. Nous aurions pu présenter davantage d'auteurs qui traitent de la question, lors d'une intervention ou au détour d'une recherche et dont la lecture a enrichi notre réflexion, mais le risque aurait été de nous noyer dans un excès d'informations²³. Nous retenons les recherches de Carl Schmitt²⁴ et de Pierre Conesa²⁵ dont nous développons respectivement la théorie sur l'ennemi au troisième chapitre de la première partie. Les grilles de lecture socio-culturelle et anthropologique contribuent à identifier l'ennemi. Nous les exposerons également au même chapitre. Nous présenterons dans ce qui suit les travaux d'Umberto Eco et de Gil Anidjar.

Umberto Eco (1932-2016), philosophe italien, tout en n'étant pas spécialiste de la question, a enrichi le débat par son érudition. Son propos, qu'il livre dans son ouvrage *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, se résume dans le besoin fondamental de construire, voire de diaboliser l'ennemi pour se définir soi-même et édifier sa propre identité. Il s'étend longuement sur la figure de l'ennemi juif²⁶.

Gil Anidjar (1964-....), historien des religions, ne traite pas directement de la construction de l'ennemi. Dans son discours philosophique et sociologique, il s'interroge sur l'amnésie de l'Europe chrétienne qui n'évoque plus ni ne reconnaît l'hostilité, l'identité, le rôle et la place de l'ennemi. Constatant les associations et les dissociations entre religion et politique, entre Juifs et Arabes en Europe, Anidjar affirme que la conscience qu'a l'Europe d'elle-même et de

²³ À titre d'exemple, David Cumin, Jean-Vincent Holeindre et Philippe Braud.

²⁴ Carl Schmitt (1888-1985) est un philosophe allemand. Il suscite des controverses par son engagement puis son éloignement du parti nazi. Juriste du 3^e Reich pour certains, il a de nombreux écrits dont *La théologie politique*, *Le nomos de la terre* et *La notion de politique*.

²⁵ Pierre Conesa (1948-....), essayiste et conseiller politique et stratégique, défend à travers sa théorie de la fabrication de l'ennemi, l'idée d'un ennemi construit, instrumentalisé pour assurer des fonctions diverses. Pierre CONESA, *La fabrication de l'ennemi, ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Paris : Robert Laffont, 2011 (Le Monde comme il va).

²⁶ Umberto ECO, *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, Paris : Grasset et Fasquelle, 2014.

son rôle historique et culturel s'est forgée, à partir du judaïsme, son ennemi théologico-religieux, et de l'islam, son ennemi politique²⁷. Le sécularisme occidental qui dénigre la religion des autres en est imprégné lui-même. Selon lui, l'Occident voit comme ennemie, la religion du Juif ou de l'Arabe, parce qu'il refuse de se remettre en question et de reconnaître les violences et les excès qu'il exerce sur les autres.

Par ailleurs, plusieurs colloques, tables rondes et journées d'études universitaires ont eu lieu sur la construction et la déconstruction de l'ennemi²⁸. Nous citons à titre d'exemple : la table ronde à Rennes en 1999 sur « Les figures de l'ennemi intérieur » ; le colloque sur « La construction de l'ennemi » à Tübingen en 2005 ; le colloque international sur « La construction et l'instrumentalisation de la figure de l'ennemi » à l'Université Bretagne Sud (Lorient) en 2008 ; le colloque intitulé « Dis(qualifier) l'ennemi » à Montpellier en 2017 et la journée d'études sur « La construction et la déconstruction de l'ennemi » à Strasbourg en 2017.

La table ronde « Les figures de l'ennemi intérieur », organisée à l'occasion du congrès de l'Association française des sciences politiques, à Rennes du 28 septembre au 1^{er} octobre 1999, représente une contribution de la sociologie politique à l'analyse des figures de l'ennemi²⁹ et un approfondissement des liens entre « l'analyse des pratiques langagières, les processus historiques de construction sociale et les pratiques institutionnelles privées, publiques ou transnationales de mobilisation et de sécurisation/insécurisation »³⁰. Les conclusions des intervenants convergent sur le fait que le processus de construction de l'ennemi dépend des contextes socio-historiques et des jeux politiques. De plus, la construction de l'ennemi par une classe socio-politique est susceptible de réorienter, voire détourner les pratiques violentes d'une autre classe. L'analyse des conceptions et des pratiques politiques, militaires et policières révèle que, dans un contexte doctrinal, il y a une permanence langagière, comme la construction

²⁷ Gil ANIDJAR, *Sémites: religion, race et politique en Occident chrétien*, Lormont : Le Bord de l'Eau, 2016 (*Objets d'histoire*) ; Gil ANIDJAR, *The Jew, the Arab : A history of the enemy*, California : Stanford University Press, 2003 (*Cultural Memory in the Present*).

²⁸ « Dès le Moyen Âge, la figure de l'ennemi est, tantôt le produit d'une construction consciente, tantôt un élément discursif qui semble exister depuis des temps immémoriaux. Son existence sert, tantôt les intérêts du pouvoir central, tantôt ceux de ses adversaires ». Jörg ULBERT (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire : Construction et instrumentalisation de la figure de l'ennemi. La France et ses adversaires (XVII^e-XX^e siècles)*, Hamburg : Dobu Verlag, 2011, p. 33.

²⁹ Les actes du colloque sont édités dans l'ouvrage : PÉRIÈS Gabriel (dir.), *Construire l'ennemi intérieur*, Paris : L'Harmattan, 2001 (*Sociologie politique de l'international*).

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

institutionnelle de l'ennemi de l'intérieur à travers des métaphores de nature médico-chirurgicale, par exemple³¹.

Le colloque organisé conjointement par le *Ludwig-Uhland Institut für Empirische Kulturwissenschaft* de l'Université de Tübingen et par le Centre national de la recherche scientifique (CNRS) de l'Université de Strasbourg « Cultures et sociétés en Europe », sur « La construction de l'ennemi » s'est tenu les 6 et 7 novembre 2005 à l'Université de Tübingen, en Allemagne. Ses travaux sont publiés en 2009³², qui grâce à « une sorte de mise en abyme », mettent en exergue le dépassement de l'objet « ennemi »³³. Les usages des figures de l'ennemi comme construction scientifique, idéologique ou culturelle, sont présentés et illustrés d'exemples qui légitiment alors la guerre à travers le discours religieux. Une partie est consacrée à trois types d'ennemi et une autre à étudier le rôle des lieux – monuments, muséalisation – dans la formation de la mémoire et de l'oubli. Toutefois, si l'ennemi se construit, sa figure demeure fragile et ambiguë.

Le colloque international sur « La construction et l'instrumentalisation de la figure de l'ennemi » a eu lieu les 27, 28 et 29 novembre 2008, à l'Université de Bretagne-Sud (Lorient). Un ouvrage reprend les principales communications du colloque. Il est publié en 2011³⁴. Le colloque s'est penché sur les ennemis de la France. Les cas de l'Angleterre, l'Allemagne-Prusse, l'Espagne et l'Italie sont examinés. Ennemis intérieurs et ennemis extérieurs, la France n'existe pas sans ses ennemis. Si l'identité de la France est construite autour d'une dynastie, d'un territoire, d'une langue et d'une culture, elle se fonde également sur une hostilité envers des États rivaux. Ainsi l'Angleterre représente un concurrent mondial, l'Allemagne-Prusse un ennemi continental mais les Anglais, les Allemands, les Espagnols et les Italiens sont devenus, à un moment ou un autre, l'ennemi juré, l'ennemi naturel, voire l'ennemi héréditaire de la France.

Un colloque intitulé « Dis(qualifier) l'ennemi », à l'Université Paul Valéry Montpellier 3, les 9 et 10 novembre 2017, se penche sur la désignation de l'ennemi politique, religieux, social et culturel. Il a abordé le discours disqualifiant l'ennemi, à travers les politiques linguistiques,

³¹ David GRONDIN (dir.), « Le poids du discours et du langage », in *Théories de la politique étrangère américaine : auteurs, concepts et approches*, Canada : Les Presses de l'Université de Montréal, 2018 (Paramètres), p. 208.

³² Reinhard JOHLER, RAPHAËL Freddy et SCHMOLL Patrick (dirs.), *La construction de l'ennemi*, Strasbourg : Néothèque, 2009 (Polémo-Logiques).

³³ *Ibid.*, p. 20.

³⁴ ULBERT (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire*, op. cit. Ulbert fait état, dans son introduction, des colloques et publications en Allemagne sur l'ennemi. *Ibid.*, p. 9-11.

le vocabulaire de l'invective, le réemploi des étiquettes, la fabrication des figures stéréotypées de l'ennemi. Ainsi, le discours paraît comme une arme pour lutter, résister ou dominer l'ennemi, qu'il soit ennemi de l'intérieur ou de l'extérieur, dans des régions allant de l'Europe à l'Amérique latine ou au Moyen et Proche-Orient.

Une journée d'études, organisée par AMES, DOXTRA et l'Institut de polémologie de l'Université de Strasbourg, sur « La construction et la déconstruction de l'ennemi » s'est tenue le 28 novembre 2017 à Strasbourg. Les interventions ont traité de la notion d'ami-ennemi, dans les sociétés confrontées au terrorisme, mais aussi au désir d'ouverture à l'autre et de l'application du droit humanitaire. Elles ont analysé la façon dont la figure de l'ennemi se fabrique dans les démocraties aujourd'hui et dans les traditions religieuses puis sa déconstruction.

La lecture des publications sur l'ennemi en arabe montre que la question de sa fabrication n'a pas été posée et qu'aucune approche systématique du phénomène de cette fabrication n'a été effectuée. Le discours arabe et libanais se présente comme un discours descriptif-synthétique qui vise la mobilisation contre l'ennemi Juifs-Israël. Il est parfois moral ou juridique, alignant les résolutions liées au conflit israélo-arabe, mais sans interprétation ou analyse de la figure de l'ennemi. Cependant, nous retenons les travaux du penseur égyptien 'Abdel-Wahab al-Maysiri (1938-2008) et les contributions du sociologue tunisien Tahar Labib (1942-.....).

Al-Maysiri qui a consacré une partie de sa vie à la recherche et à la publication sur le judaïsme et le sionisme, traite du discours arabo-islamique et de la diabolisation qu'il fait de l'ennemi Juifs-Israël³⁵. Ce discours, dit-il, met en lumière un retour constant à la thèse du complot juif contre les prophètes d'hier et contre le monde aujourd'hui³⁶. Il accuse les « ingénieurs Juifs diaboliques »³⁷ de tous maux, sans distinction entre Juif, sioniste, Israélien ou entre Juifs d'hier et Juifs d'aujourd'hui. Appelant à une connaissance objective de l'ennemi

³⁵ Les trois grands ouvrages d'*al-Maysiri* sur le judaïsme : 'Abdel-Wahab AL-MAYSIRI, *L'encyclopédie des Juifs, du judaïsme et du sionisme (mawsou'at al-yahoud wal yahoudiya wal souhyouniya, Tome 1*, Le Caire : Dar al-chourouq, 1999 ; 'Abdel Wahab AL-MAYSIRI, *Mon itinéraire intellectuel : les graines, les racines et les fruits (rihlati al-fikraya fi: al-bouzour wal jouzour wal thamar)*, Le Caire : Dar al-chourouq, 2000.

³⁶ Le mythe du complot juif accuse les Juifs *al-yahoud* d'hégémonie sur la politique, sur l'économie et sur les médias. Dans le monde arabo-musulman, l'ouvrage *Les protocoles des sages de Sion* traduit la croyance d'une domination des Juifs sionistes sur le monde. Cf. 'Abdel Wahab AL-MAYSIRI, *Les protocoles, le judaïsme et le sionisme (al-protocolète wal-yahoudiya wal souhyouniya)*, Le Caire : Dar al-chourouq, 2003, p. 16-17.

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

sioniste réel, al-Maysiri dénonce la diabolisation des « oppresseurs » et nomme le vrai ennemi : le sionisme et l'État d'Israël³⁸.

L'Association arabe de sociologie, sous la direction de Taher Labib, a organisé deux colloques internationaux en 1993 et en 1996 en Tunisie sur l'image de l'autre. Un ouvrage intitulé en arabe *L'image de l'autre : l'Arabe en vue, l'arabe qui voit* rassemble les contributions³⁹. Des chercheurs en sciences humaines et sociales abordent l'altérité et ses figures dont l'étranger, l'immigré et l'occidental. La figure du Juif dans l'histoire ancienne et récente est abordée à travers l'islam et ses sources, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la littérature et l'art. Elle évolue d'une figure stéréotypée, venant du Coran, vers celle de l'Israélien occupant liée au conflit israélo-arabe. Toutefois, elle est ancrée dans les consciences et les mémoires chargées de croyances, telles que le judaïsme est un mode de vie, une personnalité et non une religion ; l'allégeance au judaïsme prime chez le Juif sur tout autre appartenance et le Juif est ambitieux, dominateur et change sa religion pour ses intérêts. Ces traits figent le Juif dans une personnalité statique et justifie qu'on lui soit hostile.

Le status quaestionis montre que l'ennemi, objet de nombreuses recherches, existe. Il est fabriqué au gré des contextes socio-historiques, des jeux politiques et des intérêts des traditions religieuses. Sa fabrication dans le langage, sa fixation dans des représentations, dans la mémoire et l'imagination, ainsi que sa mémorisation dans des lieux valident sa nécessité existentielle et son rôle dans la formation et le maintien de l'identité propre. Les travaux de pionniers dans le monde arabe qui ont abordé l'ennemi Juifs-Israël montrent une avancée dans la réflexion et une prise de conscience de la nécessité de lever les tabous. L'ennemi Juifs-Israël intègre le champ de la recherche scientifique au Moyen-Orient. Il est possible de penser que des chercheurs arabes s'investiront dans ce domaine pour frayer le chemin vers la connaissance et reconnaissance d'un ennemi héréditaire. Il est possible aussi d'espérer, à travers des événements scientifiques, l'aménagement d'un milieu propice au dialogue, en vue d'une réconciliation et du rétablissement de la paix entre les peuples de la région. Nous nous inscrivons dans cette ligne de bâtisseurs d'un discours de la rencontre et de la reconnaissance de l'autre.

³⁸ *Ibid.*, p. 212.

³⁹ Tahar LABIB (dir.), *L'image de l'autre : l'Arabe en vue, l'arabe qui voit (sourat al-akhar : al-'arabi naziran wa manzouran ilyh)*, Beyrouth : Markaz dirasat el-wihda el-arabiyya, 1999.

2. La problématique

L'hostilité envers les Juifs ne semble pas se fonder uniquement sur la création de l'État d'Israël et le conflit israélo-arabe. Des païens – dont les Romains – persécutent les Juifs à cause de leur loi et de leurs pratiques religieuses – le shabbat et les règles alimentaires *Cashroute*⁴⁰. Les chrétiens leur vouent jusqu'au XX^e siècle une inimitié et les persécutent de diverses manières les accusant de la crucifixion et de la mort de Jésus-Christ⁴¹. Il convient de rappeler à cet égard, l'enseignement du mépris chez certains Pères de l'Église et les agissements des croisés envers des Juifs⁴². De son côté, l'islam qui a réservé aux Juifs, à la fois une forme régulée d'hospitalité et d'inimitié, les considère depuis le temps du Prophète comme des gens du Livre qu'ils auraient altéré. Ils seront, sous les gouvernements islamiques, des *dhimmis* aux droits limités⁴³. Dans la région du Moyen-Orient, cette hostilité se manifeste aussi bien dans une mentalité qui déprécie les Juifs que dans le discours populaire, dans le discours politico-religieux des chefs religieux et politiques ainsi que dans le discours officiel des États arabes. C'est une hostilité qui ne tarit pas. Serait-ce parce qu'elle assure des fonctions que nous devrions explorer ? Se justifiant par les agressions de l'État d'Israël, elle s'appuie aussi sur une accusation des Juifs d'avoir des mœurs décadentes et de les propager, d'avoir refusé le message du prophète de l'islam, d'être hypocrites, méchants et maudits de Dieu. L'ennemi serait-il dès lors ennemi politique ou ennemi religieux ? Ennemi religieux, les Juifs sont assimilés parfois à la bête apocalyptique ou au *tagouth*-diable au point que le métropolite orthodoxe du Mont-Liban Georges Khodr qualifie l'État d'Israël d'État « conçu et né dans le péché »⁴⁴. Dès lors, serait-il un ennemi de nature ou un ennemi de relation⁴⁵ ? Si c'est un ennemi de nature, la paix ne serait-elle pas impossible à contracter avec lui ? Peut-on parler de fabrication de la figure de l'ennemi dans le discours ? Sur quels critères s'appuyer ? En effet, des études sur la fabrication de la figure de l'ennemi montrent qu'un ensemble de facteurs commande cette

⁴⁰ ECO, *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, op. cit., p. 7-8.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8-24.

⁴² Louis MASSIGNON, *La problématique de la Terre sainte (ichkaliyyat al-'ard al-moukaddassa) : Articles 1948-1954*, Traduction et présentation d'Adib El-Khoury et Paolo Dall'glio, Damas : Oula for publishing and distribution, 2005, p. 46-47.

⁴³ Bat YE'OR, « Juifs et chrétiens sous l'islam : Dhimmitude et marcionisme », *Commentaire*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 105-116.

⁴⁴ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 198.

⁴⁵ Dire que l'ennemi est mauvais en soi revient à lui attribuer une nature mauvaise. L'hostilité contre lui porte non sur ce qu'il fait, mais sur ce qu'il est. C'est un ennemi de nature. Freund parle de l'ennemi à combattre, non « parce qu'il est puissant, mais parce qu'il est coupable en vertu de son appartenance à une collectivité, à une classe ou un groupement qui est mauvais en soi ». Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris : Éditions Sirey, 1965, p. 500. Sur l'ennemi de nature et l'ennemi de relation, cf. p. 69-70 de la présente thèse. Dorénavant, quand il s'agit de référence à cette thèse, nous ne mettrons que cf. et le numéro de la page de référence ; s'il s'agit d'une note, nous mettrons le numéro de la note avec le numéro de la page de référence.

fabrication. Nous citons à titre d'exemple, le discours : langage et représentations, la formation de l'identité de soi, le contexte socio-historique et la présence de chefs mobilisateurs. La fabrication de l'ennemi ne se réalise pas une fois pour toutes, elle est dynamique, car elle répond à des nécessités nouvelles et des sens nouveaux. Notre recherche aborde le discours de l'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël sous l'angle de la théorie de la fabrication de l'ennemi. Y-a-t-il une idéologie qui sous-entend le discours ? Quelles sont les représentations de la figure de l'ennemi⁴⁶ et le langage qui la transmet ainsi que les mécanismes de violence qui en résultent ? Nous remarquons une ambiguïté linguistique dans la désignation de l'ennemi qui a ses répercussions sur sa représentation.

Notre but premier est de déceler, dans le discours libanais que nous circonscrivons, la présence de l'ennemi Juifs-Israël, de vérifier que sa figure est fabriquée et de s'interroger sur les mécanismes mis en place pour que l'hostilité demeure vivace dans le temps. Nous tâcherons ensuite de découvrir une possibilité de conversion de ce discours de l'hostilité à travers une éthique porteuse de vie. En fait, les représentations de l'ennemi, véhiculées par le discours de l'hostilité, discréditent cet ennemi, et par là même, déforment sa figure, en tant qu'autre, ainsi que l'image de Dieu imprimée en soi et en lui. Il nous semble que l'éthique prophétique, que la foi monothéiste représente, est une voie pour qu'un discours se forme. Par « éthique », nous entendons ce qui est « estimé bon » et « la visée d'une vie accomplie »⁴⁷. Cette éthique est prophétique, dans la mesure où la démarche que l'homme entreprend vis-à-vis de lui-même et de l'autre est faite, non au nom d'une religion mais au nom de sa foi propre. La religion peut figer l'identité dans la défense et le maintien des dogmes, rites et institutions, tandis que la foi est davantage ce mouvement qui se reçoit du Dieu transcendant et proche, et de l'expérience qu'en fait l'homme. Elle est un devenir qui se cherche, interroge et pose des actes assurant le trait d'union entre la dimension transcendante et la dimension horizontale. Cette éthique prophétique est là pour conduire le monothéiste à rompre avec les mots provenant d'un contexte hostile, pour être accueillie comme la Parole d'un Autre, Parole qui humanise et qui se dit par

⁴⁶ Nous entendons par « représentations » un système mental de référence qu'élaborent des individus ou des sociétés afin de rendre compte d'une réalité, de l'interpréter et d'agir sur elle. Sur les représentations sociales, cf. Frédérique BALLION, *La représentation de l'ennemi dans le cinéma étasunien : de l'après-guerre à la chute du Mur de Berlin*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux, 2014, p. 22-24.

⁴⁷ Emmanuel Levinas parle de « morale prophétique », cf. Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris : Albin Michel, 1983 (Présences du judaïsme), p. 284. Nous optons pour « éthique prophétique » en lui donnant les contours proposés par Paul Ricœur. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1990 (Points Essais), p. 201.

les mots et les actes d'une existence prophétique. Ainsi, la figure fabriquée d'un ennemi dans le discours est passible de « défabrication » dans le discours⁴⁸.

3. Les limites de la recherche

Pour comprendre comment se construisent l'hostilité et la figure de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours libanais, nous étudierons quatre figures libanaises : le *mufti* de la République *cheikh* Hassan Khaled (1921-1989) ; le *sayed* Muhammad Husayn Fadlallah (1935-2010), le père Youakim Moubarac (1924-1995) et le métropolitain Georges Khodr (1923-....). Chacun d'eux appartient à une confession ayant sa place dans la mosaïque libanaise et dont le discours sur les Juifs et Israël se fonde sur des constantes. Les références sont abondantes. Elles permettent de tracer une image suffisamment indicative du degré d'hostilité de chacun d'eux et de percevoir dans leurs discours respectifs des pistes d'ouverture pour une déconstruction de la figure de l'ennemi. La diversité des auteurs élargit le champ de la réflexion et rend compte de la profondeur et de la complexité du discours dans un pays multiconfessionnel et multiculturel. Tous les discours sont en langue arabe sauf les écrits de Youakim Moubarac qui a rédigé la plupart de ses ouvrages en français et un article de Khodr sur l'arabité.

Notre recherche porte sur l'herméneutique du discours religieux et politique libanais concernant l'ennemi Juifs-Israël et ne vise nullement à s'enliser dans les méandres du conflit israélo-palestinien. Cela ne signifie pas que nous ne prenons pas en considération d'une part, la situation conflictuelle entre des Libanais, toute confession confondue et l'ennemi Juifs-Israël et, d'autre part, que l'État d'Israël ou des Israéliens forment un discours violent qui attise l'hostilité des Arabes, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. En fait, il existe, en Israël, un foisonnement de courants religieux et de tendances politiques qui diabolisent les Arabes et l'étude herméneutique du discours juif ou israélien n'est pas prévue, même si nous avons pris connaissance de ce discours et de son impact sur les Libanais et les Arabes.

Pour circonscrire notre recherche : 1) Nous faisons abstraction sciemment de la confession druze, malgré sa place constituante de l'entité libanaise. Les druzes bénéficient d'une situation particulière en Israël et entretiennent des relations privilégiées avec les druzes du Liban et de Syrie. 2) Nous n'étudierons pas non plus le discours des Juifs libanais qui préfèrent s'éclipser

⁴⁸ « Défabrication » étant un néologisme, nous utiliserons désormais, le terme déconstruction pour le reste de la thèse. Nous préférons garder le terme « fabrication » pour la construction de la figure de l'ennemi.

après tous les événements du siècle dernier, car il ne s'agit pas d'un discours et d'un contre-discours ou de discours opposés. 3) Nous ne traitons pas du discours qui fabrique l'ennemi Juifs-Israël et que produisent, au gré de leurs intérêts, des partisans de pays comme l'Arabie Saoudite, l'Iran, l'Égypte ou encore des factions palestiniennes comme l'Organisation de libération de la Palestine (OLP). 4) Nous prenons connaissance de l'islamophobie ou de la considération de l'islam et des musulmans comme ennemis de certains pays, une hostilité véhiculée par les médias notamment depuis les années 1980-1990⁴⁹. 5) Nous recourons dans nos analyses à la Tradition juive, dans la limite de nos connaissances, avec un grand respect. 6) Notre recherche vise une objectivité maximale dans la présentation des discours de nos auteurs et évite de juger les mentalités, les destinataires du discours ou les adeptes des communautés religieuses présentes au Liban. 7) Nous ne cherchons pas à nous situer ni à la place des musulmans, ni à la place des Juifs mais à réfléchir, en tant que chrétiens d'Orient, à la présence de l'autre. Cette présence ne peut être négligée au risque de nous figer nous-mêmes dans une identité sclérosée. « L'autre devient une clé herméneutique de notre foi »⁵⁰. Sa présence est perçue comme « la voix de Dieu dans notre vie »⁵¹. Il nous permet, en quelque sorte, de servir le projet de Dieu qui consiste à rassembler dans l'unité ses enfants dispersés (Jn 11, 52).

4. La méthode de travail

Notre point de départ, étant le discours de quatre auteurs appartenant chacun à une des grandes communautés qui forment la mosaïque libanaise, notre objectif est d'examiner la possibilité d'une déconstruction de la figure de l'ennemi. À travers la lecture continue de ces discours, nous comptons dégager notre propre grille de lecture qui nous permet de nous interroger sur la pertinence de la question de fabrication/déconstruction de la figure de l'ennemi. La mise en parallèle des discours rend plus manifestes les mécanismes de surgissement de l'hostilité et les assises sur lesquelles s'appuie sa fabrication. Elle met également en relief la singularité et les ressemblances pour chaque discours. Toujours est-il que

⁴⁹ Il existe une diversité dans le judaïsme, le christianisme et l'islam. Nous parlons de traditions religieuses juives, chrétiennes et islamiques dont chacune a une histoire qui l'a façonnée. Nous notons qu'au Liban, le sunnisme comporte quatre écoles reconnues : *hanafite*, *hanbalite*, *chafi'ite* et *malékite*. Le chi'isme comporte des branches dont la duodécimale, l'ismaélite et la *'alawite*. Lorsque nous parlons de chrétiens, nous visons essentiellement ceux d'obédience catholique ou orthodoxe.

⁵⁰ Fadi DAOU et Nayla TABBARA, *L'hospitalité divine : l'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, Zürich : LIT, 2014 (Colloquium Salutis), p. 144.

⁵¹ KHOURY (dir.), « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société : La coexistence islamo-chrétienne dans le monde arabe (*ma'an amam allah fi sabil al-insan wal moujtama : 'al-'aych al-mouchtarak bayn al-mouslimin wal masihiyyin fi al-'alam al-'arabi*) (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 44.

la tentation a grandi, à un certain moment, de privilégier le discours musulman, notamment chi'ite pour sa richesse et pour l'intérêt croissant dû aux événements des dernières années. Mais, l'apport de la tradition et celui du discours chrétien s'imposaient, à chaque carrefour, et nous incitaient à garder ce dernier comme ressource pour une éthique prophétique et pour de nouvelles perspectives d'ordre théologique et spirituel. Dans notre cheminement, Emmanuel Levinas et Paul Ricœur ont eu une place de choix. Le premier pour son approche du visage et de la représentation et le second pour son approche de l'idéologie et des trois mimésis. Pour lire les discours de nos auteurs, nous procéderons à une présentation synthétique des discours, à la traduction de deux textes de chaque auteur, pour la fiabilité de la recherche ainsi qu'à l'analyse approfondie d'un texte de chaque auteur⁵². Nous ne nous réclamons pas d'une école particulière d'analyse du discours⁵³, même si notre approche se base en grande partie sur le schéma des trois mimésis de Paul Ricœur⁵⁴. Nous nous plaçons d'abord derrière le texte, puis dans le texte (deuxième partie de la thèse) et enfin devant le texte (troisième partie).

Mimésis I : se placer derrière le texte

C'est l'acte de préfiguration⁵⁵. Il s'apparente à une analyse diachronique du texte et consiste à approcher le monde de l'auteur et à interroger ses présupposés, ses appartenances, ses expériences préalables et ses influences. Bref, ce qui est en amont de son discours. Il s'agit de dégager les descriptions du fait vécu, agi ou subi avant de devenir récit pour une précompréhension de l'agir humain : « de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité »⁵⁶.

Mimésis II : se placer dans le texte

C'est l'acte de configuration. Le texte est soumis à une analyse synchronique et structurale dans le but d'expliquer et de comprendre les sens qui s'y trouvent. C'est une plongée dans le monde du texte entendu comme le lieu du discours-récit autonome par rapport à l'expérience

⁵² Cf. Annexe 1. Textes traduits et analysés, p. 496-563.

⁵³ Pour une approche de l'analyse du discours, voir : Francine MAZIÈRE, *L'analyse du discours*, Paris : Presses Universitaires de France ; Beyrouth : Point Delta, 2016 (Que sais-je ?), p. 41-108 ; Alpha Ousmane BARRY, « Les bases théoriques en analyse du discours », Other, janvier 2002. eurdit.org.

⁵⁴ Le terme « mimésis » est entendu comme la capacité d'imiter l'action humaine au moyen de la représentation ou du récit. Nous nous limitons à l'approche que fait Ricœur de la triple mimésis. Paul RICŒUR, *Temps et récit, Tome I : L'intrigue et le récit historique*, Paris : Éditions du Seuil, 1983 (Points Essais), p. 105-162.

⁵⁵ La *mimésis I* ne concerne pas seulement la précompréhension du monde par l'auteur, mais est commune à l'auteur et au lecteur. C'est pourquoi, nous reconnaissons que notre usage des *mimésis* de Ricœur est purement fonctionnel.

⁵⁶ Paul RICŒUR, *Temps et récit : L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 100.

vécue. L'analyse littéraire du texte cherche ce qui s'énonce objectivement et rend également compte de la façon dont l'auteur met en œuvre un dispositif descriptif, narratif, explicatif ou argumentatif, et de la pertinence de celui-ci dans la fabrication de la figure de l'ennemi. Nous examinerons l'idéologie, les outils lexicaux en nous interrogeant sur la sémantique, en particulier celle des mots qui prêtent à ambiguïté. Nous étudierons les outils lexico-syntaxiques dont les expressions, les figures de style et les procédés de rhétorique. Nous porterons une attention particulière à un principe méthodologique, celui de la connaissance et de la maîtrise de la langue arabe, en tant que langage, qui conditionne et détermine la manière de réfléchir, de percevoir et de voir le monde.

Mimèsis III : se placer devant le texte

C'est l'acte de refiguration. Une proposition du monde en aval du texte se situe au niveau de l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur⁵⁷. Dès lors, comprendre devient se comprendre devant le texte. La *mimèsis* III répond à la question du prisme avec lequel le lecteur aborde le texte. C'est le monde du lecteur qui est mis à l'épreuve du texte. Une appropriation de celui-ci et une désappropriation de soi-même sont nécessaires pour une compréhension de soi-même et une disposition à agir autrement. Nous prêtons une attention particulière aux enjeux de la diffusion d'un discours de l'hostilité contre l'ennemi Juifs-Israël, qu'il soit justifié ou non.

5. La délimitation du corpus étudié

La définition du corpus des discours s'impose. Nous sommes confrontés à une production riche chez certains auteurs et moins abondante chez d'autres. C'est pourquoi, pour choisir de façon judicieuse le corpus, nous avons opté pour une sélection représentative d'ouvrages. Les critères sont d'abord de couvrir la période de 1948 à l'an 2000⁵⁸, ensuite de choisir les ouvrages qui abordent la question de la Palestine ou qui comportent une allusion à Israël ou/et aux Juifs, enfin de limiter l'étude à deux ouvrages par auteur, sans tenir compte du nombre de pages de l'ouvrage mais plutôt des années qu'il couvre et de compléter – si nécessaire – par un livre ou une sélection d'interventions qui répondent aux objectifs de notre recherche.

⁵⁷ RICŒUR, *Temps et récit : L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 109.

⁵⁸ Nous prenons comme limites chronologiques le 14 mai 1948, date de la déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, et le 25 mai 2000, date communément retenue du retrait israélien du Sud du Liban.

6. L'intérêt de la démarche interdisciplinaire

Notre recherche en sciences religieuses suit une démarche interdisciplinaire. Les sciences religieuses offrent l'intérêt d'expliquer le fait religieux en partant de la société et de l'homme et non en partant de Dieu et des Écrits sacrés. Cependant, nous n'écartons pas une perspective théologique, même si celle-ci reste concise. De fait, notre recherche porte sur la fabrication/déconstruction de la figure de l'ennemi dans le discours de figures religieuses libanaises musulmanes et chrétiennes. Elle met en relation le discours, conçu comme une parole, avec ce qui le transcende, qu'il soit instance ou puissance. Elle aborde donc un phénomène complexe qui se situe à la limite de plusieurs disciplines : l'anthropologie religieuse, l'histoire, l'éthique, la sociologie, la psychologie, la philosophie, la science politique et l'herméneutique du discours. L'utilité de l'interdisciplinarité est qu'elle conjugue ces disciplines qui s'avèrent complémentaires, contribuant à l'analyse et à l'approfondissement de la recherche à travers des prismes variés. Aussi, une des difficultés rencontrée est-elle de mettre à profit l'outil disciplinaire sans le banaliser et sans l'absolutiser non plus.

7. Plan

Notre thèse se divise en trois parties.

La première partie pose le cadre épistémologique du sujet. Elle présente des grilles de lecture pour l'identification des figures de l'ennemi et sa fabrication. Elle se divise en trois chapitres. Le premier rend compte du contexte historique et politique général et du discours sur l'ennemi Juifs-Israël qui se développe dans la région moyen-orientale entre 1881 et 1948⁵⁹. Le deuxième chapitre fournit des définitions de notions théoriques telles que l'ennemi et la fabrication de sa figure. Nous y présentons trois grilles de lecture : une politique, une sociologique et une anthropologique. La dernière grille comporte des thématiques, comme Dieu, la terre et le peuple, qui fondent le discours de la fabrication de figures de l'ennemi et y contribuent. Le troisième chapitre expose notre propre grille de lecture. Celle-ci s'appuie essentiellement sur la théorie de la fabrication de l'ennemi de Pierre Conesa dont les éléments-étapes sont : l'idéologie, le discours, les marqueurs d'ennemis et les mécanismes de violence. Elle recueille également ses composantes dans les grilles déjà présentées.

⁵⁹ 1881 est la date retenue pour la première vague d'immigrants juifs venus de l'Empire russe en Palestine-Israël.

La deuxième partie rend compte de la manière dont des figures religieuses et politiques que nous qualifions de « marqueurs d'ennemis » désignent l'ennemi et participent à la fabrication de sa figure. Elles prennent part, volontairement ou involontairement, à la propagation d'un discours de l'hostilité contre l'ennemi, servant les intérêts qu'elles défendent, qu'ils soient idéologiques ou politico-religieux. Cette partie comporte quatre chapitres. Nous y présentons la fabrication de l'ennemi dans les discours de quatre figures libanaises : Ḥassan Khaled, Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah, Youakim Moubarac et Georges Khodr. Chacun de ces auteurs vit dans un contexte qui marque ses idées et ses prises de positions. Il développe aussi une idéologie et un discours sur des thèmes qui le préoccupent et à travers lesquels il s'estime participer à la réflexion et au progrès de son entourage, voire du monde plus large. Le Juifs-Israël représente, pour tous, un ennemi. Pour tous, l'identité de soi se construit, entre autres, face à l'ennemi qui prend différentes figures dont celle de l'ennemi commun. La question territoriale paraît dans tous les discours avec des variantes liées au système de pensée de chacun. La cause palestinienne représente aussi bien la cause de tout homme opprimé que celle d'un peuple chassé de sa terre, humilié par la domination sioniste. Des mécanismes de violence se développent pour libérer les opprimés. Ils se caractérisent par l'usage de la force : la guérilla des *fedayin* et des jihadistes⁶⁰. Cet usage est justifié par la nécessité de défendre son droit face à un ennemi sans foi ni loi, donc un ennemi passible d'anéantissement. Les discours s'appuient sur un langage religieux, ou politique qui instrumentalise le religieux, ainsi que sur des représentations qui discréditent l'ennemi pour le vaincre.

La troisième partie est une reprise critique des discours. Elle vise à dégager une éthique prophétique à partir des limites qui contribuent à la fabrication de la figure de l'ennemi dans le discours libanais, et ce, en proposant des dynamiques de vie pour les dépasser. Le premier chapitre procède à une lecture synchronique des discours des quatre auteurs. Le deuxième chapitre relève le conflit d'élection dont souffrent les trois monothéismes, ainsi que la coexistence islamo-chrétienne libanaise ambiguë. La recherche du désir authentique et

⁶⁰ Le terme *fedayin* (*fida'i* au singulier) signifie étymologiquement ceux qui se sacrifient pour quelqu'un ou pour une cause. La guérilla *al-'amal al-fida'i* commence dans la moitié des années 1950 à Gaza, soumise alors à l'autorité égyptienne. Elle consiste en une lutte armée menée par les *fedayin* contre Israël, à travers des opérations militaires sans bases idéologiques. Celles-ci déstabilisent l'État d'Israël jusqu'à la guerre de Suez en 1956. La guérilla est presque interrompue et reprend au bout d'une dizaine d'années avec la naissance des mouvements de guérilla dont l'OLP. On parle à partir des années 2000 davantage de *jihad* et de jihadistes pour signifier la même réalité de guérilla. Les opérations jihadiques sont menées par des chi'ites du Liban soutenus par l'Iran. Celles de l'intérieur des territoires occupés ou en Israël sont dirigées par des sunnites ou des chrétiens palestiniens. Voir un point de vue sur la terminologie dans : 'A'icha IBRAHIM S., « Alphabets (abjadiyat) », *al-bayan*, 20 avril 2003. URL : <https://www.albayan.ae/opinions/2003-04-20-1.1267409>. Consulté le 22 octobre 2018.

l'hospitalité divine seraient des dynamiques de vie à découvrir et à développer. Le troisième chapitre aborde la terre, objet de lutte réelle et symbolique. À défaut de résolution géopolitique du conflit, deux propositions sont avancées, celle de la terre de sainteté qui rédime le peuple et celle de la terre partagée. Le quatrième chapitre expose la rivalité, autour de la vérité, sous ses deux aspects : le Livre saint et le pouvoir – sous la forme du communautarisme libanais. Deux dynamiques de vie sont proposées : la connaissance de l'autre qui conduit à sa reconnaissance et inclut le passage d'une théologie de la substitution ou de rejet de l'ennemi Juifs-Israël vers un enseignement de l'estime, et la citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle qui s'appuie sur le dialogue comme spiritualité et moyen d'échange pour la communion entre les citoyens.

**Première partie. Pour une grille de lecture du discours de la
fabrication de l'ennemi Juifs-Israël**

Le mythe du « Grand Liban » qui est à l'origine de la fondation du Liban moderne en 1920 place ce pays entre deux autres mythes, celui de la « Grande Syrie »¹ et celui du « Grand Israël »². Tous les deux sont, tout au long de son histoire, des pierres d'achoppement. L'identité libanaise plurielle se forgeant par la culture, la religion, les événements socio-historiques et par la géopolitique, « (...) se construit, se déconstruit et se reconstruit au gré des conjonctures politiques, économiques et sociales »³. Si les relations avec la Syrie s'inscrivent dans une certaine proximité liée à l'histoire, la race, la langue et la culture, celles avec Israël présentent des difficultés liées justement à ces mêmes éléments. Les sionistes juifs qui fondent l'État d'Israël arrivent par vagues d'immigrants. Ils réclament le titre de peuple élu revenu sur sa terre historique. Ils parlent d'autres langues et adoptent dans le pays de Palestine la langue hébraïque qu'ils ressuscitent. Ainsi, le sionisme n'a de cesse de provoquer des réactions hostiles de la part des autochtones en Palestine-Israël comme de la part des Arabes des pays voisins. La figure stéréotypée du Juif violent que guide le Dieu sanguinaire de l'Ancien Testament et celle des Juifs rebelles, présentes dans le Coran, resurgissent dans un contexte différent, celui de l'installation des sionistes et de leur conquête quasi-colonialiste de la terre de Palestine. Ces figures évoluent à mesure que dure le conflit israélo-arabe. Nous exposerons dans cette partie ce que nous avons annoncé plus haut dans le plan, à savoir : le contexte historique et général du Moyen-Orient, ensuite le discours sur les Juifs et Israël dans ce même contexte.

¹ C'est la Syrie historique qui va, pour certains, de Taurus jusqu'à l'Arish en Égypte. Edmond Rabbat souligne que l'idée d'une « Grande Syrie » n'existe que par elle-même et qu'elle a été adoptée par la politique française durant la guerre franco-syrienne de 1920. Lire à ce sujet : RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 298-299. À propos du terme « mythe », il est entendu comme un récit fondateur anonyme et incontesté. Il puise sa matière dans un passé antique et s'appuie sur un imaginaire collectif et des représentations pour interpréter des questions essentielles de la vie, telles que l'origine de la vie présente, la fondation du groupe, son système de valeurs, le sens de ses rites, de ses lieux de mémoire et aussi l'identité de ses ennemis. Bien structuré et usant d'une logique effective, le mythe repose sur une fiction historique et assure une fonction socioreligieuse et politique. Sur le caractère infondé de la mythologique qui regimbe à la vérification, Linda Zerilli développe les caractéristiques de la mythologie en insistant sur ce point. Linda M.G. ZERILLI, « Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary », *Political theory*, vol. 26, n° 4, août 1998, p. 443.

² Nous entendons par « le mythe du Grand Israël » une croyance, dont les promoteurs œuvrent, pour que l'État d'Israël s'étende de l'Euphrate jusqu'au Nil, selon la promesse de Dieu à Abraham (Gn 15, 18-21). Toute la terre d'Israël – *Eretz Israël ha shlema* – recouvrerait Israël, la Cisjordanie, Gaza, le Liban, une partie de la Syrie et de la Jordanie et du Sinaï. La version minimale de la terre d'Israël est celle de Nb 34, 1-12. Certains gouvernements de l'État d'Israël et des extrémistes religieux défendent un Grand Israël, surtout après la victoire de 1967, où celui-ci désigne tous les territoires conquis durant la guerre. Cette tendance voit son déclin à la fin des années 1980, avec la signature des accords de paix avec l'Égypte et la restitution du Sinaï et le démantèlement des colonies dans la péninsule. Toutefois, il existe un courant chez les Arabes qui accuse Israël de vouloir s'étendre de l'Euphrate jusqu'au Nil. C'est ainsi que Yasser 'Arafat, premier président de l'autorité palestinienne affirme que l'expression : « Tes frontières Israël s'étendent de l'Euphrate au Nil » figure sur le fronton de la *knesset*. Or, le visiteur de la *knesset* peut se rendre compte par lui-même, que cette accusation est démentie par l'inexistence de cet écriteau à l'entrée de la *knesset*. Pour le mythe du « Grand Israël », du côté juif, voir : Marius SCHATINER, « Le Grand Israël : mutations d'un mirage », *Esprit*, vol. 7, n° 316, 2005, p. 6-28 ; du côté arabe, FAYEZ RACHID, « Est-ce que le projet de Grand Israël est fini (hal intaha machrou' Israil al-koubra?) », *al-Quds al-arabi*, 30 avril 2014. URL : <http://www.alQuds.co.uk/?p=162751>.

³ Sélim 'ABOU, *De l'identité et du sens : la mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*, Paris : Perrin ; Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009, p. 17.

Chapitre 1. Le contexte libanais entre hostilité et conciliation envers les Juifs et Israël (1881-1948)

Les événements de 1840, ceux de 1860, la création du « Grand Liban » en 1920 et l'indépendance en 1943 sont autant de facteurs qui forgent l'identité libanaise plurielle sur l'entente – souvent fragile – entre des composantes ethnico-religieuses. De son côté, Israël se confronte, dès sa naissance, à des voisins hostiles. Le monde arabo-musulman y voit un produit du colonialisme à l'œuvre pour dominer la *umma* ou « la nation » arabe⁴. Les Juifs du Liban ne sont pas absents du paysage, mais ils sont une minorité. Leur présence au Liban puis la fondation d'Israël ne réussirent pas à faire d'eux des sujets à part entière du pays. Pour développer le contexte historique, nous posons comme limites-repères dans l'espace : le Moyen-Orient et plus précisément le Liban et la Palestine, et comme limites-repères dans le temps : les vagues d'immigration juive à partir de 1881 et la fondation de l'État d'Israël en 1948. Nous choisissons les éléments du triangle conceptuel : peuple, terre et Dieu, en tant que trois paramètres pour une lecture du contexte⁵. En fait, notre but est de rendre compte des identités qui se construisent et qui forment le discours. À ces identités, sont liés la terre et le pouvoir. La terre, témoin d'une présence où se trouvent les racines socio-culturelles d'un peuple, indique l'instance qui possède la souveraineté. Nous chercherons donc l'évolution des relations entre d'un côté, les Juifs et l'État d'Israël et, de l'autre côté, les Libanais et les Arabo-

⁴ *Umma* viendrait étymologiquement de mère. La *umma* islamique désigne « l'islam lui-même, en tant que doctrine et *shari'a* (loi), tel qu'il est dans le Coran, d'un côté et de l'autre, la communauté qui professe l'islam en tant que religion qui s'est formée et a évolué dans l'histoire ». Nassif NASSAR, *Le concept de umma entre la religion et l'histoire : Étude du sens de la umma dans le patrimoine arabe et islamique*, Beyrouth : Dar al-tiba'a, 1978, p. 29 ; Paul BACOT, S. RÉMI-GIRAUD et Pierre RÉTAT (dirs.), *Les mots de la nation*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996 (Histoire), p. 143. Des interpréteurs musulmans comprennent *umma* dans la sourate des croyants *al-mou'minoun* 23 : 52 dans le sens de l'humanité tout entière. Muḥammad HARIR, « Le concept d'*umma* chez les interpréteurs du Coran dans le patrimoine islamique », 22 mai 2005. URL : <https://vb.tafsir.net/tafsir3420/#.WuIVV3--mM9>. Consulté le 2 mai 2018.

⁵ Nous entendons par « contexte » un environnement géographique, historique, socio-culturel et religieux qui fait référence. Il exerce une influence sur les événements et les expériences vécues par les composantes de la population du pays. Le Liban connaît plusieurs étapes dans sa formation jusqu'à son indépendance en 1943. Il fait partie, dans l'administration de l'Empire ottoman, de divisions territoriales qui connurent des changements mais, qui « furent maintenues jusqu'à l'organisation de la Syrie, au siècle dernier (1864), en trois *wilayats* (gouvernements généraux) : Beyrouth, Damas et Alep, et en deux *moutasarifiyehs* (préfectures) : Le Mont-Liban et Jérusalem ». Pierre DIB, *L'Église maronite, Tome 2 : Les maronites sous les Ottomans*, Beyrouth : La Sagesse, 1962, p. 33. Sous le mandat français (1920-1943), l'État du « Grand Liban » fait également partie d'une administration qui comprend l'État d'Alep, l'État de Damas, le Territoire des Alaouites auxquels s'ajoutent l'État du Djebel Druze en 1921 et le Sandjak d'Alexandrette en 1922. Jean-Paul CHAGNOLLAUD et Sid-Ahmed SOUIAH, *Les frontières au Moyen-Orient*, Paris : L'Harmattan, 2004 (Comprendre le Moyen-Orient), p. 75-76. Mais force est de remarquer que le contexte libanais a ses caractéristiques propres par rapport à ses voisins.

musulmans, au gré des événements. Cette lecture, à partir du contexte, nous permet d'observer l'évolution de la figure de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours de l'époque.

1. Le contexte général : Entre « Grand Liban », « foyer national juif » et « mouvement national palestinien »

Au XIX^e siècle, l'Europe connaît une expansion vers le Moyen-Orient où elle étend sa domination⁶, tant au niveau commercial qu'au niveau militaire et culturel⁷. L'expédition de Napoléon Bonaparte en Égypte en 1798 scelle un moment important dans l'histoire de la rencontre de l'Occident avec l'Orient⁸. L'Empire ottoman vit ses derniers jours. Il procède entre 1839-1876 à une réorganisation administrative, juridique et militaire, communément connue sous le nom des *tanzimat*⁹. Celle-ci se fait tout autant sous la pression de forces modernistes ottomanes que de puissances occidentales¹⁰. Les *tanzimat* introduisent des mesures qui mettent à pied d'égalité, Juifs et chrétiens face aux musulmans, et établissent un Parlement élu et une Constitution. Toutefois, ces *tanzimat* ont été un des éléments déstabilisants de la Palestine¹¹, car elles ont placé d'une part, des chefs locaux face à l'appareil central et, d'une autre part, les Arabes, notamment ceux de Palestine, face à deux allégeances contradictoires : l'Europe et la modernité, ce qui comportait un risque de soumission à une domination étrangère, ou le nationalisme avec une tendance à l'ottomanité ou à l'arabité. Par ailleurs, pour lutter contre sa

⁶ Nous n'entrons pas dans le débat sur l'utilisation des termes Moyen-Orient ou Proche-Orient voire Proche-Orient arabe, ni dans celui de la délimitation controversée du Moyen-Orient, ce n'est pas l'objet de notre recherche. Pour plus d'informations sur la question, voir : Vincent CAPDEPUY, « Proche ou Moyen-Orient ? Géohistoire de la notion de Middle East », *Espace géographique*, vol. 37, n° 3, 2008, p. 225-238. Cairn.info ; Hamit BOZARSLAN, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris : La Découverte, 2011 (Repères Sciences politiques-Droit), p. 7-22. Pour notre part, nous désignons par Moyen-Orient la zone géographique qui s'étend sur la rive orientale de la méditerranée. Elle comporte la Syrie, le Liban, la Palestine/Israël et la Jordanie. Ce qui correspond traditionnellement au pays du *Cham*, *Bilad el-Cham*, nom donné au *Machreq* (Orient) sans l'Iraq. RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 253.

⁷ Il s'agit de la renaissance arabe *Nahda* (1898-1939). Sur l'expansion de l'Europe dans le monde et vers l'Orient, cf. HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 351-439 ; Paul KHOURY, *L'islam et l'Occident, l'islam et la laïcité (al-Islām wa-al-Gharb: al-Islām wa-al-'almāniyah)*, Jounieh : Librairie Pauliste, 1996 (Le christianisme et l'islam dans le dialogue et la collaboration).

⁸ Il s'agit d'une expédition culturelle et scientifique puisqu'elle vise la découverte de l'Égypte considérée comme « le berceau des civilisations ». Clémentine KRUSE, « Expédition d'Égypte (1798-1801) », *Les clés du Moyen-Orient*, 2 mars 2012. URL : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Expedition-d-Egypte-1798-1801.html>.

⁹ Il y eut d'abord le *hatti-houmayoun* de Gulhané en 1839, puis le *firman* de 1856, enfin la Constitution de 1876. « La réorganisation qui suivit ce rescrit [de 1839] fut appelée *tanzimat*, du terme arabe et turc *nizam* qui veut dire 'ordre'. (...) Centralisation de l'autorité, bureaucratie dirigée par des Conseils, État de droit, égalité. Derrière ces grandes idées, il y en avait une autre 'l'Europe donnait l'exemple de la civilisation moderne et l'Empire ottoman serait son partenaire' ». Albert HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 362-363 ; Leyla DAKHLI (dir.), *Le Moyen-Orient : fin XIX^e-XX^e siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 2016 (Points Histoire), p. 10-12 ; RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 96-97.

¹⁰ Elias SANBAR, *Figures du Palestinien : identité des origines, identité de devenir*, Paris : Gallimard, 2004 (nrf essais), p. 21.

¹¹ *Ibid.*, p. 21-25.

désintégration, l'Empire poursuit des manœuvres et opère en 1885 et en 1907, deux recensements de sa population selon le régime du *millet*¹². Ce régime a été promu, au XVI^e siècle, dans l'Empire ottoman. Les *millet* signifient, à ce moment-là, des communautés confessionnelles, ethnico-religieuses dont, par exemple, les musulmans, les maronites, les Juifs, les Arméniens et les Bulgares. Ils forment la population de l'Empire¹³. Les non-musulmans bénéficient du statut de *dhimmi*¹⁴. Ils ont leurs propres lois, leur organisation spécifique et ont à leur tête leurs chefs particuliers.

Que visaient les Ottomans en renforçant le système du *millet* ? Valoriser un critère de base comme la langue ou l'appartenance à une communauté ethnique ou religieuse ? Certes, pas. Car cela ne servirait pas à renforcer leur puissance étatique. Ils avaient intérêt d'un côté, à diviser pour régner et, d'un autre côté, à affirmer l'identité impériale de leurs sujets. C'est ce qui s'est réalisé par la loi de la nationalité ottomane « l'ottomanité » de 1869. Ces actions étaient vitales pour eux, au moment où des communautés nationales-religieuses telles les maronites, les Kurdes, les Arméniens et bien d'autres revendiquaient désormais leur autonomie dans des régions de l'Empire demeuré musulman, malgré les *tanzimat*. Entre 1916 et 1923, les puissances européennes, notamment la France et la Grande-Bretagne, se partagent le butin de « l'homme malade ». Des mouvements nationalistes arabes voient alors le jour¹⁵. Ils sont

¹² *Millet* est un terme turc provenant de l'arabe *milla*. Il signifie, dans le Coran, la religion ou la confession religieuse (*al-baqara* 2 : 135 ; *Youssef* 12 : 37). On parle de *millat* Ibrahim, *millat el-yehoud* [des Juifs], *millat el-nassara* [des Nazaréens]. *Milla* est un substantif féminin singulier en arabe, mais nous nous plions à l'usage de la littérature courante où il est utilisé comme un substantif masculin singulier : régime ou système du *millet* par exemple. Georges CORM, « Sortir du cercle vicieux et du statut d'État tampon ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 105. Cairn. info ; RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 67. L'appartenance au *millet*, dans les recensements cités ci-dessus, se faisait par auto-désignation. Cem BEHAR, « Qui compte ? : Recensements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman, du XVI^e au XX^e siècle », *Histoire & Mesure*, vol. 13, n° 1, 1998, p. 135-141.

¹³ Le terme *millet* a été remplacé officiellement par *ta'ifa* confession. Il exprime alors davantage l'appartenance à une subdivision d'une religion. Le mandat français et le pacte national libanais en 1943 renforcent les confessions, à caractère communautaire, devenues « marqueurs d'identité ».

¹⁴ La dhimmitude est une sorte de protection musulmane accordée aux non-musulmans qui se soumettent au pouvoir, en échange du paiement des impôts sur les têtes (*jizya*) et sur les terres (*khiraj*). Par ce statut, les *dhimmi*s ne peuvent construire de nouveaux lieux de culte, ni porter des armes, ni participer au pouvoir. Ils sont considérés comme des citoyens de seconde zone. Toutefois, la pratique concrète montre qu'il y a eu, au cours de l'histoire, des exceptions. La littérature sur la question est abondante, Voir : Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth : Dar al-machreq, 1995 (Recherches de la Faculté des lettres et de sciences humaines) ; Georges BENSOUSSAN, *Les Juifs du monde arabe : la question interdite*, Paris : Odile Jacob, 2017 (Histoire), p. 51-59, 122, 145-146 ; Daniel SIBONY, *Un certain « vivre-ensemble » : Musulmans et Juifs dans le monde arabe*, Paris : Odile Jacob, 2016, p. 39-44, 57-62, 71-75 ; Hamed 'ABDEL-SAMAD, *Le fascisme islamique : une analyse*, Paris : Grasset, 2017, p. 86, 226 ; Bat YE'OR, « Juifs et chrétiens sous l'islam : Dhimmitude et marcionisme », art. cit., p. 105-116 ; Bat YE'OR, *Juifs et chrétiens sous l'islam : Les dhimmi face au défi intégriste*, Paris : Berg International, 1994 (Pensée politique et sciences sociales).

¹⁵ Le nationalisme arabe *al-quawmiyya al-'arabiyya* est une idéologie politique qui donne naissance à des mouvements ou partis politiques, tels que le parti baath arabe communiste en Syrie et le parti arabe démocrate nassérien en Égypte. Ces partis militent, à quelques divergences près, pour l'instauration d'une nation arabe de l'Atlantique au Golfe. Albert Hourani précise que « l'idée du nationalisme arabe n'apparaît explicitement, en tant que mouvement important ayant des projets politiques qu'autour de la fin du XIX^e siècle ». HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, op. cit., p. 262. Pour plus de détails sur le nationalisme arabe et son développement,

dirigés davantage vers la revendication d'une identité souveraine sur leur propre territoire, une autonomie ou une indépendance et une organisation politique, que contre l'hégémonie exercée par les puissances étrangères¹⁶.

Par ailleurs, le nationalisme arabe de l'Empire et de l'après-Empire¹⁷ est marqué d'une part, par les idées et les valeurs occidentales – notamment celles de la révolution française – et la modernité aux principes laïques et, d'autre part, par l'islam et la mentalité confessionnelle¹⁸. L'élite intellectuelle musulmane est fortement touchée par la chute du Califat et par une situation socio-économique, culturelle et politique difficile. Elle développe un discours religieux qui va de pair avec un discours politique national arabe, dont le but est la libération de la terre et l'unité de la *umma*. Elle s'engage contre l'impérialisme des grandes puissances, tout en adoptant, paradoxalement, les acquis de la modernité. L'attachement à l'islam et à son influence est manifeste chez les grands penseurs musulmans, initiateurs de courants réformistes des XIX^e et XX^e siècles¹⁹. Leur nationalisme se construit sur une base transnationale qui fédère les nations arabes dans la *umma* islamique. Cette dernière a une identité linguistique et culturelle accompagnée d'une tendance à l'islamisation. Tandis qu'une partie des chrétiens se reconnaît davantage dans un nationalisme arabe, tourné vers une forme de laïcité, de nature plus culturelle que religieuse²⁰, un choix qui « inclut dans le concept de l'arabité, le contenu de leur conception du Liban ou de la Syrie, rêvant ainsi d'une *umma* arabe séparée de ses fondements religieux »²¹. Nous sommes donc face à des nationalismes qui

voir : *Ibid.*, p. 260-323. Par ailleurs, nous entendons par « nation » une réalité nécessitant la présence simultanée de trois facteurs : un peuple ayant une même langue, une même culture, une histoire commune ; une terre et un régime politique. Ce dernier traduit l'émergence d'un État qui n'existe que si la nation le précède. Ainsi, nous pensons que la nation palestinienne, depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à la proclamation de l'État palestinien en 1988, précède l'État palestinien. Pour la notion de nation, voir : Hervé BEAUDIN, *L'idée de nation*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2012.

¹⁶ Nous savons que de grandes figures comme Jamalddine al-Afghani ont œuvré toute leur vie à défendre les pays islamiques du danger expansionniste européen. HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, *op. cit.*, p. 112-113.

¹⁷ Nous entendons par « après-Empire » les réalités géopolitiques nées après la chute de l'Empire ottoman. Il s'agit de la république de Turquie et d'autres États arabes qui ont recouvert leur indépendance après des périodes de mandat ou de protectorat de puissances européennes.

¹⁸ La laïcité '*ilmaniyya* est un terme arabe, forgé par les écrivains de la *Nahda* qui voulaient distinguer le pouvoir religieux du pouvoir public ou civil, sans pour autant rejeter la religion.

¹⁹ Rifaat al-Tahtawi (1801-1873), Jamalddine al-Afghani (1838-1897), Muḥammad Abdo (1849-1905), Muḥammad R. Rida (1865-1935), Abd Raḥman al-Kawakibi (1849-1903).

²⁰ Des noms de nationalistes arabes chrétiens : Boutros Boustani (1819-1883), Francis Marash (1836-1873), Louis Sabounji (1838-1909), Chebli Chemayel (1850-1917), Farah Antoun (1874-1922), Georges Antonios (1892-1941) et Antoun Sa'adé (1904-1949). Certains nationalistes défendront la corrélation dialectique entre l'islam et l'arabité tels qu'Ahmad Farès Chidiac (1804-1887), Negib 'Azouri (1870-1916), Amine Riḥani (1876-1940) et Michel Aflaq (1910-1989).

²¹ HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, *op. cit.*, p. 277. L'arabité *al'urba* se confond souvent et à tort, avec le nationalisme arabe. Elle désigne une synthèse d'appartenances ethniques, culturelles et religieuses dans une aire géographique. Elle ne se soucie pas, en premier lieu, de l'orientation politique ou du régime politique mis en place, mais plutôt de la dynamique culturelle et historique.

comportent des définitions diverses. Ils s'expriment dans des États plus ou moins autonomes qui sont souvent dans un premier temps, « colonisés » de différentes manières. Ces nationalismes obtiennent au prix de beaucoup de révoltes, de négociations ou de traités, leurs indépendances, voire leur création²². Certains groupes nationalistes exercent une activité, à une période précise et s'étiolent par la suite, sans laisser de trace importante.

Les luttes et les visées des populations, celles notamment de la hiérarchie maronite du Mont-Liban et des Juifs en Russie, en Europe et en Palestine aboutissent respectivement à la création du « Grand Liban » en 1920²³ et à la mise en route de la fondation d'un foyer national juif en Palestine, dès la déclaration Balfour en 1917²⁴. Ce foyer avait déjà ses assises dans les colonies agricoles dès 1881. Il est en construction, jusqu'en 1948, date de l'indépendance de l'État d'Israël et la fin du mandat britannique. Par contre, le mouvement national palestinien, né dans les turbulences de la situation décrite ci-dessus, se développe pour lutter contre la double menace coloniale et sioniste. La Grande révolte arabe de 1936 se trouve neutralisée par la deuxième guerre mondiale. Le sionisme s'impose à la faveur d'une politique britannique ambiguë, d'une désunion arabe, de l'incapacité dans laquelle se trouvent les habitants du pays d'agir sur les événements. L'État palestinien ne verra pas le jour de sitôt. Quant au Liban et à Israël, les événements, les prises de position et certains discours ont eu raison d'un éventuel rapprochement prometteur d'un possible vivre-ensemble.

En effet, les deux pays, nés au lendemain d'une guerre mondiale, se présentent comme des pays avant-poste de l'Occident en terre d'Orient²⁵. L'identité de leurs citoyens respectifs s'exprime en termes d'appartenance ethnico-religieuse²⁶. Elle dénote une âme marquée par l'histoire de chacune des communautés religieuses²⁷, par leur statut de minorités dans un

²² Cette colonisation prend la forme de colonie (Indonésie), annexion (Algérie), rattachement à une puissance mandataire (Indes), et division en zones d'influence (Iran). Ajoutons d'autres formes que nous repérons au Liban et en Syrie. Ces pays ont été sous mandat français, à partir de 1920. Le Liban prend son indépendance en 1943, et la Syrie en 1946. La Palestine, l'Iraq et la Jordanie ont été sous mandat britannique. L'Égypte a été sous protectorat britannique dans les années 1920. L'Iraq obtient son indépendance en 1932, la Jordanie en 1946 et l'Égypte en 1922. Le mandat britannique en Palestine se termine en 1948, date de la proclamation de l'indépendance de l'État d'Israël.

²³ Suite aux accords Sykes-Picot en 1916, à la conférence de Paix de Paris en 1919 et à la conférence de San Remo en 1920.

²⁴ DigiThèque MJP, « Déclaration Balfour, 1917 », 2011. URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/il1917.htm>. Consulté le 16 septembre 2020.

²⁵ Youakim MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972-1973, p. 71.

²⁶ La Constitution libanaise reconnaît dix-huit confessions : maronite, grecque catholique, arménienne catholique, syriaque catholique, chaldéenne, grecque orthodoxe, syriaque orthodoxe, arménienne orthodoxe, assyrienne, copte, sunnite, chi'ite, druze, évangélique, latine, israélite, ismaélite et 'alaouite.

²⁷ Les populations du Liban et d'Israël ont connu des persécutions qui les ont marquées : la montagne du Liban est considérée par les maronites et les druzes comme une terre de refuge, et la Palestine est le lieu de sécurité, tant

monde à majorité sunnite, par leur mode de vie de paysans et par leur engagement politique. Les deux populations libanaise et juive se réclament chacune de son pays respectif, mais vivent dans une large diaspora. Poussée à l'extrême, en cas de menace ou de sentiment d'infériorité ou même de supériorité, leur appartenance devient « communautarisme » pour les Libanais et « communautarisme » ou « fondamentalisme » pour les Juifs ou Israéliens.

De plus, pour affermir leur domination, l'Empire ottoman et les puissances étrangères jouent la carte de la division ethnico-religieuse ou confessionnelle. Les puissances européennes, grâce aux traités de Capitulations, depuis le XVI^e siècle jusqu'au traité de Lausanne en 1923, intervenaient de deux manières dans les affaires locales de l'Empire ottoman : soit en favorisant des statuts particuliers et en accordant des privilèges à des communautés ethnico-religieuses comme ce fut le cas de la France avec les maronites par exemple, ou bien en encourageant directement le confessionnalisme comme ce fut le cas de la loi de 1856 où elles ont exigé la péréquation des droits de tous les sujets de l'Empire sur base de leur appartenance religieuse²⁸. Ainsi, une instrumentalisation des identités ethniques et religieuses servait les intérêts économiques et politiques – par les interventions militaires occidentales –²⁹. La France « protectrice de l'Orient »³⁰ se trouvait, maintes fois, en porte-à-faux entre sa rivalité avec l'Angleterre – donc ses propres intérêts –, les intérêts qu'elle portait aux autochtones et son souci de participer au développement de la région sur les plans socio-culturel, religieux et économique.

espéré, pour beaucoup de Juifs, après les pogroms et la *Shoah* – littéralement catastrophe en hébreu, elle désigne l'extermination et l'anéantissement de millions de Juifs par le régime nazi entre 1939-1945. Mais force est de constater que les maronites et les sionistes entretiennent avec la terre un rapport différent. Les premiers sont attachés à leur terre, d'une manière viscérale, et ne l'abandonnent jamais sous aucun prétexte politique. Alors que, même si les premiers immigrés s'installent et adoptent un mode de vie paysan, les sionistes et les Israéliens, par la suite, entretiennent avec la terre un rapport plus pragmatique à cause de l'histoire juive et de la diaspora.

²⁸ Les chercheurs ne s'accordent pas sur une date des Capitulations. La tradition veut qu'elles datent de 1536, sous Soliman le Magnifique. Mais il semble que le premier texte des « Capitulations » date de 1528. Son but était de faciliter le commerce français à Alexandrie. En 1569, des privilèges du même type sont accordés à la Syrie et à l'Anatolie. Sorte de traités garantissant les droits de commerce de la France dans le Proche-Orient par la grâce du sultan ottoman, les Capitulations ont donné lieu à des droits et des privilèges dont jouissent les Français et les chrétiens de l'Empire ottoman. Pour plus de détails sur les capitulations : Frédéric BLUCHE, « Capitulations », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/capitulations/>. Consulté le 11 septembre 2020. Sur les privilèges, voir : Carl BROCKELMANN, *Histoire des peuples musulmans (Terikh ashou'oub al'islamiya)*, Beyrouth : Dar al'ilm lil maleyyin, 1984, p. 567 ; Boutros DAOU, *Histoire culturelle, religieuse et politique des maronites*, Beyrouth : Le Livre Préféré, 1985, p. 654-659.

²⁹ Bernard LEWIS, *The Jews of Islam*, Princeton : Princeton University Press, 1984, p. 159.

³⁰ Georges Cartoux écrit : « Ce tronçonnement [de la Syrie] aggravé de l'annexion à un « Grand Liban » de prépondérance chrétienne, de territoires notoirement syriens et musulmans, greva d'une lourde hypothèque psychologique nos relations avec la Syrie. Ces actes froissèrent, à la fois, le sentiment national et les susceptibilités religieuses des populations et leur donnèrent à penser que sous le couvert du mandat, la France entendait favoriser au détriment et aux dépens des musulmans, les communautés chrétiennes dont elle avait été la protectrice traditionnelle ». Georges CARTOUX, *Deux missions au Moyen-Orient : 1919-1922*, Paris : Plon, 1958, p. 28.

Il importe de souligner que la Grande Bretagne, en encourageant la fondation d'Israël, et la France, en favorisant la création du « Grand Liban », ont contribué à la constitution d'une situation complexe. Youssef el-Khazen (1871-1944), journaliste et parlementaire libanais, observe déjà à l'époque, qu'un État juif, de par sa domination sur les populations autochtones, agit en flagrante contradiction avec les principes proclamés par les Alliés, en l'occurrence le droit à l'auto-détermination. Cette contradiction « porte en elle [domination d'un État juif en Palestine entendue comme la domination d'une race ou d'un culte] le germe de graves complications »³¹. Pour sa part, Albert Hourani affirme que la fondation d'Israël secoua « l'opinion nationaliste dans tous les pays de langue arabe »³². Quant à la création du « Grand Liban » en 1920, elle ne manque pas de générer des divisions entre les partisans du « Petit Liban » – nom donné au territoire autonome de 1861 – qui plaident pour un foyer national maronite, à dominante chrétienne et à caractère occidental, et les partisans du « Grand Liban » qui défendent un Liban de convivialité avec les sunnites, intégré dans son terreau musulman et arabe. La création du « Grand Liban » a ébranlé, non seulement, l'identité ou les identités libanaises mais a également créé des contestations fortes entre les composantes de l'entité libanaise, liées à des considérations autant socio-économiques que politiques qui durent encore jusqu'à nos jours³³. Comment les Libanais et les Juifs se sont-ils alors accommodés des différentes situations ?

1.1. Les Libanais et les Juifs : histoire d'alliances

L'histoire des chrétiens, des Juifs et des musulmans, entre 1881 et 1948, s'apparente à l'histoire d'alliances conclues, d'alliances non-abouties et d'alliances rompues. En effet, les Libanais et les Juifs tentent, chacun de son côté, de se forger une identité nationale marquée par le religieux. Ils nouent des relations avec les pays limitrophes ou voisins, afin de s'assurer une existence honorable, prospère et pacifique, dans un milieu constitué majoritairement de musulmans.

Dans le « Grand Liban » naissant, la situation s'avère compliquée. D'abord, l'annexion des territoires change la configuration du « Petit Liban », province autonome du Mont-Liban de 1861 à 1920. Ensuite, l'identité des composantes du pays se constitue d'un mélange de

³¹ Youssef EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, Paris : Les amis de la terre sainte, 1919, p. 5.

³² HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 352.

³³ Meïr MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv et de l'État d'Israël envers les Maronites du Liban (1920-2000)*, thèse de doctorat en Géopolitique, Université Paris 8-Vincennes St Denis et Institut Français de Géopolitique (IFG), 2015, p. 89.

traditions religieuses et culturelles, de plusieurs langues et d'histoires interprétées en fonction de l'appartenance ethnico-religieuse. D'où l'émergence de tendances politiques qui s'affirment, à travers les événements de l'histoire, voire au travers de la géographie. Enfin, l'arrivée d'immigrants juifs ne simplifie pas les choses. Elle divise les Libanais globalement en deux groupes : les antisionistes – de tendance nationaliste arabe – et les proisionistes. De plus, l'Église maronite aurait, elle aussi, établi officieusement, des liens avec le *Yichouv*³⁴, sans que son antijudaïsme, hérité de l'Église primitive, n'ait été complètement éradiqué ni des prières, ni des mentalités. Ainsi ces cantonnements viendraient-ils, du moins en partie, des représentations des Juifs qui ont marqué la conscience religieuse collective, qu'elle soit chrétienne ou musulmane. Cela semble évident, dans la mesure où les représentations archaïques demeuraient. Elles se seraient réveillées à l'avènement d'une population intruse qui a investi des espaces au nom du « droit historique à la terre promise » et auraient suscité des réactions, allant de la sympathie au rejet total, en passant par des liens confus et obscurs.

Que ce soit du côté des activistes politiques, des communautés religieuses ou encore des Libanais en général, la présence du voisin juif ne passait pas inaperçue. Comment définir les différentes tendances ? Quelles étaient, leurs relations avec les Juifs et leurs motivations ? Quel était aussi le discours tenu face à l'État d'Israël³⁵ ?

1.2. Les représentations des Juifs chez les chrétiens et les musulmans

Chrétiens, musulmans et Juifs, vivant dans la montagne du Liban et sur le littoral méditerranéen, se sont côtoyés à travers l'histoire. Bien que ces trois communautés se soient étroitement fréquentées, leurs relations sont restées d'une part, marquées par beaucoup d'ignorance, de préjugés et d'images stéréotypées et, d'autre part, conditionnées par le pouvoir politique et économique. Sur le plan religieux, malgré les différences dans les croyances, certaines fêtes sont des occasions de rencontre entre les communautés religieuses et des pèlerinages aux Lieux saints respectifs sont fréquents. Sur le plan économique et culturel, les

³⁴ Étymologiquement, le terme *Yichouv* signifie implantation. Il désigne, au départ, les Juifs qui habitaient sur la terre de l'antique Israël. « Le vocable sert, à partir des années 1880, à qualifier la population juive de la Palestine ottomane, puis de la Palestine sous le mandat britannique (1920-1948) ». Cette dernière porte le nom de nouveau *Yichouv*. *Ibid.*, p. 16.

³⁵ L'affaiblissement des structures communautaires traditionnelles et l'hostilité contre les Juifs dans leur ensemble, même émancipés dans l'Europe du XIX^e siècle, aplanissent le chemin au sionisme politique. L'immigration donne un coup de pouce à la renaissance de la langue hébraïque, et l'acquisition de terrains en Israël renforce le nationalisme juif dont le sionisme n'est qu'une modalité. Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG (dirs.), « Sionisme », in *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'Histoire du Peuple Juif*. Calendrier, Paris : Les Éditions du Cerf, 1993, p. 1454.

échanges en cours montrent une société où la coexistence demeure une constante quoiqu'entravée, par des différends, des conflits et même des guerres sanglantes.

Les chrétiens d'Orient affichent un antijudaïsme continu aussi bien dans les premiers siècles que sous l'islam. Ils rencontrent des Juifs tant dans les villages que dans les villes. Ils éprouvent, à leur égard, un sentiment de supériorité à cause de l'histoire de l'Église : nouvel Israël face à l'antique Israël, Église triomphante face au judaïsme déchu, Nouveau Testament face à l'Ancien Testament et Jésus, messie reconnu face au messie toujours attendu des Juifs. L'Église au Liban, qu'elle soit catholique ou orthodoxe reste, au demeurant, héritière de la théologie de la substitution et de l'enseignement du mépris, même si les choses ne se nomment pas par leur nom. Deux images marquent l'imaginaire collectif des habitants du Mont-Liban et particulièrement des chrétiens, à l'époque de Pâques³⁶ : celle des Juifs déicides et celle du croque-mitaine. Les témoignages datent du XIX^e siècle. Toutefois, dans la liturgie la plus reculée et dans des contes et des chansons populaires³⁷, l'allusion à celui qui devient le souffre-douleur ne manque pas : le Juif *al-yahudi*. Mais, de l'accusation du crime rituel, nous trouvons très peu de traces et de récits avant la deuxième moitié du XIX^e siècle où elle se répand dans des localités de l'Empire ottoman³⁸. Des ouvrages tels que les *Protocoles des sages de Sion* et *La question juive* de Karl Marx diffusent les thèmes de l'antisémitisme classique³⁹. Ils reçoivent

³⁶ Selon Ricœur, l'imagination sociale « est constitutive de la réalité sociale ». Paul RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris : Éditions du Seuil, 1997 (La couleur des idées), p. 19.

³⁷ Cf. Annexe 2. Chants et contes contre les Juifs, p. 564-565.

³⁸ Le crime rituel ou meurtre rituel serait une pratique juive, ordonnée par le Talmud. Son histoire remonte au temps des païens. Dans l'antiquité grecque et romaine, les Juifs sont accusés de crimes rituels sous différentes formes dont le cannibalisme et l'infanticide rituels. Le Moyen-Âge chrétien reprend ces accusations et les diffuse largement. Le principal motif de l'accusation de crime rituel, forgée par l'antijudaïsme chrétien médiéval à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, se résume dans l'affirmation qu'existe une coutume juive consistant à sacrifier chaque année, à la veille de la Pâque juive (*Pessah*), un chrétien, le plus souvent un enfant, soit en le crucifiant, soit en l'égorgeant pour en recueillir le sang, censé servir à fabriquer la *matza*, le pain azyme consommé pendant la fête et commémorant l'exode d'Égypte. Le premier crime rituel date de 1144 en Angleterre. Pour plus de détails sur la question : Pierre-André TAGUIEFF, « Aux origines du slogan : Sionistes assassins !, le mythe du "meurtre rituel" et le stéréotype du Juif sanguinaire », *les études du Crif*, n° 20, 2011. La première mention d'un meurtre rituel en Orient date du règne de Muḥammad le conquérant au XV^e siècle. Lewis affirme que son origine a dû être l'importante minorité grecque orthodoxe issue de l'Empire byzantin où de telles accusations étaient fréquentes. Cette accusation se répand davantage, dès la fin du XIX^e et au XX^e siècle, dans des provinces turques de l'Empire ottoman comme Damanhur, Istanbul, Büyükdere, Edirne, Izmir, mais aussi à Alep, Antioche, Damas, Tripoli, Beyrouth, Dayr al-Qamar, Jérusalem, Jaffa, Gaza, Le Caire, Mansura, Alexandrie et Port Said. LEWIS, *The Jews of Islam*, op. cit., p. 158 ; Nathan WEINSTOCK, *Terre promise, trop promise : Genèse du conflit israélo-palestinien (1882-1948)*, Paris : Odile Jacob, 2011 (Histoire), p. 493.

³⁹ Le premier livre antisémite, recensé en arabe est une traduction libre d'un livre de Georges Corneilhan intitulé : *Juifs et opportunistes : Le Judaïsme en Égypte et en Syrie*, édité à Paris en 1889. Il est traduit en 1893 par Negib el-Hajj et édité à Beyrouth, sous le titre *Des mystères dans les recoins ou révélation des secrets des Juifs (fi l-zawaya khabaya aw kachf asrar al-yahoud)*. Il a été réédité en arabe, sous le même titre, en Égypte, en 2014, par *Dar al-kotob wa l-watha'iq al-quawmiyya*. L'ouvrage *Les Protocoles des sages de Sion* a été traduit en arabe, pour la première fois, selon le politologue et l'historien des idées Pierre-André Taguieff, en 1920, en réaction à la déclaration Balfour. Cf. Pierre-André TAGUIEFF, « L'invention du complot juif », *Historia*, n° 635, 1999, p. 64-67. Des chrétiens l'auraient traduit entre 1925-1926 en Palestine et au Caire. Ce n'est qu'en 1947 qu'est publiée une traduction complète en arabe par Muḥammad Khalifé al-Tunsi. Les protocoles sont diffusés dans le journal *Minbar al-charq* (tribune de l'Orient) dans les numéros 616 et 653 en 1950 et 1951. Ils bénéficient d'une large

un bon accueil dans les milieux populaires et dans les milieux universitaires. L'ouvrage *Les protocoles des sages de Sion* a été enseigné jusqu'en 2000 à la faculté d'information et de documentation de l'Université Libanaise de Beyrouth. Avec le temps, l'antijudaïsme des premiers temps de l'Église ancré dans les mentalités des Orientaux et qui survivra des siècles durant, se métamorphose d'une part, en un antisémitisme emprunté à l'Europe, diffusé principalement par le clergé formé en Occident ou par les penseurs de la renaissance arabe⁴⁰ et, d'autre part, en un antisionisme dès la fondation de l'État d'Israël.

De leur côté, les musulmans maintiennent une relation ambiguë, à la fois de bienveillance et d'opposition vis-à-vis des Juifs, en fonction des situations historiques⁴¹. Ils gardent du Prophète, lors de son installation à Médine, son rejet des Juifs de la ville et leur bannissement à cause de leur refus de la révélation coranique. Celle-ci accuse tantôt les Juifs d'avoir altéré leur Torah (*al-baqara* 2 : 75 ; *al-ma'ida* 5 : 13 et *el-'imran* 3 : 71) et tantôt les appelle à se conformer à cette même Torah (*al-ma'ida* 5 : 68) et à être humbles envers Dieu (*el-'imran* 3 : 199). Ainsi, des versets qui font preuve de tolérance, voire de bienveillance juxtaposent d'autres versets hostiles aux Juifs⁴². La tradition musulmane *al-sunna* transmet que Muḥammad aurait offert aux Juifs qui veulent rester en terre d'islam trois issues : l'islam, la soumission – dhimmitude – ou la mort par le glaive⁴³.

À l'époque islamique, les autorités religieuses élaborent et promulguent périodiquement des interdits ou des restrictions vis-à-vis des non-musulmans⁴⁴. Elles recommandent, dès l'origine, de se distinguer des non-croyants, tant par la tenue vestimentaire et par les professions que par les us et coutumes. Les réglementations cherchent à signifier les conditions sociales supérieures

diffusion dès 1948. Gilbert ACHCAR, *Les Arabes et la Shoah : la guerre israélo-arabe des récits*, Arles-Paris : Actes sud-Sindbad, 2009 (La bibliothèque arabe. L'actuel). L'ouvrage est édité en français un certain nombre de fois dont une version au Liban, voir : Anonyme, *Les Protocoles des sages de Sion*, Beyrouth : Les Presses islamiques, 1967. Sur la question juive, Karl MARX, *La question juive*, Paris : Union générale d'édition, 1968.

⁴⁰ Lewis affirme qu'au XIX^e siècle, une propagande anti-juive, inspirée de l'antisémitisme chrétien d'Europe émerge dans les milieux chrétiens puis musulmans. Ce fut l'œuvre de diplomates et de commerçants européens qui évinçaient les Juifs et les remplaçaient par des chrétiens arabes. LEWIS, *The Jews of Islam*, op. cit., p. 184-185. Par ailleurs, en 1911, une pièce de théâtre « Le Juif errant » est reproduite à Beyrouth. Il s'agit d'une adaptation d'un roman d'Eugène Sue, qui n'a pas manqué de susciter un vif intérêt et des prises de positions parmi la classe intellectuelle de Beyrouth.

⁴¹ Concernant les rapports de Muḥammad avec les Juifs, voir : Jean-René MILOT, *L'islam et les musulmans*, Québec : Les Éditions Fides, 1993 (Regards scientifiques sur les religions), p. 42.

⁴² Il est dit : « Ô vous, qui avez cru ! Ne prenez pas pour gouverneurs les Juifs et les Nazaréens. Ils appartiennent les uns aux autres. Quiconque, parmi vous, s'allie à eux serait des leurs. Dieu ne convertit pas les oppresseurs » (*al-ma'ida* 5 : 51) et encore « Tu trouveras que les Juifs et les associateurs sont les plus forts des humains en inimitié envers ceux qui ont cru » (*al-ma'ida* 5 : 82, *al-baqara* 2 : 193, *al-tawba* 9 : 5).

⁴³ Sabah Ḥusayn CHOBAR, *Le jihad*, Al-ma'aref TV, 13 octobre 2015. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=ns5PyFzbIf0>. Voir aussi : LEWIS, *The Jews of Islam*, op. cit., p. 10.

⁴⁴ L'époque des débuts de l'islam de 640 à 1099, l'époque des mamlouks de 1291 à 1517 et l'époque ottomane de 1517 à 1918. Cette dernière a vu des changements dans les lois appliquées aux non-musulmans.

des musulmans⁴⁵ et, par conséquent, celles inférieures des *dhimmis*. De plus, le *dhimmi* Juif est, comme tout non-musulman, méprisé, parce qu'il n'adhère ni à la vérité de l'islam ni à sa *da'wa* – appel religieux dans l'islam. Cela ne fait pas de lui pour autant le sujet d'une haine viscérale ou d'une hostilité passionnelle, deux sentiments qui ont souvent caractérisé l'antisémitisme chrétien, à moins d'insulter l'islam, de manquer de respect au Coran ou à Muḥammad, auquel cas, la conséquence est fatale.

Ainsi, de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, les attitudes hostiles aux Juifs trouvent leur origine, tant dans des causes immédiates – intérêts politiques, sociaux et économiques –, que dans des préjugés ancestraux. Mais l'accusation du meurtre rituel, connue davantage dans les milieux chrétiens et parfois relayée par les diplomates étrangers, notamment français et grecs, est quasi-inexistante dans le monde arabo-musulman⁴⁶. Elle est reprise par la presse au XX^e siècle et propagée, – avec la théorie du complot juif pour dominer le monde –, par la presse et les gouvernements arabes jusqu'à nos jours⁴⁷. Que ce soit dans les milieux chrétiens ou musulmans, les Juifs sont considérés comme un peuple à part. Certes, un peuple « frère », mais appréhendé avec des représentations spécifiques selon les périodes. Dans l'Empire ottoman, tant que celui-ci assure une certaine cohésion entre ses composantes, la situation est stable. Mais les guerres successives et la création des États arabes changent la donne.

1.3. La création du « Grand Liban » et les différentes composantes du pays

À la naissance de l'État libanais, le Mont-Liban symbolise, pour les chrétiens et plus spécialement les maronites, une terre d'accueil, de résistance et de refuge⁴⁸. De fait, les maronites ont lutté pour avoir leur autonomie. Ils ont refusé de voir leur pays subordonné aux pouvoirs centraux. Dans le même temps, ils ont recherché un protectorat auprès d'une puissance européenne prête à leur accorder intérêt et privilèges⁴⁹. Beaucoup de Libanais sont

⁴⁵ Une inégalité sociale et fiscale était en vigueur jusqu'au 19^e siècle. LEWIS, *The Jews of Islam*, *op. cit.*, 1984, p. 35.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁷ TAGUIEFF, « Aux origines du slogan : Sionistes assassins !, le mythe du “meurtre rituel” et le stéréotype du Juif sanguinaire », *art. cit.*, p. 27-28.

⁴⁸ Depuis l'antiquité, la Montagne du Liban, par son caractère résistant et protecteur, a attiré les populations persécutées et les minorités qui cherchaient un refuge. Ainsi, le patriarche Elias Hoyek affirme que « l'idée primordiale qui a présidé à la formation de l'État libanais était de constituer un État refuge pour tous les chrétiens de l'Orient ». Estéphan Ibrahim EL-KHOURY, *Les documents politiques du patriarche Hoyek (Watha'ik al-batriark al-Hoyek al-siyassiyya)*, Zouk Mosbeh : Centre Maronite de documentation et de recherches, 2013, p. 244. Chagnollaoud précise que « les maronites et les druzes vivaient ensemble dans le Mont-Liban, avec peut-être le sentiment partagé de vivre leur attachement à la Montagne comme un refuge ». CHAGNOLLAUD et SOUIAH, *Les frontières au Moyen-Orient*, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁹ DAOU, *Histoire culturelle, religieuse et politique des maronites*, *op. cit.*, p. 654-659 et 955-956.

également attirés par l'émigration et leur diaspora se constitue alors surtout dans les Amériques et en Afrique⁵⁰.

Cependant, les changements socio-politiques au sein de l'Empire ottoman, ainsi que la famine qui sévit dans la Montagne, lors de la première guerre mondiale, poussent les maronites à revendiquer un État libanais agrandi pour éviter une épreuve semblable tout en s'opposant à l'arabisme identifié à l'islam et lié à l'annexion de territoires à majorité musulmane. Cette annexion comporte les plaines du 'Akkar à majorité sunnite, de la Béka' à majorité chi'ite et des villes du littoral méditerranéen dont la population est sunnite et grecque orthodoxe. Elle est considérée, par les promoteurs du « Grand Liban », comme « une restauration du Liban dans ses limites historiques et naturelles, à travers la restitution des territoires qui lui ont été arrachés par la Turquie »⁵¹. Elle dote le Liban de ressources naturelles dont les espaces cultivables et une ouverture sur la mer, nécessaire pour le commerce et pour l'émigration⁵². Ces éléments modifient l'équilibre démographique du pays et exercent un impact capital sur sa situation socio-politique et économique⁵³.

Par ailleurs, à la veille de la chute de l'Empire ottoman, les musulmans du Liban, notamment les sunnites se sentent désorientés. Dans l'État qui se forme, ils ne connaissent pas jusqu'en 1943, de réelle intégration dans le système politique, à cause de leur nombre et de leurs aspirations à l'établissement d'un Royaume arabe ou encore à la réalisation de la *umma* islamique. Ils entreprennent alors de rattraper le retard démographique et éducatif et tentent de jouer un rôle dans la vie politique et culturelle du Liban. Les chi'ites tentent, de leur côté, une intégration dans la patrie libanaise et le système libanais. Leur identité spécifique, au niveau religieux et politique, les oriente d'un côté, vers une résistance à toute forme de menace et, d'un autre côté, vers une solidarité avec les causes arabo-islamiques⁵⁴.

⁵⁰ Etienne DE VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », *Revue de géographie alpine*, vol. 43, n° 3, 1955, p. 511-603. Entre 1860 et 1908, 100 000 chrétiens, majoritairement maronites, ont immigré, tous les ans du Liban vers l'étranger. DAOU, *Histoire culturelle, religieuse et politique des maronites*, op. cit., p. 953.

⁵¹ EL-KHOURY, *Les documents politiques du patriarche Hoyek*, op. cit., p. 120.

⁵² De Vaumas note l'esprit d'entreprise qui pousse le Libanais à s'expatrier très facilement, parmi ce qui fait du maronite, l'homme de l'Occident. DE VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », art. cit., p. 519.

⁵³ Les maronites représentaient plus de 60% de la population du Mont-Liban, les druzes environ 15% et les grecs catholiques 10%. Dans le « Grand Liban », le recensement de 1922 indique que 32.7% sont des maronites, 20.5% des sunnites, 17.2% des chi'ites, 13.3% des grecs orthodoxes, 7% des grecs catholiques et 7.2% des druzes. CHAGNOLLAUD et SOUIAH, *Les frontières au Moyen-Orient*, op. cit., p. 75.

⁵⁴ Pour un approfondissement de la thématique des différentes identités qui forment le « Grand Liban », lire : Bassem EL-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démocratie libanaise (mithaq*

La conscience de soi des maronites, en tant que fondateurs du « Grand Liban » et sa cheville ouvrière ainsi que le sens que donnent les musulmans du Liban à leur propre existence qu'ils abordent souvent par le biais du mythe de la *umma* arabo-islamique, contribuent à produire des versions différentes de l'histoire provenant de chaque composante libanaise. Cette conscience de soi et ce sens reflètent la complexité des identités ethnico-religieuses qui revendiquent le même espace et la même histoire du pays. Pour comprendre les liens que les groupes identitaires tissent avec leur entourage, spécialement avec les Juifs, et par conséquent, le discours qui en émane, n'y-aurait-il pas intérêt à explorer les expressions identitaires libanaises ?

L'identité libanaise ou les identités au Liban

Une des particularités du « Grand Liban » est qu'il réunit des appartenances multiples dans l'espace national, sans pour autant réussir à les unir dans une seule identité. Trois grandes familles identitaires composent le pays : les défenseurs de l'origine phénicienne des Libanais, ceux de la « nation maronite » *al-umma l-marouniyya*, et ceux du nationalisme arabe⁵⁵. Chacune de ces familles se positionne par rapport aux Juifs et élabore son discours propre sur l'État qui pointe et sur ses habitants.

Les défenseurs de l'origine phénicienne des Libanais

L'origine phénicienne du peuple libanais est revendiquée par une élite maronite qui redoute la tendance à entraîner le Liban dans le giron du nationalisme arabe. Ses défenseurs soutiennent que la population du Mont-Liban et du littoral méditerranéen, depuis les temps les plus reculés, était un amalgame de races, où prédominait le sang phénicien⁵⁶. Les Libanais seraient des Phéniciens et non des Arabes⁵⁷.

1943 : *tajazor al-hawiya al-wataniya al-loubnaniya*), Beyrouth : Centre Maronite de documentation et de recherches, 2009, p. 30-160.

⁵⁵ Il est possible également de parler des partisans de la nation islamique mais, comme à cette époque-là, cela se confond avec le nationalisme arabe, nous nous limitons à présenter les défenseurs de ce dernier.

⁵⁶ Auguste ADIB PACHA, « Aperçu historique sur le Liban depuis les origines jusqu'au début de la grande guerre », *La revue phénicienne*, vol. 1, n° 3, septembre 1919, p. 136.

⁵⁷ Parmi les défenseurs de l'origine phénicienne, appelée aussi libanité ou Liban-Phénicie : Alfred Naccache, Maurice Chéhab, Élie Tyan, Hector Klat et Charles Corm, puis ses théoriciens comme Charles Malek, Michel Chiha et Youssef al-Sawda. Amin Elias, historien, souligne que l'assimilation de ces Libanais à leurs ancêtres phéniciens ou cananéens donne à la mythologie libanaise sa légitimité historique, humaniste et civilisatrice. Amin ELIAS, « Construction de l'identité libanaise : entre l'édification d'une mythologie et la définition de la nation moderne », *Travaux et Jours*, n° 90, 2017, p. 3-6.

Les défenseurs de la nation maronite

Ce sont des maronites qui pensent que le Liban leur doit son existence et son identité et que sa pérennité dépend de leur présence et des œuvres qu'ils y accomplissent. C'est grâce à eux qu'a été créé le « Grand Liban » et qu'à la veille de l'indépendance, une classe politique percevait le Liban, à défaut d'un foyer national exclusivement chrétien, comme un asile pour les minorités avec des privilèges pour les maronites. C'est la pratique de ce qui est communément appelé le maronitisme politique⁵⁸. Certains de ses adeptes prônent la fondation de la nation maronite. Il s'agit d'une idée qui remonte au XVI^e siècle où l'expression « nation maronite » avait une connotation religieuse⁵⁹. Elle signifiait le « peuple maronite », mais faut-il rappeler que le religieux englobait toute la vie ?

Les défenseurs du nationalisme arabe

Le nationalisme arabe est promu par deux catégories de Libanais : la première est constituée de chrétiens qui pensent que le Liban a intérêt à s'inscrire dans une continuité avec son environnement arabe dont il partage l'histoire, la langue et la culture. Certains courants de cette tendance plaident pour l'unité arabe, tout en préconisant d'accorder au Liban un statut particulier, lié à sa spécificité et à la place qu'y occupent les chrétiens. La seconde, rassemble des intellectuels chrétiens et musulmans et défend une identité exclusivement arabe du Liban avec une tendance à faire prévaloir un régime islamique ou la *shari'a* dans le gouvernement de l'État⁶⁰.

Ces identités sont à l'origine de la formation de clans qui déploient chacun une vision propre du pays. Inutile de rappeler que les chrétiens maronites représentaient une minorité par rapport aux Arabes assimilés aux musulmans. Aussi, en revendiquant une identité phénicienne ou

⁵⁸ Le maronitisme politique *al-marouniyya assiyassiyya* est un concept qui désigne la pratique de politiciens maronites qui tiennent le pouvoir politique et économique au Liban jusqu'en 1989. Né au début du mandat français, il connaît son essor après l'indépendance du Liban en 1943. Il initie un modèle politique consensuel, prêchant la neutralité du pays par rapport à la géopolitique régionale et un libéralisme socio-économique et éducatif avec des privilèges notoires aux maronites dans le gouvernement du pays. Son discours défend le Liban-entité indépendante et souveraine.

⁵⁹ Cf. Gibra'il IBN AL-QILA'i, *Les poèmes de Gibra'il ibn al-Qila'i (Zajaliyyat Gibra'il Ibn Al-Qila'i)*, Beyrouth : Dar Lahd Khater, 1982 (Annotations Boutros Gemayel) ; DE VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais », art. cit., p. 515 ; NICOLAS MURAD, *Notice historique sur l'origine de la nation maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation druze et sur les diverses populations du Mont-Liban*, Paris : Librairie d'Adrien Le Clere, 1844, p. 29-40 ; Walid PHARES, *Lebanese Christian nationalism: the rise and fall of an ethnic resistance*, Colorado : Lynne Rienner Publishers, 1995, p. 154-155.

⁶⁰ HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, op. cit., p. 305-311. Parmi les noms de la première tendance figure Edmond Rabat (1904 -1991) et dans la seconde tendance figurent Muḥammad R. Rida, Constantin Zreiq (1909-2000), Chekib Erslan (1869-1946).

maronite, ils comptaient faire face à l'identité arabo-islamique. L'alliance avec les Juifs, à l'identité ethnico-religieuse, représente alors un certain soutien face à un contexte islamique considéré hostile⁶¹. Elle indique un choix de relations qui ne dépend pas uniquement de l'ethnico-religieux, mais aussi d'autres facteurs socio-économiques et politiques.

1.4. Des mutations au Liban et en Palestine

Le rapport des Libanais aux Juifs et à l'État d'Israël subit l'influence de facteurs multiples. D'abord le changement démographique au Liban et en Palestine. La population en Palestine ne cesse de croître avec l'afflux des Juifs immigrants renforcé par l'achat de terrains par des organismes sionistes. Ces derniers menacent, de manière tangible, la présence arabe en Palestine et paradoxalement, profitent à certains propriétaires de terres dans le Nord du pays. Les relations entre les deux voisins, même si elles n'ont pas été officielles, ont existé officieusement en dépit d'un ensemble de contraintes qui empêchaient leur développement de part et d'autre.

Le changement démographique

Au Liban, les Juifs étaient présents dans certains villages notamment du Chouf, à Deir el-Qamar à partir de 1710⁶². Par ailleurs, selon une carte de l'état-major français datée en 1863, on compterait 2069 israélites, répartis à Tripoli, à Beyrouth et à Saïda. Leur proportion de 0.4% est insignifiante, au sein d'une population chrétienne qui s'élève à 63.2% et musulmane à 36.4%. Ils sont en 1919, au nombre de 4700 israélites⁶³. Leur chiffre connaît des variations. Il atteint 3783 israélites en 1932⁶⁴, et 5567 en 1943⁶⁵. Au XIX^e siècle en Palestine, leur présence se limite aux villes de Safed, Tibériade, Jérusalem et Hébron. Ils représentent en 1922, selon Albert Hourani, 11% de la population⁶⁶. Ils sont estimés à 30%, occupant plus de 20% de terres cultivables. Les immigrants juifs ont grossi une population locale déjà en croissance⁶⁷. Ils

⁶¹ Nous donnons une définition de « l'Alliance des minorités » à la page 52, note 78.

⁶² Kirsten E. SCHULZE, *The Jews of Lebanon: between coexistence and conflict*, Brighton [England] - Portland, Or : Sussex Academic Press, 2001, p. 17.

⁶³ À moins de compter la population de Safed estimée à 6000. CORM, « Aperçu historique sur le Liban depuis les origines jusqu'au début de la grande guerre », *op. cit.*, p. 9-10.

⁶⁴ Israélites est le terme désignant les Juifs dans les documents officiels de l'époque et dans la Constitution libanaise.

⁶⁵ Joseph CHAMI, *Le mémorial du Liban, Tome 1 : Du mont-Liban à l'indépendance (1861-1943)*, Beyrouth : Éditions Joseph Chami, 2002 (Le mémorial du Liban), p. 206.

⁶⁶ HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, *op. cit.*, p. 427.

⁶⁷ On constate une augmentation de la population dans les pays arabes. Elle était de l'ordre de 35 à 40 millions en 1914. Elle compte de 55 à 60 millions en 1939, soit 4% d'augmentation par an. *Ibid.*, p. 390-440.

constituent une main d'œuvre considérable, remplaçant la main d'œuvre arabe⁶⁸ et déploient également des activités économiques et politiques puissantes, créant des jalousies et des susceptibilités. Les villes se développent, mais dans certaines régions « la séparation entre quartiers arabes et quartiers juifs était très tranchée, et une ville entièrement juive, Tel-Aviv, grandit à côté de la Jaffa arabe »⁶⁹.

Les Juifs voudraient-ils évincer les autochtones de leur pays ? La coexistence entre la population locale et les Juifs pourrait-elle continuer à la fin de la guerre mondiale, avec l'arrivée massive d'immigrants juifs ? Un État binational judéo-arabe est-il possible, vu que les chances d'une entente entre les deux parties sont minimes ? Des questions qui prennent vite de l'ampleur, dans le contexte de l'époque, en ravivant, face à la réalité, tout un arsenal d'images stéréotypées des Juifs qui voudraient restaurer le Royaume d'Israël d'antan. L'ère n'est plus à la cohabitation pacifique entre Juifs, chrétiens et musulmans. Nous ne sommes qu'au début des différends entre Juifs et Arabes, dont un de taille, celui de la propriété de la terre.

La vente de terrains

La terre joue un rôle déterminant dans l'existence d'un peuple. Elle marque son appartenance à un lieu, à une histoire et à une civilisation. Des Arabes vivaient dans les *wilayats* d'Akko, Haïfa et Jaffa. Mais l'immigration juive en Palestine depuis la fin du XIX^e siècle a changé la configuration du pays. Elle se fait à la faveur d'un achat de terres⁷⁰, de l'établissement de colonies agricoles sionistes⁷¹ et de la colonisation européenne⁷². À partir de 1870, l'Organisation sioniste mondiale (OSM) et le Fonds national juif (KKL)⁷³ achètent des terres

⁶⁸ En 1925, les Juifs travaillant pour le compte du gouvernement sont estimés à 678, les musulmans à 632 et les chrétiens à 1244. BROCKELMANN, *Histoire des peuples musulmans*, op. cit., p. 769.

⁶⁹ HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 445.

⁷⁰ En 1882, la population juive en Palestine est estimée à 24 000 Juifs. Elle atteint 47 000 Juifs en 1890. L'achat de terres obéit au code de la propriété foncière, promulgué par l'Empire ottoman en 1858, et à celui de la propriété des étrangers en 1867. C'est ainsi que les ventes de terres sont interdites aux Juifs qui ne sont pas ressortissants ottomans, mais le contournement de la loi est pratiqué. Grégoire ARISTARCHI, *Recueil de lois, règlements, ordonnances, traités, Tome 1 : capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, Constantinople : Imprimerie frères Nicolaïdes, 1873, p. 169-170 ; WEINSTOCK, *Terre promise, trop promise*, op. cit., p. 65 ; Youssef NAËMANI, *Mémoire d'un courtier sioniste (mouzakarât semsar aradi souhyouni)*, Traduit de l'hébreu en arabe par Elias Choufani, Damas : Dar al-ḥasad, 2010, p. 22-23. Elias Sanbar avance d'autres chiffres : entre 1879-1936, les terres juives sont estimées à 68168.7 hectares selon les données fournies par A. Granovsky, patron des acquisitions juives. Le *village statistics/Palestine Government, Departement of land Settlement* signale, en 1946, le chiffre de 74184.1 hectares, en plus de 39330 hectares du domaine public, comme total des terres juives acquises, entre le début du mandat britannique et en 1945. SANBAR, *Figures du Palestinien*, op. cit., p. 121-124.

⁷¹ Simon SCHAMA, « Two Rothschilds and the Land of Israel », *The American Historical Review*, vol. 84, n° 5, décembre 1979, p. 1440. URL : <https://academic.oup.com/ahr/article/84/5/1440/52008/simon-schama-Two-Rothschilds-and-the-Land-of>. Consulté le 2 juin 2017.

⁷² SANBAR, *Figures du Palestinien*, op. cit., p. 82-87.

⁷³ KKL est l'abréviation de l'hébreu : *Keren Kayemet lé-Israël*. Elle désigne le Fonds National Juif.

domaniales, des terres d'Églises ou des terrains appartenant à des féodaux résidant à l'étranger ou à des sociétés étrangères. Neuf colonies agricoles voient ainsi le jour. Les grands propriétaires locaux cèdent eux aussi 28% de leurs terres. Mais de 1891-1900, la situation de détresse et l'endettement des paysans *fellahin* les obligent à vendre leurs terrains (42.7%). Les propriétaires non-résidents vendent 39.7% de terres. Les grands propriétaires locaux vendent 6.1% de leurs terres. Le reste, estimé à 11.5%, est cédé aux organisations sionistes.

L'installation des immigrants juifs suscite, dès lors, la crainte des Arabes chrétiens et musulmans qui voient, par ce fait, une menace à leurs intérêts économiques et politiques, voire même à leur existence. Des protestations arabes se font entendre, à partir de 1891, contre l'immigration et l'acquisition de terres par les Juifs. Cependant, il importe de préciser que des familles libanaises et syriennes, propriétaires de terrains sous l'Empire ottoman en Palestine mandataire, profitent de la situation pour établir des rapports économiques avec le *Yichouv* et pour vendre des biens immobiliers dans les grandes villes libanaises ou des terres en Palestine, et ce, à cause de la flambée des prix due à la guerre et à l'immigration⁷⁴.

Le mouvement de résistance contre le sionisme se fraie un chemin, mais la fin de la seconde guerre mondiale crée de nouvelles données. En 1947, la résolution 181 des Nations Unies approuve le plan de partage de la Palestine. Elle prévoit la fin du mandat britannique et la création de deux États, arabe et juif, ainsi qu'un régime international spécial pour Jérusalem sous la tutelle des Nations Unies. L'État palestinien ne voit pas le jour et le territoire qui lui est assigné est réparti entre Israël, la Jordanie et l'Égypte, « par les armes et la négociation »⁷⁵. Des actes de violence et des manifestations d'hostilité se multiplient. Un certain nombre d'Arabes de Palestine, chrétiens et musulmans fuient la guerre, d'autres sont chassés de leurs terres par subterfuges ou par force, par des achats de terre, par des conquêtes ou par des expulsions⁷⁶. Ils sont dispersés dans les pays arabes proches. Ils sont des déplacés ou des réfugiés. C'est la genèse de la cause palestinienne et du conflit israélo-arabe. Les sionistes acceptent le plan de partage et accèdent au statut national, tandis que les Palestiniens perdent, peu à peu, leur terre alors que leur autonomie politique reste à conquérir.

⁷⁴ Laura Zittrain EISENBERG, *My enemy's enemy : Lebanon in the early Zionist imagination, 1900-1948*, Detroit : Wayne State University Press, 1994, p. 78. Concernant les familles libanaises, nous citons à titre d'exemple : les familles Sersok, Tyan, Tuéni, el-Khoury, Kabbani, Solh, Salam du Liban ; les familles el-Kouatli, el-Youssef et el-Mardini de Syrie. SANBAR, *Figures du Palestinien, op. cit.*, p. 52-53.

⁷⁵ Alain GRESH et Dominique VIDAL, *Palestine 47 : un partage avorté*, Bruxelles : Éditions complexe, 1991 (La Mémoire du siècle), p. 8.

⁷⁶ Daniel SIBONY, *Proche-Orient : Psychanalyse d'un conflit*, Paris : Éditions du Seuil, 2003, p. 14.

La création du Liban, la fondation de l'État d'Israël et leurs retombées démographique, économique et politique, ainsi que les représentations qu'avaient les Libanais et les Juifs les uns des autres constituent autant d'éléments de conflits plutôt que de bon voisinage et d'intérêts qui favoriseraient des relations entre Libanais et immigrants juifs⁷⁷.

Les relations entre le Liban et le Yichouv de 1881-1948 et leurs motivations

L'arrivée des Juifs immigrants en Palestine suscite des attitudes diverses chez les Arabes et les Libanais. Le soutien de chrétiens libanais à l'entreprise sioniste n'est pas caché. Globalement, ces positionnements peuvent être classés en deux tendances :

La première tendance se montre favorable, à partir des années 1920, à avoir des rapports et à collaborer avec les sionistes ou le *Yichouv*. Les raisons sont économiques, telles que la vente de terrains, le tourisme, l'agriculture et le commerce, financières, telles qu'une aide matérielle ou un emprunt d'argent, morales comme la recherche d'une alliance face au sentiment de peur et de menace dans un monde majoritairement musulman, et politiques comme la recherche d'une collaboration entre minorités partageant le même destin et d'une alliance susceptible de rééquilibrer le rapport de forces dans la région. C'est dans ce cadre précis que l'idée d'une « alliance des minorités »⁷⁸ trouve son intérêt, implicitement dans les esprits de certains maronites, à partir des années 1930. Cette tendance trouve des alliés chez :

- Les activistes maronites, par exemple des membres du parti nationaliste en Syrie et au Liban, parti anti-panarabe qui signe en 1920 un pacte de coopération avec l'Agence juive. Ce pacte vise à établir des relations entre la Syrie, le Liban et la Palestine basées sur la reconnaissance des droits de chaque État à l'existence autonome à partir d'une collaboration économique et politique. Mais ce groupe reste isolé. Les motivations financières de ses signataires ne sont pas dissimulées et ses relations n'ont pas de suite⁷⁹. D'autres partis chrétiens, comme les phalangistes *kataëb* entretiennent des relations avec le *Yichouv*, plus tard avec l'État

⁷⁷ MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 37-88.

⁷⁸ L'alliance des minorités avec sa compagne « les alliances périphériques » viennent, à l'origine, de David Ben Gourion. Celui-ci pensait qu'Israël, en se rapprochant des pays tels que l'Iran, la Turquie ou l'Éthiopie, et des minorités ethnico-religieuses, tels que les maronites, les Kurdes et les druzes, réduirait son isolement et mettrait en valeur son existence nationale autonome et celle des autres minorités. L'alliance des minorités favoriserait ainsi la création d'espaces pour des alliés dans un monde arabe souvent hostile. HIRST, *Une histoire du Liban*, op. cit., p. 47-78, et notamment les pages 51 et 71 ; Alastair CROOKE, « Quand Israël et l'Iran s'alliaient discrètement », *Le Monde diplomatique*, 1^{er} février 2009, p. 1 et 13. monde-diplomatique.fr. Consulté le 2 juin 2017 ; voir aussi : MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 87.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 55-56 et 316-317.

d'Israël⁸⁰. Mais, ils préfèrent que ces relations demeurent secrètes, d'un côté, pour éviter les contestations des sunnites et, d'un autre côté, pour ne pas heurter la population locale et la classe maronite dirigeante qui avaient d'autres convictions ou qui adhéraient à d'autres idéologies comme le panarabisme⁸¹.

- Certains intellectuels maronites, défenseurs de l'identité phénicienne qui militent contre une appartenance au monde arabo-musulman. Ils encouragent une immigration juive au Liban, afin de préserver le visage occidental du pays d'un côté, et pour contrer la montée démographique des musulmans, de l'autre. Parmi ses initiateurs figurent : Charles Corm (1894-1963), promoteur d'un nationalisme phénicien d'envergure⁸², Émile Eddé (1883-1949), président de la république libanaise en 1936, qui semble approuver, lors d'une rencontre avec Haïm Weizmann à Paris en 1937⁸³, le rapport de la Commission Peel, favorable à la fondation d'un État juif en Palestine⁸⁴ et Alfred Naccache (1887-1978), lui aussi, président de la république en 1941⁸⁵. Les trois personnalités travaillent pour que le Liban soit un pont entre les civilisations orientale et occidentale.

- Des chefs de la hiérarchie maronite tels que le patriarche Antoine 'Arida (1932-1955) et Monseigneur Ignace Moubarac, archevêque de Beyrouth (1919-1952). 'Arida entretient de bonnes relations avec les Juifs du Liban⁸⁶. Il semblerait qu'il a noué avec le *Yichouv* des contacts qui aboutissent à la signature d'un traité d'amitié sioniste-maronite, le 30 mai 1946⁸⁷. Mais ni ce traité, ni le projet de partage de la Palestine promu par la Commission Peel ne reçoivent l'appui public du Patriarche⁸⁸. Quant à Monseigneur Moubarac, il réclame en 1947,

⁸⁰ Benny MORRIS, « Israel and the Lebanese phalange: The birth of a relationship, 1948–1951 », *Studies in Zionism*, vol. 5, n° 1, mars 1984, p. 125-144.

⁸¹ Le panarabisme est une idéologie qui prône l'unification du monde arabe.

⁸² À témoin des articles dans la revue phénicienne. Charles CORM, « La revue phénicienne », collection complète 1919, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar - Éditions de La revue phénicienne, 1996.

⁸³ Weizmann assume, pour un second mandat de 1935 à 1946, la charge de président de l'Organisation sioniste mondiale.

⁸⁴ EISENBERG, *My enemy's enemy*, op. cit., p. 93 ; Yehoshua PORATH, « « History of a Friendship » », *The Jerusalem Post*, 22 mai 1981.

⁸⁵ MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 229.

⁸⁶ Théo KLEIN et Antoine SFEIR, *Israël survivra-t-il ? entretiens*, Paris : Archipel, 2008, p. 114-115.

⁸⁷ Sur le traité et les motivations de 'Arida, lire : Kirsten E. SCHULZE, *Israel's Covert Diplomacy in Lebanon*, London, New York, Oxford : Macmillan Press LTD and St. Martin's Press, INC., St. Antony's college, 1998, p. 21 ; EISENBERG, *My enemy's enemy*, op. cit., p. 138, 140 et 158. Meïr Masri présente dans sa thèse un document original du *Traité d'amitié sioniste-maronite*, mai 1946, provenant des Archives de l'État d'Israël. Il est signé par Toufic Aouad, représentant le patriarche maronite Antoine Pierre 'Arida. Cf. MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 329-331.

⁸⁸ De fait, 'Arida ne signe pas de sa main le traité et insiste, d'après son délégué signataire, Toufic Aouad, pour garder l'accord secret. Il serait utile de lire la correspondance de Toufic Aouad à Bernard Joseph datée de mai 1946, celle entre le patriarche Antoine 'Arida et Haïm Weizmann, président de l'Agence juive à Jérusalem, et

la constitution d'un État chrétien à l'instar de l'État fondé en Palestine par les Juifs immigrés⁸⁹. Il soutient un État juif, lors d'un mémorandum en août 1948 devant l'Organisation des Nations Unies (ONU)⁹⁰. Nous n'entrons pas dans les motivations de 'Arida et de Moubarac. Leur position en faveur des Juifs et des sionistes, si elle n'a pas été niée par les protagonistes eux-mêmes, n'a pas eu bon accueil au sein de la hiérarchie maronite, ni de la classe politique libanaise. Elle n'a pas eu de suite, ni de réelle influence, si ce n'est de montrer l'attachement des maronites à ces relations recherchées mais difficiles à entretenir⁹¹.

- Chez des sunnites et chez les druzes, où les premiers se montrent favorables aux sionistes pour des raisons économiques, mais également par souci « d'entretenir les meilleurs rapports de bon voisinage avec les colons de l'autre côté de la frontière »⁹², et les seconds pour des raisons sécuritaires et socio-culturelles⁹³.

La seconde tendance est celle qui prévaut chez des Libanais de la classe intellectuelle, déstabilisés par l'arrivée des immigrants juifs en Palestine. Ce sont les partisans du nationalisme arabe ou encore du panislamisme⁹⁴. Il s'agit de chrétiens et de musulmans qui se voyaient privés de leurs privilèges au profit d'une minorité juive appuyée et comblée de faveurs par les puissances européennes. C'est cette tendance qui mobilisera notre attention et dont nous dégagerons les caractéristiques du discours à son égard.

Nous avons tenté de rendre compte jusque-là du contexte général dans l'Empire ottoman, à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, contexte dans lequel s'insèrent l'entité libanaise

celle entre Bernard Joseph, de l'Agence juive pour la Palestine et 'Arida. Cf. MASRI, *Ibid.*, p. 325-328. Nous n'avons pas pu avoir des documents de Bkerké à ce sujet.

⁸⁹ Georges CORM, *Le Liban contemporain : histoire et société*, Paris : La Découverte, 2005 (La Découverte-poche Essais), p. 157.

⁹⁰ « En 1947, l'archevêque de Beyrouth, Monseigneur Ignace Moubarac, qui se trouvait à Rome, lors de la visite de la Commission de l'UNSCOP écrit une lettre pour appuyer la création d'un État juif en Palestine et demande la création d'un foyer chrétien au Liban ». Jihane SFEIR, *L'exil palestinien au Liban : le temps des origines (1947-1952)*, Paris : Karthala ; Beyrouth : IFPO, 2008 (Hommes et sociétés), p. 120. Masri présente en annexe le rapport concernant le Liban présenté aux membres de l'ONU par Monseigneur Moubarac, en août 1948. Cf. MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 332-334.

⁹¹ *Ibid.*, p. 111-117.

⁹² Il semble qu'une correspondance a eu lieu entre le président du Conseil Khaïrddine el-Ahḍab et Moshé Sharett en mars 1938. Cf. *ibid.*, p. 320-321.

⁹³ Les druzes forment une communauté religieuse dont les adeptes se trouvent en Syrie, au Liban et en Israël. Ils ont toujours maintenu d'étroites relations entre eux. Ils sont les seuls Arabes dans l'armée israélienne depuis 1948. Naïm ARAYDI, « Portail sur Israël : Portail sur les druzes (nafiza 'al Israïl: nafiza 'la drouzes) », 2013. URL : <http://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheIsraeliSociety/Pages/Focus%20on%20Israel-%20The%20Druze%20in%20Israel.aspx>. Consulté le 27 juillet 2017.

⁹⁴ Le terme panislamisme fut forgé au XIX^e siècle pour signifier le rassemblement de la communauté musulmane face à l'hégémonie des puissances européennes qui dominent le monde de l'époque. Il s'agit d'une appartenance à la *umma* islamique, communauté de foi et de culture dépassant les frontières géographiques.

et le futur État juif et où se forment les identités chrétienne, musulmane et juive. Chacune d'elles se réclame d'une histoire, d'une terre, d'un patrimoine socio-culturel et religieux, et d'un projet – ou d'une pratique politique. Leur coexistence n'a pas été facile mais toujours reprise. La conscience que chacune a d'elle-même comme partenaire, voire rivale, s'est modifiée au fil des jours. Elle donne lieu à des approches différentes de l'autre et véhicule un discours marqué par les situations historiques et par l'évolution de la pensée. À l'hostilité ancestrale envers les Juifs, s'ajoutent alors de nouveaux arguments idéologiques et de nouvelles formes d'expression. L'élément sioniste en est une cause majeure. Un chapitre nouveau s'ouvre. Ses acteurs sont les Juifs-sionistes-Israéliens face à un monde arabe indisposé à leur égard. Un discours arabe hostile leur est réservé.

2. Discours contextuel

La presse arabe ne soulève, qu'à partir du début du XX^e siècle, la question de l'immigration juive. Dans le monde moyen-oriental en agitation, des intellectuels et des politiciens se penchent sur les pratiques sionistes de prise de terres et de déplacement de populations⁹⁵. Certains mettent en garde l'Europe ou leurs compatriotes contre le danger existentiel que courent les sociétés arabes, en accueillant les immigrants ou en acceptant la fondation d'un État à base religieuse juive⁹⁶. Peu sont favorables à une alliance avec les Juifs-sionistes. Le discours permet de mesurer le degré d'intégration des Juifs-sionistes. Nous présenterons dans ce qui suit d'abord, les représentations des Juifs-sionistes dans le discours, ensuite nous développerons la question de la terre qui sera très tôt, objet de différend et cause d'hostilité, et enfin les relations entre les Arabes et les Juifs-sionistes, et l'évolution de ces relations vers l'hostilité.

2.1. Les représentations des Juifs-sionistes

La région se trouve à la veille du XX^e siècle et jusqu'en 1948, en présence de deux camps ayant deux discours diamétralement opposés : le camp arabe et le camp sioniste.

⁹⁵ Nous avons sélectionné pour ce discours des écrits de Libanais : des ecclésiastiques maronites comme Germanos Farhat, des grecs melkites comme Grégoire Hajar et des figures sunnites comme Muḥammad Rida. Le discours des chi'ites ne figure pas dans cette sélection, parce que la communauté chi'ite n'avait pas encore eu son essor, ni celui des druzes, à cause des liens particuliers de ceux-là avec les Juifs et Israël. La majorité des auteurs a écrit en arabe sauf Riḥani en anglais et Youssef el-Khazen et Negib 'Azouri en français.

⁹⁶ Nous citons à titre d'exemple : Nadra Moutran, Georges Antonios, Georges Samné et Michel Chiha.

Le premier vit sa renaissance. Celle-ci résulte d'un effort culturel et intellectuel qui s'avère le socle d'un éveil politique, voire l'embryon d'un projet politique arabe : le nationalisme arabe⁹⁷. Cette renaissance s'accompagne également d'une réforme islamique, initiée par les grands penseurs musulmans de l'époque. Elle marque, tant soit peu, ce nationalisme, tout en donnant naissance à un islamisme politique⁹⁸ – notamment celui des frères musulmans. Le nationalisme arabe prêche l'unité arabe⁹⁹. Il appelle, dans sa formule militante, à la lutte contre le colonialisme. Mais force est de constater que ce discours arabe ou encore écrit par des Arabes en langue étrangère (française et anglaise) va déplacer sa cible pour attaquer, depuis les débuts du *Yichouv*, davantage les Juifs-sionistes, – considérés comme occupants de la terre de Palestine –, que les forces européennes accusées d'impérialisme¹⁰⁰. L'échec de l'unité arabe aurait-il permis au nationalisme arabe de retrouver son ciment, non dans la lutte anti-impérialiste de l'Europe, mais dans celle du sionisme, modèle naissant de démocratie et de colonisation à l'occidentale¹⁰¹ ?

Quant au camp sioniste, il se forme progressivement mais solidement, *'alya* après *'alya*¹⁰², avec une appropriation de la terre à travers l'habitation et l'agriculture, puis les projets

⁹⁷ Cet effort se concrétise par la fondation d'associations politiques, d'universités et d'écoles qui réveillent d'un côté, les sentiments pour l'identité arabe et, de l'autre côté, relaient les valeurs de la Révolution française, ainsi que des philosophies des lumières ; par une profusion de la presse écrite qui transmet aux Arabes les idées de la modernité en Occident et aux Amériques et reflète, en même temps, l'état de la pensée dans les contrées de l'Empire et par une abondance d'ouvrages où des auteurs expriment en arabe « la conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes et de leur place dans le monde » et tentent ainsi de forger une opinion publique. HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, op. cit., p. 404,

⁹⁸ L'islamisme politique naît, autour des années 1930, d'une volonté d'acteurs musulmans d'accomplir une réforme politique, économique, sociale et religieuse. Cette dernière s'appuie sur le sunnisme et s'oppose à la modernité, perçue comme une menace envers l'identité musulmane. L'islamisme donne naissance à des courants politico-religieux de pensée révolutionnaire et à des mouvements de tendances plus ou moins intégristes, tels que le wahhabisme (XVIII^e siècle en Arabie saoudite), le salafisme (XIX^e siècle en Égypte) et les frères musulmans (1928 en Égypte). Ceux-ci ont recours à un lexique islamique et une rhétorique réactive contre le colonialisme et l'hégémonie occidentale, et ce, notamment à partir de la chute de l'Empire ottoman. De plus, ces mouvements favorisent la formation progressive des musulmans, prélude à l'instauration d'un gouvernement islamique qui applique la *shari'a*, soit au niveau d'un pays, soit au niveau de la *umma*. Dans ce sens-là, l'islamisme politique est à différencier de l'islam politique qui désigne, quant à lui, la religion musulmane dans ce qu'elle comporte en elle-même une idéologie qui touche tous les aspects de la vie politique et socio-culturelle de la *umma* islamique. Il existe des variantes entre l'islamisme sunnite et l'islamisme chi'ite. Le premier suit les thèses politico-religieuses des frères musulmans égyptiens ou de la tendance salafiste-wahabite de l'Arabie Saoudite. Le second suit les thèses de la révolution iranienne de l'*imam* Khomeini. Nous passons outre les différences et les différends entre les deux islamismes, parce que les grandes lignes demeurent très semblables.

⁹⁹ Cette unité prend des formes différentes : la Grande Syrie, le Croissant fertile, l'union de la nation arabe et musulmane – avec ou sans le modèle libanais.

¹⁰⁰ Muḥammad Rachid RIDA, « Le leadership d'Amine Houssein et Chakib Erslan », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935, p. 785.

¹⁰¹ DAKHLI, « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au XX^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 103, n° 3, 2009, p. 23. Cairn.info. Georges Corm, économiste et sociologue libanais (1940-....), explique comment la pensée arabe démissionnaire, après avoir importé l'antisémitisme européen, remodèle ses thèses, concernant le sionisme, en arguant d'une conspiration de l'Occident colonialiste. Israël serait le rejeton de l'impérialisme et son extension en Orient. Georges CORM, *Conflits et identités au Moyen-Orient : 1919-1991*, Paris : Arcantère, 1992 (Hypothèses), p. 121-123.

¹⁰² *'Alya* עלייה est un terme hébreu qui signifie montée. Il a sa racine dans Ex 3,17 et dans le Talmud. Les psaumes שיר המעלות (psaumes des montées) étaient récités lors de la montée au Temple de Jérusalem. Aujourd'hui, le

industriels et économiques. L'argent, récolté par l'OSM, finance cette installation. Un discours sioniste existe, même s'il ne dispose pas d'une vision claire ni d'un langage cohérent sur la question de la Palestine¹⁰³. Dans un monde qui s'ouvre à peine à la communication, c'est uniquement l'élite intellectuelle arabe, davantage chrétienne que musulmane, qui est au fait de ce discours sioniste et qui en tire profit pour appuyer son discours propre¹⁰⁴. Mais quelles sont les caractéristiques principales de ce discours arabe ? Nous en distinguons trois grands axes qui polarisent l'attention de ses défenseurs : les Juifs-sionistes tels que les Arabes se le représentent, la terre de Palestine, objet du différend et l'évolution des relations entre Juifs-sionistes et Arabes vers l'hostilité ou vers un vivre-ensemble.

Les Juifs-sionistes tels qu'ils sont présentés

À quelques rares exceptions près¹⁰⁵, le discours fait indistinctement usage des termes sionisme-sioniste, judaïsme-Juif, nation juive, État d'Israël, ainsi que des autres termes désignant le peuple juif : Juifs, fils d'Israël, Israélites, Israël, descendants de Jacob. Ce qui révèle une confusion entre le Juif appartenant à la communauté ethnico-religieuse juive, le sioniste, adepte d'un mouvement naissant, et le sionisme, lequel porte un projet politique d'un foyer national ou d'un État pour les Juifs-sionistes en Palestine.

La conséquence d'une telle confusion se montre dans l'attaque d'une cible mal identifiée et dans le choix onéreux d'une image stéréotypée des Juifs, associée à des préjugés provenant de l'antijudaïsme chrétien¹⁰⁶ qui a subi par la suite, les marques de l'antisémitisme européen¹⁰⁷ et d'un antijudaïsme musulman. Le tout activé par la présence des immigrants juifs. Les Juifs y

terme désigne l'émigration d'un Juif en Israël acquérant, en vertu de la loi du retour de 1950, la nationalité israélienne. Il devrait auparavant remplir quelques conditions dont celle d'être né de mère juive ou d'avoir un aïeul Juif. Cf. *The Law of Return*, 2003. URL : <https://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm>. Consulté le 16 juillet 2020.

¹⁰³ DEROGY et KARAMEL, *Le siècle d'Israël*, op. cit., p. 189-202.

¹⁰⁴ El-Khazen cite Léon Pinsker (p. 3), Weizmann (p. 4), Herzl et Zangwill (p. 6), cf. EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, op. cit. 'Abboud cite un article de Léon Simon, un membre de l'Agence juive, paru dans *Zionist review* et reproduit dans le journal *Souriyya al-janoubiyya*. Cf. Boulos 'ABBOUD, *Les Juifs dans l'histoire jusqu'au temps du Christ (Al-yahoud fi terikh ila ahd assiyid al-masih)*, Jaffa : [s.n.], 1920, p. 3.

¹⁰⁵ À titre d'exemple le discours d'Amine Rihani.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 5 et 15 ; Germanos FARĤAT, *Recueil de poèmes de Germanos Farĥat (Diwan Germanos Farĥat)*, Beyrouth : Imprimerie des Pères jésuites, 1866, p. 187. Nous ne trouvons pas, par exemple, cette image stéréotypée chez Rihani qui, loin de s'opposer aux Juifs parce qu'ils sont Juifs, récuse une politique appuyée sur la religion car, selon lui, le sionisme va « réveiller ce terrible et pernicieux esprit de jalousie et d'antagonisme religieux qui fut, pendant des siècles, le fléau des populations et du pays ». Amine RIHANI, *The holy land : Whose to have and to hold*, New York : The bookman, 1917, p. 12.

¹⁰⁷ Youssef MOUAWAD, « Maronites et Juifs jusqu'en 1920 : événements et perceptions de l'autre », in *Christianisme oriental : kérygme et histoire – Mélanges offerts au Père Michel Hayek*, Paris : Geuthner, 2007, p. 175. 'Abboud cite un extrait du livre de Lazare, cf. Bernard LAZARE, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris : Léon Chailley éditeur, 1891, p. 306. Or, Lazare, Juif dreyfusien, décrivait, dans ce passage, le Juif, non tel qu'il est, mais tel qu'il est présenté par ses adversaires, donc avec les traits de l'antisémitisme chrétien d'Europe.

sont décrits généralement comme mauvais, isolationnistes, épris d'argent, hypocrites, rebelles, oppresseurs, lâches et aux mœurs dépravées. D'autres images sont fréquentes : des Juifs aveuglés qui n'ont pas gardé l'alliance de Dieu, des Juifs qui ont altéré la Torah, des Juifs qui ne pensent qu'aux intérêts de leur communauté. À cela s'ajoute un thème récurrent, les machinations des Juifs¹⁰⁸, présage d'un péril juif universel. Negib 'Azouri, par exemple, se fait le « révélateur » du danger juif qui menace la nation arabe, « d'autant plus qu'il [le danger] se prépare dans l'ombre et le mystère »¹⁰⁹. Pour lui, le sionisme et la nation arabe « sont destinés à se combattre continuellement, jusqu'à ce que l'un d'eux l'emporte sur l'autre ». Il ajoute : « De même, ceux qui ont traité la question juive, se sont placés à un point de vue particulier, restreint aux intérêts du pays auquel ils appartenaient. Ils n'ont pas suffisamment tenu compte du caractère universel du péril [juif] (...) Ils [les consuls généraux à Jérusalem et à Beyrouth] se laissent tromper par les Juifs et ne se rendent pas compte de l'imminence du péril »¹¹⁰.

Il importe de souligner que les propos de 'Azouri sur le péril juif se retrouvent, sous une autre forme d'expression, chez Muḥammad R. Rida. Ce langage rappelle les stéréotypes des Juifs, avec leur cortège de clichés et de ressentiments¹¹¹. Rida écrit : « [Les Juifs] sont une nation riche, (...) ils ramènent les armes modernes d'Europe et l'État anglais a retiré les armes des Arabes de Palestine » ; « Le danger de ce qu'il appelle 'la question juive sioniste' est énormément grand, plus grand que tout ce qui a été dit et écrit » ; « Plus étrange encore sont les machinations juives qui ont pu séduire nombre de chrétiens. (...) Il n'y a pas de remède à ce complot que dans l'élimination de cet irrédentisme »¹¹² et « une des plus grandes et dangereuses catastrophes se trouve dans la complicité entre les plus grands pays de la terre, en force et en puissance et le peuple juif, l'un des plus grands peuples de la terre en communautarisme, en richesse et en méchanceté »¹¹³. Riḥani, sur un tout autre ton, fait

¹⁰⁸ Grégorios ḤAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Ḥajjar sur la situation de Palestine devant les membres de la Commission britannique royale (Bayan siyadat al-moutran Grégorios Ḥajjar 'an halat Filastine amam 'a'da' al-lajna al-malkiyya al-britania)*, Haïfa : imprimerie al-Gemayyel, 1936, p. 3 ; Voir aussi : Muḥammad Rachid RIDA, « Ma conférence à l'Association des jeunes musulmans (Mouḥadarati fī jam'iyat al-chouban al-mouslimin) », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935, p. 607 ; RIDA, « Le roi des Juifs, leur Temple, leur Messie et le vrai Messie (Malik al-yahoud wa haykalouhom wa masihouhom wal massih al-ḥaq) », *al-manar*, vol. 30, n° 7, 1929, p. 546.

¹⁰⁹ Negib 'AZOURI, *Le réveil de la nation arabe*, Paris : Librairie Plon, 1905, p. VI.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. VI et 47. Selon Hourani, 'Azouri suggère ultérieurement que « Les colonies et les banques juives pourraient fortifier le nationalisme arabe à cause des intérêts des capitalistes du monde. En cela, il [le nationalisme arabe] n'a pas été cohérent avec lui-même ». HOURANI, *Arabic thought in the liberal age*, *op. cit.*, p. 286.

¹¹¹ La notion de stéréotype fut introduite dans le débat scientifique par l'intellectuel américain Walter Lippmann dans son livre : Walter LIPPMANN, *Public opinion*, Eastford : Martino Fine Books, 2012.

¹¹² RIDA, « Le roi des Juifs, leur Temple, leur Messie et le vrai Messie », *op. cit.*, p. 546.

¹¹³ RIDA, « La scission entre les Arabes et les musulmans (al-chiqaq bayn l'arab w l mouslimin) », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935, p. 782.

apparaître tout ce qui constitue la force du sionisme face à une identité arabe fragile et à un projet politique précaire. Il écrit : « Le sionisme est uni et nous devons nous unir. Le sionisme est organisé et nous devons nous organiser. Le sionisme est combattant et nous devons combattre. Le sionisme possède une grande foi et nous devons unifier notre foi arabe et nationaliste et la fortifier. Le sionisme est riche, mais nous ne sommes pas pauvres. Le sionisme a une grande propagande dans le monde et nous devons lui résister par une pareille propagande »¹¹⁴. L'historien Georges Bensoussan rapporte que « dans une brochure imprimée à Beyrouth en 1939, le Comité suprême arabe de Jérusalem dénonce « le péril juif » en faisant référence au conflit de Palestine : « Avant l'immigration, les pays arabes ont connu un type de Juif oriental, paisible, résigné, heureux et reconnaissant de se voir à l'abri des persécutions. Bien différent est le spécimen que connaît maintenant la Palestine dans le Juif immigrant et colonisateur. Plein d'arrogance et de morgue, il se pose en maître exclusif du pays, en conquérant prêt à venger sur son voisin les souffrances qu'il a endurées le long de son histoire »¹¹⁵. Ce discours nourrirait-il les esprits, les incitant à voir dans les Juifs des êtres construits à partir d'attributs tels que « colonisateurs impérialistes », « conspirateurs », « expansionnistes » et « occupants racistes » ou bien est-il la traduction d'une peur du sionisme dans « l'effort latent [des Juifs] pour reconstruire sur une très large échelle l'ancienne monarchie d'Israël » que 'Azouri note¹¹⁶ ?

En outre, l'immigration massive des Juifs et les moyens financiers dépensés pour leur installation sont appréhendés par la population autochtone comme une menace pour son existence *woujoud* même¹¹⁷. Ils suscitent des réactions multiples que reflète le discours : d'abord, une « crispation » identitaire qui s'appuie sur des arguments territoriaux. « Vous ne vous doutez pas que les Palestiniens arabes soient les descendants des autochtones de la Palestine. Ils ont occupé ce pays pendant des milliers d'années avant les Juifs qui n'ont pas pu les en chasser. Elle [la terre] est appelée de leur nom jusqu'aujourd'hui »¹¹⁸. D'aucuns mettent en relief l'impureté de la race des Juifs face à la pureté des origines des Arabes qui se sont installés en Palestine, un millier d'années avant les Juifs¹¹⁹. Ensuite, une résistance s'appuyant

¹¹⁴ Amine RIHANI, *Les nationalismes (al-quawmiyyet)*, Tome 2, Beyrouth : Dar al-Rihani, 1956, p. 148.

¹¹⁵ BENSOUSSAN, *Les Juifs du monde arabe : la question interdite*, op. cit., p. 53.

¹¹⁶ 'AZOURI, *Le réveil de la nation arabe*, op. cit., p. V.

¹¹⁷ *Al-woujoud* ne signifie pas uniquement l'existence biologique, ni l'existence juridique dans le sens du droit juridique européen, mais bien *al-woujoud* qui englobe toutes les dimensions de l'existence : physique, morale, culturelle, religieuse et socio-économique.

¹¹⁸ HAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Hajar sur la situation de Palestine*, op. cit., p. 2.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1-2.

sur des thèmes théologiques de l’islam classique et de l’antijudaïsme chrétien. D’où un appel au combat *jihad*¹²⁰ ou à la lutte *kifah* pour résister d’un côté, au nombre et à la domination des Juifs¹²¹ et, de l’autre, pour défendre les Lieux saints musulmans et chrétiens : « Le judaïsme revendique le pays comme sa terre promise, le christianisme lui répond ‘nous sommes le nouvel Israël, nous sommes les fils d’Abraham par la promesse. Nous avons occupé la place de l’ancien judaïsme’ »¹²². Enfin, un raisonnement politique, à deux axes objectifs, qui rompt avec le discours souvent affectif sur la question. Le premier s’interroge sur la justesse de la déclaration de Balfour et sur son accord avec les principes proclamés par les alliés¹²³ et le second dénonce une argumentation historique et une politique basée sur l’Écriture sainte¹²⁴, – qu’on peut qualifier d’instrumentalisation du religieux à des fins politiques ou encore appeler « politique théologique » –, occupant la Palestine et l’attribuant aux Juifs au détriment des Palestiniens.

2.2. La terre de Palestine, objet de différend

La terre est l’élément majeur autour duquel se sont cristallisés les différends. Un thème auquel se rattache, dans le discours, la défense de la population, en l’occurrence le peuple « arabe palestinien » et par extension les peuples arabes et la *umma* islamique qui ont subi l’occupation et l’oppression.

¹²⁰ Nous utilisons le terme *jihad* dans cette thèse pour parler d’*al-jihad fi sabil allah*. L’expression peut se traduire par « le combat dans la voie de Dieu », ou « le combat sacré dans la voie de Dieu » ou « le combat pour la cause de Dieu ». Nous optons pour la troisième traduction, parce que la première et la deuxième traductions nous semblent littérales. Tandis que la troisième prend en compte d’autres occurrences du Coran où il est question du *jihad* qui signifie alors combattre pour Dieu. Cf. Jacqueline Chabbi, *Les trois piliers de l’islam : lecture anthropologique du Coran*, Paris : Éditions du Seuil, 2018 (Points Essais), p. 427 ; Youssef Chiheb, *Le vocabulaire islamique : Mots-clés du langage théologique, religieux et politique de l’islam salafo-wahhabite*, Paris : Centre Français de Recherche sur le Renseignement, eÉdition, 2019, p. 31. Nous choisissons également de parler de *jihad* plutôt que de jihadisme pour trois raisons : d’abord parce que « le *jihad* pour la cause de Dieu » est un concept islamique qui est lié explicitement à Dieu, d’où il tire toute sa valeur ; ensuite parce que jihadisme est un néologisme occidental qui nous semble donner d’emblée un jugement de valeur négatif sur le *jihad* ; enfin pour ne pas limiter le sens du « *jihad* pour la cause de Dieu » au courant défini et présenté par les historiens et les politologues du XX^e siècle. Na’im Kassem explicite le concept de « la cause (voie) de Dieu » en disant qu’il comporte les droits humains, le refus de l’injustice, de l’agression et de toute vanité. Na’im Kassem, *Hezbollah : Le programme, l’expérience et l’avenir* (Hezbollah : al-nahj, al-tajriba wal moustaqbal), Beyrouth : Dar al-hadi, 2004, p. 11-12 et 44-45.

¹²¹ ‘ABBOUD, *Les Juifs dans l’histoire jusqu’au temps du Christ*, op. cit., p. 3 ; RIDA, « Le roi des Juifs, leur Temple, leur Messie et le vrai Messie », op. cit., p. 546 ; RIDA, « Ma conférence à l’Association des jeunes musulmans », op. cit., p. 607.

¹²² HAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Hajjar sur la situation de Palestine*, op. cit., p. 5. Rida affirme que : « Les Juifs sont les adversaires des musulmans et des chrétiens, adversaires de leur patrie commune, de leurs lieux saints et de leurs religions respectives ». RIDA, « Ma conférence à l’Association des jeunes musulmans », op. cit., p. 607.

¹²³ Un ami de la Terre sainte, *Dangers d’un État juif en Palestine*, Paris : Les amis de la terre sainte, 1919, p. 7.

¹²⁴ EL-KHAZEN, *L’État juif en Palestine*, op. cit., p. 5.

Outre le discours sioniste qui affirmait, à temps et à contretemps, un droit historique, ethnique et religieux à la terre, – en tant que terre promise au peuple juif élu –, un contre-discours des Arabes de Palestine défend l'appropriation de la terre par les autochtones¹²⁵ par deux moyens : soit par le recours à l'argument historique ou ethnique : « La population actuelle qui l'habite [la Palestine] depuis vingt siècles est, au contraire, en grande partie originaire du pays ou cananéenne – véritable aborigène de la Palestine. (...) Le fait d'avoir occupé un pays par conquête et d'en avoir été expulsé constitue-t-il un droit ethnique ou historique ? »¹²⁶ ; soit par l'utilisation de l'argument religieux : « [la Palestine] terre sainte pour les Juifs et les chrétiens, elle l'est aussi pour les musulmans »¹²⁷. De plus, est ravivé un retour à un passé arabe qui glorifie les conquêtes musulmanes face à la présence multiséculaire que les sionistes font valoir : « Les musulmans en général, et les Arabes en particulier, occuperaient la Palestine et par droit de conquête et par droit de naissance »¹²⁸.

Cependant, la réalité est tout autre : la population autochtone est sujette à des vexations du fait de la montée de l'immigration juive, mais aussi à cause d'autres facteurs religieux, socio-culturels et économiques. Le discours reflète alors une résistance contre l'injustice et une dénonciation de l'occupation des sionistes. Il s'agit de lutter pour préserver la terre contre « l'idée sioniste et l'attaque juive »¹²⁹, mais aussi contre les Juifs résidents en Palestine et qualifiés de sionistes¹³⁰ et contre l'État britannique « qui a uni ses forces pour arracher une patrie arabe entière à son peuple, en le chassant de ses terres pour les donner aux Juifs, afin qu'ils y fondent leur nouveau royaume »¹³¹. Cette juxtaposition de termes « patrie arabe », « peuple » et « terres » interpelle : la patrie arabe, dont il est question ci-dessus, serait-elle territoriale ou transnationale ? La terre serait-elle au fondement de l'identité du peuple qui l'habite ou signifie-t-elle un espace de vie investi par une population qui le dépasse ?

Le discours de l'époque aborde, en général, la question de la terre avec l'arrière-fond du nationalisme arabe et panislamique, sans trop se soucier de l'identité du peuple sinon sous son aspect confessionnel de chrétiens et de musulmans. Ainsi, l'expulsion des « Palestiniens » de

¹²⁵ À témoin une note datée du 16 avril 1918 de Haïm Weizmann à Ormsby-Gore. SANBAR, *Figures du Palestinien*, op. cit., p. 130 et 107.

¹²⁶ RIHANI, *The holy land*, op. cit., p. 13.

¹²⁷ Un ami de la Terre sainte, *Dangers d'un État juif en Palestine*, op. cit., p. 7.

¹²⁸ EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, op. cit., p. 16 ; 'ABBOUD, *Les Juifs dans l'histoire jusqu'au temps du christ*, op. cit., p. 3.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁰ EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, op. cit., p. 3 et 12.

¹³¹ RIDA, « La scission entre les Arabes et les musulmans », art. cit., p. 782.

leur terre d'origine et les pressions des sionistes sur la population restante – par les ruses, la force et l'argent – sont vécues, moins comme une atteinte à l'identité palestinienne – qui ne semble pas encore identifiable – qu'à l'identité arabe et musulmane¹³². Il s'agit d'une affaire qui touche au *woujoud*, terme légendaire dans la mémoire arabe : d'un côté, des Lieux saints et de l'autre, un peuple de la *umma* arabo-musulmane, peuple à la souveraineté bafouée mais toujours revendiquée¹³³.

De plus, certains écrivains ou journalistes arabes ont pressenti le danger sioniste et lui ont attribué des visées expansionnistes, avant même la déclaration Balfour. El-Khazen affirme que « le sionisme couve un irrédentisme d'une envergure peu ordinaire »¹³⁴. Tandis que Rida fixe le danger, non dans une quelconque croyance religieuse d'un messie qui rendrait la royauté aux Juifs, mais dans le sionisme lui-même comme mouvement politique et socio-économique, « à tel point que l'agression sioniste sur la Palestine, avec l'aide des Anglais, ne finira que par une guerre avec les Arabes », car « ils [les Juifs] vont arracher la Transjordanie comme ils arrachent la terre de Palestine »¹³⁵.

2.3. Les relations entre Arabes et Juifs et leur évolution vers l'hostilité

Dès 1917, la question palestinienne devient brûlante. La présence des Juifs-sionistes, appuyée par la déclaration Balfour, suscite les protestations arabes contre l'immigration, l'acquisition des terres et la culture véhiculée par les nouveaux venus¹³⁶. Dès 1920, des boycotts de Juifs sont organisés par des Arabes à Jérusalem. Des associations islamo-chrétiennes antisionistes sont fondées¹³⁷. Des émeutes violentes entre Juifs et Arabes deviennent le lot quotidien de la population jusqu'à la révolte arabe de 1936-1939 menée autant contre le mandat britannique et ses agents que contre les immigrants juifs. Le discours exprime une hostilité grandissante face à l'ennemi Juifs-sionistes, ennemi « qu'il serait bon de connaître d'une

¹³² *Ibid.*, p. 785.

¹³³ HAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Hajjar sur la situation de Palestine*, *op. cit.*, p. 2 et 5.

¹³⁴ EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, *op. cit.*, p. 8. El-Khazen parle de « tendances expansionnistes qui découlent du principe même du sionisme ». *Ibid.*, p. 11. Se référer également à HAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Hajjar sur la situation de Palestine*, *op. cit.*, p. 5 ; Elias 'Abdallah TOHMÉ, *Le divan (al-diwan)*, Beyrouth : Dar al-thaqafa, 1972, p. 92 et 94.

¹³⁵ RIDA, « Ma conférence à l'Association des jeunes musulmans », *op. cit.*, p. 607.

¹³⁶ Grégoire Hajjar parle de la mode indécente des femmes juives en Israël et de la propagation du communisme dans le pays. HAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Hajjar sur la situation de Palestine*, *op. cit.*, p. 7 ; Freddy RAPHAEL, « Le Juif et le diable dans la civilisation de l'Occident », *Social Compass*, vol. 19, n° 4, 1^{er} octobre 1972, p. 559.

¹³⁷ Il n'est nul doute que la lutte associée à un discours virulent contre les Juifs-sionistes a soudé les relations islamo-chrétiennes.

parfaite connaissance, de combattre par tous les moyens, d'éviter son mal et de le vaincre », ennemi à qui la terre ne sera jamais cédée, « tant que nous [chrétiens et musulmans] avons un souffle de vie »¹³⁸. Ce discours vise à « contribuer à prévenir une injustice que tout le monde regrettera plus tard »¹³⁹ : une population autochtone occupe cette terre depuis vingt siècles sans discontinuité, elle « se voit dépouillée de jour en jour et forcée de céder graduellement la place aux immigrants juifs »¹⁴⁰.

Des propositions de règlement du problème sont avancées de part et d'autre. Les Arabes sont au fait de solutions préconisées par des leaders sionistes¹⁴¹. Ils les récusent violemment. Le discours arabe appelle les sionistes à oublier le projet d'un État juif en faveur d'une participation à la vie politique et civile pour ceux des Juifs immigrants qui veulent s'établir définitivement en Palestine¹⁴². Des penseurs arabes, comme Moussalli et Riḥani, mettent en garde les sionistes de ce que leur entreprise « ouvre la voie à l'antisémitisme et tend à affaiblir la situation des Juifs dans les divers États »¹⁴³. Dans le même sens, Riḥani se dit même avoir une sympathie pour le sionisme au point de promouvoir le slogan : « Donnez la terre sans peuple à un peuple sans terre » ; cela aurait pu être admis si toutefois la Palestine était vraiment sans peuple et si les Juifs étaient vraiment sans terre¹⁴⁴.

Les relations entre la population autochtone et les immigrants se dégradent progressivement, surtout avec le développement d'un ensemble de structures étatiques qui rend imminente la fondation de l'État juif. Qu'elles soient des relations de conflit, de domination ou de résistance de part et d'autre, elles favorisent le développement d'un discours idéologique alimenté par les représentations des parties du conflit. Ce discours semble ne pas se limiter à une élite intellectuelle¹⁴⁵. Son impact devient plus important à cause d'un pouvoir politique qui le diffuse et qui, consciemment ou inconsciemment, instrumentalise le religieux pour défendre des droits vitaux, telles que la terre et ses ressources, mais aussi sa domination sur le territoire. Nous en avons un exemple type dans une correspondance en 1920, entre le Général Henri Gouraud, haut-commissaire de la république en Syrie et au Liban, et l'administration libanaise au sujet

¹³⁸ 'ABBOUD, *Les Juifs dans l'histoire jusqu'au temps du christ*, op. cit., p. 3-4.

¹³⁹ Negib MOUSSALLI, *Le sionisme et la Palestine*, Genève : Éditions Atar, 1919, p. 54.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴¹ 'ABBOUD, *Les Juifs dans l'histoire jusqu'au temps du christ*, op. cit., p. 3 ; EL-KHAZEN, *L'État juif en Palestine*, op. cit., p. 7.

¹⁴² *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁴³ MOUSSALLI, *Le sionisme et la Palestine*, op. cit., p. 51 ; RIḤANI, *The holy land*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁵ ḤAJJAR, *Communiqué de son excellence Grégorios Ḥajjar sur la situation de Palestine*, op. cit., p. 2.

du fleuve du Litani. Cette correspondance permet de percevoir une lutte politique qui instrumentalise le religieux donnant lieu, avec le temps, à une hostilité héréditaire sans mesure¹⁴⁶. Le discours de l'hostilité se répand contre les sionistes et les Juifs installés dans leur nouvel État, tandis que les pays arabes voisins, nouvellement indépendants, accueillent difficilement les réfugiés palestiniens. Ces pays font face à une situation qui se prolonge dans le conflit israélo-arabe. Leurs dirigeants et leurs élites intellectuelles ainsi que leurs idéologues développent alors un discours de l'unité et de la fraternité arabe s'appuyant sur les sentiments d'appartenance et sur la culture ethnico-religieuse commune, et élaborent un discours d'anti-impérialisme, d'anticolonialisme et d'antisémitisme.

En conclusion, nous remarquons que le contexte général engendre une situation complexe. La création du « Grand Liban », la fondation de l'État d'Israël, la situation des habitants du pays de Palestine entraînent des relations conflictuelles entre les différentes composantes de ces entités. À l'antijudaïsme et l'antisémitisme s'ajoute l'antisémitisme à des degrés variés chez les chrétiens et les musulmans du Liban, chez les habitants de Palestine et d'autres Arabes. Le discours rend compte de l'hostilité. Il dénonce l'immigration juive et le changement démographique survenu, la prise de terres et les mutations culturelles qu'accélère l'arrivée des Juifs-sionistes. Il accuse également l'État d'Israël d'agression et de colonisation du monde arabo-islamique¹⁴⁷. La figure de l'ennemi est confuse. Elle provient aussi bien des Juifs, tels qu'ils sont représentés dans les sources islamiques et chrétiennes¹⁴⁸ que des sionistes mal définis. Son identification nécessite de vérifier la pertinence de l'hypothèse de la fabrication de l'ennemi, ses fonctions et son instrumentalisation au service d'une cause. Elle requiert également le choix d'une grille de lecture du discours qui tient compte d'un certain nombre de facteurs tels que l'idéologie, les mythes et les représentations sociales, le langage, les marqueurs identitaires sans négliger les paramètres géopolitiques¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cf. Annexe 3. Correspondance entre la Commission administrative du « Grand Liban » et le général Gouraud, prototype de discours antijuif et analyse, p. 566-567.

¹⁴⁷ KHOURY, *L'islam et l'Occident, l'islam et la laïcité*, op. cit., p. 37.

¹⁴⁸ Youssef Mouhanna HADDAD, *Le regard arabe sur le Judaïsme (al-ro'ya al-arabiya al-yahoudiya)*, Koweït : Zat al-salasil, 1989. Voir les chapitres 1, 2 et 11.

¹⁴⁹ Nous entendons par « paramètres géopolitiques » l'ensemble de paramètres géographiques qui définit la géopolitique et influence « la situation et l'action des États, des groupes humains ou des groupes diasporiques, ainsi que leurs relations ». Nous pensons à : « la géographie historique, la géographie du peuplement, la géographie économique, la géographie ethnique et la géographie religieuse ». Gérard-François DUMONT, « Les paramètres géopolitiques du Moyen-Orient », *Géostratégiques*, 30 mars 2016. URL : <http://www.academiedegeopolitiquedeparis.com/les-parametres-geopolitique-du-moyen-orient/>.

Chapitre 2. L'identification de la figure de l'ennemi fabriqué

Comment identifier l'ennemi Juifs-Israël et comment définir la fabrication de la figure de l'ennemi ? Quelle grille de lecture utiliser pour rendre compte de cette fabrication ? Quelle instrumentalisation et quelles fonctions assure la fabrication de la figure de l'ennemi ? Pour répondre à ces questions, nous proposerons une approche théorique des termes « fabrication » et « ennemi » ainsi que trois grilles de lecture pour l'analyse des discours. Ces grilles ne s'excluent pas mutuellement ni n'excluent d'autres lectures : la lecture politique de Carl Schmitt, la lecture socio-culturelle qui s'appuie sur les travaux d'Émile Durkheim et la lecture anthropologique qui s'appuie sur ceux de René Girard. Cette dernière est plus complexe parce qu'elle intègre trois axes de l'identité qui s'entrecroisent continuellement : Dieu, le peuple et la terre. Chacune de ces lectures et chacun des axes de la lecture anthropologique ouvrent le champ à des figures correspondantes de l'ennemi. Nous terminerons par un développement sur l'instrumentalisation et les fonctions de la fabrication de la figure de l'ennemi.

1. Fabriquer l'ennemi

Tout au long de cette thèse, il est question de l'ennemi et de la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours des quatre figures libanaises que nous étudions. Si cet ennemi est un ennemi historique, s'il appartient à notre passé et à notre présent, il est donc bien réel. Pourquoi parler de sa fabrication ? Disons d'emblée, que ce n'est pas l'ennemi lui-même qui est fabriqué mais sa figure et la façon de le présenter. Dès lors, deux précisions s'imposent.

La première, si l'ennemi est fabriqué dans le discours, cela sous-entend qu'il n'est pas un ennemi de nature, mais que c'est un ennemi de relation dont la figure est construite. Aussi, plusieurs options se présentent : exclure l'ennemi, le détruire, se réconcilier avec l'ennemi ou déconstruire sa figure. Dans les différents cas, la figure de l'ennemi demeure car quand l'ennemi est détruit ou la relation est coupée avec lui, une autre figure de l'ennemi est construite ou elle surgit dès qu'une figure est déconstruite. Le résultat est que l'ennemi devient héréditaire à force de reconstruire sa figure. Mais l'ennemi peut être aussi bien essentialisé que sa figure l'est. Nous y reviendrons dans des développements ultérieurs.

La seconde, la notion de fabrication de l'ennemi Juifs-Israël comporte une ambiguïté. Elle proviendrait de la nature même de l'identité juive, nature plutôt complexe qui dépend du prisme selon lequel nous l'approchons : anthropologique, ethnique, sociologique, religieux, théologique et politique. Nous parlons alors d'un homme juif, des fils d'Abraham, des Hébreux, des Israélites, des Juifs (en tant que professant la foi juive), des Juifs (en tant qu'appartenant à la race juive), des sionistes et des Israéliens, citoyens de l'État moderne d'Israël, sans que cela n'épuise l'identité juive. La diversité constitutive de cette identité produit, à notre avis, diverses figures d'ennemi qui se mélangent parfois et qui font penser à une certaine fabrication.

Il importe maintenant de poser le cadre épistémologique de l'expression « fabrication de l'ennemi » puis celui d'« ennemi ». Le terme latin *fabrica* ou *fabricator* contient une notion de création¹. S'agit-il d'une fabrication à partir de matières premières, c'est-à-dire d'une « création » entendue dans le sens bergsonien « comme nouvel arrangement de l'ancien »², selon un but défini à l'avance ou d'une fabrication dans le sens de création *ex nihilo* ? Dans le cadre de cette thèse, l'ennemi ne désigne pas une création inventée de toutes pièces, mais bien une création qui prend son origine dans une hostilité préalable. L'ennemi Juifs-Israël est un ennemi réel qui existe dans l'histoire. Il est ennemi des païens³, des chrétiens⁴ et des musulmans⁵. Mais la question se pose : est-ce que cette hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël est liée à la nature même de l'ennemi ou est-ce en tant que fabrication qu'elle concerne sa figure et répond à des nécessités sociale, culturelle, religieuse ou politique ?

Le terme ennemi provient étymologiquement du latin *inimicus* qui signifie ennemi particulier-privé ou ennemi de guerre. Cependant, il existe un autre terme *hostis* qui signifie également ennemi de guerre, ennemi public et étranger. Ce terme ouvre un autre horizon de sens, à cause du terme latin *hospes* qui le contrebalance. *Hospes* signifie : l'étranger, l'hôte

¹ « Fabricator », in *Le Grand Gaffiot : Dictionnaire latin-français*, Paris : Hachette, 2000, p. 651.

² Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 2012 (Philosophie), p. 43-44.

³ WIGODER et GOLDBERG (dirs.), « Antisémitisme », in *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme, op. cit.*, p. 78-79. Il s'agit d'un ressentiment contre les Juifs du fait de leurs particularités dans le culte et les règles alimentaires et sociales.

⁴ Si l'Évangile n'abonde explicitement pas en versets contre les Juifs et que Paul plaide pour eux dans Rm 9-11, il n'en reste pas moins que les chrétiens et la hiérarchie de l'Église ont manifesté une hostilité contre les Juifs. Cette hostilité diminue avec le développement de relations judéo-chrétiennes, notamment au XX^e siècle et la promulgation du décret *Nostra Aetate* en 1965. Au niveau politique, la mémoire de la *Shoah* joue un rôle de premier plan dans un parti pris de l'Occident – aux racines chrétiennes – pour les Juifs et l'État d'Israël. Nous ne nous étendons pas sur le sujet, il n'entre pas dans notre thématique. Sur le Nouveau Testament et les Juifs, voir : Jean RADERMARKERS, *Introduction au judaïsme*, Bruxelles : Institut d'Études Théologiques, 2003, p. 1-4. Cf. annexe 4. Les Juifs dans le Nouveau Testament, p. 568.

⁵ Cf. annexe 5. Les Juifs dans le Coran, p. 569-570.

c'est-à-dire celui qui reçoit et celui qui est accueilli chez soi, l'autre qui vient vers moi ou chez moi, l'autre-étranger. Or, toute personne étrangère porte en elle distance et rapprochement. En effet, cet autre peut m'agresser, être un ennemi sans avoir forcément prévu cette inimitié au départ, mais il peut aussi m'accorder l'hospitalité ou être mon hôte, dans le sens de l'accueil humain, où je suis reconnu comme son alter ego. Aussi, le concept d'ennemi se situe dans une tension entre l'accueil de l'autre et celui de l'étranger. Ce dernier, pour différentes raisons, susciterait soit mon appréhension et par là même une réaction de défense ou d'attaque, soit mon hospitalité. Mais nous sommes encore là dans le domaine privé. De plus, l'ennemi se montre comme ce vis-à-vis étranger qui ne menace pas seulement un individu mais aussi un groupe ou une population. Des actions violentes sont envisageables de part et d'autre, allant jusqu'à ôter la vie aux uns et aux autres.

Carl Schmitt s'appuie sur l'étymologie allemande et sur celle d'autres langues pour constater que les termes ne distinguent pas l'ennemi privé de l'ennemi public donc politique, ouvrant ainsi la porte à des malentendus. L'acception des termes allemands *Feind* et *Fehde*, slave *wróg*, romains *amicus-inimicus* et *amico-nemico*, ou anglais *enemy* ou *foe* change du non-ami, à celui qu'on hait, à celui « contre lequel on mène un combat », à « l'adversaire affronté dans une lutte à mort ». Ainsi, nous constatons un glissement de sens où le terme « ennemi » désigne, non seulement celui qui brise l'amitié et envers qui on éprouve des sentiments négatifs propices à évoluer vers la violence, mais aussi celui contre qui on se bat avec hostilité, voire « celui qui est en butte à une inimitié mortelle » ou encore « l'adversaire affronté dans une lutte à mort », où l'un des deux protagonistes menace l'autre dans sa propre forme d'existence.

Quant au terme arabe *'adou* ennemi, il provient de *'ada* qui signifie celui qui enjambe quelqu'un ou celui qui dépasse une frontière. L'ennemi serait *mou 'tadi*, quelqu'un qui agresse c'est-à-dire qui transgresse une limite, quelqu'un qui veut exercer une domination sur un bien foncier ou juridique ou sur une existence physique ou morale qu'il tente d'ôter à un autre.

Nous nous attardons à présent sur l'identification de l'ennemi.

2. Identifier l'ennemi

Pas de culture sans ennemi. Pas de traditions religieuses sans ennemi⁶. Pas de société sans hostilité et sans la discrimination ami-ennemi. Schmitt se pose la question de la pertinence d'un refoulement de la réalité d'une hostilité entre les humains⁷ ? De son côté, Julien Freund affirme que « l'hostilité – entendons ce qui rend manifeste la présence d'ennemi – est inhérente à toute société »⁸.

Nous l'avions déjà mentionné, la figure de l'ennemi a fait l'objet de nombreuses recherches. Les théories de l'identification de l'ennemi ne manquent pas quoique son identité demeure ambiguë et multiple⁹. Jacques Sémelin, politologue et chercheur dans le domaine des violences de masse et dont le nom fait autorité, remarque que la dynamique conflictuelle identité-altérité « ne s'opère pas contre un autre lointain, mais bien contre celui qui est à côté, le voisin »¹⁰. L'ennemi peut être le voisin proche. Georg Simmel, sociologue allemand, dans son ouvrage *Le conflit*, va dans le même sens en insistant sur le fait que des liens familiaux, tout comme les relations entre pays voisins, sont à même de susciter d'intenses conflits et de provoquer des passions belliqueuses plus fortes qu'entre des personnes étrangères ou de grandes nations éloignées les unes des autres par les distances autant que par les événements¹¹. Il cite deux éléments communs qu'il considère comme les fondements d'un antagonisme assez fort : « l'existence de qualités communes et l'appartenance à un seul contexte social commun »¹². Simmel montre, par ailleurs, que le conflit qu'engendre l'hostilité, est une forme de socialisation positive vécue entre deux individus, entre deux parties ou dans un groupe social bien défini¹³.

⁶ Le christianisme prêche l'amour des ennemis ce qui présuppose leur existence. Il n'appelle pas à les anéantir mais à les aimer, ce qui ajoute une valeur à leur présence dans la vie.

⁷ SCHMITT, *La notion de politique*, op. cit., p. 49.

⁸ Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris : Éditions Sirey, 1965 (Philosophie politique), p. 484 ; Julien FREUND, *Sociologie du conflit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1983 (La Politique éclatée), p. 23-24, 27, 37.

⁹ Geneviève HERBERICH-MARX, « Ambivalence de la figure de l'ennemi », in *La construction de l'ennemi*, op. cit., p. 323-324.

¹⁰ Jacques SÉMELIN, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris : Éditions du Seuil, 2005 (Points Essais), p. 56-57.

¹¹ Georg SIMMEL, *Le Conflit*, Saulxures : Circé, 1992 (Essais), p. 57. Par « conflit », nous entendons l'expression d'une situation de controverse, d'opposition ou d'intérêts divergents. Le conflit entrave, par son rôle destructeur, l'épanouissement humain, mais il s'avère aussi, selon les travaux de Simmel un constructeur de groupe. SIMMEL, *Le Conflit*, op. cit., p. 10-11 et 59.

¹² *Ibid.*, p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 10-11.

Voyons du côté des Livres saints et de la tradition judéo-chrétienne. Le livre de la Genèse, dans son quatrième chapitre, relate l'histoire des deux frères Caïn et Abel. Claus Westermann commentant ce passage souligne que dans la fraternité est fondée comme une donnée naturelle la potentialité « de la rivalité, de la concurrence, de la querelle, de l'hostilité »¹⁴, même si une distance existe entre la potentialité et le passage à l'acte de violence. L'hostilité entre frères conduit-elle au non-amour, à considérer l'autre comme ennemi et à vouloir le tuer ? C'est ce que constate pertinemment Girard : « Tuer c'est mourir, mourir c'est tuer, car c'est demeurer dans le cercle de la mauvaise réciprocité, dans la fatalité des représailles. Ne pas aimer c'est donc mourir, puisque c'est tuer »¹⁵. Cependant, quoique ce meurtre ait un caractère fondateur, le texte biblique laisse voir, comme le souligne Girard, « l'établissement d'un système différentiel qui décourage, comme toujours, la rivalité mimétique et le conflit généralisé »¹⁶. Caïn est marqué d'un signe qui le protège de la vengeance et de la violence d'autrui. Caïn n'aura pas que des ennemis. Pour les traditions islamiques, l'ennemi, par excellence, est le diable¹⁷. Mais cela ne signifie pas qu'il s'agit d'un pur esprit. Le diable peut être un humain¹⁸. L'ennemi peut être aussi un concept tel que l'arrogance ou l'injustice.

En fait, il est possible de penser à deux cas de figures de l'ennemi : dans le premier cas, l'hostilité est une donnée fondamentale, un trait de nature qui fait partie de ce qui constitue un être humain, une race et une culture. Dans le second cas, l'hostilité est un fait contingent lié à des événements de l'histoire et à la façon dont les hommes se situent les uns vis-à-vis des autres. Par conséquent, ce type d'hostilité est de l'ordre des relations susceptibles d'être soumises aux passions, aux intérêts et à la raison des uns et des autres. Dans le premier cas, l'hostilité semble enfermée dans le tréfonds de l'âme, maîtrisée ou oubliée, elle surgit à l'occasion d'un conflit ou d'une crise. Elle est anthropologiquement inhérente au cœur de l'homme, assujetti – comme dans la Tradition juive – à deux penchants, l'un mauvais et l'autre

¹⁴ Claus WESTERMANN, *Genesis (1-11)*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag Des Erziehungsvereins, 1974, p. 390.

¹⁵ René GIRARD, Jean-Michel OUGHOURLIAN et Guy FORT, *Des choses cachées depuis la fondation du monde : recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Fort*, Paris : Grasset, 1978 (Essais), p. 237-238. Il dit ailleurs que « Le péché originel, c'est la vengeance. (...) Il commence avec le meurtre du rival » ; René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Paris : Flammarion, 2011 (Champs essais), p. 60.

¹⁶ GIRARD *et al.*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde, op. cit.*, p. 170. Pour la définition de la rivalité mimétique, cf. p. 80-81.

¹⁷ « Ô humains ! (...) Ne suivez pas les pas du diable. Il est pour vous un ennemi manifeste » (*baqara* 2 : 168 et *fater* 35 : 6).

¹⁸ *Iblis* est un nom du diable dont la racine arabe *balas* signifie désespère et s'attriste, tandis que diable *chaytan* vient de la racine arabe *chatan* qui signifie s'éloigner de Dieu et du bien. Pour un approfondissement, voir : Ameer HAFI, « La problématique du mal et du diable (*Ichkaliyyat al-char wal-chaytan*) », 13 mars 2017. URL : <http://taadudiya.com/1719-2/>.

bon¹⁹. L'ennemi demeure potentiellement ennemi, de par sa nature et au-delà de l'arrêt des hostilités ou de la guerre. Le conflit avec lui subsiste – et la paix est impossible à conclure –, quoiqu'il puisse être suspendu. L'issue même du conflit est l'anéantissement de l'ennemi puisque le combat est contre sa propre nature. Un exemple nous vient de l'Inde lointaine par Renée Isar. Celle-ci parle de la situation conflictuelle où des hindous et des musulmans vivent dans une hostilité permanente et latente. Il semble que les rivalités religieuses sont une des causes de cette hostilité, mais rien n'assure que celle-ci ne serait pas une hostilité de nature qu'il est difficile de cerner²⁰.

Dans l'autre cas de figure, l'hostilité se construit historiquement entre des groupements, communautés ou peuples, pour des raisons territoriales, économiques, religieuses, culturelles ou autres. Mais elle peut se transformer, avec le temps, pour devenir une amitié, une alliance, un vivre-ensemble ou se muer en hostilité héréditaire. Cette dernière se transmet de génération en génération comme faisant partie de l'identité même de ces peuples. La méfiance qu'ont longtemps éprouvée les uns envers les autres, les Français et les Anglais, ne serait-elle pas un exemple qui illustre cet énoncé ? Dans ce cas-là, l'ennemi est relationnel. Il n'est pas abordé en soi, mais à travers les relations tissées au gré des événements et des intérêts. C'est ce qu'affirme Jean-Jacques Rousseau dans *Du contrat social* en parlant des particuliers : « (...) Les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats »²¹. Cette affirmation sous-tend que l'homme n'est pas hostile à l'homme dans l'état de nature. Alors, dans un cas comme dans l'autre, il importe de se demander comment prend forme la figure de l'ennemi, qu'il soit ennemi de nature ou ennemi de relation.

En outre, si la notion objective de l'ennemi nous place face à un autre différent et étranger et dans un cas extrême, face au diable, figure absolue du mal, les menaces que l'ennemi exerce sur un individu ou un groupe aident à définir sa nature. L'ennemi serait-il ennemi de l'intérieur ou ennemi extérieur ? Ennemi de frontières ou ennemi Trans-territorial ? Ennemi religieux ou

¹⁹ La Tradition juive enseigne que le cœur de l'homme a deux penchants : l'un bon et l'autre mauvais. Le mauvais penchant apparaît à la naissance, tandis que le bon penchant apparaît à 13 ans, âge de la majorité religieuse. Cf. Sanhédrin 91b, Berakhot 61a et Avot de Rabbi Nathan 16. Simmel note qu'une hostilité naturelle vient se placer « comme une forme ou un fondement des relations humaines, à côté de cette autre forme qu'est la sympathie entre les hommes ». SIMMEL, *Le conflit, op. cit.*, p. 39.

²⁰ Renée Isar était journaliste et écrivaine hongroise mariée à Raj Isar, haut fonctionnaire indien. Renée ISAR, « Des siècles d'antagonisme religieux hindou-musulman », *Le Monde diplomatique*, janvier 1972, p. 2-3. monde-diplomatique.fr. Consulté le 18 novembre 2020.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris : Garnier-Flammarion, 1966 (Collection de Poche), p. 47.

ennemi idéologique ? La typologie est longue. Un ennemi peut s'apparenter à un genre et offrir plusieurs facettes. Quels sont les critères qui permettent de l'identifier, sachant que son identification requiert la vérification du degré de dissociation, à cause de motifs ou d'enjeux multiples, en vue d'un groupement ami-ennemi ?

Nous présenterons dans ce qui suit trois grilles de lecture pour l'identification de l'ennemi : les grilles de lecture politique, socio-culturelle et anthropologique. Elles se complètent l'une l'autre et contribuent ensemble à l'identification de la figure de l'ennemi et à l'analyse du discours.

2.1. La grille de lecture politique

Carl Schmitt est l'auteur de la théorie de la discrimination ami-ennemi en politique, théorie qui affirme que l'ennemi est un choix politique²², que cette discrimination est le critère fondamental épistémologique du politique²³ et qu'elle relève du peuple et constitue « l'essence de son existence politique »²⁴. Pour Schmitt, l'ennemi ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés contre un autre ensemble de même nature²⁵. Tous les autres actes ou motifs économiques, sociaux ou autres qui amènent les uns à se positionner face aux autres ou encore à interpréter des situations dans un sens individuel, ne sont pas à mettre au même niveau que les mobiles politiques. Ces propos laissent entrevoir déjà que la discrimination ami-ennemi comporte, en filigrane, une logique idéologique d'un État total, cohérente avec le discours du 3^e Reich dont Schmitt est le juriste²⁶. D'une part, il n'y a pas de place pour l'individu, qu'il soit concurrent ou adversaire et, d'autre part, au concept de personnalité juridique se substitue la notion « d'ensemble d'individus groupés » ne se définissant que par leur appartenance à un groupe. Dans le contexte libanais, nous remarquons que l'individu n'est reconnu que grâce à son appartenance à une communauté confessionnelle. Celui qui ne fait pas partie de la communauté devient un intrus, un étranger et dans un cas extrême un ennemi. L'autre est alors

²² SCHMITT, *La notion de politique*, op. cit., p. 67.

²³ Nous ne voulons pas entrer dans le débat qui oppose les pro-Schmitt et les contre-Schmitt. Ce qui nous intéresse c'est cette grille de lecture schmittienne qui fonde la discrimination ami-ennemi sur le politique.

²⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁶ Cette logique prône que tout est politique, même la science juridique du nazisme. Cette dernière a un ennemi principal, le positivisme abstrait, neutre et « substantiel parce que juif » (§ 14). Olivier JOUANJAN, « Justifier l'injustifiable », *Astérior*, n° 4, 28 avril 2006. Asterion.org. Consulté le 29 octobre 2017.

perçu en tant qu'ennemi non pas pour lui-même, mais parce qu'il appartient à un groupe qui menace un autre groupe.

Par ailleurs, la définition de l'ennemi chez Schmitt semble ambiguë et sa figure vacille d'une figure relationnelle à une figure substantielle quand il écrit dans le même ouvrage *La notion de politique* que l'ennemi « se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature qu'il soit, dans son existence même et en un sens particulièrement fort, cet être autre, étranger »²⁷. Le conflit avec cet ennemi relève donc de sa nature même et la continuation du conflit ou son règlement dépend des adversaires concernés de « pouvoir décider si l'altérité de l'étranger représente, dans le concret de tel cas de conflit, la négation de sa propre forme d'existence et donc si les fins de la défense ou du combat sont de préserver le mode propre, conforme à son être, selon lequel il vit »²⁸.

Les discours de nos auteurs révèlent une menace existentielle qui interpelle. L'ennemi Juifs-Israël est une entité arrogante et usurpatrice. Or, L'arrogance et l'usurpation sont des concepts islamiques sur lesquels nous reviendrons, mais d'ores et déjà, les questions qui se posent : l'affaire serait-elle politique quand le groupement se forme sur la base de la foi religieuse et de ses principes ? L'ennemi serait-il politique ou religieux, au Liban ou en Orient où le confessionnalisme est ce qui sépare ou ce qui unit ? Quel rapport établir entre le politique et le religieux pour identifier plus pertinemment l'ennemi ?

Julien Freund, disciple de Schmitt, apporte une précision à la discrimination ami-ennemi, en établissant une distinction entre les différents types d'ennemis : L'ennemi, dit-il, n'est pas forcément celui que l'on combat lors d'une guerre mais il « peut prendre le visage de l'ennemi réel ou concret de la guerre, celui de l'ennemi virtuel de la diplomatie ou celui de l'ennemi absolu de l'idéologie »²⁹. Cela dit, la grille politique sert de prisme où l'analyse se focalise sur des principes politiques, géopolitiques ou encore économiques ainsi que sur la résolution des crises. Mais les crises et le conflit s'avèrent être plus que politiques, donc la grille de lecture devrait aussi prendre en compte les facteurs historiques et psycho-sociaux. Car à chaque époque

²⁷ SCHMITT, *La notion de politique, op. cit.*, p. 65.

²⁸ *Ibid.* Cela dit, Jean-Claude Monod, philosophe et cinéaste français, relève la probabilité du déplacement de la figure de l'ennemi chez Schmitt dans les différentes éditions de son ouvrage cité ci-dessus. L'ennemi est désigné au départ comme « objet de rapport, d'une ligne mouvante de conflictualité et non comme un ennemi 'éternel' et substantiel ». Schmitt insiste sur l'aspect « xénophobe » dans sa désignation de l'ennemi. Jean-Claude MONOD, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris : La Découverte, 2016 (Armillaire), p. 57.

²⁹ FREUND, *L'essence du politique, op. cit.*, p. 507.

sa société, sa culture, et par conséquent, sa forme spécifique de guerre et de paix qui oblige à reconsidérer le concept de l'ennemi.

2.2. La grille de lecture socio-culturelle

L'ouvrage *De la division du travail social* d'Émile Durkheim nous ouvre à une explication tout à fait originale pour identifier l'ennemi. L'auteur y aborde la question de la cohésion sociale. Celle-ci est un processus visant à renforcer les liens entre les individus d'une société. Le point de départ est une distinction entre deux formes de sociétés. Cette distinction permet une interprétation culturelle de la réalité qui tient compte d'un monde en mutation. Durkheim distingue deux types de société : une société traditionnelle basée surtout sur une « solidarité mécanique » où la transmission d'un acquis et l'uniformité sont importantes pour la cohésion et la pérennité de la société³⁰, et une société moderne basée sur une « solidarité organique » où la diversité-complémentarité et l'esprit d'invention ont une grande valeur pour le dynamisme social³¹. Sans absolutiser une telle distinction, il est possible de classer la société libanaise dans la case traditionnelle, mais avec une forte propension vers la modernité. Tout en faisant partie de la société moyen-orientale et arabe, la question de l'identité libanaise et de l'appartenance suscite constamment le débat entre les protagonistes. De fait, la mosaïque des dix-huit confessions, à laquelle s'ajoutent les « féodalités » libanaises, crée une société formée de foyers homogènes qui, tout en se tournant vers la modernité, grâce à la jeunesse, regimbent à la nouveauté. Une « structure de crédibilité », que nous observons, explique l'homogénéisation³². En fait, un lien étroit existe entre religion, culture et société. Dans une telle réalité, l'ennemi est celui qui est l'hétérogène, l'étranger qui n'obéit pas à la tradition, celui qui met en doute l'immuable par l'originalité qu'il apporte. Or, si la présence des sionistes qui débarquent avec leur propre culture en Palestine au début du siècle, défie la cohérence de la société moyen-orientale, cette présence constitue, d'une manière ou d'une autre, une intrusion dans la société traditionnelle libanaise. La guerre du Liban en donne une preuve³³. De plus, puisque le Liban

³⁰ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social, Tome 1 : La fonction de la division du travail*, Paris : Presses Universitaires de France, 1893 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), p. 140-142.

³¹ *Ibid.*, p. 167-169.

³² Berger désigne par « structure de crédibilité » le fait de s'aligner aux croyances et aux idées de la société tant que le grand nombre y croit et continue à les transmettre. Cf. Peter BERGER, *La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris : Éditions du Centurion, 1972 (Religion et sciences de l'homme), p. 60.

³³ Nous le verrons dans la deuxième partie de la thèse, Khaled accuse les Israéliens de répandre les mœurs décadentes parmi les jeunes Libanais. De fait, lors de l'invasion israélienne de Beyrouth en 1982, certains jeunes voyaient d'un bon œil les soldats israéliens. Les chrétiens qui ont été entraînés en Israël ont eu un bon rapport avec eux. Ils représentaient, pour eux, la modernité et l'Occident. La marque Ray-Ban de lunettes devient nécessaire pour une bonne image de marque dans la société libanaise.

est solidaire de son milieu, il est importuné par la situation à sa frontière sud et au-delà de celle-ci : l'occupation d'une terre qui a été « islamique » durant quatorze siècles, une population autochtone qui subit le déplacement ou la judaïsation du jour au lendemain, l'éclosion d'un judaïsme qui renaît de ses cendres et reconquiert, à la fois, peuple et terre, en revivifiant des mythes anciens tels que le peuple élu et la terre promise. La grille socio-culturelle contribue à cerner davantage le terreau où évoluent les protagonistes, mais elle reste insuffisante pour rendre compte de la complexité de l'identité de soi et des relations interhumaines. Par contre, la grille de lecture anthropologique permet d'aborder l'humain sous différents angles constitutifs de son identité.

2.3. La grille de lecture anthropologique

Elle consiste à identifier l'ennemi à partir des trois axes liés aux paramètres identitaires : Dieu, le peuple et la terre. Nous lui réserverons une part conséquente dans notre développement, à cause de ces thématiques liées aux appartenances identitaires qui jouent un rôle important dans la formation des représentations collectives autant réelles qu'imaginaires, matrices de dissociation et raison d'association. Ces appartenances offrent matière à la fabrication de l'ennemi. Ainsi, à chaque axe ou à chaque menace – liée à l'axe – correspond une (ou des) figure (s) de l'ennemi.

Revenons à l'histoire de Caïn et Abel. En fait, un *Midrash Genèse Rabba* 22 donne trois raisons pour lesquelles Caïn tue Abel : le partage de la terre, l'emplacement de la construction du Temple et la dispute à propos d'Ève, la mère de la vie³⁴. Ces thèmes de la terre, de Dieu et du peuple – et du couple vie-mort – traversent l'histoire de l'homme, tout homme, tout l'homme. C'est de la patrie-mère que l'homme vient et c'est vers elle qu'il retourne. C'est dans la religion que l'homme exprime sa relation au sacré et au transcendant³⁵. C'est à la quête de ses origines qu'il peine toute sa vie et qu'il cherche une identité qui le rapproche de certains et l'éloigne d'autres. Smelin désigne ces thématiques par : identité, pureté et sécurité³⁶. D'où notre

³⁴ Le *Midrash* désigne aussi bien une méthode exégétique qu'un recueil de commentaires sur les textes bibliques. Bernard MARUANI et Albert COHEN-ARAZI (dirs.), *Midrach Rabba, Tome 1 : Genèse Rabba*, Lagrasse : Verdier, 1987 (Les Dix paroles), p. 245-259.

³⁵ Le terme « religion » est ambigu. Nous préférons parler de « tradition religieuse » et de « religion instituée ». Une tradition religieuse représente ce qu'il y a de commun entre des « religions instituées ». La religion instituée a sa hiérarchie, ses lois, ses coutumes et sa doctrine. Elle ne gère pas une tradition religieuse. Le catholicisme, le protestantisme, le chi'isme et le sunnisme sont des traditions religieuses. Cf. Thom SICKING, « Pourquoi ce lien fort entre religion et territoire », in *Religion et territoire, actes du colloque international organisé par le CEDIFR*, Beyrouth : Éditions de l'USJ, 2019, p. 9.

³⁶ SMELIN, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 47.

attention sur ces trois axes qui s'entrecroisent continuellement. Nous les présenterons successivement, en nous fondant, dans un premier temps sur une approche de Paul Ricœur de l'identité narrative pour percevoir, à travers le récit identitaire, les différentes figures de l'ennemi. Nous nous pencherons, dans un deuxième temps, sur l'existence *al-woujoud* marquée par Dieu et ses religions, dans un Moyen-Orient à majorité musulmane. Nous nous interrogerons sur l'origine de cette hostilité entre frères et la menace existentielle que les uns et les autres ressentent pour nous demander avec René Girard, s'il n'existe pas de rivalité mimétique entre les protagonistes. Nous mettrons en œuvre, dans un troisième temps, un raisonnement géopolitique pour étudier le rapport à la terre et la menace sécuritaire qui pèse sur le Liban³⁷. Nous tenterons de dégager une (ou des) figure (s) de l'ennemi.

2.3.1. Le peuple et le récit identitaire : l'ennemi, un autre soi-même, traître, collaborateur ou comploteur

Parler de récit identitaire c'est s'orienter incontestablement, dans notre cas de recherche, d'une part, vers un récit élastique qui dépend des événements, de leurs protagonistes, du contexte et du pouvoir en place et, d'autre part, vers l'exploration de l'identité narrative, non seulement d'une personne mais d'une communauté. Il convient de souligner que les auteurs des discours étudiés sont autant initiateurs de l'histoire du Liban, continuateurs et bâtisseurs de ses récits, de ses héros et de ses ennemis que la population autochtone, les déplacés et les réfugiés dans les camps palestiniens du Liban et les Juifs-Israéliens installés dans le pays il y a un peu plus d'un siècle pour fonder l'État d'Israël. Car, comme le dit Ricœur, « notre mémoire est toujours mêlée à celle des autres »³⁸ et elle peut être effectuée au bénéfice de la personne et de la communauté. Nous entendons par « identité narrative » la conscience, entretenue par le récit, que chaque communauté a d'elle-même et de son identité. Celle-ci est faite de deux manières d'être identiques dans le temps : l'identité immuable, *idem* et l'identité mobile, *ipse*. D'un côté, un pôle de la persévérance du caractère dans l'histoire et du maintien de soi de la parole tenue³⁹ et, de l'autre, un pôle du maintien de soi dans la promesse. Ces deux pôles

³⁷ Yves Lacoste définit la géopolitique par « des rivalités de pouvoirs sur du territoire, qu'il soit de grande ou de petite dimension ». Yves LACOSTE, « La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique », *Hérodote*, vol. 3, n° 130, 2008, p. 18.

³⁸ PAUL RICŒUR, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », in *Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture*, Prague, octobre 2000, p. 2. fondsricœur.fr. Consulté le 18 novembre 2020 ; M-A. Paveau distingue plusieurs mémoires : « la mémoire collective comme mémoire plurielle articulant de l'individuel, mémoire groupale distincte d'une mémoire sociale plus large et mémoire familière résultat d'une appropriation par les individus de la mémoire historique ». Marie-Anne PAVEAU, *Les prédiscours : Sens, mémoire, cognition*, Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2006 (Sciences du langage), p. 85-116.

³⁹ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 143-148.

fondent le lien entre la mémoire et l'identité telle qu'elle est racontée ouvrant un « intervalle de sens »⁴⁰ et « une mise en intrigue »⁴¹ grâce à la narration elle-même. Ainsi, l'identité narrative se forme comme conscience de soi où des récits ultérieurs complètent les premiers en en révélant le sens⁴². C'est à travers cette dynamique de mémoire des événements récoltés et sélectionnés auxquels un sens est donné, que se construit l'identité narrative : une sorte de recouvrement continu et d'invention incessante des événements que les récits perpétuent dans la mémoire et la conscience.

L'identité libanaise, nous l'évoquions plus haut, ne peut se comprendre en faisant fi du terreau ethnique, culturel et religieux dans lequel elle évolue, à savoir le contexte arabe et moyen-oriental. En fait, l'identité narrative arabe, qu'elle soit chrétienne ou musulmane, présente des caractéristiques dont certaines lui sont propres et d'autres communes à tous. D'abord, elle a du mal à se dire « objectivement », non qu'il lui manque la compétence scientifique, mais à cause de la nature humaine qui s'aborde à travers la perception. C'est ainsi que David Hume décrit la conscience de soi comme insaisissable en dehors de la perception : « Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception »⁴³. Cela influe sur la manière de s'appréhender soi-même, sur la sélection des événements historiques et sur les représentations qu'en fait un peuple et qui le déterminent davantage que les événements eux-mêmes. Ensuite, cette identité souffre, du fait de son enracinement culturel arabe, de la difficulté à sortir d'elle-même et à croiser le regard de l'autre différent. Tahar Labib souligne, dans la préface de l'ouvrage collectif « *L'image de l'autre : l'Arabe en vue, l'Arabe qui voit* » que l'Arabe se soucie de lui-même. Il se cherche et cherche à s'affirmer, d'une manière toujours aiguë, face à l'autre. Il favorise une altérité à l'intérieur du monde arabe, voire du même pays arabe. Il parle de l'autre « intérieur » à lui. « Il semble que l'Autre 'le plus lointain' qui ait eu une présence considérable pour lui, soit l'Israélien⁴⁴ (...) L'autre, dans notre imaginaire, est l'ennemi (le mythe de Caïn et Abel) ou le double (les jumeaux dans les légendes) »⁴⁵.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁴¹ RICŒUR, *Temps et récit : L'intrigue et le récit historique*, *op. cit.*, p. 102-103 ; Paul RICŒUR, *Temps et récit, Tome 2 : La configuration dans le récit de fiction*, Paris : Éditions du Seuil, 1984 (Points Essais), p. 18.

⁴² Paul RICŒUR, *Temps et récit, Tome 3 : Le temps raconté*, Paris : Éditions du Seuil, 1985 (Points Essais), p. 446.

⁴³ David HUME, *Traité de la nature humaine, Tome 1 : De l'entendement (1739)*, Traduction originale de Philippe Folliot, Laval : Université du Québec, eÉdition, 2006 (Les auteurs classiques), p. 242.

⁴⁴ LABIB (dir.), *L'image de l'autre*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 51.

De plus, dans le contexte moyen-oriental, le *je* et le *moi* se confondent dans une individualité active et passive qui n'arrive pas à se concevoir sans l'appartenance à une collectivité, de préférence ethnico-religieuse. C'est ainsi que les communautés religieuses conditionnent le fait politique et sont conditionnées par lui. Elles donnent lieu à la *'asabiyya*⁴⁶ bien ancrée dans la mentalité et dans les pratiques socio-politiques au Liban. Hamit Bozarslan, historien et politologue, ajoute la *da'wa* à la *'asabiyya*, en tant que deux réalités constitutives de la vie politique et « comme une (et certainement pas la seule) clé d'intelligibilité du fait politique au Moyen-Orient et ailleurs »⁴⁷. Or, autant la *da'wa* que la *'asabiyya* sont des ressources matérielles et symboliques qui forment l'identité d'un peuple. Éric Erikson présente l'identité, en termes de conscience et de processus, comme « située au cœur de l'individu ainsi qu'au cœur de la culture de sa communauté ». C'est, à la fois, la perception que l'individu a de lui-même et son rapport avec les autres dans la société⁴⁸. L'identité se montre comme ouverture à la relation, tout en contribuant à la manifestation de l'image que ce peuple a de l'autre, notamment de l'autre-ennemi.

L'identité narrative révèle le lieu où le « nous » place son idéal⁴⁹. En temps de paix, l'identité est rassurée, même si la représentation de soi peut se trouver tributaire d'une recherche d'un autre-différent, d'un ennemi qu'elle identifie et dans lequel elle se retrouve elle-même. Mais en temps de crise, quand cette identité est atteinte de souffrances ou de défaites, la représentation de l'ennemi sert à revaloriser une image de soi troublée⁵⁰. Face à une situation de traumatisme collectif, le « nous » brisé recompose un récit identitaire, de genre mythique, par un retour au passé et à des ressources socio-culturelles (ethnie, langue, religion) et symboliques (héros, saint, terre ancestrale), en même temps qu'il construit une figure de l'ennemi à la mesure de la détresse vécue, pour donner « du sens à ce qui semble n'en plus

⁴⁶ Terme emprunté à Ibn Khaldoun, il signifie « l'esprit de clan », il équivaut pour nous à communautarisme. 'Abdel Rahman IBN KHALDOUN, *Discours sur l'histoire universelle (al-muqaddima)*, Tome 1, Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, 1967, p. 247.

⁴⁷ BOZARSLAN, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, op. cit., p. 33.

⁴⁸ Erik H. ERIKSON, *Adolescence et crise: la quête de l'identité*, Paris : Flammarion, 1972 (Champs essais), p. 16-17.

⁴⁹ Le « nous » est celui qui désigne l'ennemi. Il peut être l'instance religieuse ou la population en crise ou le pouvoir qui cherche à maîtriser la situation. En cas de crise, les instances normales sont affaiblies. La formation spontanée d'une foule pallie cette absence.

⁵⁰ Telles que la Shoah, la Nakba, la Naksa et la guerre civile du Liban en 1975. La Nakba signifie littéralement catastrophe en arabe. Elle fait référence à la défaite des armées arabes devant les forces armées israéliennes et l'exode des Palestiniens en mai 1948. La Naksa signifie littéralement la rechute. Elle fait, de son côté, référence à la défaite face à Israël en juin 1967, ainsi qu'à l'exode des Palestiniens qui quittent leurs maisons et leurs terres pour les pays arabes. Olivier Berger montre dans une intervention qu'un contexte d'occupation ou de défaite est propice aussi à la création de l'image de l'ennemi. Olivier BERGER, « Les Français face à l'armée prusso-allemande : La naissance d'une image de l'ennemi en « miroir inversé » dans l'Île-de-France occupée (1870-1871) », in *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire*, op. cit., p. 189-200.

avoir»⁵¹, remonter la pente de l'humiliation et reconquérir une image de soi exaltante. L'ennemi est inmanquablement désigné, non pour ce qu'il est, mais à travers les représentations qu'on se fait de lui : un bourreau, un occupant, un barbare⁵². L'ennemi se distingue du « nous ». Il devient une figure opposée à la figure de soi. Dans ce sens-là, l'ennemi contribue à la définition de soi-même. Ainsi, nous examinerons si l'identité collective est fondée sur l'hostilité contre un ennemi ou sur l'appartenance de soi à un corps communautaire ou social⁵³. Et, nous nous demanderons si nos auteurs ont constamment besoin d'un ennemi à stigmatiser. Ne serait-ce parce que cet ennemi cherche à attenter à la vie de leurs coreligionnaires ou parce qu'il leur permet d'affermir leur identité ?

À la figure de l'autre comme soi-même s'ajoute la figure de l'ennemi intérieur, l'ennemi proche qui est des nôtres, mais qui a rejoint le camp adverse. Sa dangerosité est grande, parce qu'il renie ses origines et se rallie aux autres. Il porte atteinte à l'unité. Il livre le « nous » à ses ennemis⁵⁴. Il est passible non seulement de coercition mais d'exclusion pour trahison et collaboration. La figure du collaborateur et la figure du traître sont nécessaires lors d'un conflit interne, car elles peuvent être instrumentalisées pour extirper la différence et l'étrangeté, masquer les discordes et souder de nouveau les uns et les autres autour d'un idéal commun. Une question se pose : la recherche de l'unité, poussée à l'extrême, conduirait-elle à une recherche de pureté, qu'elle soit ethnique, religieuse, politique : une pureté où tout ce qui n'est pas semblable et pur devient ennemi impur-diabolique et devrait être anéanti⁵⁵ ?

Nous nous rapprochons ici du totalitarisme où l'idéal de l'unité du peuple recherchée et défendue, coûte que coûte, engendre des mécanismes de violence et conduit à l'élimination de l'ennemi qui se présente à travers ceux qui ne professent pas la même doctrine de l'unité ou qui s'y opposent. C'est un cercle vicieux. Claude Lefort écrit : « La constitution du peuple Un

⁵¹ Denis-Constant MARTIN (dir.), *Cartes d'identité: Comment dit-on « nous » en politique ?*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 31-32.

⁵² Pendant la période de l'occupation syrienne du Liban, on pouvait lire, en arabe, sur les murs à Achrafieh et à Jounieh : « Connais ton ennemi. Le Syrien est ton ennemi ».

⁵³ À ce sujet, Renan affirme : « Une nation ne prend d'ordinaire la complète conscience d'elle-même que sous la pression de l'étranger. (...) Un moi, pour prendre le langage de la philosophie, se crée toujours en opposition avec un autre moi ». Ernest RENAN, *La réforme intellectuelle et morale*, Paris : Perrin, 2011 (Mémoires), p. 120.

⁵⁴ En attaquant l'ennemi de l'intérieur, – celui qui fait partie du « nous » mais qui est réfractaire –, le pouvoir en place vise une purification de l'identité commune d'une part, et d'autre part, un renforcement de sa mainmise en éliminant les oppositions. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 170 et 270.

⁵⁵ Le thème de la pureté est intimement lié au thème de l'unité. Le « nous » purs est placé face à « eux » impurs. La pureté est abordée sous l'angle de la pureté de sang ou de la pureté ethnique ou encore celui de la pureté de la religion. Ainsi, la séparation d'avec l'autre, considéré impur, met en valeur la pureté originelle qui s'acquiert par un retour au Même et une purification. Sémelin développe le thème de la pureté tout au long de son ouvrage, *Purifier et détruire*, en montrant comment les logiques de violence qui aboutissent au massacre s'appuient sur « la tuerie comme acte purificateur ». SÉMELIN, *Purifier et détruire*, op. cit., p. 28 et 65-77.

exige la production incessante d'ennemis »⁵⁶. De fait, le rejet de l'autre différent fortifie et met en valeur l'identité de l'Un semblable. Mais faut-il que l'Un menace sans cesse un autre pour exister ? Faut-il que l'unité soit mise en avant pour susciter l'adhésion et la résistance contre l'ennemi ?

2.3.2. Dieu, la « religion » menacée et la rivalité mimétique : frère ennemi et victime émissaire

L'histoire du Moyen-Orient montre que les trois monothéismes juif, chrétien et musulman coexistent, se croisent et s'entre-tuent, sous prétexte pour certains, de défendre la cause de Dieu et de protéger *al-woujoud*. L'ennemi est l'autre, à la fois différent et semblable sur les plans ethnique, socio-culturel et religieux. André Chouraqui affirme que Juifs, chrétiens et musulmans, tous fils d'Abraham ne se sont conduits comme des frères qu'à des périodes très exceptionnelles comme dans l'Andalousie musulmane et « chez une minorité de gens qui ont réussi à dépasser les barrières érigées entre nous et à collaborer, mais jamais en tant que frères. Il y avait, dit-il, toujours une dimension de rivalité qui, au moindre incident, prenait la couleur non seulement de la haine, mais du meurtre »⁵⁷. De plus, la différence entre les adeptes de ces monothéismes, tolérée en temps de paix, engendre, en temps de crise ou de guerre, une angoisse qui a besoin de se fixer sur une menace réelle ou imaginaire.

René Girard nous aide à développer une grille de lecture anthropologique. Celle-ci permet d'expliquer l'hostilité entre des individus ou des collectivités qui se ressemblent et se confrontent parce qu'ils désirent la même chose. Selon lui, chrétiens et anti-chrétiens se conduisent généralement, « les uns et les autres, de façon rigoureusement symétrique en bons frères ennemis qu'ils sont et qu'ils entendent bien rester. Ils ne tiennent vraiment qu'à leur querelle, parce qu'ils ne tiennent que par elle. N'y touchez pas ou vous aurez tout le monde sur le dos »⁵⁸. C'est ce que constate aussi Daniel Sibony. Il parle de monothéismes qui se disputent incessamment « sous le signe du divin et de la mémoire, de l'identité et de sa perte »⁵⁹. Dans ce mal-être identitaire, la relation à l'autre se révèle, source de tensions et génératrice

⁵⁶ Claude LEFORT, *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, 1981 (Essais), p. 166.

⁵⁷ André CHOURAQUI, « La turbulente famille des fils d'Abraham : Plaidoyer pour la réconciliation des frères ennemis », *Théologiques*, vol. 5, n° 1, 1997, p. 115-116.

⁵⁸ René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset, 1982 (Essais littéraires), p. 187.

⁵⁹ Daniel SIBONY, *Les trois monothéismes : Juifs, chrétiens, musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Paris : Éditions du Seuil (La couleur des idées), 1992, p. 7.

d'hostilité. Il s'agit de la théorie de la rivalité mimétique⁶⁰ qui a sa source dans la notion du désir triangulaire chez l'homme⁶¹. Girard s'appuie pour élaborer sa théorie sur des analyses du comportement des enfants et des animaux – notamment des singes⁶² –, des personnages et des relations dans la littérature romanesque⁶³ et sur l'étude de mythes⁶⁴. Exposons brièvement cette théorie.

Girard évoque la *mimèsis* primaire sur laquelle repose l'apprentissage et l'éducation⁶⁵. La *mimèsis* primaire finit inéluctablement dans la *mimèsis* de rivalité pour deux raisons : 1) Le sujet désire posséder un objet, parce qu'un autre le désire réellement ou est soupçonné de le désirer. 2) Le désir du sujet d'imiter un modèle peut le conduire à une imitation qui ne soit trop parfaite et susciter la crainte chez le modèle qui, de statut de modèle passe au statut de rival, sans que le sujet en ait la moindre conscience. Girard parle à ce stade-là de « la médiation double » où le sujet-imitateur et le modèle-médiateur deviennent rivaux ou modèle-obstacle l'un pour l'autre. C'est l'étape de l'indifférenciation.

En cas d'absence de processus régulateur de la convergence et de la rivalité mimétique, tout peut basculer vers une violence mortifère. Le modèle devient le rival de celui qui veut l'imiter, tout autant que ce dernier peut devenir ennemi s'il n'arrive pas à l'objet de son désir. Il existe une sorte d'attraction-répulsion entre les rivaux qui accroît le désir d'anéantir l'autre pour exister soi-même⁶⁶. Le passage de la rivalité mimétique du domaine individuel au domaine collectif s'opère par contagion⁶⁷, requiert l'unanimité violente et marque l'apparition d'une

⁶⁰ Girard expose, développe et affine, dans plusieurs ouvrages, la théorie de la rivalité mimétique qui débouche sur la théorie du bouc émissaire, en passant par la crise mimétique : GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Hachette Littératures, 2011 (Pluriel) ; GIRARD, *Le bouc émissaire*, op. cit. ; GIRARD, *La Voix méconnue du réel : Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris : Grasset, 2002 (Essais et Documents), p. 199-225.

⁶¹ Le désir triangulaire fait intervenir l'objet, le modèle-médiateur et le sujet-imitateur. Si le désir est propre à l'individu, cela veut dire qu'il est différent du désir des autres. Si le désir est mimétique, cela signifie que je désire quelqu'un ou quelque chose parce qu'il (elle) est désiré(e) par un autre. Tous les désirs risquent alors de se ressembler et, par conséquent, la différence est en danger. Dans le domaine religieux et culturel, le résultat d'une telle situation est un chaos, une démythification du sacré et un déchaînement de la violence.

⁶² GIRARD et al., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 17.

⁶³ GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 15-67.

⁶⁴ GIRARD et al., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 125-130.

⁶⁵ Girard écrit *mimesis*, mais nous gardons l'orthographe classique de ce terme, à savoir *mimèsis*.

⁶⁶ À propos du désir mimétique, Girard précise, qu'en tant que désir d'appropriation de ce que l'autre possède, il dégénère très vite dans ce qu'il appelle « le désir métaphysique, où le sujet cherche à s'approprier l'être de son modèle. Je veux alors 'être ce que devient l'autre lorsqu'il possède cet objet' ». GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 73.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 323. Girard qualifie cette unanimité violente de « fondement » de la victime émissaire. C'est dans ce sens-là qu'elle est requise. René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris : Grasset, 1972 (Essais et Documents), p. 146.

crise mimétique ou la guerre de « chacun contre chacun »⁶⁸. Sa résolution fait intervenir ce que Girard appelle le « mécanisme victimaire »⁶⁹. Il s'agit du choix par tous d'un bouc émissaire arbitrairement désigné au sacrifice, mais sans que ce choix risque de créer une vengeance dans le groupe. La violence collective se focalise alors sur ce bouc émissaire qui endosse la responsabilité de la crise et de son dénouement. « La seule réconciliation possible – le seul moyen d'interrompre la crise et de sauver la communauté de l'autodestruction –, c'est la convergence de cette colère et de cette rage collective vers une victime désignée par le mimétisme lui-même et unanimement adoptée. Dans la folie de la violence mimétique, un point de convergence apparaît, sous la forme d'un membre de la communauté qui passe pour la cause unique du désordre. Il est isolé et massacré par tous. Il n'est pas plus coupable qu'un autre, mais la communauté est persuadée du contraire. Le meurtre du bouc émissaire conclut la crise, parce qu'il est unanime. Le mécanisme du bouc émissaire canalise la violence collective contre un membre de la communauté choisi de façon arbitraire, et cette victime devient l'ennemi de la communauté tout entière qui *in fine* est réconciliée »⁷⁰.

En bref, la crise mimétique passe par quatre étapes : le désir, la rivalité, l'indifférenciation et le sacrifice de la victime. Girard conçoit la victime-bouc émissaire comme innocente⁷¹ et faisant partie généralement de la communauté. Cette victime assume les passions humaines dont les sentiments d'hostilité qu'éprouvent, bon gré mal gré, les membres d'une communauté, les uns envers les autres, même s'ils cherchent à les masquer ou à s'en débarrasser. Mais, le bouc émissaire serait-il toujours un membre de la communauté ? Existe-il des situations où le bouc émissaire est une personne ou « une entité » extérieure à la communauté ? Girard répond en énumérant une liste de victimes « extrêmement hétérogène » ayant pour dénominateur commun le fait que ces victimes appartiennent à des catégories marginales (esclaves, enfants et adolescents non mariés, personnes handicapées), ou sont extérieures à la communauté (prisonniers de guerre), condition qui les empêche de s'y intégrer pleinement. Il

⁶⁸ Thomas HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris : Gallimard (Folio Essais), 2000, p. 224. Hobbes écrit : « Si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin – qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance –, ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre ». *Ibid.*, p. 222.

⁶⁹ GIRARD *et al.*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 321.

⁷⁰ René GIRARD, Pierpaolo ANTONELLO et João Cezar de Castro ROCHA, *Les origines de la culture*, Paris : Desclée de Brouwer, 2004 (Hors collection sciences humaines), p. 76.

⁷¹ Sur la question de l'innocence de la victime émissaire, Girard affirme que le christianisme réhabilite cette dernière, par le moyen de la croix qui met fin « aux mythes violents et archaïques », tandis que l'islam le fait par le moyen de la guerre. GIRARD, « Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire », Propos recueillis par Henri Tincq, *Le Monde*, 5 novembre 2001. Le Monde.fr. Consulté le 19 novembre 2017.

devient donc important d'examiner si, dans les discours étudiés, l'ennemi Juifs-Israël serait bouc émissaire, exutoire d'une violence collective ou s'il serait bouc émissaire-ennemi intérieur ou bouc émissaire-ennemi extérieur et pour quelles raisons.

Bouc émissaire, ennemi intérieur ou extérieur

L'histoire des Juifs en Europe et la création de l'État d'Israël nous fournissent une clé de lecture : l'ennemi Juifs-Israël paraît autant comme ennemi extérieur qu'intérieur. L'Occident, qui a persécuté les Juifs pendant longtemps, se servait d'eux comme boucs émissaires intérieurs. Ceux-ci, selon la théorie de Girard, offraient un motif de recherche de l'unité interne à leurs persécuteurs. Mais, depuis la création de l'État d'Israël, la situation des Juifs a changé. Ils disposent d'un pays qui les met à l'abri des hostilités. En Occident, où ils continuent à être présents dans un certain nombre de sociétés, les Juifs d'Israël sont, soit un ami extérieur, soit un ennemi extérieur. Dans les pays arabes, où leur présence s'est faite rare, voire inexistante, la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël peut obéir à deux logiques – nullement exclusives d'ailleurs l'une de l'autre – : *Primo*, une logique de mimétisme vis-à-vis de l'Occident, une forme d'intériorisation de la tradition occidentale antisémite par le monde arabo-musulman⁷² ; *secundo*, une logique de bouc émissaire interne au monde arabo-musulman dans son ensemble, plutôt qu'interne à chaque société, – étant donné que la terre sur laquelle est instauré l'État d'Israël est comprise comme appartenant au monde arabo-musulman –, d'où l'importance de l'unité arabe pour lutter contre Israël, une raison, selon la théorie de Girard, qui justifie la fabrication d'un ennemi interne pour affermir cette même unité.

Depuis la moitié du XIX^e siècle jusqu'aujourd'hui, l'Occident suscite des sentiments contradictoires chez des musulmans et des chrétiens d'Orient. Nombreux sont ceux qui ont tourné le regard vers cet Occident, considéré comme un phare de civilisation, de progrès et de technologie. Les écrivains, les penseurs pionniers de la *Nahda*⁷³ et des penseurs d'aujourd'hui sont dans l'admiration du patrimoine occidental que certains reproduisent, en l'imprégnant de leur touche orientale. Toutefois, plusieurs données nous amènent à penser que, ce qui se vit, jusqu'à nos jours, serait une sorte de rivalité mimétique Orient-Occident et Orient-

⁷² Mouawad parle d'un mimétisme de l'élite intellectuelle arabe qui imitait le discours européen de l'époque. Ce mimétisme fera, selon lui, « le lit de l'antisémitisme en Orient comme par ailleurs celui de la laïcité ». MOUAWAD, « Maronites et Juifs jusqu'en 1920 », in *Christianisme oriental, op. cit.*, p. 175.

⁷³ Boutros al-Boustany, Khaïrddine Bacha, Farès Chidiac, Girgi Zeidan, Francis Mrach, Chebli chemayel, Khalil Ghanem, Chekib Erslan et Costantine Zoraïk.

[mystérieusement] Israël, ce dernier étant le « représentant de l'Occident dans la région »⁷⁴ ou la « force de colonisation occidentale »⁷⁵. Plusieurs facteurs alimentent cette rivalité : 1) une grande majorité de musulmans garde, dans sa mémoire collective, le souvenir des événements qui remontent au temps des croisades et en fait endosser la responsabilité à l'Occident actuel, 2) certains musulmans, qui n'ont pas assumé les défaites et les frustrations de l'histoire, demeurent captifs du monde tribal de l'islam antique et des traditions immuables de fierté et de loyauté mises en branle à chaque nouvelle crise, 3) d'autres, incapables de ressembler à l'Occident moderne, instrumentalisent des populations et des laissés-pour-compte pour le tuer, par le biais de paroles ou des actes violents, espérant ainsi, mener une vie meilleure. Tahar Labib souligne le paradoxe qui fait que « l'attitude vis-à-vis de l'Occident est chargée d'un double sentiment d'animosité et d'admiration, et ce, depuis que l'Oriental s'est mis à s'interroger sur les raisons de son retard par rapport à un Occident toujours en progrès »⁷⁶, tandis que Bruno Etienne, sociologue et politologue français, parle d'une schizophrénie qui se situe « dans l'attraction-répulsion que produit sur eux [les musulmans] cet 'Occident' télévisé (...) »⁷⁷.

L'étude des discours proposés montre que la rivalité mimétique s'est muée, à raison ou à tort, en crise mimétique. Désormais, depuis 1948, l'ennemi Juifs-Israël est un ennemi interne au monde arabo-musulman. Et même si certains pays ont signé des accords de paix et d'autres entretiennent des relations commerciales avec Israël⁷⁸, celui-ci reste l'ennemi-bouc émissaire qui rassemble la communauté et met fin à la violence mimétique. Des musulmans ou des Arabes abandonneraient-ils des valeurs morales telles que la décence ou tomberaient-ils dans

⁷⁴ Muḥammad Ḥusayn FADLALLAH, *Les islamistes et les défis contemporains. (al-islamiyoun wal tahadiyat al-mou'asira)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1997, p. 28.

⁷⁵ MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁶ Tahar LABIB, « L'image de l'autre dans la culture arabe : comment l'autre devint occident », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, n° 10, 2002, p. 38.

⁷⁷ Etienne BRUNO, « L'islamisme comme idéologie et comme force politiques », *Cités*, vol. 2, n° 14, 2003, p. 46.

⁷⁸ Voir la note 46.

le matérialisme⁷⁹, c'est la faute d'Israël et du sionisme. L'hypothèse selon laquelle Israël serait un bouc émissaire, apte à rassembler les forces des Arabes contre lui, ne fait que se confirmer⁸⁰.

La part du Juif dans la fabrication de sa propre figure d'ennemi

Il nous paraît important de ne pas négliger la part, souvent occultée, des Juifs eux-mêmes, voire de l'État d'Israël et des Occidentaux dans la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël. Il nous semble également qu'un rapport existe entre la perception qu'a le peuple juif de son élection, considérée comme une révélation divine en vue de sa mission à être « lumière des nations » (Is 49, 6) et celle qu'ont les autres de lui. L'histoire est témoin que cette estime de soi a souvent été objet de critiques contre les Juifs, voire motif de jalousie et par conséquent, a contribué à leur faire prendre la figure de l'ennemi traditionnel⁸¹.

Paranoïa et victimisation

Nombre de Juifs et d'Israéliens vivent une sorte de *paranoïa*. Ils considèrent que tout le monde se ligue contre eux⁸². Henry Laurens indique que l'État d'Israël dans les années 1960 « se définira comme celui des survivants luttant contre les dangers d'une nouvelle extermination »⁸³. Ce trouble paranoïaque s'accroît lorsque surgit la mémoire des persécutions, celle de la *Shoah* et plus récemment celle de la guerre de l'indépendance en 1948-1949. Cette mémoire réveille les traumatismes d'un passé tragique et le souvenir de ses victimes⁸⁴. Et comme « la conscience victimaire comporte évidemment une vision unilatérale de la situation et des événements »⁸⁵, des Juifs et des Israéliens se situent en tant que victimes,

⁷⁹ Le matérialisme tel qu'il est vu par les Arabes et formulé par 'Abd el-Wahab el-Maysiri : « Le matérialisme est un mouvement qui s'est développé considérablement depuis 1965. Il comporte le phénomène de l'anomalie, où la virginité est sujet à moquerie, la satisfaction de ses désirs sexuels différée est refusée, la drogue fait bon marché, la famille est divisée, la société dans son ensemble cherche la satisfaction des plaisirs et l'amusement sans aucune considération pour un système de valeurs ». 'Abdel Wahab AL-MAYSIRI, « Je ne suis pas dérangé d'être classé avec Sayed Qotb et Mouwdoudi », *al-charq al-awsat*, n° 9229, 5 mars 2004. URL : <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=221262&issueno=9229#>.

⁸⁰ Nous utilisons *Arabes* pour les citoyens des pays arabes et tous ceux qui se réclament du panarabisme, du nationalisme arabe comme mouvement politique ou de l'arabité comme concept idéologique. Pour les appellations données aux Arabes et les différentes figures du Palestinien, voir : SANBAR, *Figures du Palestinien*, *op. cit.*

⁸¹ ECO, *Construire l'ennemi*, *op. cit.*, p. 8.

⁸² Patrick Klugman parle de paranoïa juive tout à fait réelle. Lire : NICOLAÏDIS *et al.*, « Sionisme et diaspora. Les Juifs de France et Israël », *Mouvements*, vol. 33-34, n° 3, 2004, p. 117. Cairn.info. Khodr affirme la même chose. Cf. Georges KHODR, *Ce monde ne suffit pas (haza al-'alam lê yakfi)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 2006, p. 133.

⁸³ Henry LAURENS, *La question de Palestine, tome 2 : Une mission sacrée de civilisation (1922-1947)*, Paris : Fayard ; Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002 (Divers histoire), p. 603.

⁸⁴ L'historien Ben-Zion Dinur a joué un rôle majeur dans la diffusion de la vision victimologique juive. Il était professeur d'histoire juive depuis 1920. Ouzi ELYADA, « Mythes nationaux, mémoire et représentation de la guerre dans la presse israélienne (1948-1982) », *Hermès, La Revue*, vol. 52, n° 3, 2008, p. 110. Cairn.info.

⁸⁵ Edgar MORIN, « Israël-Palestine : le cancer », *Le Monde*, 4 juin 2002.

négligeant ce que peut ressentir leur vis-à-vis⁸⁶. Luttant soi-disant pour leur survie, ils ont contre la population locale des comportements de terreur, de colonialisme, d'apartheid et de ghettoïsation. Israël-victime devenu oppresseur n'attise-t-il pas une hostilité et une réaction violente de la part de ceux qu'il opprime ? Le cercle vicieux se forme et se maintient : victime-ennemi-victime.

Nombreux aussi sont les musulmans qui semblent éprouver une victimisation⁸⁷. Dès le début de l'islam, un discours islamique populaire est répandu. Il accuse « les associateurs » de menacer et d'user de manigances pour tuer les musulmans qui propagent l'islam⁸⁸. Il cible les Juifs. Mais ce discours serait-il le produit des musulmans qui façonnent l'islam ou est-ce plutôt l'islam qui forme et façonne ces discours ? Sans donner une réponse radicale, il semble que l'islam devrait accepter le débat en son sein afin de produire un discours critique qui éradiquerait son instrumentalisation dans le recours à la violence. Nous rencontrons dans l'histoire moderne ce discours de victimisation aux accents plutôt pédagogiques. Il interprète les événements à la fois, dans une logique du complot et de persécution de « l'islam authentique »⁸⁹. Des interrogations se posent : La victimisation n'aurait-elle pas besoin d'ennemi-bourreau pour exister et subsister ? Peut-on parler de discrimination raciale des Arabes vis-à-vis des Juifs et vice versa ? Cette discrimination accentuerait-elle un repli sur soi victimaire des Arabes et des musulmans, et par conséquent, une essentialisation de la figure de l'ennemi israélien qui devient ennemi de Dieu et de la religion, ennemi des nations, ennemi de l'humanité ou encore qui devient le diable lui-même ?

⁸⁶ À cet égard, Shlomo Sand affirme que « la logique nationaliste inhérente à cette entreprise [qu'il qualifie de colonialiste, nous soulignons] devait obligatoirement porter atteinte à la population indigène ». Shlomo SAND, *Comment la terre d'Israël fut inventée*, Paris : Flammarion, 2012 (Champs histoire), p. 23.

⁸⁷ Faḍlallah dit : « Le monde entier est contre l'islam qui est juste ». Muḥammad H. FAḌLALLAH, *Le souillé et le sacré : l'Amérique et le drapeau du terrorisme international (al-moudannas wal moukaddas : l'Amérique et l'étendard du terrorisme international)*, Beyrouth : manchourat Riad Raïs, 2003, p. 81-82. Ailleurs, il accuse le colonialisme de s'ingérer dans les affaires des musulmans jusqu'à « définir notre personnalité ». FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 57.

⁸⁸ Des versets de sourates comme *al-ma'ida* 5 : 82, *al-tareq* 86 : 15-17 et *al-baqara* 2 : 51 et 73-74 sont cités dans le discours islamiste. Ils présentent les musulmans supportant la haine et les manigances des Juifs contre eux et appellent à la revanche.

⁸⁹ Cf. Hassan KHALED, *Le martyr dans l'islam (al-chahid fi l'islam)*, Beyrouth : Dar al'ilm lil maleyyin, 1985, p. 48. Pour Khaled, l'Angleterre soutient l'État d'Israël et complot avec des pays étrangers contre la Palestine. Hassan KHALED, *Opinions et positions (era' wa mawaqif)*, Beyrouth : al-moudiriya al-'ama li-chou'oun al-'ifta', 1973, p. 262. Voir : FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 114 et 118-119 et voir également les discours islamistes du *Hamas* palestinien, du *Hezbollah* libanais et du FIS (Front Islamique du Salut) algérien. À propos de « l'islam authentique », Samir Khalil, islamologue, présente deux positions différentes de celui-ci. L'une voit dans l'islam de la Mecque un « jaillissement originel », et l'autre trouve dans l'islam de Médine le véritable islam, parce que Muḥammad détenait, à ce moment-là, le pouvoir et pouvait combattre les ennemis de Dieu et faire adopter l'islam. Samir KHALIL, « Violence et non-violence dans le Coran et l'islam », *Proche-Orient Chrétien*, n° 55, 2005, p. 378-381.

2.3.3. La terre, le besoin sécuritaire et la géopolitique : ennemi des frontières, trans-territorial et idéologique

La question de la terre se trouve dans les discours des quatre auteurs : terre du Sud du Liban, terre d'Israël, terre de Palestine et terres arabes. Elle exige de s'interroger sur la conception de la terre chez eux et sur le lien entre peuple, terre et histoire. De fait, les sionistes justifient l'occupation qu'ils font de la terre d'Israël-Palestine par « le droit historique des Juifs à la terre promise », « droit d'antériorité » au nom d'une histoire⁹⁰ et droit au nom de Dieu (Gn 15, 17), voire droit national au nom de la supériorité des droits des Israéliens sur leurs voisins. La population autochtone revendique la terre du fait de sa présence qui lui vaut le droit naturel à la terre, et celui de propriété du sol. Ce droit découle, pour des penseurs musulmans et des mouvements islamistes, des versets du Coran qui attestent l'islamité de la terre à cause du voyage du prophète (*al-'isra'* 17 : 1) et de la conquête (*fath*). Ainsi, *al-Quds* est la première orientation pour la prière (*qibla*) et le troisième Lieu saint de l'islam (*al-ma'ida* 5 : 21). La Palestine, terre symbolique, serait « la terre de l'islam », même pour le prêtre maronite qu'est Youakim Moubarac⁹¹. Si au « droit au retour »⁹² s'oppose le droit à la présence, le conflit est autant un conflit de terre qu'un combat pour le *woujoud* dans ses dimensions existentielles et religieuses.

La terre, le peuple et l'histoire

En effet, la floraison de mouvements de mouvance islamique qui voudraient apporter une réponse au différend est indéniable. La question se résume de la sorte : Là où le politique a échoué, l'islam politique réussirait-il en suivant la voie du *jihad*⁹³ ? Celui-ci est un combat entre l'islam, toute tradition confondue, considéré comme le Bien suprême, et les forces qui lui sont hostiles, considérées comme le Mal absolu. Le recouvrement intégral de la terre est reporté à une époque dénommée « fin du temps » *ekhir alzaman*. Ce combat donne à la confrontation avec Israël et les Juifs une dimension religieuse ou politico-religieuse qui nécessite de définir la notion de peuple ainsi que le lien entre histoire, peuple, terre, et droit. Ceci apporterait un

⁹⁰ Il s'agit de l'idée que les Juifs ont occupé la terre d'Israël pendant plus de mille ans jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem. L'État d'Israël revendique dans sa déclaration d'indépendance en 1948, le droit naturel du peuple juif à vivre dans un État souverain sur la terre d'Israël-Palestine. WIGODER et GOLDBERG (dirs.), « Sionisme », in *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. op. cit.*, p. 1489-1501.

⁹¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 32-33 et 37.

⁹² Voté en 1950 par la *knesset* d'Israël.

⁹³ Le *jihad* serait-il un acte religieux ou un acte de guerre ou les deux à la fois ? De cette définition, dépend également la figure de l'ennemi.

éclairage nouveau au conflit, au discours de l'hostilité et à la figure de l'ennemi. De plus, cette dernière dépend de la manière dont est conçu le rapport d'un peuple ou d'un État à l'espace : simple lieu où s'exerce la puissance d'un État, ou terre assimilée à la vie du peuple lui-même et au sang des martyrs versé pour la défendre, ou encore idéologie politique qui fait, tant bien que mal, place aux autres, en vue d'un idéal du vivre-ensemble. Une majorité de chrétiens, à partir de la fondation de l'État du « Grand Liban », admet cette idéologie et assimile Église et terre-nation, et du même coup, maronites et Libanais⁹⁴.

Pour le rapport peuple-terre, les revendications juives envers la terre d'Israël trouvent autant de soutien que de rejet⁹⁵. Shlomo Sand, spécialisé dans l'histoire contemporaine et faisant partie des nouveaux historiens israéliens, dénonce le mythe fondateur qui met le peuple juif en lien intrinsèque avec la terre de ses origines lointaines : la terre promise, *Eretz Israël*⁹⁶. Éric Hobsbawm va dans le même sens. Il affirme dans son ouvrage *Nation et nationalisme depuis 1780* « qu'il est totalement illégitime d'identifier, avec le désir de rassembler tous les Juifs dans un État territorial moderne sur l'ancienne terre sacrée, les liens des Juifs avec la terre ancestrale d'Israël »⁹⁷. La charte de l'OLP, de son côté, stipule dans son article 20 que « les revendications au sujet des liens historiques et spirituels entre les Juifs et la Palestine ne sont pas en conformité avec les faits historiques ou avec les bases d'un État dans sa juste acception. Le judaïsme, en tant que religion divine, n'est pas un nationalisme ayant une existence indépendante. De plus, les Juifs ne forment pas un peuple doté d'une personnalité indépendante, mais ils sont citoyens des pays auxquels ils appartiennent »⁹⁸.

Les prétentions d'Israël à la terre de Palestine, ses violations du droit de la population de Palestine à l'auto-détermination, ses violations du droit des réfugiés au retour sur leurs terres,

⁹⁴ Sur le rapport à la terre comme idéologie politique, voir : Richard ABI SALEH, « Le Liban : une terre spirituelle », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 87.

⁹⁵ À propos du soutien aux revendications juives envers la terre d'Israël, lire : David NEUHAUS, « Le dialogue Juifs-chrétiens et la question de la Terre d'Israël », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 103, n° 3, 2015, p. 397-418 ; Roberta COLLU-MORAN, « Le sionisme et le retour à la terre », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 53-73. Cairn.info

⁹⁶ Cf. Shlomo SAND, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, Paris : Fayard, 2008 (Champs essais).

⁹⁷ Eric J. HOBBSAWM, *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris : Gallimard, 1992 (folio histoire), p. 92.

⁹⁸ L'OLP promulgue en 1964 son programme politique, connu sous le nom de « charte de l'OLP » ou Charte nationale palestinienne *al-mithaq al-qatani al-filastini*. Cf. *Palestinian national charter.pdf*. URL : http://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Palestinian_national_charter.pdf. Consulté le 3 novembre 2017. L'extrait est notre traduction.

son occupation de territoires libanais et ses agressions envers le Liban ne font-elles pas d'Israël l'ennemi « national » des Palestiniens et des Libanais, tout à la fois ?

Le Liban face à la menace du Sud

Eu égard à tout ce qui précède, une question se pose : Quelle est la figure de l'ennemi dans son rapport à la terre dans les discours des auteurs proposés ? Cela nous ouvre la perspective de l'implication du Liban dans le conflit israélo-arabe que nous ne pouvons aborder dans ce cadre. Nous nous contentons donc de saisir la manière dont les discours justifient l'intérêt que porte le Liban à la situation des frontières au Sud du Liban et à identifier l'ennemi qu'il combat. De fait, le Sud du Liban, ses ressources hydrauliques et ses terres agricoles soulèvent la question de la sécurité et de la souveraineté du Liban⁹⁹. L'ennemi des frontières exercerait-il d'autres menaces sur le Liban ? Lesquelles ? Et quelle serait sa figure à partir de ces menaces ?

Par ailleurs, la mutation de la lutte contre Israël en résistance arabo-islamique¹⁰⁰, menée par les mouvements de gauche, dans les années 1970-1980, et le transfert du conflit frontalier du niveau local au niveau régional, voire international interpellent quant à leurs raisons. Nous proposons une clé de lecture des discours où la terre de Palestine est un *waqf* de Dieu¹⁰¹, qui d'un côté, contrebalance la terre promise du peuple élu, assimilée au Grand Israël et, d'un autre côté, il incombe à la *umma* islamique de la libérer par le *jihad* . L'État d'Israël, dans sa posture d'occupant de la terre, est un ennemi qui constitue une menace permanente pour l'islam, du fait de l'arrivée continue d'immigrants en Israël. Cette réalité fournit au conflit avec Israël et les Juifs et à la résistance islamique des raisons d'être et de maintien dans n'importe quelle région où se trouveraient des musulmans. Dès lors, la *umma* islamique serait-elle cet espace symbolique formant un universel eschatologique face à l'État, de tous les Juifs, aux frontières non-définies et aux visées expansionnistes ? Nous entendons par « espace symbolique » l'espace social propre à un groupe défini. Il se construit, à la fois, autour de la relation à l'autre

⁹⁹ Le texte de l'armistice entre le Liban et Israël, signé le 23 mars 1949, mentionne que « La ligne de démarcation d'armistice suivra les frontières internationales entre le Liban et la Palestine », sans toutefois donner plus de précisions, quant au marquage de ces frontières. Pour plus de détails sur la question des frontières, voir : Albert P. BLAUSTEIN, Jay A. SIGLER et Benjamin R. BEEDE (dirs.), *Independence documents of the world*, Dobbs Ferry, N.Y : Oceana-Sijthoff Publications, 1977, p. 293.

¹⁰⁰ Cette résistance demeure, jusqu'aux années 1980, une lutte de Libanais de différents bords, dont les partis de gauche, qui défendent le Sud du Liban et soutiennent la résistance palestinienne. Après ces années et avec les accords de Taëf, la résistance islamique, notamment la branche armée du *Hezbollah* , est assimilée par certains à la résistance nationale.

¹⁰¹ Le *waqf* est entendu dans le sens d'une terre appartenant exclusivement à Dieu et à l'islam, qu'elle soit acquise par la conquête (*dar-el-islam*) ou par la donation juridique (*waqf*). Il désigne, en droit islamique, soit une propriété terrienne, soit une institution de charité ainsi que l'acte de sa fondation.

et d'une cause ayant une valeur symbolique. Jérusalem est un espace symbolique autant pour l'islam que pour le christianisme et le judaïsme. Elle concentre en elle toutes les aspirations des différents peuples qui la considèrent comme leur Lieu saint par excellence¹⁰². Nous empruntons à Fadi Daou, fondateur d'*Adyan*¹⁰³ sa définition d'« universel eschatologique » comme « un horizon des communautés dont le principe d'appartenance est la communion dans la même foi » par opposition à « universel historique »¹⁰⁴. Nous entendons par « Grand Israël », non pas celui forgé par les opposants au mouvement sioniste dans les années 1930 contre le partage de la Palestine, mais plutôt le mythe répandu dans le monde arabe qui attribue à Israël des ambitions impérialistes de l'Euphrate au Nil¹⁰⁵.

La terre revendiquée, parce qu'elle est occupée, dépasserait-elle alors dans le discours, le territoire libanais, pour faire partie de la terre d'islam, terre à la dimension de l'espace symbolique ? La lutte contre l'ennemi serait-elle celle de « la *umma* islamique (...) et du grand monde arabe islamique »¹⁰⁶, un monde transcendant le territoire libanais contre l'État d'Israël et des Juifs du monde entier ? L'ennemi serait-il trans-territorial à la mesure du territoire de *la umma* et du monde arabo-islamique sans cesser d'être à la fois maître du sol d'Israël et colonialiste étranger ? De fait, l'appropriation des territoires fait naître et fortifie le sentiment national et l'identité nationale chez les Israéliens au détriment d'une dissémination de l'identité des Palestiniens, vivant sous l'occupation ou éparpillés dans des pays arabes¹⁰⁷. Ainsi, une fabrication de l'ennemi serait-elle nécessaire pour maintenir une identité des réfugiés-déplacés palestiniens et pour attiser une ardeur pour la cause palestinienne et sa lutte armée en la transformant en « cause islamique » ? L'ennemi est-il alors un ennemi politico-religieux « qui doit éprouver qu'il affronte une *umma* islamique solide qui tient à son droit et le défend »¹⁰⁸ ? Pour ce faire, des ressources sont mobilisées : mythes, constructions idéologiques, lieux de

¹⁰² Bernard Lamizet, académicien et expert médiatique, oppose l'espace symbolique à l'espace naturel dont les contours sont définis géographiquement et que « les hommes s[e] l]'approprient en l'intégrant à leur système de représentations ». Bernard LAMIZET, *Les lieux de la communication*, Liège : Mardaga, 1992 (Philosophie et langage), p. 27.

¹⁰³ Créée au Liban en 2006 par des membres de confessions chrétiennes et musulmanes, *Adyan* est une fondation non-gouvernementale pour les études inter-religieuses et la solidarité spirituelle.

¹⁰⁴ L'universel historique est l'horizon rationnel commun vers lequel tendent toutes les composantes d'une cité ou d'un pays, dont le postulat de base est éthique, fondé sur le bien-vivre-ensemble. Sur les notions d'universel eschatologique et d'universel historique, voir : Fadi DAOU, « L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban », in *Réconcilier éthique et politique*, op. cit., p. 76.

¹⁰⁵ Cf. note 2, p. 34.

¹⁰⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 165.

¹⁰⁷ Sur les nationalismes israélien et palestinien, lire : NICOLAÏDIS *et al.*, « Le nationalisme palestinien en miroir du nationalisme israélien : Entretien avec Camille Mansour », *Mouvements*, vol. 3, n° 33-34, 2004, p. 76-84. Cairn.info.

¹⁰⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 166.

mémoire, commémoration dont le but est « d'élargir la lutte afin qu'elle ne se limite pas au Sud du Liban ni aux gens de Palestine, mais pour qu'elle devienne une 'cause islamique' qui refuse Israël comme poste de colonialisme ainsi que foyer de perversion et de corruption »¹⁰⁹.

Désormais, ce n'est plus uniquement un ennemi à combattre pour restituer sa terre, ni un ennemi politique, dans le sens schmittien et freudien, où une collectivité combat une autre collectivité parce qu'elle menace son existence¹¹⁰, mais un ennemi idéologique. La lutte est totale. Nos auteurs, promoteurs de la cause révolutionnaire palestinienne ou islamique, ne mènent pas uniquement la lutte par les armes mais au nom de concepts et contre des concepts. Ils sont capables de soulever des masses et d'imposer leur vérité, leur autorité, « un nouveau régime et de nouvelles structures sociales, morales et culturelles »¹¹¹.

Nous avons présenté ci-dessus un point de vue musulman, mais des chrétiens font partie eux aussi de l'espace socio-politique du Liban, tout en étant moins nombreux. Les discours des figures chrétiennes étudiées permettent de percevoir, tant soit peu, leur positionnement face à ces questions. Ce positionnement serait-il alors mimétique ou porterait-il une vision ? Quelle est la figure de l'ennemi pour eux ?

Avant de conclure, nous précisons que chaque grille de lecture, que ce soit la grille politique, socio-culturelle ou anthropologique, prise séparément est réductrice, car aucune ne suffit à elle seule pour cerner les mécanismes de la fabrication et de l'identification de l'ennemi. D'où la nécessité de les combiner ensemble pour rendre compte de la complexité aussi bien du sujet que nous abordons que de la situation du monde actuel. En outre, ces grilles donnent des angles de vue variés. Elles permettent, en mobilisant des champs disciplinaires multiples, de croiser les approches, afin d'appréhender un ennemi aux figures plurielles. Les grilles nous montrent également que l'ennemi est une réalité, une nécessité et un choix, conscient ou inconscient, qui touche tous les domaines de l'existence humaine. Ce choix répond à des motifs qui fondent le concept et la présence de l'ennemi. Ils pourraient être des moyens instrumentalisés pour des buts politiques, économiques ou autres. Cette question nous conduit d'une part, à creuser les fonctions de l'ennemi et, d'autre part, son instrumentalisation au profit d'une classe politique, d'une communauté religieuse et de groupes socio-politiques.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ SCHMITT, *La notion de politique*, op. cit., p. 67 ; FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 491-492.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 426.

3. L'instrumentalisation de l'ennemi et ses fonctions

Dans les milieux musulman et chrétien au Moyen-Orient, l'imbrication du religieux et du politique mérite une attention particulière. Le cas d'Israël, à la fois, ennemi religieux héréditaire et figure du colonialisme, est celui d'un ennemi juré. Cependant, sa présence semble bénéfique puisqu'elle contribue à rassembler des hommes autour de l'idéal de la *umma* islamique et de l'islam fédérateur des différentes « religions » : « L'islam, à mon avis, est le lien entre les fils des différentes religions (...) Notre ennemi commun est Israël. Il agresse quotidiennement nos frontières, tente de toutes ses forces de soulever des émeutes (...) pour frapper notre vivre-ensemble et notre unité nationale indéfectible (...) il s'appuie (...) sur les mensonges et la propagande pour briser notre fraternité »¹¹². Cela est vrai quand le regroupement de chrétiens et de musulmans arabes se fait à la base de l'hostilité contre l'ennemi Juifs-Israël. Quel est le processus selon lequel la figure de l'ennemi est instrumentalisée et quelles sont les fonctions de l'ennemi ? Ce sont les deux questions qui concluront notre chapitre.

3.1. L'instrumentalisation de l'ennemi

Fabrique-t-on l'ennemi juste pour le fabriquer ou ne poursuit-on pas, d'une manière inconsciente et parfois volontaire, un dessein autre ? Fabriquer l'ennemi, c'est quelque part l'in-former pour le convertir en instrument, mis au service de telle ou telle cause, et pour s'en rendre maître¹¹³. Cette fabrication est maniée par un discours de l'hostilité où la figure de l'ennemi est manipulée, au nom de Dieu ou d'une idéologie, tantôt pour affirmer l'identité d'un peuple qui se considère victime et martyr, tantôt pour se protéger ou attaquer un ennemi juré et, dans les deux cas, afin de légitimer les détenteurs du pouvoir et de mettre en valeur des menaces réelles ou imaginaires sur le peuple. Ainsi se forme le triangle de l'instrumentalisation de la figure de l'ennemi par le « nous »-Dieu-« eux »¹¹⁴, notamment par l'utilisation de l'auteur du discours, d'une rhétorique qui touche des facultés de l'âme telles que l'affectivité, la mémoire, l'imagination, l'intelligence et la volonté. De fait, éveiller la peur existentielle,

¹¹² Hassan KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile (al-muslimoun wal ḥarb al-ahliyya fi loubnan)*, Beyrouth : Dar al-canadi, 1978, p. 99.

¹¹³ Bergson écrit : « (...) Fabriquer consiste à informer la matière, à l'assouplir et à la plier, à la convertir en instrument afin de s'en rendre maître ». Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris : Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), p. 112.

¹¹⁴ « Eux » comporte la menace ou l'objet du différend et l'ennemi en soi.

rappeler les traumatismes collectifs, faire ressurgir l'angoisse d'un ennemi, c'est instrumentaliser l'affectivité qui ne raisonne guère.

Les représentations et les images stéréotypées, fruits d'une imagination féconde, se montrent un moyen efficace de la politique pour dégrader l'image de l'ennemi. Les discours font appel également à la mémoire collective pour revivifier des événements marquants du passé, en les interprétant au gré du pouvoir. L'idéologie, en tant que système d'idées, instrumentalise, elle aussi, la figure de l'ennemi. L'idéologie du « *jihad* pour la cause de Dieu » dont la récompense est le paradis devient une forme de politisation de la *shari'a*, et un moyen détourné qu'utilisent les fondamentalistes ou les intégristes¹¹⁵ pour valoriser la *umma* islamique. À cette fin, ils lancent un combat incessant contre un Occident, aux mœurs décadentes, ennemi de Dieu et de l'islam, impérialiste, auteur d'injustices et de croisades. Tout un arsenal, d'émotions, de représentations, d'idées, d'événements interprétés et de croyances, est mis en place, pour que se dégage une figure d'ennemi, apte à mobiliser les esprits et les volontés vers la réalisation stratégique d'un projet politique. Cette grille de lecture ne doit toutefois pas mésestimer ou encore dénigrer le ressentiment qu'éprouve un pan de la population musulmane de par le monde, face à la question de la colonisation et du colonisateur, question qui a marqué les esprits des générations et leur mémoire collective.

Un exemple qui illustre l'instrumentalisation de l'ennemi nous est fourni par la guerre civile au Liban en 1975. La population a vécu une scission où l'appartenance religieuse a été mise en avant par rapport à l'appartenance nationale. Des discours reflètent cette instrumentalisation de la figure de l'autre-ennemi. D'abord un discours de mobilisation, où les sentiments négatifs, les préjugés ainsi que les images stéréotypées sont réactivés. Dès lors, le vivre-ensemble est ébranlé. Le musulman voisin se présente comme un autre différent du chrétien. Il suscite la peur existentielle et vice versa. Vient également un discours du souvenir-avertissement. Les événements de l'histoire proche ou lointaine sont réveillés. La période de l'Empire ottoman n'est pas loin, où des musulmans gouvernaient les chrétiens en *dhimmis*. Les souvenirs des massacres des chrétiens par les druzes et le souvenir des croisades sont encore racontés autour d'un feu d'hiver. Les musulmans et les chrétiens seraient-ils des ennemis de toujours ? Un discours de persuasion est aussi enclenché. Chacun se sent menacé dans son identité propre qui revêt plusieurs visages : celui de la terre, de la religion, voire de l'ethnie. Une fois des mécanismes de violence mis en place pour se défendre contre l'autre-ennemi, celui-ci devient

¹¹⁵ Les fondamentalistes s'attachent à la lettre du texte. Les intégristes considèrent que tout fait partie de la religion.

un étranger à éliminer. Une épuration religieuse se pratique. Les Libanais se sont entre-tués « sur carte d'identité »¹¹⁶. Le discours est marqué par la mort. Toujours est-il que l'ennemi instrumentalisé assure des fonctions bien définies à ses promoteurs.

3.2. Les fonctions de l'ennemi

Pourquoi donc, faut-il un ennemi ?

L'ennemi assure des fonctions dans plusieurs domaines : psycho-social, religieux, politique et économique. En effet, il s'avère une nécessité existentielle et sociale. Il représente une sorte d'autre soi-même en négatif que requiert l'organisation dynamique des multiples identités, physique, affective, sociale, religieuse, culturelle. Dans une remarquable analyse, Emmanuelle Bonneville, psychologue et chercheuse, présente la différenciation et le principe d'opposition affective du sujet, comme participant de ce qu'elle appelle « l'investissement créatif de l'objet ennemi ». L'ennemi est, à la fois, familier et étranger, objet impeccable et implacable des « stratégies identitaires négatives »¹¹⁷. Il est le lieu où le sujet, individuel ou communautaire, projette ce qui lui fait mal, ce qu'il ne comprend pas, l'image détraquée qu'il a de soi sur un autre que lui, qu'il rend responsable de ses malheurs, tout en demeurant lucide, tant soit peu, au fond de lui-même de ce qu'il est et de ce que l'autre est. Cela dit, le sujet entre dans un système de dépendance de l'ennemi, où ce dernier devient nécessaire, car il assure une fonction vitale dans la préservation de l'image de soi contre tout ce qui la menace tant de l'intérieur que de l'extérieur. Cette image de soi, en tant qu'image de marque de puissance, a également besoin de l'ennemi, car « détruire l'ennemi » veut dire s'affirmer comme le plus puissant. Les États-Unis d'Amérique, superpuissance planétaire, qui, lors des événements du 11 septembre 2001, désignent l'islam comme responsable de ce qui s'est passé, profitent de cet ennemi pour légitimer leur « guerre préemptive » ou leur guerre contre le terrorisme et la prolifération des armes de destruction massive. En fait, cet ennemi leur permet d'une part, d'affirmer leur puissance de mener une guerre « mondiale » contre le terrorisme, en se mettant à la chasse de l'ennemi dans les quatre coins du monde et, d'autre part, d'affirmer leurs valeurs propres qu'ils partagent avec le monde démocratique « nous », face au monde islamique, qu'ils associent au fanatisme « eux, les autres ».

¹¹⁶ Expression utilisée pendant la guerre du Liban, puisque la confession du Libanais était marquée sur sa carte d'identité.

¹¹⁷ Emmanuelle BONNEVILLE, « L'ennemi nécessaire », *Sociétés*, vol. 2, n° 80, 2003, p. 8.

L'ennemi contribue donc à la constitution de l'identité propre d'un peuple et à la définition de soi-même. Theodor Herzl énumère dans son ouvrage *L'État des Juifs* trois hypothèses pour lesquelles la personnalité du peuple juif ne veut pas, ne peut pas et ne doit pas disparaître. La première est significative : « Elle ne le peut pas, parce que des ennemis extérieurs la maintiennent »¹¹⁸. 'Abdallah L'aroui (1933-....), historien et philosophe marocain, s'arrête dans un essai sur la question de l'identité de soi et de l'identité de l'autre, pour affirmer que la définition de soi se fait dans la négation : « En face de moi se pose l'autre ou plus exactement, c'est par rapport à l'autre que les Arabes se définissent. Cet autre c'est l'Occident »¹¹⁹.

De plus, l'ennemi offre les occasions pour satisfaire les pulsions agressives collectives lors des combats et pour résorber l'excès de force et obtenir la gloire, soit de la victoire, soit du martyr. Il joue un rôle, de premier plan, face au pouvoir en place, lui permettant de justifier et de valoriser ses intérêts propres, de servir son projet politique¹²⁰, de mobiliser des alliés, de consolider son leadership et de maintenir sa mainmise sur les structures qu'il gouverne. Ainsi, un pouvoir qui souffre de crises internes homogénéise ses structures, en renforçant les liens autour d'un idéal commun, serait-ce un ennemi commun, en orientant la violence interne vers l'extérieur¹²¹, en évitant la guerre et en contournant la lutte politique ou la posture critique ou encore toute remise en cause de soi.

L'ennemi se révèle aussi un anxiolytique à une population en désarroi, en situation de souffrances subies, incapable d'opérer un quelconque déplacement identitaire ou une transformation psychique. Il assure une fonction d'interprétation des événements socio-politiques et de légitimation dans les situations difficiles. Mais il se révèle aussi comme un facteur d'unification de la population contre le danger extérieur ou toute atteinte à son existence physique, morale, culturelle, religieuse et économique.

L'ennemi peut être une explication aux crises économiques. Nous citerons deux exemples : celui des pays arabes que l'opinion publique occidentale considérerait comme son ennemi économique depuis l'embargo pétrolier en 1973, et celui des immigrants arabes tenus par une

¹¹⁸ Theodor HERZL, *L'État des Juifs : suivi de Essai sur le sionisme de Claude Klein*, Paris : La Découverte, 1990 (Textes à l'appui / histoire contemporaine), p. 28.

¹¹⁹ 'Abdallah L'AROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, Paris : F. Maspero, 1977 (Les Textes à l'appui), p. 4.

¹²⁰ Ainsi si la résistance, en tant qu'institution politico-militaire, veut rester active, il est nécessaire de maintenir la menace vive.

¹²¹ Comme lorsqu'on fait admettre à la population un effort de guerre, qu'on embrigade de nouvelles recrues pour de nouveaux combats et qu'on les amène à défendre une politique extérieure.

extrême droite comme responsables du problème du chômage dans les pays occidentaux. L'ennemi joue un rôle dans la légitimation de la production des guerres et de la vente des armes. Puisqu'il y a un ennemi, il y a bien une guerre et il faut bien des armes. L'équation est simple.

Pour conclure, l'ennemi peut être bien réel, mais sa figure relève de représentations liées aux trois thématiques : Dieu, la terre et le peuple. C'est ainsi que nous parlerons d'ennemi fabriqué. En croisant les trois grilles de lecture, politique, socio-culturelle et anthropologique, nous remarquons la complexité de la figure de l'ennemi ainsi que celle de la situation de la région moyen-orientale. La multiplicité des représentations conduit à une multitude de figures de l'ennemi. La grille politique permettra d'examiner les formes politiques de partage du pouvoir en lien avec l'accusation de l'ennemi Juifs-État d'Israël de théocratisme. L'ennemi est politique, mais la guerre contre lui prend différents aspects. La grille socio-culturelle sera l'outil pour explorer le contexte socio-culturel et les formes de sociétés présentes à travers les discours, en vérifiant l'existence d'un lien entre religion, culture et société. Nous nous appuyons essentiellement sur la grille anthropologique. Elle a l'intérêt d'étudier le fait humain aussi bien de nos auteurs que de l'ennemi Juifs-Israël, tel qu'il se révèle à travers les discours. L'approche pluridisciplinaire mettra en valeur les caractéristiques de l'homme aussi bien raciales, psychologiques, morales, religieuses que celles liées à l'histoire et à la géographie de la région. Ces caractéristiques se manifestent dans la langue, les croyances, les mythes, les traditions et les récits historiques. Elles aident à saisir le fait humain inséparable du fait social et par conséquent, à appréhender l'ennemi. Par ailleurs, nous ajoutons à cette grille, la théorie de la fabrication de l'ennemi, proposée par Pierre Conesa. Elle complète, d'une certaine manière, les trois autres grilles et représente notre grille de choix. Nous la présenterons dans le chapitre suivant.

Chapitre 3. La fabrication de l'ennemi jusqu'à sa diabolisation

Entre les années 1960-1980, le Liban vit de grands changements aux niveaux démographique, culturel, socio-politique et économique. À partir de 1969, la résistance palestinienne mène officiellement ses combats contre Israël à partir de Beyrouth et du Sud-Liban. Désormais, le conflit entre la population autochtone de Palestine et Israël se déroule sur un autre sol que la terre d'Israël-Palestine. Ses protagonistes ne se limitent pas aux Palestiniens, mais s'étendent à des Libanais et à d'autres Arabes. Des appartenances identitaires se créent, d'autres se modifient. Une question se pose : le développement de la résistance palestinienne et son transfert vers Beyrouth auraient-ils contribué à la fabrication de l'ennemi Juif/Israélien-version libanaise ou bien cette fabrication serait-elle liée au conflit israélo-palestinien ou le dépasserait-elle, tout à la fois ? Pour quelles raisons des Libanais, de confessions différentes, adoptent-ils la posture de la résistance ?

Quoi qu'il en soit, l'ennemi Juifs-Israël habite les discours religieux et politiques de nos auteurs. C'est pourquoi, il est important d'aller aux racines du phénomène de l'hostilité pour examiner la manière dont « se crée le rapport d'hostilité »¹ et d'analyser comment se construit l'imaginaire avant qu'une guerre se déclenche. Pierre Conesa, qui s'est penché sur la question, souligne l'abondance des exemples de fabrication de l'ennemi, dans l'histoire et dans le monde, ainsi que les étapes de cette fabrication : « Fabriquer l'ennemi, dit-il, suppose diverses étapes : une idéologie stratégique donnée, un discours, des faiseurs d'opinion que nous appellerons des 'marqueurs' et enfin des mécanismes de montée à la violence »². Nous exposerons dans ce chapitre notre grille de lecture qui s'inspire, dans ses étapes, de cette théorie. Nous aborderons d'abord l'idéologie, sans faire de détours pour la présenter à travers des auteurs tels que Marx, Feuerbach et d'autres. Nous nous appuierons uniquement sur les fonctions de l'idéologie chez Paul Ricœur. Nous mettrons en relief le processus selon lequel l'idéologie contribue à fabriquer la figure de l'ennemi et à l'instrumentaliser à des fins diverses. Nous étudierons ensuite le discours sur l'ennemi, en tant que langage et système de signes-images, produisant un sens objectif à travers un lexique, une syntaxe, un style propre et des représentations. L'idéologie et

¹ CONESA, *La fabrication de l'ennemi, op. cit.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 16. En parlant d'étapes, il ne s'agit pas de se figer dans une succession chronologique. Une idéologie est active quand un discours et des marqueurs d'ennemi la relaient, ce qui enclenche une action. Les marqueurs d'ennemi sont des initiateurs d'un discours qui se base sur une idéologie qui mobilise une action ou une violence.

le discours sont intimement liés. Mais nous les traiterons successivement pour la clarté de l'exposé. Nous nous attarderons sur les marqueurs d'ennemis que sont nos auteurs et nous développerons les mécanismes de montée à la violence, en insistant sur la manière dont le discours de la fabrication de l'ennemi conduit à cette montée.

1. Une idéologie

Nous entendons par « idéologie » un système d'idées qui s'incarne dans un discours pour donner lieu à une action. L'idéologie permet à ses protagonistes de diffuser, à grande échelle, son système d'idées et de valeurs, de représenter le monde et de chercher, non à l'interpréter, mais à le transformer à travers des projets et des exploits³. Déceler, dans les discours étudiés, des idéologies qui contribuent à la fabrication de l'ennemi, c'est prétendre d'une part, que le déclin des idéologies notamment laïques ouvre le chemin à des traditions religieuses pour développer un discours idéologique. Ce discours permet à une réalité sociale et politique de se structurer à travers la médiation symbolique de mythes, d'événements fondateurs, de légendes et d'autres valeurs et de se fabriquer une identité collective qui existe et se raconte. C'est affirmer, d'autre part, que nos auteurs mettent en œuvre, consciemment ou inconsciemment, un système d'idées et de croyances qui régularise leurs attitudes face à l'autre différent. L'idéologie se montre ainsi dans un discours cohérent qui cherche à être crédible, moyennant des représentations du monde et un langage réfractaire à toute critique⁴. Ce discours s'appuie sur la convergence des événements et de leurs interprétations qui créent une ambiance globale à l'intérieur de laquelle se situent les auteurs d'autres discours.

Nous constatons que, paradoxalement, les idéologies de nos auteurs se ressemblent, tout en étant différentes. Nous en tenons compte, mais nous présenterons une grille de lecture qui met en évidence les particularités idéologiques et les nuances qui sont propres à chacun des auteurs, tout en signalant les points de convergence. Nous nous pencherons sur les facteurs qui forment le socle sur lequel repose l'idéologie dans la fabrication et la désignation de l'ennemi Juifs-Israël. Nous procéderons à cette tâche, en nous inspirant des trois fonctions de l'idéologie de Ricœur. Celui-ci les a classés en trois niveaux : l'idéologie comme dissimulation et distorsion

³ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions sociales, 1972 (Classiques du marxisme), p. 33.

⁴ En développant l'idéologie comme étape dans la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël, nous ne perdons pas de vue que tout ne vient pas de l'idéologie. Des facteurs de natures différentes entrent en jeu et doivent être pris en considération dans l'examen du processus de la fabrication de l'ennemi, comme la mémoire historique et la situation économique et politique des peuples.

de la réalité, l'idéologie comme justification du pouvoir et l'idéologie comme intégration de la mémoire sociale⁵. Nous aborderons d'abord ces fonctions puis nous développerons les thématiques du *jihad*, du martyr et du rejet de l'ennemi Juifs-Israël qui forment un socle idéologique pour la fabrication de l'ennemi.

1.1. Les trois fonctions de l'idéologie dans la fabrication de l'ennemi

La question qui se pose est de savoir comment l'idéologie intervient dans la fabrication de l'ennemi. Cela revient à se demander comment le discours idéologique permet de convaincre de la présence d'un ennemi à désigner et à combattre, et comment l'hostilité est alimentée justifiant ainsi le recours à la violence entre des parties en conflit ou en guerre. Il nous semble possible de démontrer que l'idéologie opère à travers trois fonctions :

1) La fonction dissimulatrice de la réalité ou de la vérité : celles-ci sont dissimulées quand l'imaginaire des hommes les représente en les déformant ou en en donnant une fausse image.

2) La fonction justificatrice du pouvoir : la classe dominante diffuse ses idées et leur donne une valeur universelle. Elle revendique ainsi son autorité sur la scène publique en la légitimant.

3) La fonction intégratrice : les idéologues répandent la conviction que « les événements fondateurs d'une communauté sont constitutifs de la mémoire collective et par là même de l'identité de la communauté »⁶. Cette identité s'affermi, dans la mesure où elle demeure liée à ses origines, à travers une image qu'elle se donne d'elle-même et qui exprime le niveau le plus profond de son idéologie.

Les trois fonctions sont intimement liées. C'est pourquoi, même en les travaillant séparément, nous ne les dissociions pas. À titre d'exemple, la fonction dissimulatrice de l'idéologie se prolonge dans les deux autres fonctions, quand il est question d'événements fondateurs qui donnent sens au groupe, lui constituant une identité, car ceux-ci sont des objets de croyance pour tout le groupe qui les interprète et se laisse modeler par eux. Cela permet aux adeptes du discours idéologique de s'en servir pour légitimer leur domination et projeter le groupe sur la scène publique. Notons que ces fonctions permettent à une idéologie de jouer un rôle positif, critique et constructif aussi bien que négatif, dissimulé et dominateur. Comment

⁵ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action, Tome 2 : Essais d'herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, 1986 (Esprit), p. 379-387.

⁶ *Ibid.*, p. 385.

ces fonctions de l'idéologie servent-elles la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël et sa désignation ?

1.1.1. L'idéologie dissimule la réalité

La dissimulation de la réalité répond au besoin de camoufler des situations inadmissibles ou inassimilables et de chercher le sens là où il manque : défaite, humiliation et crise identitaire, conflit et perte du pouvoir, occupation et incapacité à gérer sa situation propre. Naît alors un mouvement qui prend en charge l'événement négatif en soi pour assumer les émotions qui en découlent et l'interpréter en faveur des protagonistes et contre leurs détracteurs. Ainsi, face à l'échec politique à résoudre un conflit lié à une situation d'injustice, il est nécessaire de renforcer l'estime de soi pour résister à cette injustice et à l'atrocité de l'opresseur. Par exemple, l'idéologie contenue dans le Coran dessert ses interprètes qui subliment la réalité politique en réalité islamique. Elle convainc d'une vision dualiste, où deux camps s'affrontent et où « nous », les bons, résistons à « eux », les méchants. Aussi présenter l'ennemi en faisant apparaître ses défauts et en soignant son image propre semble une procédure bien venue.

La grille de lecture anthropologique, particulièrement à l'échelle d'une collectivité, permet de repérer le lieu où le « nous » place son idéal et se bat pour le défendre⁷. Or, nous savons aujourd'hui, avec les travaux des sciences humaines et sociales, qu'une communauté ne vit pas sans événement fondateur qui lui fait prendre conscience d'elle-même et lui donne une existence et un sens. À défaut de le trouver dans son histoire, elle l'invente. C'est donc à travers une interprétation de l'histoire et un imaginaire social qu'elle accomplit cette prise de conscience et affermit ainsi son identité. Cet imaginaire se construit, selon Ricœur, entre deux pôles en tension : l'idéologie et l'utopie⁸. L'idéologie est, à la fois, une matrice sémantique des représentations du monde⁹ et une « image inversée de la réalité »¹⁰ s'appuyant sur ces mêmes représentations. Elle puise sa matière dans les origines du groupe, qu'elles soient réelles ou imaginaires, dans l'action collective et les expériences partagées. Elle assure ce ciment capable

⁷ Cf. p. 74 ss.

⁸ RICŒUR, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 379-392. Ricœur décrit l'utopie selon ses trois fonctions : 1) l'exploration du possible, 2) la contestation du pouvoir et 3) la fuite du réel. Cf. RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 8-9. S'il y a lieu de distinguer des niveaux de l'idéologie et de l'utopie, à partir de leurs fonctions, la combinaison de ces niveaux développe les possibilités de l'imaginaire social afin qu'il donne plus de sens à l'action collective.

⁹ Gilles BOURQUE et Jules DUCHASTEL, « Texte, discours et idéologie(s) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 73, n° 3, 1995, p. 609.

¹⁰ RICŒUR, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 381. Marx identifie l'idéologie aux « 'idées fausses' que les hommes se sont faits sur eux-mêmes ». Cf. Bernard BOURGEOIS (dir.), *Philosophie moderne : XIX^e siècle*, Paris : Ellipses, 2002 (Le vocabulaire de philosophes), p. 540.

d'avoir une résonance dans l'âme du groupe et de le mobiliser. Cependant, elle réussit et produit ses effets positifs dans la mesure où ses protagonistes parviennent, à partir de la lecture des situations de crise, à s'appuyer sur les représentations et les mythes adéquats de ceux à qui ces derniers s'adressent. Ainsi, « dans l'idéologie est (...) représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent »¹¹.

L'idéologie s'avère donc le lieu où l'imaginaire épouse le réel : l'ennemi prend forme dans l'esprit de l'individu – ou de la collectivité –, à partir de représentations et de préjugés¹² que ce dernier se fait sur l'ennemi. Cette forme n'est ni tout à fait réelle, ni tout à fait inventée, mais elle est le produit d'un imaginaire « qui puise dans les angoisses les plus archaïques de l'être humain, et se nourrit du réel pour déformer la réalité de ceux-là mêmes qu'il désigne comme victimes afin de la rendre vraiment effrayante »¹³. Or, la distance semble facilement franchissable entre le fantasme et la réalité, et c'est l'idéologie qui fournit, aux individus et aux groupes, la matière qui les soude, face à une menace de l'ennemi qui les atteint.

À la lecture des discours de nos auteurs sélectionnés, nous explorerons une série de questions : Quels sont les représentations de soi et les préjugés positifs et négatifs sur l'ennemi ? Quelle représentation de la terre nos auteurs donnent-ils : terre assimilée au sang répandu de ses enfants, terre-refuge, terre liée intrinsèquement à l'existence *woujoud* du peuple ? Les discours comporteraient-ils une idéologie qui limite l'expression de l'hostilité de l'un vis-à-vis de l'autre à la seule appartenance religieuse et culturelle, ou l'étendrait-il, au contraire, au politique ? L'idéologie de chacun de nos auteurs serait-elle un instrument de lutte sociale et de contestation radicale ou assumerait-elle une réaction politique liée à une situation de désastre que vit le monde arabe depuis la *Nakba* et la *Naksa* ? Par ailleurs, l'histoire de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle est témoin de révoltes et de révolutions politiques¹⁴. La lutte de leurs protagonistes est, soit une résistance au colonialisme et à

¹¹ Louis ALTHUSSER, *Positions, 1964-1975*, Paris : Éditions sociales, 1976, p. 104.

¹² Nous entendons par « préjugés » une opinion qui s'appuie sur l'éducation reçue par le milieu socio-culturel, religieux et professionnel, et validée par l'expérience personnelle ou communautaire. Il y a des préjugés positifs et des préjugés négatifs.

¹³ SÉMELIN, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 46.

¹⁴ Citons, à titre d'exemple, la révolte arabe en Palestine (1936-1939), la grande révolte syrienne contre le mandat français en 1925 et la révolution égyptienne en 1952. Trois vagues de révoltes ont secoué les Kurdes d'Iran, d'Iraq et de Turquie du début du XX^e siècle jusqu'à sa fin (1919-1946 ; 1961-1975 et 1975- fin du siècle). Toutes ont été réprimées. Notons qu'en arabe le terme « *thawra* » signifie tant révolte que révolution. Nous gardons le terme révolution pour désigner la révolte qui aboutit à un changement de la classe politique, du système politique ou du mode de gouvernement, grâce à un leader, une idéologie et des moyens mis en place. Raymond Aron donne une définition de la révolution. Il écrit : « On appelle révolution un changement soudain, accompagné de plus ou moins

l'hégémonie de grandes puissances, soit une opposition aux régimes et pouvoirs établis. Nous tenterons de savoir si les idées que développent ces contestataires, sont inspirées d'une idéologie quelconque, ou si leurs idéologies sont puisées dans les traditions musulmanes et chrétiennes.

1.1.2. L'idéologie justifie le pouvoir

Les discours de nos auteurs défendent la cause palestinienne et appellent à la révolution, d'une part, pour résister à l'occupant, libérer la terre et défendre les opprimés et, d'autre part, pour renverser l'ennemi Juifs-Israël, en ayant même recours à la violence. Notre recherche s'orientera donc vers l'étude du fonctionnement de l'idéologie révolutionnaire, afin d'en détecter les traits caractéristiques et de repérer le lieu où elle fabrique l'ennemi. Julien Freund dessine une esquisse du concept de la révolution dans son ouvrage *L'essence du politique*¹⁵. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est d'analyser comment la révolution, en tant que phénomène, s'appuie sur un programme idéologique cohérent, et pourquoi ce programme opte-t-il pour le choix de l'ennemi Juifs-Israël.

Les révolutions qui ont eu lieu dans les pays voisins du Liban semblent fonctionner, séparément ou simultanément, sur deux registres : le premier, celui de la lutte contre une situation de crise, marquée par une corruption politique, une instabilité sécuritaire, une misère économique et une marginalisation sociale ; le second, celui de la dénonciation de toute forme d'arrogance, de colonialisme, de discrimination ethnique ou religieuse et d'injustice. C'est pourquoi, nous nous demanderons si la prise en charge de la situation de crise par la révolution implique la mise en place d'un pouvoir, soit sous la forme d'un régime politique ou sous la forme d'une société homogène. Dans le premier cas, la prise du pouvoir nécessiterait-elle la stigmatisation d'un ennemi, sorte de bouc émissaire contre les dissensions internes et dynamiseur pour justifier le pouvoir et garder la flamme de la cause toujours en éveil ? Dans le second cas, la création d'une société homogène, à base raciale ou/et religieuse, cacherait-elle une idéologie raciale et une ambition d'hégémonie religieuse qui ravive les gloires de l'islam d'antan et stigmatise, du même coup, l'ennemi Juifs-Israël ? Une idéologie serait-elle née en vue d'instaurer un quelconque régime qui libérerait les peuples de la région de celui qui détient injustement le pouvoir ou pour faire valoir un mode de vie religieux et socio-culturel ? Dans les deux cas, son

de violence, la substitution d'une classe politique à une autre, d'une idéologie à une autre, d'un mode de gouverner à un autre ». Raymond ARON, « Existe-t-il un mystère nazi ? », *Commentaire*, vol. 7, n° 3, 1979, p. 339.

¹⁵ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 570-580.

action provient-elle d'une opposition à un pouvoir usurpateur ou à un mode de vie considéré décadent ? Qu'en est-il de nos auteurs chrétiens par rapport à toutes ces questions ?

Le point commun des appels à la révolution se trouve dans le développement d'un trait idéologique propre, – sauf pour la résistance chrétienne –, celui du *jihad*. Celui-ci se manifeste dans la résistance contre l'occupation de territoires du Sud-Liban, de la terre de Palestine et des Lieux saints musulmans et chrétiens, par l'ennemi sioniste-État d'Israël ainsi que dans une volonté de les libérer. Peut-on affirmer que la révolution vise, uniquement, la libération des terres occupées ou ambitionne-t-elle la prise du pouvoir politique, auquel cas l'idéologie serait un instrument qui a besoin d'ennemis pour les combattre et justifier son pouvoir ? Ou encore cherche-t-elle la lutte sans fin contre l'arrogance et l'hégémonie d'autres puissances, en vue de faire régner les valeurs universelles des traditions chi'ite et sunnite ? Quelles sont les formes que prend, dans ce cadre-là, l'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël ? Les deux figures chrétiennes de Khodr et Moubarac adhèrent-elles à la révolution ? Si oui, laquelle et comment ? Leurs discours respectifs laissent-ils entrevoir une quelconque idéologie ? Quels sont alors ses traits et sa finalité ?

Nos auteurs dénoncent l'expansionnisme d'Israël. Nous ne pouvons affirmer qu'ils aient réfléchi explicitement à la question en lien avec la *umma*. Toujours est-il que certains discours nous font pencher vers une théorie du « *Grossraum* islamique ». Dans son ouvrage sur le *Grossraum* et le droit international, Schmitt décrit le *Grossraum* comme un « grand espace » correspondant à une communauté de peuples, que renforcent une cohésion socio-économique et un pouvoir politique, en dehors de toute intervention étrangère¹⁶. « Le *Grossraum* islamique », en se présentant comme groupement politico-religieux, – la *umma* islamique à travers le monde entier –, ferait la discrimination ami-ennemi. Son idéologie politico-théologique tendrait à assimiler ses intérêts, ses points de vue, son expansionnisme à ceux de l'humanité entière. Nous nous demanderons donc, si le mythe de l'expansionnisme de l'État d'Israël, communément connu sous le nom du mythe du Grand Israël, ne serait pas une face de cet autre mythe aussi tenace dans la conscience musulmane, celui de la *umma* islamique dans l'univers entier. D'autres interrogations surgissent : le conflit israélo-arabe aurait-il été récupéré par une idéologie qui sous-tend la révolution islamique et combat l'ennemi Juifs-

¹⁶ Frédéric RAMEL, « La pensée de Schmitt actualisée », in *L'attraction mondiale*, Paris : Presses de Sciences Po, 2012 (Références), p. 19-20. Cairn.info. Nous avons vérifié auprès d'un ami allemand que la théorie du *Grossraum* se trouve développée dans l'ouvrage de Schmitt : Carl SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, 3., unveränd. Aufl. der Ausg. von 1941, Berlin : Duncker & Humblot, 2009.

Israël ? Pour quelles raisons ? Qu'en est-il des protagonistes chrétiens ? Les combattants-partisans, tout attachés qu'ils soient à la terre qu'ils défendent jusqu'à risquer leur vie, changent-ils de nature quand ils s'identifient à l'idéologie révolutionnaire à laquelle ils font allégeance¹⁷ ? Par ailleurs, la formule « le peuple-l'armée-la résistance » représente aujourd'hui une donnée importante dans le rapport à l'ennemi Juifs-Israël. L'État libanais ne semble plus garder le monopole de la violence légitime. Le peuple et la résistance sont impliqués dans la résolution du conflit en ayant recours à la lutte armée. Dans ce cas-là, une difficulté se pose, celle de la montée de la violence et de sa radicalisation qui se concrétise dans la diabolisation de l'ennemi en vue de son anéantissement.

À la lecture des discours de nos auteurs musulmans, nous repérons les thématiques du socle idéologique propre aux deux traditions sunnite et chi'ite. Leur dénominateur commun se décline en deux axes complémentaires : le premier axe porte sur le *jihad* et le martyr comme sa réalisation utopique et le second axe porte sur le rejet sans retour du Juifs-Israël. Les deux axes permettent à celui qui les adopte d'appartenir au groupe et d'y être attaché solidement. Tandis que les auteurs chrétiens Khodr et Moubarac souscrivent à l'arabité comme idéologie et entendent enlever « toute apparence de légitimation à l'État juif »¹⁸.

1.1.3. L'idéologie, facteur d'intégration de la communauté

L'idéologie a la caractéristique de permettre « l'extension de la révolution au nom d'une idée universelle »¹⁹. Dans le cas de notre recherche, la révolution promeut une valeur universelle, celle de la justice, à laquelle sont rattachées d'autres valeurs telles que le respect de la dignité humaine, l'égalité et la liberté. Qu'il s'agisse du *jihad*, de soulèvement *'intifada*, de la résistance *mouquawama* ou du rejet de l'ennemi Juifs-Israël, le même idéal est en jeu : défendre la *umma* et les opprimés partout où ils se trouvent, contre le pouvoir des despotes et mettre en valeur la notion de grandeur de cette *umma* et de l'homme.

Le jihad

Sans vouloir réduire le Moyen-Orient et le monde musulman à l'islamisme politique, il importe de remarquer, depuis le début du XX^e siècle, à quel point l'islam, dans ses deux grandes

¹⁷ SCHMITT, *La notion de politique, op. cit.*, p. 223.

¹⁸ Youakim Moubarac : *Un homme d'exception, textes choisis et présentés par Georges Corm*, Beyrouth : Librairie Orientale, 2004 (Collection de la pensée libanaise), p. 151.

¹⁹ FREUND, *L'essence du politique, op. cit.*, p. 579.

composantes sunnite et chi'ite, imprègne les sociétés au Moyen-Orient, jusqu'à devenir la référence dans tous les secteurs de la vie²⁰. Dès lors, le *jihad* – et son corollaire le martyr – connaît de plus en plus de poids. Il désigne le *jihad* défensif, toutefois militaire, recommandé par la *shari'a* dans le Coran²¹. Les discours, que développent nos auteurs de traditions islamiques, honorent les deux formes du *jihad*²². Tandis que nos auteurs chrétiens parlent de résistance, de lutte *kifah* – et non de *jihad* – de révolution pour soutenir la Palestine.

Si nous nous penchons sur le *jihad* défensif, c'est parce qu'en tant que système politico-religieux et doctrinal à fin pratique, il introduit une conception particulière de l'ennemi qui nourrit la lutte et mobilise les croyants, en l'occurrence des musulmans, toutes traditions confondues. Il propose également un idéal éthique transcendant qui justifie la pratique politique, voire socio-économique. C'est pourquoi nous nous interrogerons d'une part, sur la manière selon laquelle le *jihad*, en tant que devoir religieux, intègre le croyant dans la *umma* et, d'autre part, si ce *jihad*, en conduisant au martyr comme acte pour Dieu, permet à ses adeptes d'unifier leur communauté, et d'exercer sur elle un pouvoir aussi moral que politico-religieux. Ainsi, celui qui s'en écarte attire sur lui une hostilité réservée à l'ennemi. Nous examinerons aussi, à la lecture des discours, le *jihad*, en cherchant ce qui le mobilise réellement : seraient-ce les agressions israéliennes ou une volonté ostensible de repousser le conflit vers l'intérieur des terres d'Israël pour éviter toute infiltration de l'ennemi et du voisin palestinien qui deviendrait une charge pour la population autochtone²³ ? Serait-ce une foi religieuse, une adhésion aux valeurs de l'islam et du christianisme ou seraient-ce des projets

²⁰ Hamit Bozarlsan qualifie la référence religieuse de « socle idéologique de l'obéissance au prince ». Celle-ci a gagné, selon lui, « bien avant l'hégémonie qu'exercent les courants islamistes, une légitimité politique banalisée – à savoir quasi unanimement soustraite à la critique –, à laquelle ont recours de nombreux acteurs dans leurs oppositions aux pouvoirs ». BOZARSLAN, *Sociologie politique du Moyen-Orient, op. cit.*, p. 28.

²¹ Le Coran appelle au « *jihad* pour la cause de Dieu » 127 fois. À titre d'exemple dans *al-baqara* 2 : 190-193, 216 et 256 ; *an-nisa* ' 4 : 74, 95 ; *al-ma'ida* 5 : 33 ; *al-'anfal* 8 : 12-13, 15-17, 65 et 67 ; *al-tawba* 9 : 5, 14, 29-30, 41, 111 et 123 ; *al-aḥzab* 33 : 25-27.

²² Le *jihad* comporte deux notions : le grand *jihad* est quotidien où l'âme est en lutte entre le bien et le mal, et entre l'obéissance à Dieu ou la poursuite de ses passions. Le petit *jihad* se fait contre l'ennemi, en vue de la défense de la *umma* et des opprimés, et l'exaltation de la parole de Dieu. Le croyant qui lutte dans son cœur pour accomplir le bien et interdire le mal, finit par mener ce combat en dehors de lui, soit contre les infidèles, les apostats, les rebelles et les brigands. Lire le chapitre 8 sur le *jihad* : Hervé BLEUCHOT, *Droit musulman, Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*, Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, eÉdition, 2000 (Droit et religions), p. 429.

²³ Depuis les années 1970, les relations entre les Palestiniens et les chi'ites libanais connaissent des tensions liées à des problèmes sociaux et politiques. En effet, lorsque l'OLP menait ses opérations contre Israël à partir du Sud du Liban, les réfugiés palestiniens occupaient, d'après le témoignage de la population chi'ite, les maisons des habitants et usurpaient leurs biens. Les combattants ont obligé les chi'ites à fuir vers Beyrouth à cause des attaques d'Israël, ou à mener une guerre qu'ils n'ont pas choisie. Lire à ce sujet : Muḥammad Kamel DORAÏ, « Les déplacements forcés des Palestiniens au Liban. Recompositions géopolitiques et spatiales », in *Les réfugiés palestiniens du Liban : Une géographie de l'exil*, Paris : CNRS Éditions, 2013 (Connaissance du Monde Arabe), p. 143-169.

politiques qui dynamiseraient les combattants dans la lutte contre l'ennemi jusqu'à la victoire terrestre ou le martyr et la délivrance divine ?

Pour conclure, notons que l'idéologie du *jihad* possède une fonction symbolique universelle. Elle combat le phénomène de l'arrogance et la tyrannie de puissances mondiales pour faire régner l'islam, en tant que religion et mode de vie. Il nous faut nous attarder maintenant sur son corollaire, le martyr qui correspond lui aussi à la fonction intégratrice de l'idéologie.

Le martyr

Dans son développement sur la révolution, Freund soutient que celle-ci, en cherchant à réussir son programme, sollicite des opérateurs symboliques comme la réactualisation d'une idée mythique sur l'origine ou la revivification d'un personnage mythique et sa transposition dans une fin utopique²⁴.

En allant vers le *jihad*, le jihadiste est face à la victoire ou au martyr. S'il gagne, c'est le règne de la *umma* islamique. S'il meurt, il atteste son appartenance à cette *umma* pour laquelle il donne sa vie. En effet, le martyr n'est pas un geste individuel qu'un illuminé pose. Il participe d'une action que la communauté a choisie délibérément. Victime consentante, le martyr professe que sa vie, personne ne la lui prend, même pas l'ennemi, mais qu'il la livre pour Dieu et pour défendre sa terre, la *umma* et son idéologie religieuse²⁵. C'est la preuve suprême de la supériorité de la communauté croyante et de ses valeurs face à l'ennemi. En outre, le jihadiste dit, à travers sa mort sacrificielle, que son sang sauve sa communauté de la tyrannie et prépare ainsi la venue de Celui qui vient – par exemple le mahdi chez les chi'ites. Sa mort prouve que ce que le Coran prêche est vrai, à savoir que Dieu récompense ceux qui combattent pour lui (*al-baqara* 2 : 154 ; *el-'imran* 3 : 157-158 et 169-171). Il leur offre une vie aussi matérielle que celle qu'ils ont laissée et cette récompense dans l'au-delà va de pair avec la récompense d'une mémoire éternelle sur la terre. La commémoration du martyr rappelle à la communauté croyante que l'un de ses membres est mort pour que vivent les autres. Par ailleurs, l'idéologie du *jihad*, en tant que culte rendu à Dieu, qui peut aboutir au martyr, s'apparente à

²⁴ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 573.

²⁵ KASSEM, *Hezbollah : le programme, l'expérience et l'avenir*, op. cit., p. 63.

une « forme d'esthétisme » qui lui confère, dans le cadre de la lutte – politico-religieuse dans l'islam –, « une fonction de régénération ou de rédemption » en la transfigurant²⁶.

Reste à vérifier le processus, selon lequel le *jihad* qui conduit au martyr, a besoin d'un ennemi et s'il en vient à manquer, sa fabrication est une nécessité existentielle parce qu'elle valide, quoiqu'indirectement, l'obligation du *jihad* et du martyr. Parallèlement, nous nous penchons sur l'étude des auteurs chrétiens dans le but de connaître leur approche de la résistance et de la libération. Certes, ils reconnaissent l'occupation de la terre d'Israël-Palestine par l'État Israël ainsi que la violation de territoires libanais et l'invasion par l'armée israélienne de certaines terres du Liban, des années durant. Ils reconnaissent également qu'une population d'autochtones a été chassée de sa terre et s'est réfugiée dans des camps au Liban. Khodr et Moubarac développent-ils pour autant une idéologie de la révolution ? Leurs discours révèlent-ils une insistance à désigner l'ennemi Juifs-Israël et dans quel but ? En viennent-ils à le fabriquer et quelles en sont les raisons ? Si la situation d'injustice justifie le *jihad* militaire et le martyr, nous nous interrogerons alors, à la lecture de leurs discours, s'il convient de parler de la diabolisation de l'ennemi Juifs-Israël. Elle donnerait lieu à une idéologie politico-religieuse de la haine poussée à son paroxysme, afin d'anéantir l'ennemi moralement, si ce n'est pas possible de le faire physiquement.

1.2. L'idéologie du rejet et de la diabolisation du Juifs-Israël

L'idéologie du rejet du Juifs-Israël recouvre, selon nous, toutes les formes de judéophobies²⁷ et de contre-judaïsme qui apparaissent dans les discours de nos auteurs²⁸. Les raisons de ce

²⁶ Pierre-André TAGUIEFF, *Du diable en politique : réflexions sur l'antilepénisme ordinaire*, Paris : CNRS Éditions, 2014 (Sciences politiques et relations internationales), p. 8. Nous retrouvons le même sens dans le martyr chrétien où un membre témoigne de sa foi devant la communauté et cela la fortifie. Cependant, le martyr islamique diffère du fait que le jihadiste se tue lui-même, tandis que le chrétien accepte d'être tué pour sa foi, et meurt par la main des autres. La mort, dans les deux cas, est considérée comme rédemptrice.

²⁷ Nous entendons par « judéophobie » toute opposition aux Juifs, au judaïsme et à la Tradition juive considérés comme une menace. Cela peut prendre la forme de l'antijudaïsme, ou de l'antisémitisme ou encore de l'antisionisme. Sur la judéophobie, lire : Pierre-André TAGUIEFF, « Judéophobie et configurations antijuives », in *L'antisémitisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 2015 (Que sais-je ?), p. 12. Cairn.info.

²⁸ Le contre-judaïsme est une notion forgée par le politologue français Raphaël Draï (1942-2015). Cf. Raphaël DRAÏ, « fin de l'antisémitisme chrétien », 1999. URL : <http://fromveur.pagesperso-orange.fr/antisemitismechretien.htm>. Consulté le 10 juin 2017. Elle se développe sur des bases ethno-morales et comporte un jugement de valeur sur les Juifs et sur l'État d'Israël. Shmuel Trigano, dont les recherches s'intéressent à la philosophie et la sociologie politique du judaïsme, déclare : « En somme, il [le contre-judaïsme] fait la synthèse de l'antijudaïsme ancien (chrétien et islamique) et de l'antisémitisme (idéologico-politique). L'antisémitisme fustige « l'immoralité » du sionisme et de la condition même de peuple juif souverain (qualifié de colonialiste, impérialiste, fondé sur l'apartheid), alors que l'antijudaïsme inscrit le caractère meurtrier et monstrueux de ce même peuple dans les fondements bibliques de son existence, où il trouve la source de sa monstruosité envers l'habitant du pays déclaré autochtone ». Shmuel TRIGANO, « La construction du Juif comme barbare », *Pardès*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 198. Cairn.info.

rejet pourraient être objectives et subjectives. En fait, cette idéologie du rejet se caractérise par le fait qu'elle se présente d'abord en tant que haine qui dure depuis les temps antiques, en passant par les premiers siècles chrétiens et musulmans jusqu'à nos jours. À la lecture des discours, nous chercherons à savoir s'il y a lieu de haine contre l'ennemi Juifs-Israël et quelles seraient ses caractéristiques. Il s'agit, pour nous, d'analyser dans les discours, la manière dont nos auteurs qualifient les Juifs et Israël et de nous demander si le Juif joue un rôle dans la fabrication de sa propre figure, à travers ce qu'il est (accusation essentialiste)²⁹ ou ce qu'il fait (Israël est fondé sur une base d'apartheid) ou si l'idéologie du rejet de l'ennemi Juifs-Israël a besoin du Juif et le fabrique jusqu'à sa diabolisation. Nous nous interrogerons également sur les causes de l'idéologie du rejet de l'ennemi Juifs-Israël ancrée dans les mentalités.

Nous avons montré comment l'idéologie sert à la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël, à travers ses fonctions. Nous avons parlé de l'idéologie du *jihad* et du martyr, celle du rejet de l'ennemi Juifs-Israël et de sa diabolisation. Ces idéologies se traduisent entre autres dans les discours qui les énoncent et qui leur permettent d'agir³⁰. Nous abordons à présent le discours de la fabrication de l'ennemi.

2. Un discours

Si les discours reflètent un positionnement et une certaine attitude plus ou moins hostile à l'ennemi Juifs-Israël, notre recherche vise à découvrir ce qui les constitue : les représentations et le langage. Les représentations sont la perception qu'ont les individus et les groupes d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur identité, de leur terre, des autres et du monde. Par « langage », nous entendons le système symbolique fait de signes conventionnels vocaux et graphiques, constituant une langue et qui permet aux hommes d'exprimer leur pensée et de la communiquer entre eux³¹. En fait, en parcourant les discours, nous constatons que l'ennemi n'est pas présenté tel qu'il est. Il est vu à travers le prisme de l'hostilité et est revêtu d'un masque et non d'un visage. C'est pourquoi, nous parlons de figure d'ennemi ou des représentations de l'ennemi. Ces représentations, poussées à l'extrême, font de l'ennemi, non pas un sujet, mais une

²⁹ Selon Taguieff, une thèse bien autorisée dans la littérature antijuive de la fin du XIX^e siècle attribue les causes de l'antisémitisme à la nature pervertie des Juifs à l'égard des autres peuples. Cette thèse se réfère au livre *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* de Bernard Lazare. TAGUIEFF, « Judéophobie et configurations antijuives », in *L'antisémitisme, op. cit.*, p. 15.

³⁰ Les idéologies influencent d'autres pratiques sociales, telles que des formes de violence et de discrimination, et les contrôlent.

³¹ « Langage », in *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/langage>. Consulté le 30 août 2017.

« représentation », que ce soit en le réifiant, en l’animalisant ou en le diabolisant. Cela dit, notre travail ambitionne de pénétrer le sens caché derrière le sens apparent du texte et de percevoir les significations qui logent dans la signification littéraire³².

Nous développerons donc les représentations de l’ennemi, puis le langage de l’hostilité. Mais auparavant, nous nous arrêterons sur le contexte dans lequel le discours est prononcé. Parce que le discours – oral ou écrit –, pour être opérationnel, requiert un contexte auquel il renvoie et que le destinataire est en mesure de connaître et de comprendre³³.

2.1. Le discours dans son contexte

Le contexte libanais, entendu comme environnement référentiel où se déploie le discours, possède ses caractéristiques propres. Antoine Fleyfel présente des traits contextuels libanais dans son ouvrage *La théologie contextuelle arabe : modèle libanais*. Nous le rejoignons sur le fait que « le contexte libanais est un contexte de cohabitation religieuse et confessionnelle, tantôt heureuse, tantôt malheureuse (...) un contexte au croisement de plusieurs cultures, mais surtout de l’Orient et de l’Occident »³⁴. Nous y ajoutons que ce contexte assemble, selon une alchimie particulière, le politique, le sacré, le social et la morale ainsi que deux cultures, celle de la résistance des chrétiens dans la montagne, nommée communément la résistance libanaise, et celle de la résistance des musulmans connue sous le nom de résistance islamique. Les deux cultures se défendent contre une persécution d’ennemis, notamment ceux de la religion ou/et de la patrie. Toutefois, nous constatons une nette différence entre un contexte islamique et un contexte chrétien, marqués l’un et l’autre par leur histoire, mais surtout par leurs Livres sacrés³⁵ et par la manière dont ils conçoivent Dieu et l’homme, une manière qui a ses répercussions sur la culture, la morale, la politique et la manière de vivre et d’exprimer sa foi. Il serait judicieux d’aborder les discours au prisme de l’intelligence de l’islam qui raisonne et de l’islam qui vit,

³² Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations : Essais d’herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, 2013 (L’Ordre philosophique), p. 35.

³³ En fait, Austin distingue entre sens et référence à l’intérieur même de la signification : « (...) Nous voyons, de plus en plus clairement, que les circonstances d’une énonciation jouent un rôle très important et que les mots doivent être ‘expliqués’, pour une bonne part, par le ‘contexte’ où ils sont destinés à entrer, ou dans lequel ils sont prononcés, de fait, au cours de l’échange linguistique ». Nous distinguons, pour notre part, la situation qui prévaut lors du discours des éléments référentiels que visent des mots ou des expressions prononcés. AUSTIN, *Quand dire, c’est faire*, op. cit., p. 113.

³⁴ Antoine FLEYFEL, *La théologie contextuelle arabe : modèle libanais*, Paris : L’Harmattan, 2011 (Pensée religieuse & philosophique arabe), p. 17-23.

³⁵ Les Écritures saintes pour les traditions chrétiennes, le Coran et ses interprétations (Tabari, Qortobi, Sa’adi et Tantawi) et les *hadiths*, pour les traditions islamiques. Deuxième source de l’enseignement, les *hadiths* sont une compilation de propos et d’actes du prophète Muḥammad en dehors de la révélation islamique. Ils visent à interpréter le Coran et à pallier ses manques ou ses silences.

et au prisme du christianisme oriental dans ce qu'il porte de propre par rapport à l'arabité et à la cause palestinienne.

L'histoire en général et celle du Liban en particulier se déroulent autour de la religion et du pouvoir. Elles laissent entrevoir une sorte de prééminence et d'orientation qu'exercent les chefs religieux sur le cours des événements et sur le peuple croyant. Les discours de ces chefs abordent les questions de la vie, voire de la politique du pays, pour y apporter quelques éclairages. Leur discours trouve sa source dans la tradition religieuse qui est la leur et use de vocabulaire religieux pour un public dont la culture est religieuse. Pour comprendre le discours libanais par rapport à l'ennemi Juifs-Israël, il faut connaître le contexte de nos auteurs qui se reflète, d'une manière propre, dans les thématiques traitées comme dans le lexique utilisé désignant l'ennemi.

2.2. L'ennemi entre visages, représentation et langage

Le terme « l'ennemi » *al-'adou* tout court devient, dans l'usage courant au Moyen-Orient, particulièrement après 1948, synonyme de l'ennemi Juifs-Israël. Il recouvre dans la littérature arabe plusieurs catégories, telles que les Juifs, l'Israélien invincible, l'État d'Israël et le sioniste occupant³⁶. Dès lors, il s'avère difficile de saisir de quel ennemi il s'agit : ennemi de la religion, ennemi politique, ennemi proche de la frontière, ennemi virtuel. C'est ce mélange et cette ambiguïté autour de catégories symboliques qui empêchent d'avoir une typologie claire de l'ennemi³⁷, mais qui, par le même biais, permet de parler de la fabrication de sa figure. En effet, celle-ci montre un déplacement dans la perception de l'ennemi : d'abord, il est celui qui viole la terre et l'occupe. Ensuite, il est chargé d'autres accusations qui laissent entrevoir d'autres raisons d'hostilité, comme le fait d'avoir altéré la Torah et de ne pas avoir obéi à Dieu, ou encore d'avoir des mœurs vulgaires et obscènes, ou de participer à un complot pour dominer le

³⁶ À titre d'exemple : Moustafa TLASS, *L'azyme de Sion (Fatir Sihyouin)*, Damas : Dar Tlass, 1983 ; Hanna NADDAF, *Un secret redoutable révélé par un minuscule manuscrit (sir khatir yakchoufouchou makhtout saghir)*, Beyrouth : Hanna Naddaf, 2003 ; Abdallah AL-TAL, *Le danger du judaïsme mondial sur l'islam et le christianisme (khatar al-yahoudiyya al-'alamiyya 'ala al-islam wal massihiyya)*, Beyrouth, Damas : al-maktab al-islami, 1979.

³⁷ Thomas Deltombe et Mathieu Rigouste relèvent, dans un article autour de l'ennemi, le flou qui préside au terme « arabe » dans les journaux télévisés et la presse écrite en France entre 1970 et 2004. Ils soutiennent qu'il « repose sur une série d'amalgames et d'ambivalences autour des catégories symboliques de 'l'immigré' et de 'l'étranger', du 'musulman' et de 'l'islamiste', du 'jeune de banlieue' ou du 'terroriste'. Ainsi [précisent-ils que] pour comprendre la fonction et le fonctionnement de ce brouillard sémantique, il faut s'intéresser à la manière dont le discours s'est construit (et reformulé au contact d'autres discours), depuis les années 1980 ». Nous constatons que la même confusion préside au terme « Juif » désigné comme ennemi. Thomas DELTOMBE et Matthieu RIGOUSTE, « L'ennemi intérieur : la construction médiatique de la figure de l'« Arabe » », in *La fracture coloniale*, Paris : La Découverte, 2005 (Cahiers libres), p. 191.

monde. L'ennemi se voit, progressivement, retirer sa qualité d'homme. Il n'a plus de visage humain avec qui un face-à-face éthique est possible. Il devient une représentation³⁸. Il est enfermé dans les préjugés et les considérations négatives. La guerre contre lui devient totale et vise non pas à le faire plier mais à l'anéantir.

Comment l'autre, quoiqu'ennemi, est-il visage, et comment le langage avec lui est-il éthique ? Cela traduit notre vision de l'homme en tant qu'autre et la représentation de celui-ci dans le discours. Comment passe-t-on du visage de l'autre ou de l'autre comme visage à l'autre comme représentation ? Peut-on analyser le processus de dégradation de la figure de l'ennemi quand celui-ci devient le sans-visage, celui qui n'a plus de figure humaine ? Et quelles figures l'ennemi a-t-il alors dans le discours de nos auteurs ?

2.2.1. L'autre est « visage »

L'autre fait partie de deux catégories : il est soit un prochain-ami, soit un étranger-ennemi. Dans les deux cas, sa présence est indispensable à la vie en société et la relation à lui est fondamentale à l'existence. Car pourrait-on parler de vie sociale sans la présence de personnes qui nouent des relations, de quelque nature qu'elles soient ?

Levinas offre une réflexion sur l'autre en développant une métaphore du visage. Cette métaphore décrit des aspects du visage dont celui d'être la « vraie essence de l'homme »³⁹. Pourtant, Levinas n'aborde jamais le visage comme un phénomène⁴⁰ : le visage dépasse la forme descriptible pour être signification⁴¹, sens à lui seul c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin de contexte pour être signification. « Il [Le visage de mon prochain] a une altérité (...), elle ouvre l'au-delà »⁴². Ainsi, ce n'est pas l'aspect de figure humaine qui constitue le visage de l'autre, mais son altérité en relation avec l'infini. Par « altérité », nous entendons la relation avec l'autre. Celle-ci emprunte deux voies : celle de la connaissance objective qui demeure impuissante à établir une rencontre avec lui et celle de la relation sociale et intersubjective. Cette dernière permet une sortie de soi en vue d'établir un rapport avec l'autre. De fait, c'est

³⁸ Nous donnons au terme « représentation » au singulier le sens de figure figée ou image reproduite par rapport à « représentations » au pluriel qui désigne la perception de soi, des autres et du monde.

³⁹ « Sa [La] vraie essence [de l'homme] se présente dans son visage ». Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Dordrecht : Kluwer Academic, 1987 (Biblio essais), p. 323.

⁴⁰ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic, 1978 (Biblio essais), p. 141-142.

⁴¹ LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 227.

⁴² LEVINAS, *Difficile liberté*, op. cit., p. 34.

l'engagement mutuel qui bâtit la relation d'altérité en tant qu'appel constant à assumer la responsabilité de celui-ci. Par « infini », nous entendons, à la suite de Levinas, la transcendance. Celle-ci ne peut se communiquer qu'en termes d'expérience c'est-à-dire de relation avec l'autre⁴³. C'est ce qui donne au visage sa mesure d'infini tout aussi inaccessible que proche. « Le visage est abstrait », mais cette abstraction « est visitation et venue »⁴⁴. Cette venue le rend proche, mais en fait surtout le prochain. Levinas écrit : « La proximité d'Autrui, la proximité du prochain, est dans l'être un moment inéluctable de la révélation, d'une présence absolue (c'est-à-dire dégagée de toute relation) qui s'exprime. Son épiphane même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'étranger, de la veuve ou de l'orphelin »⁴⁵, de l'ennemi et du « maître appelé à investir et à justifier ma liberté »⁴⁶. Le visage recèle une misère et une vulnérabilité. Il me provoque dans mes pouvoirs et dans mes devoirs : je peux tout pour lui et je dois tout pour lui.

Le visage ne sollicite pas uniquement par sa misère où il est exposé sans défense dans sa nudité, mais également par son étrangeté et par sa transcendance. L'autre pourrait représenter une menace par son visage-présence qui prend de la place, par les sentiments négatifs parfois incontrôlables qu'il suscite, par ses désirs ou ses choix, par sa lutte pour être dans un face-à-face. Tout ouvre la porte à l'hostilité, en même temps qu'il offre une opportunité de relation. C'est pourquoi le visage de l'autre, réfractaire à la totalisation, est imprévisible. Le visage est donc autant sollicitation que provocation. Il est cette présence étrange et étrangère qui est, à la fois, commandement et dette dans l'impératif du « Tu ne tueras pas » (Ex 20, 13) :

1. Commandement de ne pas détruire l'autre, parce que « trace de la transcendance donc de Dieu »⁴⁷. Dans le visage se trouve un sens du commandement « Tu ne tueras pas ». « Commandement dans la nudité et la misère de l'autre, dit Levinas, qui ordonne à la responsabilité pour l'autre, au-delà de l'ontologie »⁴⁸. Voir le visage de l'autre, c'est reconnaître autrui, c'est reconnaître aussi sa nudité. C'est rencontrer son visage qui parle⁴⁹ et qui demande l'assistance. C'est reconnaître sa force : « Transcendance qui ne se décrit pas négativement,

⁴³ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 10.

⁴⁴ Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : librairie philosophique J. Vrin, 1994 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 197.

⁴⁵ LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 76.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁴⁷ Raluca BADOI, « Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie », *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 2, n° 22, 2008, p. 170.

⁴⁸ LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. III.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

mais se manifeste positivement dans la résistance morale du visage à la violence du meurtre »⁵⁰. Dans le judaïsme, le commandement fait partie de la Loi *halakha*, terme hébreu dérivé de *halakh* c'est-à-dire marcher. La Loi indique la voie à suivre pour « aimer Dieu et aimer son prochain comme soi-même » (Lv 19, 18). Or, s'orienter et marcher dans la voie de Dieu se dit en arabe *tawajah*. Elle inclut la dimension du visage *wajh*. Ainsi, le visage de l'autre est un appel pressant à se mettre dans un face-à-face avec lui d'abord comme signe de cet amour de soi, pour se diriger dans les voies de Dieu et agir selon ses préceptes. Il réclame l'éthique de « la responsabilité pour autrui »⁵¹.

2. Dette qui ordonne le soi vers le visage de l'autre allant jusqu'à la substitution de soi « comme otage à autrui »⁵². Cela permet de comprendre en partie ce que constitue toute défiguration du visage de l'autre et toute atteinte à sa vie. Elle porte inévitablement une atteinte à soi-même, au nom de l'humanité Une du genre humain, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. De plus, la défiguration qui provoque un anéantissement de soi-même, anéantit également l'image de Dieu *tselem*⁵³ imprimée en soi et dans l'autre, car ils sont tous deux à l'image de Dieu.

À la question : L'autre possède-t-il un visage ?, la réponse est affirmative tant que prévaut l'éthique. L'autre est visage. Mais si l'autre cesse d'être visage, il devient figure fabriquée à partir de l'idéal de soi de celui qui la fabrique. Toute représentation de lui est prétexte pour le rabaisser et le différencier afin de mieux se présenter et mettre en valeur ses qualités propres. L'autre devient l'étranger-hostile, le barbare, le bourreau, « les Juifs *al-yahoud* », le bâtard et l'hérétique. L'autre n'est plus le prochain, ni l'ami, ni l'étranger, mais l'ennemi et uniquement l'ennemi. Il devient représentation et dans ce sens-là, il devient possible de parler de sa fabrication. Et partant, il est défiguré par les représentations et par le langage.

2.2.2. Quand l'autre devient représentation

Quand l'ennemi devient représentation, le face-à-face comme relation éthique, tel que nous pouvons le dégager chez Levinas dans *Totalité et infini*⁵⁴, n'existe plus. L'ennemi représenté

⁵⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁵¹ *Ibid.*, p. 236. Emmanuel LEVINAS et Philippe NEMO, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Librairie Générale Française, 1982 (Biblio essais), p. 89-98.

⁵² LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 26.

⁵³ תְּצַלְמֶנּוּ terme hébreu qui signifie image. L'homme est créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance (Gn 1, 26). Il en porte la trace.

⁵⁴ LEVINAS, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 222-227.

est réduit à l'état d'animal. Ainsi, lui est retiré ce qui fait de lui la trace de la transcendance, son humanité. Il ne fait plus partie du monde des relations humaines, donc de la communication et de la communion. Une fois traité d'animal, l'ennemi est tué d'abord par la parole. Une grande charge émotionnelle et imaginaire passe par les mots et les figures de style utilisés. Il peut être tué ensuite sans scrupules ni remords. Le choix de l'animal reproduit des défauts que le discours tente de stigmatiser. L'ennemi est présenté soit comme sauvage, agressif et monstre pour mettre en relief sa dangerosité, la menace qu'il fait peser et par conséquent, la nécessité de l'abattre ; soit comme minable et faible pour le ridiculiser, dédramatiser la situation et être sûr de le vaincre. À titre d'exemple, le vampire et le pou se nourrissent de sang, ils sont monstrueux. Le serpent est pernicieux, il envenime. Le rat véhicule les épidémies, il faut le mettre en quarantaine. Les souris sont faibles, elles ne sauraient susciter la peur. Quelle signification nos auteurs donnent-ils à l'ennemi sous les traits des différents animaux ? Quelle menace trouvent-ils derrière l'ennemi ainsi représenté ? Quelle est la visée pédagogique des discours lorsque nos auteurs décrivent l'ennemi animalisé ?

L'ennemi est également réduit à l'état de chose. Il n'est plus sujet ni un être-pour-la-vie. Réifié, il devient un sans-visage, objet qui n'a pas d'identité, ni d'histoire, ni d'avenir ou de devenir, mais devient un objet avec qui le face-à-face est impossible. L'ennemi représenté est un être impersonnel, sorte d'être barbare, qui ne reconnaît pas sa responsabilité vis-à-vis de l'autre, « ni néant, ni être » dit encore Levinas⁵⁵. Un tiers exclu, jeté dehors, fermé dans le même ou en-fermé dans un thème, au lieu d'être ouverture à l'infini. En réduisant l'ennemi à l'état de chose, l'hostilité et la violence font toute leur œuvre. Elles achèvent l'être humain en en faisant un cadavre. Simone Weil décrit dans un texte : *L'Iliade ou le poème de la force*, ce processus selon lequel l'homme, soumis à la force, se dégrade pour mourir, tout en restant en vie, mais la vie d'une matière, est-elle vie ?

« La force, c'est ce qui fait une chose de quiconque lui est soumis. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a personne. (...) Un homme désarmé et nu sur lequel se dirige une arme devient cadavre avant d'être touché. Un moment encore il combine, agit, espère. (...) Mais bientôt il a compris que l'arme ne se détournera pas, et, respirant encore, il n'est plus que matière, encore pensant ne peut plus rien penser. (...) Cette chose aspire à tout moment à être un homme, une femme, et à aucun

⁵⁵ LEVINAS et NEMO, *Éthique et infini*, op. cit., p. 38.

moment n'y parvient. C'est une mort qui s'étire tout au long d'une vie, une vie que la mort a glacée longtemps avant de l'avoir supprimée »⁵⁶.

Par ailleurs, l'ennemi, qu'il soit assimilé à une chose ou à un animal, peut être cassé ou abattu sans que le fabricant n'éprouve aucun sentiment de culpabilité. C'est une manière de défigurer l'autre pour l'anéantir en le dominant moralement, si ce n'est pas physiquement. Car une chose est maniable et un animal est domptable. La réification et l'animalisation de l'ennemi Juifs-Israël dans les discours dégradent l'ennemi afin de le vaincre et de servir la cause de ses détracteurs.

Outre son exclusion de l'espèce humaine en le bestialisant, l'ennemi est désigné par ce genre de qualifications, « ennemi de l'humanité » ou « ennemi de la religion » ou « ennemi de la foi ». Quels sont le sens et la fonction d'une telle catégorisation ? En quoi l'ennemi luttant contre des concepts menacerait-il les auteurs de nos discours ?

À propos de l'ennemi-thème, nous examinerons les stéréotypes de l'ennemi qui constituent, pour les auteurs comme pour leur public, des ressources de sens et assurent des fonctions. Qu'ils soient puisés dans un passé lointain et dans la mémoire collective ou réactualisés et reconstruits pour répondre aux intérêts des acteurs historiques et aux besoins du contexte ou du moment, nous nous attacherons à vérifier s'il existe une forme culturelle constante de ces représentations ? Se laissent-elles influencer par le religieux et dans quelle mesure ?

À quel moment serait-il opportun de juger que le discours hostile devient criminel et passible de condamnation sans retour, parce qu'il porte atteinte à l'autre dans son intégrité humaine ? Il semble que l'étape ultime qui autorise l'usage de tous les moyens et de toute violence pour anéantir l'ennemi sans être traité de meurtrier est la diabolisation de l'ennemi. Quand l'ennemi est diabolisé, il est identifié au mal et en est l'incarnation. Que vise cette diabolisation ? Serait-elle une disqualification de l'ennemi, une dénonciation de ses prétentions et de ses intentions et une contestation de sa légitimité ou plutôt une atteinte à sa dignité et à l'intégrité de sa personne et non seulement à ses actes et à ses conduites ? L'histoire des relations entre les trois monothéismes, notamment à partir du VIII^e siècle en Espagne et après la fondation de l'Empire ottoman, montre des périodes où l'islam au pouvoir tolérait les deux autres monothéismes. Il n'y avait pas, comme aujourd'hui d'hostilité vis-à-vis du Juifs-Israël, ni un désir de l'anéantir.

⁵⁶ Simone WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, Marseille : Les cahiers du Sud, 1940-1941, p. 2, 4 et 6-7.

L'hostilité constatée aujourd'hui serait-elle due à la fondation de l'État moderne d'Israël en tant qu'État juif ?

Par ailleurs, la représentation, donc le visage de l'ennemi, n'est pas seulement un schéma mental. Elle se traduit par une parole, un discours qui mérite d'être analysé.

2.2.3. Le langage éthique et le discours de l'hostilité

Si le langage est le lieu de toute pensée philosophique et de toute intelligibilité⁵⁷, il est, selon Langshaw et Ryle, le moyen par lequel nous rendons compte, à travers les mots, de notre expérience et de la réalité de la vie⁵⁸. Il se présente, par son essence même, comme le lieu de la réalisation de l'accueil de l'autre et de la relation à lui. Celle-ci se manifeste d'une part, dans le visage qui parle⁵⁹ et, d'autre part, dans la parole, comme mode où se déploie la mise en question éthique⁶⁰, « la mise en question du Même par l'Autre »⁶¹. Cette parole est un langage verbal qui fait sens et qui porte un sens.

Ce langage se présente également comme une communication qui permet aux uns et aux autres d'évoluer en échangeant. Ainsi, pour comprendre un discours, entendu comme abîme immense et insondable, il convient de saisir le langage, « horizon de tout sens du rapport éthique et comme profondeur qui fait de la relation avec autrui un accomplissement d'une transcendance »⁶². Le langage devient un appel au risque, pour que la parole conduise sans cesse à la relation vue comme plénitude d'une transcendance. La question à poser est : À quel

⁵⁷ Etienne FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble : J. Millon, 1992 (Krisis), p. 323.

⁵⁸ Deux philosophes anglais John Langshaw Austin (1911-1960) et Gilbert Ryle (1900-1976) se sont penchés sur le langage comme moyen pour aborder la réalité. Austin écrit : « Les mots courants sont employés de façon plus subtile, et pour effectuer des distinctions beaucoup plus nombreuses que les philosophes ne l'ont pensé ». John Langshaw AUSTIN, *Sense and sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by C. J. Warnock*, Oxford : Oxford University Press, 1964, p. 3. Ryle insiste, de son côté, sur le fait que « le langage nous sert de truchement pour observer les faits vivants qui constituent notre expérience, et que nous aurions trop tendance sans lui, à ne pas voir ». Jean WAHL (dir.), *La philosophie analytique*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1990 (Cahiers de Royaumont), p. 333.

⁵⁹ LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 61.

⁶⁰ Il y a également le non-dit, mais nous ne le traitons pas dans notre recherche.

⁶¹ *Ibid.*, p. 33. Notons que « le Même et l'Autre » chez Levinas font l'objet d'une section de son ouvrage *Totalité et infini*, aux pages 18-107. Le Moi y est défini comme le Même devant soi. Il s'y confond sans pouvoir se repousser, *Ibid.*, p. 25. « Le 'je' comme autre, écrit-il n'est pas un 'Autre' ». *Ibid.*, p. 26. Il ne fait pas partie de la totalité englobant le Même et l'Autre. *Ibid.*, p. 27. Il est une existence subjective qui rencontre autrui. L'Autre est Autrui « qui ne fait pas nombre avec moi (...) il est l'étranger qui trouble le chez soi » et transcende le Même. *Ibid.*, p. 28-29. Il est existence d'une altérité autre et fragile.

⁶² FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, op. cit., p. 94.

moment le langage se fige-t-il dans le discours ? À quel moment l'autre cesse-t-il d'être dans le langage « autrui » qui appelle la responsabilité-pour-autrui ?

2.2.4. Le langage est « éthique »

En fait, le langage suppose un Je qui s'adresse à un Tu. Quand il correspond à sa dimension profonde dans le Dire qui fait éclore une responsabilité éthique, il suppose que « le Dire » du Je dépasse de loin « le dit »⁶³. Car, par sa fonction d'expression, le langage ne fait que « révéler le Je » et « dévoiler le Tu » sans le dénuder, ni l'anéantir. Le Dire fait découvrir l'un à lui-même dans l'événement de la parole et découvrir chez l'autre des chemins insoupçonnables. « Le langage, dit encore Levinas, ne consiste pas à l'invoquer [l'autre] comme être représenté et pensé »⁶⁴, mais à le révéler comme un insaisissable infini. De plus, en tant que recherche de vérité, le discours se constitue à travers un débat entre sujets, un débat pluriel qui reconnaît la présence de l'autre et sa transcendance ainsi que l'apport de soi et la liberté de l'un et de l'autre dans l'expression de la vérité.

Le langage peut faillir à cet impératif éthique. L'auteur du discours pourrait, dans des situations liées à des injustices ou des conflits, ne plus chercher à laisser le langage creuser l'être, à le destiner à sortir de soi-même pour se livrer à l'altérité infinie d'un autre. Il renonce à se faire tout accueil à celui-là qui surprend, interroge, voire dérange. La parole devient une arme contre l'autre plus efficace que les armes de guerre. Elle devient parole destructrice au lieu d'être parole créatrice. « L'essence du langage, qui selon Levinas, est bonté, ou encore, (...) amitié et hospitalité »⁶⁵ laisse la place au langage de haine et d'agressivité.

Nous tâcherons de voir l'articulation entre le langage religieux ou politico-théologique et le contexte propre au discours où ce langage s'avère une culture davantage qu'un vocabulaire. Car il existe un moment où le langage dépasse la sphère religieuse pour prétendre à l'universalité, où une tradition religieuse propose ou impose son lexique propre. Elle propose ou impose donc, quoique d'une manière indirecte, ses croyances, ses valeurs et ses pratiques socio-culturelles à tous et à chacun. Elle exprime ainsi sa tendance à être universelle et à être reçue comme telle. Nos auteurs, en utilisant leur lexique propre, qu'il soit musulman ou

⁶³ Le dire chez Levinas permet d'appréhender autrui en tant qu'existence qui interdit le meurtre et qui oblige à une responsabilité à son égard. Il est une aptitude au langage qui précède l'acte même du langage. Le dit est cet acte qui se traduit dans la parole et fait la distance avec autrui.

⁶⁴ LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 70.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 341.

chrétien, se heurtent au langage politique traditionnel ou occidental. Est-ce que le langage propre à la pensée et à la culture est facteur d'association ou de dissociation vis-à-vis du Juifs-Israël ? Dans quelle mesure le langage politico-religieux, en justifiant les pratiques violentes ou en les légitimant, renforce-t-il l'hostilité envers le Juifs-Israël, le figeant à jamais, dans son rôle d'ennemi ?

Il s'avère donc important d'identifier les acteurs qui forment l'opinion et qui la relayent. Ils désignent l'ennemi et appellent à le combattre. Ils prétendent aussi apporter une solution aux conflits qui rétablirait le « nous » dans l'estime de soi. Conesa les appelle « marqueurs d'ennemis ». Sémelin parle « d'entrepreneurs identitaires » ou « d'entrepreneurs politiques »⁶⁶. Il désigne ainsi ceux qui, par leurs écrits, visent à défendre leur groupe contre un autre groupe. Ceux-là affirment soit l'identité du groupe, soit ses droits politiques contre ceux qui le menacent.

3. Des marqueurs d'ennemis

Dans notre grille de lecture, nous postulons que les marqueurs d'ennemis sont les auteurs de nos discours. Nous entendons par « marqueurs d'ennemis » ceux qui désignent l'ennemi. Ils peuvent être des individus ou une collectivité, une institution officielle ou un organisme privé. De la famille à l'État, des personnes de bords différents : des intellectuels, des littéraires, des artistes, des politiciens, des militaires, des organisations non-gouvernementales, des gens de la diaspora et des hommes de la communication. À cela s'ajoutent des leaders religieux, des visionnaires et des mythologistes dont chaque génération a besoin⁶⁷.

Quels sont les éléments qui nous permettent de classer nos auteurs dans la catégorie de marqueurs d'ennemis ? Nous en signalons deux : 1) Leur appartenance à une communauté ethnico-religieuse dont ils défendent les intérêts, que ceux-ci soient de l'ordre du pouvoir, de l'avoir ou de la croyance-vérité. Ils pourvoient ainsi à la propagation de leur croyance et de leurs idées pour asseoir leur groupe et leur autorité. 2) Leur charisme de leaders religieux qui exercent, de par leur fonction, une influence morale et politique⁶⁸.

⁶⁶ SÉMELIN, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 97.

⁶⁷ CONESA, *La fabrication de l'ennemi, op. cit.*, p. 69-70. Nous entrevoyons un schéma de marqueurs d'ennemis de la sorte : Élités intellectuelles-entrepreneurs identitaires/ leaders politiques et médiatiques-marqueurs d'opinion/ population.

⁶⁸ Pour ce faire, les marqueurs d'ennemis usent de moyens adéquats, notamment des médias. Jacques Sémelin parle « d'entrepreneurs identitaires » désignant ceux dont les écrits « visent à établir que le cœur du problème – et

Ces marqueurs d'ennemis favorisent, à un moment donné, la circulation d'une opinion qui influence ainsi fortement l'opinion publique. Edward Bernays les appelle les leaders. Si l'on peut les influencer, que ce soit avec ou sans leur coopération consciente, on influencerait automatiquement le groupe qu'ils dominent⁶⁹. Ils interprètent une crise ou une menace comme atteinte à l'existence du peuple. Selon le degré de son intensité, cette menace joue alors un rôle déclencheur d'un processus conflictuel ou belliciste. Les marqueurs d'ennemis s'appuient sur deux prémisses de nature anthropologique et socio-culturelle : l'identité et la quête d'affirmation de soi ; la création d'un cadre interprétatif de l'histoire propre au groupe auquel chacun d'eux s'adresse.

3.1. L'identité et la quête d'affirmation de soi

Dans les sociétés primitives et modernes, le groupe cherche à être reconnu dans deux dimensions constitutives de lui-même, à savoir : une dimension catégorielle, ce qu'il est, et une dimension pratique, ce qu'il fait. Cette reconnaissance lui permet d'afficher une identité collective particulière. Celle-ci est une réalité complexe. Elle obéit à des logiques identitaires qui varient entre rigidité et flexibilité⁷⁰.

En Orient où les identités se différencient sur des bases communautaires ethnico-religieuses, une grande valeur est donnée, tant aux événements fondateurs qu'aux croyances religieuses. L'affirmation de soi a besoin de s'enraciner dans un passé lointain, car l'origine renseigne sur ce qu'on est, et le mythe vient renforcer une certaine image de soi – héros ou victime – et affirmer l'existence propre du « nous » face à « eux ». Ainsi, le statut du saint héros *qidis* de la nation maronite se développe chez les maronites, celui de confesseur de la foi *al-mou'tarif* chez les orthodoxes, celui du martyr *chahid* chez les sunnites et celui du combattant *moujahid* sur les pas du Husayn chez les chi'ites. Trouver un sens, puisé dans un passé triomphant des guerres et des épreuves, permet aux chrétiens et aux musulmans d'affronter les adversités et d'espérer un avenir meilleur. Dès lors, les communautés ethnico-religieuses, menées par les marqueurs identitaires, se basent d'une part, sur des valeurs sûres telles que la défense de la terre, de

donc sa solution – réside dans l'affirmation de l'identité de leur groupe contre la menace d'un autre groupe ». SÉMELIN, *Purifier et détruire, op. cit.*, p. 97.

⁶⁹ Edward BERNAYS, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris : La Découverte, 2007 (Zones), p. 53.

⁷⁰ Hassan RACHIK, *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc*, Rabat : Centre Jacques-Berque, 2016 (Description du Maghreb), p. 405-414.

l'honneur et de la foi et, d'autre part, sur une lecture des événements et des thématiques idéologiques qui trouvent un terrain favorable dans leur imaginaire collectif.

À quelle logique identitaire obéit la désignation de l'ennemi Juifs-Israël chez nos auteurs ? Affirmer son identité par rapport à une autre, n'est-ce pas valoriser la différence comme point de départ ? Poussée à son extrême, cette différence ne deviendrait-elle pas opposition, affrontement voire hostilité ? N'est-ce pas entrer déjà dans une évaluation qualitative du genre : vainqueur-vaincu, bien-mal et supérieur-inférieur ? Que nous dit cette désignation de l'ennemi sur l'identité du marqueur d'ennemi et sur l'ennemi lui-même ?

3.2. La création d'un cadre interprétatif de l'histoire propre

Si les Américains recourent aux *strategists* dont « la fonction officielle est d'apporter leur expertise pour identifier une menace, expliquer une crise, construire un discours, voire désigner l'ennemi »⁷¹, nos auteurs-marqueurs d'ennemis seraient de parfaits *strategists*. Mais ceux-ci apportent-ils leur expertise ou plutôt usent-ils de leur poids moral et politique pour aborder les événements selon leur prisme, convaincre de la menace et mobiliser l'opinion des récepteurs ? Dans quelle mesure nos auteurs construisent-ils un cadre d'interprétation des événements qu'ils proposent comme norme universelle ? À quels ressorts recourent-ils pour justifier leur désignation de l'ennemi et par conséquent, la confrontation avec lui ?

Si nous considérons le Liban des 10452 km², les dix-huit confessions s'y côtoient ou se querellent à la façon orientale. Ici, le bavardage et les rumeurs l'emportent sur la réflexion rigoureuse. Il existe des lieux et des temps de rencontre où la discussion s'anime et les interprétations vont bon train. Il y a bien sûr le café, le *hamam* et la place du village ou de la ville, mais nous pensons surtout aux restaurants, lieux de loisirs par excellence dans un pays qui manque de ressources pour la détente, à la paroisse et la mosquée avec leurs extensions – salle de réunion, de fête ou de deuil –, les temps des fêtes – 'Achoura et les célébrations d'un enterrement ou d'un mariage. C'est là que des Libanais utilisent leur lexique proprement religieux, pensent et agissent avec leur fibre religieuse⁷². Ils accueillent le mythe venu d'ailleurs d'un Che Guevara ou d'un Nasser, sans prendre la peine de comprendre le contexte et l'idéologie qui se logent derrière. Leur discernement s'opère à partir des paroles du chef

⁷¹ CONESA, *La fabrication de l'ennemi*, op. cit., p. 59.

⁷² SÉMELIN, *Purifier et détruire*, op. cit., p. 103 ; FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 86-93.

religieux ou du chef *za'im*. Or, ce dernier instrumentalise la peur de l'autre étranger ou ennemi, par exemple, pour faire l'unité de la communauté.

Les médias exercent une influence notable dans la propagation des idées. Qu'elle soit écrite, orale ou télévisée, l'information au Liban est libre à condition qu'elle ne porte pas atteinte à l'autorité de l'État. Dès lors, une mentalité se construit. L'ennemi du Liban est-il l'ennemi des Libanais, surtout que la mosaïque semble se refuser à devenir nationale ? L'histoire du Liban n'est-elle pas celle des chrétiens, celles des sunnites et celles des chi'ites ? N'est-elle pas confessionnelle avant d'être nationale ?

Si l'État est l'instance souveraine à qui revient la décision politique, en matière de légitime défense pour désigner l'ennemi et assurer la sécurité⁷³, dans quelle mesure cet État, s'il vient à être absent, en cas de menace, de crise ou de conflit, laisse-t-il le champ ouvert à des individus, rassemblés en unités socio-culturelles et politico-religieuses, pour déterminer la discrimination ami-ennemi et, par conséquent, justifier une guerre et se constituer en unité politique face à lui ou à sa place ? Trouve-t-on des traces du partisan dans le discours de nos auteurs ?

4. Des mécanismes de montée de la violence

La fabrication de l'ennemi joue un rôle considérable dans la montée de la violence. Se pencher sur les mécanismes de celle-ci revient à chercher dans le discours le processus selon lequel la violence – sous toutes ses formes et comme expression tangible de l'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël – est légitimée⁷⁴.

Nous distinguons dans l'analyse la violence liée à un conflit où les agressions de l'ennemi amènent à une résistance et à une éventuelle revanche contre lui, et la violence qui porte atteinte à l'ennemi lui-même jusqu'à vouloir l'anéantir. Dans le premier cas, l'ennemi a posé un acte hostile, dans le second, l'ennemi est en lui-même hostile. Dans les deux cas, il importe de dégager les logiques de cette violence et les facteurs qui la rendent inévitable⁷⁵.

⁷³ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 489 et 507-508.

⁷⁴ Celle-ci peut revêtir la forme d'un attentat-suicide, d'une résistance à l'occupant par les armes ou tout autre instrument, d'une légitime défense et d'une riposte contre des attaques de l'ennemi Juifs-Israël.

⁷⁵ Ces facteurs s'adressent à l'imagination, comme de signaler un danger, ou à la mémoire, comme de rappeler le passé et les valeurs guerrières du peuple, sa terre-mère qui a fait de lui un héros et le récit mythique qui lui vaut d'être encore là.

Un premier facteur est celui de l'imminence du danger ou de la menace. Plus celle-ci est valorisée ou perçue comme puissante, plus la riposte est grande et des constructions idéologiques et mythologiques – dont la figure de l'ennemi – sont mobilisées jusqu'à commander des pratiques violentes plus ou moins considérables et variées. Ainsi, un rapport existe entre la menace, l'idéologie, le mythe, la violence et la figure de l'ennemi.

Dans une étude sur les images de l'ennemi et la violence, Dietrich Beyrau, historien allemand, revient sur des discussions récentes « qui ont conduit à l'hypothèse de la construction d'un rapport de causalité entre 'idéologie', au sens d'un ensemble de doctrines, et violence »⁷⁶. Ce lien se laisse apercevoir dans des mouvements de résistance, d'opposition et de contestation, dans des situations soumises à une forte pression idéologique et dans des projets de sociétés souvent utopiques. Comment ces différentes réalités, en contribuant à l'émergence de l'ennemi, participent-elles à la montée de processus de violence ? Existe-il un moment où l'hostilité se transforme et s'exprime en violence en entraînant le conflit vers une guerre interminable ? Quelle est la menace et quelles sont ses répercussions sur la figure de l'ennemi ? Une réflexion sur la nature de l'homme et sur les relations interhumaines permet de cerner un tant soit peu la situation. Face à la menace, une action violente est déployée. Elle se résume dans la recherche de la sécurité et dans une riposte contre l'ennemi. Elle prend des formes diverses : la défense légitime, la guerre offensive ou dissuasive et la guerre préemptive. Peut-on répertorier les formes de défense soulevées dans les discours de nos auteurs ? Nos auteurs prêchent-ils une guerre offensive et face à quelle menace ?

La guerre préemptive est une notion moderne⁷⁷. Elle s'appuie sur une « mécanique idéologique »⁷⁸ qui valorise le sentiment de grandeur et se décline dans les faits par une politique de colonialisme et d'impérialisme. Les États-Unis en donnent un exemple notable. Est-il possible de trouver, dans les discours, le genre d'action violente promue pour faire face à la menace de l'ennemi Juifs-Israël ?

⁷⁶ Dietrich BEYRAU, « Images de l'ennemi et violence : Sur les caractéristiques constitutives de la société soviétique », in *La construction de l'ennemi*, op. cit., p. 36.

⁷⁷ Faḍlallah développe dans l'un de ses ouvrages la question du *jihad* en la plaçant dans le cadre d'une guerre défensive. Il y évoque la possibilité pour l'*imam* de prendre l'initiative d'attaquer l'ennemi s'il est hostile à la *umma*, ou s'il la menace et ce, sans attendre que cet ennemi ait commis une agression contre lui. Il appelle cela le *jihad* primaire ou la guerre préemptive. Cf. Muḥammad H. FADLALLAH, *Les affaires jurisprudentielles (al-masa'il al-fouqhiya)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2009, p. 507. Faḍlallah revient sur le *jihad* préemptif dans FADLALLAH, *Le souillé et le sacré*, op. cit., p. 165. Il évoque la violence comme moyen préemptif en s'appuyant sur la sourate *al-'anfāl* 8 : 58, dans Maḥmoud SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 30.

⁷⁸ CONESA, *La fabrication de l'ennemi*, op. cit., p. 110.

Par ailleurs, un contexte national et international, une décision rationnelle du pouvoir et le discours des marqueurs d'ennemis sont susceptibles de déclencher des formes de violence. Celles-ci sont proportionnelles à la menace de l'ennemi à combattre. Il s'agit de la violence verbale, de la violence physique et d'une certaine forme de violence symbolique⁷⁹. Chacune d'elles nous intéresse, particulièrement la violence symbolique, parce qu'elle se fait presque à l'insu des dominés qui se soumettent à la hiérarchie socioreligieuse, et la perçoivent comme naturelle et légitime. Ainsi, les dominés développent une image idéalisée de leurs chefs religieux. Ceux-ci reçoivent honneur, obéissance et obédience de la part des fidèles qui construisent une représentation de soi souvent négative ou du moins inférieure à celle de leurs chefs. En même temps, une acceptation docile d'un pouvoir ou d'un discours s'installe, car elle touche le monde mental et cognitif des « dominés » sans remise en question ou résistance de leur part.

Or, il n'est pas facile de faire admettre une définition de la violence qui soit tout à fait objective, puisqu'elle ne peut qu'être dépendante de la subjectivité des personnes qui l'exercent ou qui la subissent. C'est ce qui nous amène au second facteur qui la rend inévitable et qui justifie, à notre sens, la fabrication de l'ennemi.

Le second facteur réside dans ce que le politologue Philippe Braud appelle « les impacts identitaires »⁸⁰. Il s'agit de la démoralisation provoquée par les circonstances historiques, laquelle fait renaître l'instinct de lutte et de survie. En effet, face à l'impuissance à changer les données sociales et politiques par les moyens pacifiques, d'autres alternatives apparaissent. Celles-ci développent des logiques de référence telle l'estime de soi et des logiques d'action telles la refondation de l'identité du groupe à partir du sacrifice de l'ennemi et la défense légitime de soi, de ses appartenances et de son existence. Ces logiques sont extériorisées dans une idéologie propagée par les discours. Elles donnent au « nous » un semblant de revanche sur l'ennemi « eux » et activent des moyens d'exprimer sa puissance à son égard⁸¹. Comment nos auteurs utilisent-ils leurs discours comme moyen de mobilisation ? Nous examinerons si, en présentant l'ennemi Juifs-Israël comme une menace et en luttant contre le sentiment de

⁷⁹ Sur la violence symbolique, lire Pierre BOURDIEU, « Violence symbolique et luttes politiques », in *Méditations pascaliennes*, Paris : Éditions du Seuil, 1997 (Liber), p. 197-244.

⁸⁰ Philippe BRAUD et Meyran RÉGIS (dir.), « Violences politiques : Les raisons d'une déraison », in *Les mécanismes de la violence : États, institutions, individu*, Auxerre : Éditions Sciences Humaines, 2006 (Synthèse), p. 59.

⁸¹ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 131.

démoralisation, leurs discours orientent, consciemment ou inconsciemment, la pensée et l'action de leurs destinataires.

Concluons que notre grille de lecture fournit le prisme à travers lequel nous lirons les discours de nos auteurs. Elle cherche à vérifier comment l'idéologie contribue à la fabrication de l'ennemi. Les trois fonctions de dissimulation de la réalité-vérité, de justification du pouvoir et d'intégration à la communauté sont alors sollicitées. Le discours idéologique, de son côté, s'appuie sur le réel, sur la mémoire et sur l'imaginaire individuels et collectifs. Il développe ainsi des métaphores, des représentations et des mythes pour convaincre de la présence, de la menace et de la dangerosité de l'ennemi. Celui-ci n'est plus un visage, il devient représentation. Une fois désigné par les marqueurs d'ennemi, en tant qu'occupant, monstre ou machine de guerre, il devient cible à frapper. Pour ce faire, le langage cesse d'être éthique pour devenir une arme tranchante. Réifié, animalisé et diabolisé, une action contre l'ennemi est envisageable. Son anéantissement devient même possible.

Conclusion

Établir une grille de lecture théorique pour l'identification de l'ennemi fabriqué dans le discours, tel était le but de cette partie. Nous l'esquissions en commençant par un survol de l'histoire de la région du Moyen-Orient de 1881 à 1948. L'installation des immigrants juifs venus d'ailleurs et la fondation de l'État d'Israël, tout en correspondant à la période de la création et de l'indépendance des États de la région, représentent une menace et une provocation pour les gens du pays en Palestine, au Liban et dans les pays arabes. Elles posent une nouvelle pierre à l'édifice de l'hostilité contre l'ennemi Juifs-Israël. Le discours pivote autour des axes qui forment l'identité : Dieu, la terre et le peuple. L'ennemi Juifs-Israël-sioniste trouble l'existence tout entière. Les leaders de l'époque l'ont bien saisi et exprimé.

Dans le cadre épistémologique de la fabrication de l'ennemi, nous précisons que l'ennemi est un ennemi historique et réel dont la figure est fabriquée. Cette fabrication le transforme en instrument pour assurer des fonctions multiples. Puis nous développons trois grilles de lecture politique, socio-culturelle et anthropologique. Si la grille politique permet la discrimination de l'ami-ennemi, elle aura l'intérêt dans un pays comme le Liban de vérifier sur quelle base se fait le positionnement politique des groupes : l'appartenance à l'État ou l'appartenance à la communauté religieuse. Dans le second cas, l'ennemi politique prend la figure de l'ennemi religieux-mythique. La guerre frontalière devient sujette à multiples interprétations puisqu'elle

relève d'une délimitation plus spirituelle et mythique que géopolitique. Il en est de même de la grille socio-culturelle qui révèle l'inscription de la société libanaise à la fois, dans la tradition et dans la modernité. Dès lors, l'ennemi juif des temps anciens renaît dans l'ennemi d'aujourd'hui, l'Israélien sioniste. La grille anthropologique permettra d'identifier l'ennemi, selon les thématiques identitaires : Dieu-terre-peuple. Elle révélera un nombre de facettes de la figure de l'ennemi.

Notre grille de lecture propre est un assemblage de la théorie de la fabrication de l'ennemi de Pierre Conesa et des trois grilles. En lui associant le contexte et les thématiques idéologiques qui commandent chaque discours de nos auteurs respectifs, nous chercherons d'un côté, à dégager la manière dont l'ennemi est représenté et le langage qui le dit, donc à trouver comment sont fabriquées les figures de l'ennemi et comment sont mobilisés des mécanismes de violence pour combattre cet ennemi et, d'un autre côté, à nous garder vigilants à la reprise critique de ce discours. Car, notre but visé est de vérifier s'il y a possibilité de déconstruire la figure de l'ennemi dans le discours. Dans la partie qui vient, nous présenterons les figures libanaises et leurs discours sur l'ennemi Juifs-Israël. Notre grille de lecture sera notre guide pour trouver la manière dont cette figure se fabrique différemment par chaque auteur, en fonction de facteurs que nous avons élucidés dans cette partie.

**Deuxième partie. Présentation du discours de la fabrication de
l'ennemi chez les quatre figures libanaises**

L'identité libanaise en gestation depuis la fondation du « Grand Liban » se présente comme le lieu où se concentrent les différends et les conflits entre la libanité et le nationalisme libanais, et entre l'arabité, l'arabisme et le nationalisme arabe. La fondation d'Israël en 1948 et ses conséquences s'imposent comme un défi qui appelle un positionnement du Liban par rapport à ses voisins et aux pays du Moyen-Orient. Très tôt, le discours libanais, qu'il soit chrétien ou musulman, affiche une hostilité à l'encontre de l'État d'Israël et des sionistes *sahayina*. Ce discours n'est pas le discours officiel de l'État libanais. Bien que ce dernier perçoive Israël comme État ennemi, il signe avec lui un armistice en 1949 et le boycotte, mais son discours ne dépasse pas le politiquement correct¹. Ce n'est pas non plus simplement le discours populaire, puisqu'il est élaboré par des chefs politico-religieux tels que Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah et Ḥassan Khaled, et par des penseurs chrétiens tels que Youakim Moubarac et Georges Khodr. Il est construit à partir d'événements historiques et bénéficie d'une certaine sacralité liée à l'islam présent comme projet politico-religieux et symbolique où tout se passe en fonction de Dieu et de la *umma*. Il reçoit aussi une certaine légitimation liée tant à ses auteurs et à sa diffusion fréquente, qu'au public qui le reçoit. Il nourrit ainsi implicitement l'hostilité ressentie envers l'ennemi Juifs-Israël, par une justification historique et politique, en s'appuyant sur le religieux, en manipulant Dieu et sa parole, à des fins politiques ou pour défendre les intérêts de la communauté religieuse. De fait, des Libanais y adhèrent par conviction, par mimétisme, parfois par ignorance, ou faute de réflexion propre.

Il est nécessaire de signaler, qu'au fur et à mesure que nous avons avancé dans la recherche, nous avons remarqué que la sélection du corpus donne un caractère partiel à l'étude et ne permet pas de rendre compte de toute la pensée de chacune des figures. Toutefois elle demeure un indice valable qui se révèle cohérent, dans la mesure où le discours est analysé à partir d'elle. Nous avons également noté que l'expression de l'hostilité est plus manifeste chez les auteurs musulmans. Leurs discours développent à la fois une interprétation idéologique de l'islam² et

¹ Le 17 mai 1983, le Liban signe un accord avec l'État d'Israël pour mettre fin à l'état de guerre entre les deux pays. Il sera ratifié par le Parlement puis annulé par le gouvernement libanais, le 5 mars 1984. Le Liban signe aussi, le 27 mars 2002 à Beyrouth, lors du sommet de la Ligue arabe, le document du plan de paix, proposé par l'Arabie saoudite et soutenu par l'Union européenne. Toutefois, des articles de la Constitution libanaise, comme l'article 285, restreignent les relations commerciales et les visites aux pays ennemis, sans autorisation préalable des autorités libanaises mais sans citer explicitement Israël. Un « bureau de boycottage d'Israël » est mis en place par un article datant du 19 avril 1963. Il fait partie de la direction générale du ministère de l'économie et du commerce et règle les questions en rapport avec Israël. Une loi datant du 23 juin 1955 revient sur les rapports économiques avec Israël, qu'ils relèvent d'opérations financières, touristiques ou artistiques, de transactions commerciales, ou de contact avec des personnes, des sociétés commerciales, aériennes ou maritimes, résidant en Israël ou travaillant pour son compte. Celui qui s'y prête serait passible du tribunal militaire (*al-qada' al-'askari*).

² Nous maintenons que chacune des figures religieuses que nous étudions développe, consciemment ou inconsciemment, une idéologie dans le sens d'ensemble d'idées et de croyances. Si cet ensemble ne forme pas un

une rhétorique arabe « qui a un caractère religieux, linguistique et littéraire » et qui « constitue un projet principalement apologétique »³. Ce deuxième point n'est pas sans lien avec la culture arabo-islamique. Il justifie le développement plus important de la présentation des discours de Khaled et de Faḍlallah. En outre, nous ne prenons pas en considération les articles présents dans les livres sélectionnés, datant d'après l'an 2000. Nous faisons occasionnellement, et en toute connaissance de cause, une entorse méthodologique à cette règle, en utilisant soit l'un de ces articles, soit une référence extérieure à la sélection du corpus. Cette référence appuie, d'une manière pertinente, une idée que nous percevons dans le corpus sélectionné.

Nous avons posé des questions dans la première partie théorique, nous n'y répondons pas d'une manière systématique : soit parce que les discours ne le permettent pas, soit parce que certaines questions méritent d'être l'objet d'une recherche ultérieure. Toutefois, nous poursuivrons à travers ces outils le but de notre recherche : confirmer ou infirmer la théorie de la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours des quatre auteurs. Nous procéderons donc dans cette partie, à la présentation des discours de nos quatre figures libanaises : Khaled, Faḍlallah, Moubarac et Khodr. Cette présentation suit, à quelques différences près, le même schéma : la vie et l'œuvre de l'homme religieux, sa stature de marqueur d'ennemi, le contexte qui influence son discours, l'idéologie propre à chacun et ses fonctions. Nous examinerons ensuite la manière dont est fabriquée la figure de l'ennemi dans les discours à travers les outils lexicaux et lexico-syntaxiques, les figures de style et les types de discours – lorsqu'ils se présentent. Nous étudierons les représentations, celles de l'ennemi humain, réifié, animalisé et parfois diabolisé, en veillant à déceler ce qui déclenche les mécanismes de violences envers l'ennemi et leur application.

système pratique, il demeure cohérent et régit la manière de chacun de penser et d'agir. L'idéologie des figures musulmanes tend davantage vers une action pratique (*le jihad*) que celle des figures chrétiennes étudiées.

³ Ahmed ISMAILI, « Rhétorique arabe : Aristote, le Coran et la *balagha* », *Babel*, n° 7, 1^{er} janvier 2003, paragr. 2.

Chapitre 1. Hassan Khaled : La guerre de la *umma* arabo-islamique contre « la *umma* de l'injustice » pour l'anéantir

Mufti de la République libanaise, Hassan Khaled laisse entrevoir à travers ses discours, l'homme religieux de son temps. Prédicateur d'un islam modéré, son souci majeur est la promotion de cet islam et de ses valeurs, et, par conséquent, la formation de l'identité musulmane du citoyen libanais. À ce titre-là, il peut être désigné comme marqueur d'identité. Toutefois, Khaled est aussi marqueur d'ennemi. Il ne cesse de désigner l'ennemi juré de la *umma* arabo-musulmane, des musulmans et des Libanais : les Juifs et l'État d'Israël.

1. Un mufti orateur

1.1. Repères biographiques

Né en 1921 à Beyrouth, Hassan Khaled étudie dans des institutions islamiques au Liban. En 1946, il obtient une licence en études islamiques de l'Université *al-azhar* en Égypte. Il assure, entre les années 1950 et 1966, des fonctions dans l'enseignement et les tribunaux islamiques au Liban. Son conservatisme modéré lui vaut d'être élu *mufti* de la République en 1966. Il oriente son énergie vers une institutionnalisation de *dar al-fatwa*, s'occupant des affaires autant religieuses que sociales et politiques⁴. En 1983, il fonde avec d'autres, « la Rencontre islamique », instance civile de concertation qui regroupe les anciens premiers ministres, les ministres, députés et personnalités sunnites du Liban. Khaled se porte en défenseur de l'unité nationale, réclamant la fin de la guerre civile (1975-1990) et de l'hégémonie syrienne sur le Liban et assurant le soutien à la cause palestinienne. Il meurt lors d'un attentat à la voiture piégée, le 16 mai 1989.

1.2. Pensée et production religieuse

Aborder le discours de Khaled s'avère une tâche décevante pour le chercheur qui s'attend à une pensée structurée, notamment sur le sujet de l'ennemi Juifs-Israël. Khaled n'a pas écrit

⁴ Institution islamique, *dar al-fatwa* de la République libanaise s'occupe des affaires religieuses des sunnites au Liban qui comportent : les *waqfs*, les mosquées, l'aumône *zakat*, les œuvres sociales et caritatives, l'enseignement de l'islam et les *fatwas*.

d'ouvrages systématiques sur cet ennemi, ni ne l'a abordé en soi. En tant qu'*uléma*, il s'est penché sur la doctrine islamique. C'est ainsi que huit de ses quatorze ouvrages traitent de sujets de doctrine, de spiritualité et de jurisprudence islamiques. Il envisage de présenter une vision actuelle de l'islam et une interprétation de situations diverses, en se plaçant dans une culture arabo-islamique dont il est fier, et en se positionnant face à une modernité occidentale qu'il qualifie de matérialiste, athéiste et corrompue⁵. Deux de ses ouvrages sont dédiés à l'étude des trois monothéismes. Le premier est une traduction d'un livre de Maurice Boucaille qui traite de la Torah, de l'Évangile, du Coran et de la raison⁶. Le second est le fruit d'une recherche menée par le *mufti* pour une intervention lors du troisième congrès sur la vie du Prophète à Qatar. Il y expose la position de Muḥammad sur le paganisme, le judaïsme et le christianisme⁷. À travers ses écrits, dans lesquels se révèle une certaine érudition, il met ses recherches au profit des musulmans et d'un public plus large.

Le discours de Khaled sur l'ennemi Juifs-Israël se trouve disséminé dans ses prêches, ses conférences et ses interviews livrés au Liban et à l'étranger⁸ dont une partie se trouve dans les deux écrits nous servant de support pour l'analyse de son discours⁹. Le premier, intitulé *Opinions et positions (era' wa mawaqif)*, regroupe ses propos des années 1966 à 1973. Le second révèle, à travers les rapports documentés des réunions de *dar al-fatwa* (1973-1978), une facette de la guerre du Liban. Son titre, *Les musulmans au Liban et la guerre civile (al-muslimoun wal ḥarb al-ahliyya fi loubnan)*, reflète bien cette facette. C'est un document de valeur du fait qu'il met à la portée du grand public les opinions de protagonistes musulmans libanais ou arabes sur la guerre du Liban encore à ses débuts. La pensée du *mufti* traduit, d'une certaine manière, un point de vue sunnite sur les sujets de l'époque et tout ce qui a été mis en œuvre pour saisir les enjeux de la situation et préconiser des solutions aux crises consécutives.

⁵ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 52, 126, 208 et 279.

⁶ Maurice BUCAILLE, *La Torah, l'Évangile, le Coran et la science (al-tawrat wal injil wal cor'an wal 'lm)*, Traduction de Ḥassan Khaled, Beyrouth : Al-maktab al-'islami, 1987.

⁷ Hassan KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme (mawqif al-islam min al-wathaniyya wal yehoudiyya wal nasraniyya)*, Beyrouth : Ma'had al-inma' al-'arabi, 1986.

⁸ Le nombre d'interventions de Khaled dans les médias dépasse la centaine. Nous recensons de 1966 à 1989, 75 interviews, 38 articles, 10 recherches et 19 déclarations. Il n'y a pas d'ouvrages écrits sur Khaled, mais un poème non daté et un article paru en 1988. Ces données sont consultables sur le site officiel de la fondation Ḥassan Khaled : <http://www.hasankhaledfoundations.com/home.php>.

⁹ Comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction et afin de répondre à notre obligation méthodologique d'étudier le discours des auteurs jusqu'à l'an 2000, nous ajoutons une dizaine d'articles des années 1980, afin de couvrir la période jusqu'à l'assassinat du *mufti*. Pour le corpus des auteurs, cf. p. 462-465.

Khaled s'adresse, en langue arabe, à un auditoire libanais et musulman. Son discours se caractérise davantage par une rhétorique arabe, *fann al-balagha*, que par une pensée élaborée. La propension à l'utilisation d'arguments apologétiques, à caractère religieux ou littéraire, l'élocution et l'abondance des figures de style tendent à prouver la justesse de ses opinions sur les sujets traités. Khaled profite d'occasions religieuses pour diffuser la *da'wa*, mais il ne manque que rarement de glisser quelques mots sur la situation socio-politique et précisément sur l'ennemi Juifs-Israël. Une lecture de l'ensemble de ses interventions révèle l'inscription du discours dans le contexte de l'auteur et la présence d'aspects idéologiques permettant de déceler la manière dont la figure de l'ennemi Juifs-Israël a été fabriqué au fil des années.

1.3. Le contexte de Khaled

Plusieurs facteurs influencent la pensée et les prises de position de Ḥassan Khaled : la situation socio-politique au Liban, l'islam sunnite et ses « héros » et une littérature anti-juive qu'il importe d'évoquer succinctement.

1.3.1. La situation socio-politique au Liban

Le discours de Khaled laisse entrevoir les problèmes socio-économiques et politiques entre chrétiens et musulmans, voire chrétiens et Palestiniens, qui ont précédé la guerre civile. Une théorie répandue affirme que l'État libanais a été fondé pour garantir aux chrétiens, et particulièrement aux maronites, une existence rassurante dans un milieu arabo-musulman. Les privilèges qu'ils se sont octroyés ou qui leur ont été attribués par des politiques étrangères, comme celles de la France, étaient sujets de contestation de la part des musulmans. Khaled exprime ce mécontentement. De plus, l'époque où les sunnites étaient maîtres dans l'Empire ottoman et où leurs droits surpassaient de loin ceux des autres n'est pas si lointaine. De cela, Khaled garde un sentiment de supériorité, brimé par les institutions de l'État actuel qui ne considéraient guère la prédominance de la communauté sunnite en nombre, ni ne donnaient les mêmes droits aux sunnites qu'aux maronites. Lorsque la guerre se déchaîne, plongeant le pays dans un bain de sang, Khaled cherche à convaincre les Libanais, chrétiens et musulmans, que le Liban est le pays de leur vivre-ensemble dans un régime démocratique libéral, que le système communautariste est à abolir¹⁰ et que la solution militaire ne mène qu'au désastre. Toutefois, il

¹⁰ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 232 et 455-457.

les sensibilise à la cause palestinienne et continue à défendre l'homme musulman, cause qu'il considère primordiale¹¹.

En outre, si le *mufti* demeure dans ce qui est communément connu par « la formule libanaise *al-sigha* »¹², cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de penser que si les musulmans avaient eu le choix de gouverner, ils l'auraient saisi car ils sont majoritaires, dit-il¹³. Tout en s'opposant au système communautaire, Khaled lance un appel à un « régime national non-confessionnel », dont la base serait la *shûrâ*, « le meilleur régime pour le Liban »¹⁴. L'appel explicite à un gouvernement islamique est prôné par l'un de ses proches collaborateurs de Khaled, Ḥusayn el-Kouatli, secrétaire général de *dar al-fatwa* (...) ¹⁵. Cette position nous intéresse particulièrement, car elle s'inscrit dans une logique d'ensemble qui commande l'attitude et le comportement d'une majorité de musulmans libanais.

1.3.2. L'islam sunnite et ses protagonistes

Il est nécessaire de s'intéresser aux influences de Khaled pour saisir la teneur de son discours. Nous recensons trois influences majeures. Le milieu libanais multiculturel et multiconfessionnel¹⁶, duquel il est issu, représente une première influence. Khaled se réfère dans ses interventions à plusieurs *cheikhs*¹⁷, tous connus pour leur adhésion à l'islam réformiste d'*al-azhar* et pour leurs relations et la collaboration de certains avec des chrétiens¹⁸. En revanche, aucune mention de connaissance juive n'apparaît dans son entourage. Le Juif est le

¹¹ *Ibid.*, p. 180-185 et 301.

¹² La formule libanaise – ou le pacte national – désigne un accord non écrit entre les communautés libanaises qui forment l'État libanais. Elle consacre d'une part, l'indépendance du Liban vis-à-vis des États arabes notamment la Syrie et vis-à-vis de l'Occident, notamment la France et, d'autre part, la répartition à égalité des cadres publics en attribuant la présidence de la république à un maronite, celle du Parlement à un chi'ite et celle de la présidence du gouvernement à un sunnite.

¹³ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 282.

¹⁴ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 145. D'ailleurs, Khaled le dit explicitement : « Si vous nous donnez le choix, en tant que musulmans, nous gouvernerons le pays, parce que nous formons la majorité. Mais nous avons accepté le sacrifice et l'entière égalité dans la citoyenneté loin du système communautaire *al-ta'ifi* ». KHALED, *op. cit.*, p. 282.

¹⁵ El-Kouatli affirme, dans un article qui a fait couler beaucoup d'encre, que le gouvernement islamique procède de la doctrine musulmane. Il ajoute : « Soit le gouverneur et le gouvernement sont musulmans et [le musulman] est alors satisfait (...), soit le gouvernement est non-islamique, auquel cas il le refuse, s'y oppose et cherche à le renverser par la douceur ou par la force, au grand jour ou dans le secret ». Cf. Ḥusayn EL-KOUATLI, « L'islam et le gouvernement (*al-islam wal ḥokm*) », *al-safir*, n° 2362, 18 septembre 1975.

¹⁶ Khaled ne manifeste pas d'attitude négative contre les chi'ites, traditionnellement ennemis, depuis le temps du Prophète. Quand éclate une polémique autour de l'incident de la Mecque, fin juillet 1987, causant la mort de quelques 400 personnes dont une majorité chi'ite, l'Arabie Saoudite est accusée et avec elle, l'islam sunnite là où il se trouve. Khaled ne fait aucune déclaration et garde le silence.

¹⁷ À titre d'exemple : Youssef el-Asir, Ḥusayn el-Jisr – qui ont étudié à *al-azhar* en Égypte – et Muḥammad Sayed Tantawi, *mufti d'al-azhar* (1996-2010).

¹⁸ *Cheikh* Youssef el-Asir participe à la traduction de la Bible en arabe, parue en 1865 et connue sous le nom de la « traduction protestante arabe de la Bible ».

grand absent que Khaled décrit dans un ouvrage à partir du Coran et de l'histoire des Juifs et du Prophète¹⁹. La relation avec les Juifs ne bénéficie pas de la même bienveillance que celle envers les chrétiens. Ouverture aux chrétiens, difficultés avec les Juifs du Coran, le milieu de Khaled ne le laisse pas indifférent à l'autre voisin.

Ses lectures sont une autre source d'influence. Celles-ci témoignent qu'il s'est uniquement penché sur la religion islamique et s'est référé à des auteurs musulmans ou du moins favorables à l'islam. Tout est relatif à l'islam et à la manière dont celui-ci aborde les autres réalités, individus, courants ou traditions religieuses. Khaled y puise ses opinions et ses arguments, pour justifier ce qu'il avance sur les Juifs des temps anciens et sur ceux des temps modernes.

Une troisième influence pourrait être celle des frères musulmans d'Égypte. Elle forge l'orientation du *mufti* vers un islam coranique proche de celui de la Confrérie et ce, notamment dans son positionnement vis-à-vis de l'Occident. Voyons comment cette influence se manifeste chez lui. Khaled ne fait jamais explicitement allusion au mouvement des frères musulmans, ni d'ailleurs ne fait la promotion d'aucun parti politique. Mais, une lecture rigoureuse de ses écrits laisse soupçonner une influence du mouvement *hanbali*²⁰ et de Sayed Qutb²¹. Le *mufti* se réfère également aux écrits de cheikh Muḥammad R. Rida, fondateur de la revue *al-manar* – très répandue dans les années d'études de Khaled – et fondateur de l'école de pensée islamique *al-manar*. En effet, nombre de prises de positions et de revendications du mouvement concordent avec celles de Khaled. Cela nous permet d'avancer l'hypothèse que Khaled adhère à l'idéologie des frères musulmans, celle d'un islam réformateur et universel, mais dans une version propre à lui et au Liban multiconfessionnel. Khaled propose l'islam coranique comme base et solution à tous les problèmes des hommes²². Un islam de l'unicité de Dieu²³, dans l'unique *umma* islamique qui diffuse la *da'wa* et assure une mission humaine et spirituelle, celle de la libération de tous les persécutés et opprimés de la terre²⁴. Il vise également la victoire dans le combat du Bien – entendons l'islam – contre le Mal²⁵ et la défaite du diable, symbole de la vanité, de

¹⁹ KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, *op. cit.*

²⁰ Khaled invite à s'accrocher fermement à la religion, à revenir au Coran et à la *sunna* et à se convertir à travers l'exemple des anciens (*al-salaf al-salih*). KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 57.

²¹ Certains prêches ou citations de Khaled laissent percevoir une influence de Sayed Qutb ou qu'il ait pu être une source d'inspiration pour lui, notamment pour la question de la *umma*, la superbe de la foi (*al-ist'la' bil-din*) et la *jehiliyya* (ignorance). KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 9.

²² *Ibid.*, p. 29 ; KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 247.

²³ Hassan KHALED, *L'itinéraire de l'appel islamique au Liban (masar al-da'wa al-islamiya fi loubnan)*, Beyrouth : Dar al-da'wa, 1980, p. 4.

²⁴ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 208.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

l'erreur et de la corruption²⁶. Cette possible influence de la doctrine des frères musulmans sur le discours du *mufti* pourrait s'expliquer par le fait que, même si Khaled a évolué dans une mouvance sunnite à la fois conservatrice et modérée, dans un Liban pluraliste nouvellement fondé, sous mandat français, il n'en reste pas moins qu'il a structuré sa pensée à *al-azhar*, connu pour rassembler des étudiants de différents bords²⁷, dans une Égypte placée sous mandat britannique. Dans les deux cas, la puissance mandataire est perçue comme impérialiste. Le sujet majeur de cette époque est la libération du colonialisme à l'intérieur et à l'extérieur et le relèvement de la *umma* arabo-islamique. Ce sont deux voies pour défendre l'islam qui offre un accès à l'universel face à l'hégémonie socio-culturelle, militaire, économique et politique des puissances coloniales.

Aussi, Khaled durcit sa position par rapport au colonialisme à mesure que l'ennemi Juifs-Israël occupe des territoires. Si la conjoncture politique régionale et internationale ne permettait pas un régime islamique au Liban, l'islam serait toutefois, recherché pour être une solution face aux injustices que subissent les musulmans, que ce soit de la part des chrétiens au pouvoir au Liban ou de la part des Juifs dans l'État d'Israël. Dès lors, Khaled paraît être un ardent défenseur des droits des musulmans et de la cause palestinienne autant qu'un dénonciateur farouche des Juifs-sionistes occupants de la Palestine²⁸.

1.3.3. Une littérature anti-juive

Khaled a puisé dans la littérature anti-juive contenue d'abord dans le Coran, la *sunna* et les *hadiths*²⁹, puis dans les écrits de nombreux *ulémas* et commentateurs du Coran et enfin, dans la Torah et dans des ouvrages juifs. Nous présenterons successivement ces sources, tout en sachant qu'elles ont ensemble forgé le mode de pensée de Khaled et déterminé, d'une certaine manière, son regard sur l'ennemi Juifs-Israël.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Hassan KHALED, « *Al-azhar* et le leadership islamique », *majalat al-fikr al-islami*, n° 4, 4 avril 1983.

²⁸ Dans les années 1980, Khaled s'est prononcé contre un retour de l'OLP à Beyrouth. Cette position est une tactique qui ne met pas en question la stratégie de soutien à la cause palestinienne. Khaled argue en s'adressant au chef de l'Organisation que le moment n'est pas opportun pour un retour au Liban. Cf. Hassan KHALED, « Le retour d'Abou 'Ammar à Beyrouth est une nouvelle convocation d'Israël au Liban », *al-chira'*, 15 juillet 1985.

²⁹ Il importe de souligner que la question du Coran, parole divine ou texte qui est à interpréter dans son contexte, est une question complexe, parce que le Coran, tel que Khaled semble l'aborder n'est pas soumis à la pensée critique, mais est immuable et objet de croyance indéfectible. L'ouvrage de l'historienne Jacqueline Chabbi ouvre des pistes de réflexion sur ce sujet, notamment en cherchant à « séparer le mythique de l'historique ». Voir l'introduction dans : CHABBI, *Les trois piliers de l'islam*, *op. cit.*, p. 10-39.

Dans son ouvrage *La position de l'islam vis-à-vis du paganisme, du judaïsme et du christianisme*, Khaled dresse, à travers quelques 270 pages, un tableau noir des Juifs. Il importe de souligner, en premier lieu, que sur les 194 sourates, 85 sourates présentent les Juifs négativement, ou sont interprétées ou prises à témoin par Khaled pour véhiculer une image négative des Juifs (soit 44%). C'est un point de départ pour Khaled qui accuse les Juifs de méchanceté, d'hypocrisie et d'agression contre Dieu et les hommes³⁰. Puis viennent les illustrations de ses propos par les commentaires de grands *ulémas* tels que Ibn Qayim al-Jouzi (1292-1350), Al-Qurtobi (1214-1273), Al-Boukhari (810-870), Ibn Kathir (1300-1373). Or ces commentateurs transmettent, dans la ligne droite de l'islam coranique, une même attitude hostile envers les Juifs, en la développant et en l'actualisant chacun pour son époque. La nature des Juifs devient, Coran à l'appui, une nature perverse (*al-baqara* 2 : 67-74)³¹. Khaled importe une description des Juifs par *ibn Qaym al-joziya* qui écrit : « Ils [les Juifs] sont les gens du mensonge, de la stupidité, de la trahison, de la tromperie, des manigances. Meurtriers des Prophètes, gens d'usure et de pots-de-vin, habitués de la haine et de l'hostilité [...] »³². Les congrès islamiques représentent un terrain où le *mufti* s'engage davantage dans l'islam coranique qui conduit à la connaissance et à la collaboration entre tous³³. Toutefois, c'est le lieu propice pour dénoncer ce qui menace l'islam et les musulmans, à savoir le matérialisme croissant, « le sionisme mondial et le racisme religieux »³⁴ et « le danger juif »³⁵.

Enfin, Khaled fait référence à la Torah et au Talmud tout en s'appuyant parfois sur des auteurs profanes et d'autres critiques vis-à-vis du judaïsme³⁶. En fait, Khaled cite des Livres saints des Juifs, non pour les mettre en valeur, mais pour insister sur l'altération qu'ils en ont fait et sur leur hypocrisie³⁷ et les interprétant au regard de la doctrine musulmane. Nombreux

³⁰ KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, op. cit., p. 211-468. Il arrive qu'une sourate soit citée plus d'une fois.

³¹ *Ibid.*, p. 250-252. Voir également *al-baqara* 2 : 40-146.

³² *Ibid.*, p. 244.

³³ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 281.

³⁴ *Ibid.*, p. 289.

³⁵ *Ibid.*, p. 166. KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, op. cit., p. 390 et 365-366.

³⁶ Le Talmud vient de *lamad* לָמַד et signifie étude. Il s'agit d'un recueil fondamental de la Loi orale et d'un des textes fondamentaux du judaïsme.

³⁷ *Ibid.*, p. 365-366 et 390. L'altération *tahrif* est un terme qui vient de *harf* (bord, limite sous-entendu de la vérité ou de l'erreur). Nous le traduirons également par corrompre ou encore manipuler. Cf. 'Abdelmajid CHARFI, « De quelques regards musulmans sur les Juifs et les chrétiens », in Albert de PURY et Jean-Christophe ATTIAS (dirs.), *Juifs, chrétiens, musulmans : Que pensent les uns des autres?*, Genève : Labor et Fides, 2004 (Religions en perspective), p. 89. Khaled a d'ailleurs écrit un article sur la question consultable sur le site de la fondation. Voir également : KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, op. cit., p. 365-366 et 390.

sont les musulmans qui appliquent les méthodes de l'herméneutique islamique pour prouver la primauté du Coran sur la Torah et sur l'Évangile. Khaled en fait partie. Le *mufti* ne dit pas avoir lu le Talmud mais évoque, à son sujet, des avis divergents³⁸ et commet des erreurs à cet égard³⁹. Il y fait référence à partir d'un ouvrage, *Le trésor surveillé*, traduction de deux écrits sur le Talmud et défavorables à l'enseignement de celui-ci⁴⁰. Quant aux auteurs profanes, Khaled traduit et diffuse l'ouvrage de Maurice Bucaille (1920-1998)⁴¹. Il fait référence à *L'État des Juifs* de Herzl, aux *Protocoles des sages de Sion*⁴², à Ernest Renan, Buber et Moses Mendelssohn⁴³ afin de présenter des opinions défavorables aux Juifs. De plus, il importe de signaler que la création de l'État d'Israël, ses agressions et la considération de l'injustice commise vis-à-vis des Palestiniens alimentent un ressentiment contre l'ennemi Juifs-Israël que les cessations des hostilités n'épuisent pas. Un processus se déclenche à chaque incident ou à chaque agression. L'ennemi Juifs-Israël est désigné par Khaled comme « l'ennemi » pour plusieurs raisons que nous exposerons par la suite. Sa figure prend forme tantôt à l'insu du *mufti*, tantôt de son plein gré. Il est donc possible de le désigner comme marqueur d'ennemi.

2. Khaled, marqueur d'ennemi

En tant qu'homme religieux dans un pays, « marqué dans sa construction même par la religion »⁴⁴, Khaled est conscient du rôle qu'il compte jouer tant sur le plan religieux que sur

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 260. Khaled écrit : « Le Talmud demeure encore aujourd'hui inaccessible aux Arabes, musulmans et chrétiens, soit par l'action des Juifs eux-mêmes, soit parce que les Arabes croient que c'est une vieille marchandise qui ne mérite pas que l'on s'en préoccupe ». *Ibid.*, p. 389-390.

³⁹ Khaled présente le Talmud en s'appuyant sur des sources de seconde main, tel que l'ouvrage de 'Abbas M. al-'akkad. Cf. 'Abbas Maḥmūd AL-'AKKAD, *Abraham, le père des prophètes (Ibrahim abou-l-anbiya)*, Le Caire : ktāb INC, 1965. Il désigne à tort, la *guemara* du Talmud par *fāmara*, cf. KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, *op. cit.*, p. 260 et le traité *Hulin* du Talmud par *Sulin*. KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁰ *Le Juif selon le Talmud* d'Auguste Rohling, professeur de l'Université de Prague en 1889 et *Les affaires de Syrie* d'Achille Laurent.

⁴¹ Bucaille est français. Médecin personnel du roi saoudien Fayçal, il est connu dans des milieux musulmans pour son apologie du Coran et de sa conformité à la science. Il prêche l'idée du miracle *i'jaz* scientifique du Coran contrairement à la Bible juive et chrétienne qui, selon lui, s'éloigne de la science. BUCAILLE, *La Torah, l'Évangile, le Coran et la science*, *op. cit.*, p. 291-294.

⁴² Khaled cite Herzl : « Pour l'Europe, nous formerions là-bas un élément de mur contre l'Asie ainsi que l'avant-poste de la civilisation contre la barbarie ». HERZL, *L'État des Juifs*, *op. cit.*, p. 47. Cette citation montre qu'il a saisi le sionisme comme un mouvement venant d'Europe, pétri de la mentalité colonialiste de la fin du XIX^e siècle durant lequel il a évolué. cf. KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 168. Khaled accuse, un autre fois, le sionisme colonialiste d'ambitions matérialistes, cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 175. Quant aux *Protocoles des sages de Sion*, Khaled s'y réfère une seule fois pour accuser les Juifs de sauvagerie. Cf. *ibid.*, p. 113 ; tandis que ses références à cet ouvrage abondent dans : KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, *op. cit.*, p. 261, 389, 390 et 394.

⁴³ Khaled cite Ernest Renan, en tant qu'historien et philosophe français, énonçant un avis dépréciatif du « Juif talmudique sioniste », mais sans donner de référence. KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 172. Il cite également Moses Mendelssohn qu'il écrit incorrectement Mendeloon. *Ibid.*, p. 210.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

le plan socio-politique. Son engagement trouve son origine dans sa conviction que l'islam est religion et mode de vie socio-économique et politique, que la politique elle-même est un devoir moral et religieux⁴⁵. Pour lui, le chef religieux assure « la mobilisation totale, culturelle, sociale, économique et politique. Il redresse l'échelle des valeurs morales, éclaire les vérités religieuses »⁴⁶ et dispose les jalons aux multiples domaines de la vie humaine. C'est pourquoi Khaled développe des avis éclairés sur des questions qui touchent la vie de ses coreligionnaires, telles que la déconfessionnalisation, la morale, la foi et l'athéisme. Il ne s'érige pas comme un analyste, mais son instruction et son influence sont notables. En effet, il prêche depuis une tribune et son discours est relayé par une foule de croyants. Il promet un Liban faisant partie de la *umma* arabo-islamique, à cause de la langue arabe, de l'histoire du pays et de ses aspirations arabes communes. Aussi, son allégeance semble s'orienter davantage vers la *umma* islamique, point d'appui pour son lien au Liban⁴⁷. Dans ce sens-là, il participe à la définition de l'identité islamique. Son action face aux dérives des mœurs le place en marqueur d'identité et en marqueur d'ennemi.

En tant que *mufti* de la République, Khaled assume la responsabilité de s'occuper des affaires de la communauté sunnite du Liban, de la représenter et d'être son porte-parole. Il multiplie les efforts pour la guider vers une stature nationale, en promouvant les valeurs de l'islam et notamment la justice politique. Sur ce chemin, il fait face aux crises internes et externes. C'est ainsi qu'il peut être désigné comme marqueur d'ennemi. Face aux différentes situations, Khaled identifie les ennemis et les amis. Ses discours font appel à la mémoire et à l'imagination plus qu'à la réflexion. Ils comportent des exhortations et des prières et évoquent les exploits historiques de musulmans ainsi que les récits mythologiques. Ces derniers se transmettent comme des vérités immuables. Aussi, le mythe de l'unité de la *umma* arabo-islamique la nourrit face à l'ennemi Juifs-Israël qui la menace de division. Khaled reprend le mythe du Grand Israël notamment après la guerre de 1967 pour asseoir la théorie expansionniste d'Israël et son racisme. Lors de la guerre civile, Khaled désigne l'ennemi Juifs-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 22. Il est à noter que Khaled n'entreprend pas de recherches poussées, ni ne donne des interprétations étudiées sur les différents sujets.

⁴⁷ Les musulmans manifestent, dès le départ, une opposition à leur incorporation à l'État libanais naissant, en partie à cause d'un sentiment d'appartenance à la grande Syrie, à l'arabité *al-'ourouba* ou à la *umma* islamique. RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, *op. cit.*, p. 1-11, 365-371, 399-404 et 430-430 ; Hamid MOURANI, *L'identité libanaise dans ses domaines libanais et arabe (al-hawiya al-loubnaniya fi majalayha al-loubnani wal 'arabi)*, Jounieh-Liban : Librairie Pauliste, 2012, p. 111, 114-115 et 124-128. L'allégeance va donc vers la communauté confessionnelle. El-Ra'ï défend que cette perception s'est quelque peu modifiée avec l'accord de Taëf en 1989. Lire à ce sujet, El-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943*, *op. cit.*, p. 9-20.

Israël, comme ennemi des Palestiniens, des musulmans et des chrétiens. Il appelle à l'unité nationale tout en maintenant un soutien ferme à la lutte palestinienne armée, en en faisant une cause islamique et idéologique⁴⁸. Libérer la Palestine devient la voie pour libérer tout opprimé dans le monde entier⁴⁹. De fait, la cause palestinienne et l'ennemi Juifs-Israël ne sont jamais absents de ses discours.

3. Idéologie : fabrication de l'ennemi et promotion de l'islam et de ses valeurs

La fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël dans les discours de Khaled assure une double fonction : celle de promouvoir l'islam et ses valeurs et celle de convaincre la *umma ma'char al-muslimin* du bien-fondé de la recherche de ces valeurs⁵⁰ ainsi que du combat *jihad* pour « la victoire sur les ennemis »⁵¹. En fait, face à la guerre civile, à la situation contradictoire de la *umma* arabo-islamique et face à la crise de la foi dans le monde⁵², le *mufti* prône l'islam, religion universelle éternelle⁵³, religion cohérente dans sa doctrine, dans ses pratiques cultuelles et sa *shari'a* visant à construire la personnalité islamique dans toutes ses dimensions⁵⁴, à réformer la société⁵⁵ et à la libérer pour l'unifier⁵⁶. Dans l'effort à promouvoir les valeurs de l'islam, Khaled évoque trois points qui nous semblent éclairants quant à la légitimation d'une idéologie du *jihad*. Il s'agit d'une lutte contre l'exploitation de l'homme, d'une résistance contre le colonialisme et d'un combat ferme pour la cause arabe, dont la cause palestinienne. Le but est de recouvrer la terre, de protéger l'honneur et de préserver la dignité des choses saintes *mouqadasat*⁵⁷. Ainsi, Khaled présente l'ennemi qui menace trois fondamentaux : la *umma*, la terre et Dieu⁵⁸. Lors du sermon d'*al-adha* 1972, le *mufti* déclare :

⁴⁸ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 118. Khaled semble tiraillé entre d'une part, l'approche qui favorise l'unité arabo-islamique, de quelque forme qu'elle soit, pour aboutir à la libération des territoires palestiniens et de villages libanais de l'occupation israélienne et, d'autre part, l'approche qui privilégie d'abord la libération pour réaliser cette unité arabo-islamique. Ce sont deux tendances différentes, la première adoptée par le président égyptien Jamal 'Abdel Nasser et la seconde par le dirigeant de l'OLP Yasser 'Arafat.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117. *Ma'char* signifie la communauté. « Ma'char », in *Al-monjid*, Beyrouth : Dar al-machreq, 1986, p. 507.

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

⁵² Pour Khaled, deux dangers principaux menacent la foi : le danger du matérialisme et celui du sionisme prétentieux. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 8.

⁵³ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 117.

⁵⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 334.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 132.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 48, 68 et KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 22.

« La fête d'*al-adha* devrait davantage nous inspirer de sacrifices, pour défendre notre religion, notre terre, notre peuple et notre droit d'exister (...). Que la mobilisation des ressources humaines et matérielles soit le premier bénéfice d'une quelconque réunion, même pour notre Terre sainte⁵⁹, pour mettre ces potentialités au service de notre *umma*⁶⁰, de notre religion et de notre terre et repousser l'agression des oppresseurs '*oudwan al-mou'tadin wa zolm al-zalimin*' »⁶¹.

Ces paroles témoignent d'un côté, d'un lien entre la terre, Dieu-la religion et la *umma*, ainsi qu'une association entre ces trois éléments et le droit à la vie et, de l'autre, une dissociation des ennemis oppresseurs. La figure de l'ennemi se profile. Il est celui qui menace le droit d'exister de la *umma*, de prospérer sur sa terre et de pratiquer sa religion. La résistance à cet ennemi passe par le sacrifice, en tant que service rendu à la *umma*. Nous retrouvons les trois thématiques citées ci-dessus, regroupées ou disséminées dans le discours de Khaled.

3.1. Fabrication de l'ennemi commun et recherche de l'unité dans un Liban déchiré par la guerre civile

Khaled déploie son action politico-religieuse lors de la guerre qui oppose les chrétiens aux Palestiniens et au Mouvement national⁶². L'objet de cette action est double : les revendications islamiques face aux prérogatives maronites dans l'État libanais et la gestion du conflit⁶³. À partir des années 1970, le camp chrétien se munit d'armes pour combattre les Palestiniens et leurs alliés majoritairement musulmans. Il craint la marée islamique, le déséquilibre

⁵⁹ Khaled emploie l'expression « Terre sainte » pour désigner aussi bien la Ville sainte de la Mecque que la terre de Palestine. Cf. respectivement : KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 48 et 127 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 296.

⁶⁰ Khaled utilise indistinctement le terme *umma*, *umma* arabo-musulmane, *umma* islamique, *umma* arabe, le monde islamique et arabe, la patrie arabe (*al-watan al-'arabi*), la région et notre Orient. Nous avons lu ces occurrences dans leurs contextes. Il nous semble que Khaled définit la *umma* par la communauté qui professe l'islam. Les Arabes en font partie. Il se rattrape parfois pour signaler les chrétiens arabes. Toujours est-il que les Arabes forment, pour lui, une seule *umma*, et cela, non seulement à partir d'un repère géographique mais aussi de repères ethnico-religieux et culturel. Cf. KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 230 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 336.

⁶¹ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 48. Nous avons pris une certaine liberté en traduisant cette expression et nous l'avons mis en arabe pour faire apparaître la rhétorique.

⁶² Ce mouvement, présidé par le chef druze Kamal Joumlatt, réunit en 1969 des chrétiens et des musulmans de partis et d'organisations de tendance nationaliste arabe.

⁶³ « Les revendications islamiques *al-maṭalib al-islamiyya* » remontent aux années 1960 où des musulmans mènent une campagne soutenue par le *mufti* de la République. Ils visent une amélioration du régime politique libanais confessionnel et non son abolition : moins de prérogatives maronites et plus d'égalité entre les composantes de l'État – membres du Parlement et des postes-cadres –, ainsi qu'un changement au niveau social, éducatif et économique. À la lecture des discours, nous notons que les revendications concernent concrètement 1) la mise en place des jours de congé du vendredi et de fêtes islamiques, 2) la déconfessionnalisation de la fonction publique afin de permettre aux musulmans d'accéder à des postes-cadres, réservés jusque-là aux maronites seuls et 3) l'accès au service militaire obligatoire afin de donner aux musulmans de défendre le pays comme les chrétiens. Cf. KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 20-29 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 77 et 207. Signalons que Khaled valorise un discours modéré, tout en demandant de satisfaire ces revendications.

démographique et la véhémence avec laquelle les musulmans défendent ce qu'ils appellent leurs droits légitimes. De plus, l'affluence de Palestiniens par centaines de milliers provenant de pays arabes accroît leur nombre dans les camps palestiniens déjà en situation plus que précaire. Le but des chrétiens était de chasser les Palestiniens qui mènent des opérations contre Israël à partir du sol libanais⁶⁴. À partir de 1975, la parole est aux armes.

3.1.1. L'ennemi des chrétiens et des musulmans du Liban

Le *mufti* ne cesse de rappeler la coexistence exemplaire entre chrétiens et musulmans⁶⁵, de prôner les valeurs islamo-chrétiennes, notamment l'unité comme base et voie de lutte commune sans répit et rempart contre les ennemis. Sa désignation de l'ennemi commun, les Juifs-sionistes et Israël, donne lieu d'une part, à identifier la menace. L'ennemi, en tant « qu'État raciste théocratique »⁶⁶, défie, non seulement l'unité nationale⁶⁷, mais aussi le christianisme et l'islam. D'autre part, cette désignation joue un rôle essentiel dans le détournement de la violence entre citoyens vers un ennemi extérieur, connu des uns et des autres, ennemi de religion avant d'être un ennemi politique commun. Khaled préconise une attitude de fermeté face aux actes hostiles menés par l'ennemi. Il appelle à l'état d'alerte face aux dissensions, à l'unité et à la résistance⁶⁸. L'enjeu ne semble pas uniquement politique et militaire, mais également religieux et spirituel⁶⁹. En 1966, il écrit:

« Les pays ne se construisent que sur le fondement du droit (...) et de la morale. La sécurité des pays ne se réalise pas uniquement par celle de leurs frontières et l'acquisition de véhicules blindés pour les protéger de l'agression des oppresseurs *boughat*, mais elle se réalise par la charité qui anime les cœurs de leurs fils et qui les pousse de l'avant pour qu'ils ne craignent plus un ennemi. Nous avons un ennemi commun sur nos murailles qui nous guette et guette le moment pour nous attaquer et attaquer nos biens. Il complot, nous humilie et nous oppresse. Ah, qu'il est bon que nos parties [chrétienne et musulmane] se rassemblent dans la charité et la lucidité pour lui faire face avec fermeté, force et courage »⁷⁰.

⁶⁴ L'accord du Caire, signé en 1969, légitimait les opérations militaires palestiniennes à partir du Sud du Liban.

⁶⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 130.

⁶⁶ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 52.

⁶⁷ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 99.

⁶⁸ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 57-58.

⁶⁹ Khaled parle à la même occasion en 1969 de la mission spirituelle du Liban, chrétien et musulman, qui est de résister à Israël. *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 119. Le texte date de 1966.

L'ennemi n'est ni celui qui attaque de l'extérieur, ni le plus puissant, mais celui qui trouble l'unité entre les frères – entendons les chrétiens et les musulmans –, qui se construit à partir de l'unicité de la vérité divine et de l'unité de la mission de l'islam et du christianisme⁷¹. Khaled reprend maintes fois la même consigne. Plus le conflit s'intensifie entre les chrétiens et les musulmans, plus Khaled encourage à l'unité contre l'ennemi commun.

« Je souhaite que les Libanais [les chrétiens et les musulmans] s'orientent continuellement vers l'amour et la solidarité. Qu'ils ne laissent pas à ceux qui veulent les diviser, générer parmi eux des conflits, réalisant ainsi leurs projets. Mais, ils doivent accorder leurs idées, leurs paroles et leurs actions. Car le Liban ne peut se relever et réaliser ses nobles buts (...) que si ses fils s'unissent solidairement en un seul bloc. (...) Le temps n'est pas aux disputes et aux conflits, mais le moment oblige à être dans une fraternité et une force contre l'ennemi commun »⁷².

Cette unité islamo-chrétienne fonde également toute relation et toute action avec les Palestiniens qui se trouvent, dès 1948, chassés de leur terre. Aussi, la présence de la résistance palestinienne au Liban fait partie, pour Khaled, de la souveraineté libanaise et en est une condition⁷³. À propos de cette présence de la résistance palestinienne au Liban, nous notons qu'Israël entreprend des actions militaires en février 1970 et en septembre 1972, afin de riposter à des opérations de guérilla. Son armée attaque des villages du Sud du Liban pour protéger sa frontière. Elle attaque également des camps palestiniens au Liban et en Syrie. Dans cette situation chaotique, Khaled décrit l'ennemi comme celui qui terrorise en s'en prenant aux églises et aux universités. Il écrit :

« Un fait trouble la fête. La *umma* est frappée par la perfidie et la main de l'agression israélienne : occupation de territoires, déplacements et meurtres d'enfants, raids sauvages particulièrement sur le Liban et sur la Syrie, et des tentatives désespérées de diviser les Libanais, en posant des explosifs dans les églises du Liban et dans ses universités, et en répandant le terrorisme dans tous les recoins de la vie (...). L'ennemi israélien a omis, en agressant toutes les églises du Liban, que nous avons franchi le cap de nous laisser atteindre par les provocations entre confessions, grâce à notre conscience nationale. L'étape de l'union nationale commande notre raison, nos cœurs et toute notre existence, malgré les facteurs de machinations et les causes de la rupture fabriquée »⁷⁴.

⁷¹ Hassan KHALED, « À l'occasion de la fête de la naissance du prophète », *al-safir*, décembre 1982.

⁷² KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 127-128.

⁷³ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 21. Le texte date de 1972.

De fait, la guerre civile est imminente. L'ennemi israélien, qui ne cesse d'attaquer au Sud et de faire des victimes, constitue la meilleure cible à désigner afin de détourner le regard des dissensions, notamment celles qui divisent les Libanais au sujet de la présence palestinienne.

Khaled met également en relief les valeurs qui dirigent la vie du musulman pour vivre en paix avec ses concitoyens musulmans et chrétiens. Protéger l'honneur, le sacré et la vie est une qualité d'un Orient tribal et dont se vantent chrétiens et musulmans. Le *mufti* rappelle donc ce que les uns et les autres partagent⁷⁵. Dans les années 1970, des rencontres réunissent paradoxalement chrétiens et musulmans de différentes confessions pour se concerter sur la crise morale et les questions éthiques. Khaled tient des propos différents dans des occasions similaires. Tantôt, il accuse l'ennemi, tantôt il promeut la mission de l'islam et les valeurs que partagent les musulmans avec les chrétiens, laissant penser que l'ennemi sert à se valoriser dans les situations difficiles. En effet, pour le *mufti*, les hommes se forment par la pratique des valeurs de l'islam. C'est pourquoi, dans son souci d'éviter la guerre, il rappelle que « l'importation des armes ne se substitue pas à la formation des hommes »⁷⁶. Les hommes formés par l'islam ne portent pas les armes contre des frères, mais contre l'ennemi qui les agresse, attente à leur vie, à leurs biens et qui combat la *da'wa*.

À la veille de la guerre libanaise, Khaled continue de lier le sort des Libanais à celui des Palestiniens et le Liban à la cause palestinienne. Dans le même temps, il cible Israël, ennemi commun et extérieur, pour l'inculper du conflit interne entre chrétiens et musulmans. Lors de la fête du *fitr* en 1977, il écrit :

« Il ne sied pas que les croyants des deux religions [chrétienne et musulmane] permettent à l'ennemi israélien commun de jouer le rôle du diable, de semer dans leurs rangs la division et de les agresser, en suscitant les différends, en animant les passions et de les détourner ainsi des buts ultimes du christianisme et de l'islam (...) »⁷⁷.

Quelques années plus tard, le *mufti*, tout en désignant Israël, se sert de la figure stéréotypée du Juif coranique, celui qui est fourbe, qui agresse, ment et divise :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 404.

« Notre ennemi commun est Israël. Il agresse quotidiennement nos frontières, suscite par tous les moyens les crises, crée des atmosphères frénétiques, pour détruire notre paisible coexistence et notre solide unité nationale. Il utilise la fourberie, l'attaque, l'agression, les mensonges et les propagandes pour séparer les frères et rompre leurs liens de confiance ». Il conclut : « Les relations chaleureuses constantes entre les fils du Liban, chrétiens et musulmans, sont la confirmation, contre les dévastateurs, les impies et Israël, que le Liban (...) demeurera un pays arabe (...) soutenu par la fraternité et la solidarité entre ses fils et leur disposition à résister à toute agression et à repousser Israël et ses complices »⁷⁸.

Si la réforme du régime libanais en vue d'une plus grande égalité entre les composantes du pays n'aboutit pas, l'ennemi commun est accusé d'actes de barbarie touchant les structures et les hommes. Israël cherche une justification à son existence ethnico-religieuse en éliminant ce qui lui est contraire, le Liban multiconfessionnel et multi-ethnique. Khaled déclare :

« Il me semble qu'Israël est l'un des pays impliqués dans l'attisement du conflit au Liban afin que le régime libanais échoue, et que se réalise le contraire des souhaits de l'OLP (...) quand il [Arafat] a demandé la fondation d'un État palestinien démocratique où tous les citoyens, musulmans, chrétiens et juifs prennent part, comme au Liban, dont les fils ont assuré les assises du régime avec beaucoup de sagesse. Il me semble qu'Israël ne veut pas que le gouvernement dure au Liban, mais au contraire, il veut secouer son existence et l'anéantir pour éliminer, par conséquent, l'argument de l'OLP et trouver un motif à sa pérennité en tant qu'État sioniste raciste. C'est pourquoi, chaque fois que la situation se calme au Liban, il envoie, de nouveau, ses avions dans notre espace aérien pour terroriser, détruire et faire couler du sang »⁷⁹.

Pour Khaled, Israël est le premier à profiter de la destruction du Liban, il collabore toutefois avec certains [le camp chrétien] pour fonder un État confessionnel au Liban ou pour créer des ceintures confessionnelles de protection à ses frontières. L'ennemi commun prend la figure du perfide et du faux-zélé pour la religion. Ses collaborateurs laissent découvrir une autre figure de cet ennemi qui détourne les hommes du droit chemin, celui de l'unité entre frères. Khaled implore Dieu pour leur conversion. Il écrit en 1978 :

« Israël (...) est le premier qui profite de la destruction du Liban, car sa destruction est celle des Arabes. En essayant, en collaboration avec certains, d'instaurer l'État confessionnel au Liban ou des ceintures confessionnelles aux frontières d'Israël, il essaie de s'étendre au cœur de la *umma* arabe. (...)

⁷⁸ *Ibid.*, p. 99-100.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 335-336.

Nous sommes appelés au Liban (...) à ôter la haine des cœurs avant de retirer les armes des mains (...) c'est la voie pour que le Liban soit ouvert au Bien, et que les armes soient orientées vers l'ennemi commun. L'ennemi sioniste tente, aujourd'hui par tous les moyens, de tromper l'opinion publique internationale, de tromper certains fourvoyés de l'intérieur en leur faisant croire qu'il tient à la sécurité de certaines confessions au Liban (...). En priant Dieu de convertir ceux que l'ennemi a fourvoyés, exploités, abusés et humiliés, nous appelons les fils du pays à revenir à l'entente politique (...) Israël feint le zèle pour la religion, mais il la politise et l'instrumentalise. C'est ce qu'il a fait avec le judaïsme lui-même quand il a fondé son État. C'est ce qu'il attend aujourd'hui de l'islam et du christianisme au Sud du Liban pour soutenir son État, alors que les chrétiens et les musulmans n'ont pas encore oublié la violation d'*al-aqsa* et le sabotage de la basilique de la résurrection et l'emprisonnement d'hommes religieux chrétiens et musulmans dans les prisons israéliennes et dans les caves de torture »⁸⁰.

3.1.2. L'ennemi des musulmans de la *umma* arabo-islamique

Lors d'incidents survenus entre les forces armées syriennes et les forces du Mouvement national et des Palestiniens en 1976, Khaled appelle les combattants à se souvenir de « l'alliance, la terre et le pays », affirmant que « votre ennemi est à l'extérieur des frontières. Gardez vos armes pour les diriger vers lui et non vers 'le visage' de vos frères »⁸¹. Khaled tente ainsi de réveiller l'appartenance à l'islam, *umma* des croyants qui ne tolère ni dissidence, ni meurtre. Par ailleurs, Khaled continue à dénoncer l'ennemi extérieur, dans la figure de l'Israélien, qui tente de diviser les musulmans après avoir échoué à diviser les chrétiens et les musulmans.

« Mes frères musulmans, vous devez rester unis (...). L'ennemi a voulu susciter entre nous un conflit entre musulmans, il a échoué, il a voulu susciter un conflit confessionnel, il a encore échoué... »⁸².

Il est à remarquer que l'appel à l'unité entre les musulmans est rare et ne prend jamais la même ampleur lors d'événements sanglants entre chrétiens et musulmans.

3.2. Fabrication de l'ennemi colonialiste dans une *umma* partagée

Nous venons de montrer que Khaled prêche l'unité entre Libanais. Selon lui, cette unité n'est pas uniquement menacée par les divisions islamo-chrétiennes, suscitées par l'ennemi

⁸⁰ *Ibid.*, p. 470-471.

⁸¹ *Ibid.*, p. 291-292.

⁸² Hassan KHALED, « Mufti Khaled : L'ennemi veut vider Beyrouth », *al-liwa'*, 15 juin 1984.

commun, mais elle est aussi ranimée par le colonialisme des grandes puissances. La fabrication des figures de l'ennemi correspond à trois tactiques idéologiques du colonialisme, adopté par Israël, et qui touchent l'islam et la *umma* islamique : la division, le terrorisme et l'expansionnisme. Nous les développerons successivement en pointant la figure de l'ennemi correspondante.

Les trois tactiques colonialistes d'Israël

Israël divise

Khaled accuse le colonialisme de diviser la *umma* en pratiquant le *divide et impera*⁸³. Ce colonialisme crée à la chute de l'Empire ottoman puis durant la deuxième guerre mondiale les conditions favorables pour dominer et s'étendre. Il procède d'abord au partage de la *umma* arabo-islamique qui formait un seul pays « de l'Océan au Golfe »⁸⁴, en entités distinctes, puis il fonde l'État d'Israël avec le soutien du sionisme mondial. C'est pourquoi le sionisme est assimilé au Moyen-Orient dans le discours officiel de la propagande de pays arabes, à l'entreprise colonialiste. La stratégie de cette dernière consiste à saper l'unité de la *umma*⁸⁵ et à créer des États confessionnels comme l'entité israélienne en Palestine⁸⁶. Khaled se porte donc en défenseur de l'unité des musulmans et des pays arabes, prélude nécessaire à l'unité entre les musulmans dans le monde⁸⁷. Cet islam-Un de la *umma*-Une exige la fabrication d'un ennemi unique. « Le style est unique, écrit Khaled, l'adversaire est unique et le but est unique, pour les Juifs dans l'histoire ancienne ou pour les Juifs sionistes dans l'histoire moderne »⁸⁸.

Israël commet des actions terroristes

Israël établit sa stratégie sur l'entreprise d'actions terroristes qui épuisent la *umma*⁸⁹ dans tous les domaines et l'occupation militaire⁹⁰. Aussi, en détruisant des villages au Sud du Liban,

⁸³ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 125, 210 et 336. *Fariq tasod* est une formule arabe qui traduit *divide et impera*.

⁸⁴ Khaled affirme explicitement que le Liban, la Jordanie, la Syrie et la Palestine formaient un seul pays que le colonialisme a divisé. Cf. *Ibid.*, p. 373 et 115.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 245-246.

⁸⁷ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 248.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 99 et 118.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.

en y maintenant une tension militaire⁹¹, Israël demeure un colonialiste étranger. Il partage le pays, isole les régions du Liban les uns des autres pour mieux les dominer. Il use de la puissance pour frapper l'unité de la *umma*. Les tactiques d'Israël sont les machinations des Juifs et les complots des sionistes⁹². C'est pourquoi l'ennemi est à la fois fourbe comme les Juifs, et cruel comme les sionistes⁹³. En se référant à des récits qui remontent au prophète Muḥammad dans ses relations aux Juifs et à leurs conspirations contre lui, et en énumérant les détails d'actions terroristes et violentes que les autorités israéliennes ont commises contre les Arabes et les habitants musulmans des territoires occupés, Khaled laisse percevoir deux figures associées de l'ennemi : celle des Juifs et celles des sionistes-Israéliens.

« Ces étrangers sans terre *chouzaz al-'afaq* que Dieu a maudits, humiliés, sur qui est tombée sa grande colère se sont introduits dans nos terres, ont tué nos enfants, ont rendu veuves nos femmes, nous déshonorant. Ils ont détruit nos maisons, déplacé nos familles (...) »⁹⁴.

Dès lors, l'Israélien colonialiste s'adjoint la figure stéréotypée des Juifs. La menace se renforce et l'hostilité s'intensifie. D'ailleurs, Khaled établit « un lien organique entre le sionisme et le colonialisme » et qualifie Israël d'« État des Juifs » qui agresse le patrimoine islamique en Palestine, et « de militarisme sioniste nazi qui ne manque pas de pratiquer les pires persécutions et violences pour réaliser ses buts d'expansion et de domination sur toute la terre arabe occupée »⁹⁵.

Israël s'étend

Un dernier trait d'Israël-ennemi colonialiste se trouve dans ses présumées ambitions expansionnistes. Pourquoi Israël s'étendrait-il au Liban et vers d'autres pays ? Et vers quels pays ? Khaled affirme que « les nouvelles cartes du Grand Israël comportent une partie de terres libanaises ». Il en conclut qu'Israël voudrait fonder le Grand Israël dont les limites iraient de « l'Euphrate au Nil »⁹⁶. Cette conviction semble se forger chez Khaled dans les années 1970. Elle consiste à dire que la stratégie d'Israël suit deux principes : maintenir la

⁹¹ *Ibid.*, p. 372 et 385.

⁹² KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 115 et 470 ; KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 169.

⁹³ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁴ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 176-177.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 162 et 168.

dispersion des forces arabo-musulmanes et s'étendre. Ainsi, Israël menace potentiellement et incessamment la souveraineté du Liban, à partir de ses frontières au Sud⁹⁷. En prévoyant d'agresser le Liban, il l'agresse réellement⁹⁸. Les figures de l'ennemi qui se dégagent des discours sont celles des Israéliens et des barbares qui n'ont de cesse de poursuivre leurs intérêts à tuer. Khaled décrit l'invasion israélienne du Sud, en mars 1978, – connue sous le nom de l'opération Litani –, comme le sommet d'un drame, « une invasion sauvage et barbare que l'État illégitime des sionistes a opérée sur la terre du Liban. Des milliers de martyrs tombent, des milliers d'innocents se déplacent et Israël corrompt la terre *'athat Israïl fasadan fi l'ard* »⁹⁹. Pour lui, il appartient aux Arabes, aux musulmans de la classe gouvernante et à « leurs forces de frappe » de réagir. Mais les chefs des pays arabes se contentent de dénoncer l'agression et promettent de prendre, au bon moment, des mesures adéquates¹⁰⁰. Khaled s'attendrait-il à une action coordonnée de ces pays contre l'ennemi ? Le *mufti* étend, par ailleurs, ses plaintes contre la FINUL (Force intérimaire des Nations unies au Liban). Il écrit : « [La FINUL] occupe les postes des *fedayin*, assure le retrait des agresseurs [...] et protège l'État des terroristes »¹⁰¹. Serait-elle complice laissant penser que l'ennemi cultive des relations internationales pour le soutenir dans son expansion ?

L'expansionnisme d'Israël est teinté de racisme. « Les Palestiniens, dit Khaled, se sont réfugiés au Liban sous la contrainte du racisme sioniste (...) »¹⁰². Cet expansionnisme a, pour Khaled, deux raisons : la poursuite des Palestiniens expulsés vers le Liban et les pays arabes jusqu'à les anéantir pour ne plus avoir de résistance ni en Palestine ni ailleurs, et la création de réalités racistes, telles que l'État maronite au Liban. Ce dernier jouerait un rôle de ceinture de sécurité et d'allié d'Israël en raison de ses ressources naturelles. C'est pourquoi, Khaled répète qu'Israël envisage de s'étendre au cœur de la *umma* arabe à partir d'un État confessionnel ou de ceintures confessionnelles se trouvant à ses frontières¹⁰³. Israël est ainsi considéré comme un produit du colonialisme qui l'implante dans la région, « aux moyens d'intimidation terroriste », afin de s'étendre de « l'Euphrate au Nil ». Il est aussi perçu comme le produit du sionisme

⁹⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 425.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 425.

¹⁰² *Ibid.*, p. 209.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 470.

mondial qui incarne le racisme religieux sur une terre où il bâtit un État agresseur et expansionniste¹⁰⁴.

3.3. Question territoriale

La question territoriale existe dès avant la fondation de l'État d'Israël. Elle entraîne des conséquences sur la formation de l'identité nationale libanaise. Pour Khaled, nous l'avons déjà signalé, le problème provient de l'action du colonialisme du XIX^e siècle – et du sionisme. De plus, le discours du *mufti* révèle une conception de la terre qui s'étend à trois niveaux : celui du Liban, celui de la Palestine et celui des pays arabes¹⁰⁵.

3.3.1. Le Sud du Liban, la résistance et le soutien à la cause palestinienne

Dès les années 1920-1923, le Liban a des différends avec La Palestine-Israël au sujet de sa frontière sud¹⁰⁶. Cette dernière subit systématiquement des agressions de la part de l'armée israélienne, à cause des opérations de la guérilla, soit de *fedayin* de l'OLP, soit de jihadistes. En décembre 1976, Khaled associe la guerre que mènent des Libanais « pour défendre l'unité de leur pays et de leur peuple, affirmer son arabisme et renforcer les valeurs humaines [...] à l'agression sioniste qui perdure sur la terre de Palestine et sur son peuple depuis plus de 28 ans »¹⁰⁷. Les victimes, le déplacement de Libanais vers d'autres horizons et la destruction de l'économie et des institutions du Liban représentent le prix à payer pour résister à cette agression. Pourquoi ce lien, entre le Liban et le Sud, l'arabisme et l'islam ? Pour Khaled, si le Liban est une république parlementaire régie par le pacte national, il n'en demeure pas moins une terre islamique¹⁰⁸, faisant partie intégrante de la *umma* arabe¹⁰⁹. Khaled justifie l'inscription du Liban dans la *umma* arabo-islamique par le fait que « le Liban faisait partie géographiquement et historiquement du Califat islamique. Il lui était soumis politiquement et économiquement et ses habitants étaient, dans leur majorité, musulmans »¹¹⁰. Par conséquent,

¹⁰⁴ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 289.

¹⁰⁵ C'est une conception que nous trouvons, à quelques différences près, chez les quatre auteurs. La terre de Palestine-Israël est dénommée « territoires occupés » ou « Terre sainte *al-aradi al-mouqadassa* ou *al-diyar al-mouqadasa* » avec Jérusalem comme centre.

¹⁰⁶ Lire l'article : Matthieu CIMINO, « Entre Israël, le Liban et le *Hezbollah* : 7 villages chi'ites », *Confluences Méditerranée*, vol. 73, n° 2, 2010, p. 163-172. Cairn.info.

¹⁰⁷ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 330.

¹⁰⁸ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 24.

¹⁰⁹ Hassan KHALED, « Les musulmans ont le droit de refuser l'établissement d'une nation chrétienne et les chrétiens ont le droit également de refuser l'établissement d'une nation islamique », *al-safir*, 22 mars 1987 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 132.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 333.

il participe de son combat contre ses ennemis¹¹¹. Sa frontière sud, assimilée à tout le pays et à son existence même, forme un point névralgique qui donne une valeur symbolique à la lutte contre l'ennemi Juifs-Israël. L'ennemi prend la figure de celui qui menace, à la fois, l'entente nationale, le droit palestinien et la sécurité de la région¹¹². À la figure de l'ennemi Israël-agresseur, Khaled ajoute une autre facette, susceptible de la rendre encore plus repoussante, celle d'une agression d'Israël qui souille la terre en s'y étendant, déplace la population et inflige à l'armée [libanaise] des pertes¹¹³. Cette figure de l'ennemi suscite la mobilisation d'enfants et de jeunes, dans la résistance à l'ennemi dangereux.

Khaled affirme par ailleurs que le Sud fait partie de la question du Moyen-Orient. L'ennemi Juifs-Israël y demeure à travers ses alliés. Khaled évoque nominativement « l'officier rebelle et collaborateur avec l'ennemi, le dénommé Sa'ad Ḥaddad [...] Le collaborateur avec Israël, quand il prend sa place dans les territoires occupés, cela signifie qu'Israël continue à occuper ces territoires et à corrompre la terre du Sud »¹¹⁴. Il est avec d'autres trompé, exploité et humilié par l'ennemi¹¹⁵. De fait, selon Khaled, les collaborateurs sont commandés par l'ennemi et servent ses objectifs¹¹⁶. Ils sont sa main qui agresse¹¹⁷ et attise les conflits internes¹¹⁸. Cela dit, Khaled avoue qu'il ne détient pas de documents qui affirment ses présomptions contre les collaborateurs avec l'ennemi israélien. Néanmoins, il n'exclut pas les faits de pareilles collaborations d'après des lectures qui les confirmeraient¹¹⁹.

La figure du collaborateur est surplombée par la figure du complotier. Khaled désigne sans répéter les complots qui entourent le Liban de toutes parts, l'œuvre du colonialisme, du sionisme mondial et d'Israël. Représentés par les forces du mal qui se sont agitées¹²⁰ et les sionistes ligüés contre les Arabes et les musulmans¹²¹, les complotiers sont difficilement identifiables.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹¹² *Ibid.*, p. 385.

¹¹³ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 16.

¹¹⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 417 et 464.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 471.

¹¹⁶ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 261 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 336.

¹¹⁷ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 21.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 127-128.

¹¹⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 336.

¹²⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 113.

¹²¹ *Ibid.*, p. 437 et 470. Il nous semble que l'influence de Sayed Qutb se révèle plus nette à cet endroit. Ce dernier avait écrit un ouvrage où il développe le thème de la conspiration et des complots des Juifs contre la doctrine islamique, le Prophète et l'islam dans son ensemble. Cf. Sayed QUTB, *Notre bataille avec les Juifs (ma' rakatouna ma' al-yahoud)*, Le Caire-Beyrouth : Dar al-chourouq, 1993, p. 20-38.

Toutefois, Khaled souligne qu'ils imposent leur hégémonie au Sud du Liban. Il importe de noter que le problème de l'homme sudiste est qu'il manque de moyens pour subvenir à ses besoins. Il est coupé du reste du pays. Le gouvernement est incapable d'assurer sa sécurité. Abandonné, il est facile, soit de le convaincre de collaborer avec l'ennemi, soit de représenter cet ennemi comme les forces qui tiennent sa vie et son avenir entre leurs mains¹²².

La véhémence discursive de Khaled envers l'ennemi s'accroît lorsqu'il est question du soutien à la cause palestinienne. Néanmoins, la défense des Lieux saints et de Jérusalem ne mobilise l'attention de l'auteur qu'à l'occasion d'incidents ou de fêtes religieuses. Nous développerons dans ce qui suit, la manière dont Khaled renforce la figure de l'ennemi Juifs-Israël en la reliant à la souveraineté du Liban.

Les réfugiés palestiniens représentent une réalité particulière depuis leur arrivée au Liban entre 1947 et 1949. Ils s'installent dans des camps ou des groupements, en ville et dans les villages¹²³. Des *fedayin* mènent leurs premières opérations militaires dès 1965 à partir du Sud. L'accord du Caire, signé en 1969, leur octroie une certaine liberté d'action et donne une légitimation à leurs opérations contre l'État d'Israël¹²⁴. Les chrétiens accueillent plus ou moins favorablement leur présence sur leur territoire. Les musulmans, quant à eux, leur vouent une certaine sympathie. De plus, Khaled pense que l'idéologie révolutionnaire de la résistance – palestinienne – trouve un écho dans « l'idéologie des musulmans et des chrétiens nationalistes *wataniyyin* »¹²⁵. La lutte armée, nous l'avons déjà signalé, fait partie « de la souveraineté libanaise et en est une condition »¹²⁶. Elle renforce l'unité nationale¹²⁷. Khaled opère donc une association indéfectible entre le droit des Palestiniens à la lutte, « la souveraineté du Liban et sa sécurité » et « l'idéologie agressive [...] expansionniste qui menace continuellement le Liban »¹²⁸. Or, si la lutte palestinienne, à partir du Liban, est inconciliable avec une entière souveraineté du pays, Khaled résout cette contradiction en appelant les Libanais à renforcer leur cohésion avec les Palestiniens. Dès lors, à mesure que les différends opposent les chrétiens

¹²² KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 365.

¹²³ Sur la présence palestinienne au Liban, cf. DORAÏ, *Les réfugiés palestiniens du Liban*, op. cit., p. 85 ; Élisabeth STEMER-PICARD, « Le Liban et la résistance palestinienne », *Revue française de science politique*, vol. 25, n° 1, 1975, p. 5-22.

¹²⁴ Les instances du gouvernement au Liban abrogent l'accord du Caire en mai 1987.

¹²⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 228.

¹²⁶ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 160.

¹²⁷ « Toute disparition de cette idée représente une atteinte au fondement de l'unité nationale, non seulement entre les Libanais et les Palestiniens, mais entre les Libanais eux-mêmes ». *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 158-159 et 310-311.

aux musulmans et aux Palestiniens, Khaled insiste sur « l'idéologie unique » qui rassemble Palestiniens, musulmans et chrétiens¹²⁹. « Nous représentons, dit-il, une seule idéologie avec les Palestiniens et nous formons avec eux une seule réalité »¹³⁰. La figure de l'ennemi est de plus en plus accentuée. La perfidie s'ajoute à la cruauté du sionisme pour dénoncer un ennemi commun aux uns et aux autres :

« Celui qui ne se dépense pas pour la cause palestinienne [...] travaille sans le savoir à renforcer le sionisme cruel en Palestine. Ce dernier peut alors se précipiter sur le Liban comme il a fait en Palestine en torturant, en tuant, en déplaçant et en détruisant. Voici l'ennemi perfide qui dirige ses armes destructrices vers les villages de notre cher Sud. Il ambitionne de détruire sa résistance, d'éliminer sa frontière et d'anéantir son existence. Il est déçu et la vérité lui échappe : notre peuple est, pendant les épreuves, une seule main, un seul avis, une seule orientation. Il est passionné pour l'honneur de la vie et la dignité du pays [...] Notre devoir est de tout oublier sauf le pays et sa sainteté, de nous souder solidairement et de nous tenir un seul rang contre notre ennemi »¹³¹.

3.3.2. La libération de la Palestine et la purification des Lieux saints

L'idéologie unificatrice de Khaled aborde la terre de Palestine, en tant que terre islamique et arabe, usurpée par l'ennemi. Sa population est exilée et privée de ses biens¹³². Or l'usurpation, *ightisab ou ghasb*, est une grande injustice qui mérite la colère de Dieu jusque dans l'éternité¹³³. Une terre usurpée doit donc être libérée¹³⁴.

En 1967, la guerre des Six Jours représente un tournant dans l'histoire, parce qu'Israël occupe désormais Jérusalem-Est¹³⁵ et les Lieux saints des musulmans et des chrétiens¹³⁶. L'affaire, éminemment politique¹³⁷ de droit et de justice, cède la place au combat religieux *jihad*. Khaled se fait plus véhément à partir de ce moment-là. S'il appelait au grand *jihad* de

¹²⁹ Khaled qualifie une partie des chrétiens de nationaliste par opposition à la droite chrétienne qui combat les Palestiniens et qu'il qualifie d'isolationniste. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 228.

¹³⁰ *Ibid.*.

¹³¹ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 310-311.

¹³² Exil *jala'* est un hapax que Khaled utilise pour signifier le déplacement injuste et forcé des Palestiniens de leur terre. Cf. *ibid.*, p. 176. Ce terme rappelle incontestablement l'exil des Juifs vers la Babylonie. Les Juifs feraient-ils découvrir aux autres les atrocités de l'Exil qu'ils ont vécu il y a quelques milliers d'années ?

¹³³ Un *hadith* rapporté de Muhammad dit : « Celui qui prend une terre injustement retrouve Dieu en colère lors de sa rencontre [après la mort] ». Anonyme, « La terre de l'usurpation de la terre (al-tarhib min ightisab al-ard) », islamweb.net, 1^{er} mars 2007. URL : <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/93154/>.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 221. La *umma* arabo-islamique renforcera le *jihad* et libérera la Palestine des tyrans et rendra les droits usurpés. Cf. *ibid.*, p. 199.

¹³⁵ En 1967, Israël occupe, en plus de Jérusalem-Est, le Sinaï, une partie de la Cisjordanie et le Golan syrien.

¹³⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 297.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 80-81.

l'âme contre ses passions, il argue présentement de la nécessité du *jihad* armé¹³⁸, en tant que devoir religieux et moral¹³⁹. Il s'agit d'une contrainte imposée par l'ennemi Juifs-Israël¹⁴⁰ et de « l'appel du devoir et de soutien à la vérité »¹⁴¹ vis-à-vis des Palestiniens. Entre les années 1967 et 1971, les appels du *mufti* se font plus pressants. Il revient, durant l'année 1967, sur le grand drame de l'occupation de Jérusalem, d'*al-aqsa* et de « chaque parcelle de la terre de Palestine que Dieu a bénie »¹⁴². Il affirme alors que « l'affaire est celle de l'islam et des musulmans et non de l'arabisme »¹⁴³, et que c'est la foi, et uniquement la foi, qui triomphera de l'ennemi et permettra de libérer la Terre sainte des mains des usurpateurs¹⁴⁴. En rappelant les exploits de l'islam et de Saladin contre les croisés, Khaled invite « les frères musulmans *al-ikhwa al-moulimoun* » à combattre Israël, « l'ennemi cruel et tyran qui veut occuper notre terre et nos Lieux saints, (...) et nous humilier »¹⁴⁵.

Plus la situation s'enlise dans l'attente d'un changement, plus la croyance qu'Israël est une armée invincible s'installe, et plus le besoin de noircir la figure de l'ennemi grandit. Ce dernier devient le raciste qui domine sur une terre islamique, brûle les Lieux saints et défie la *umma* arabo-islamique¹⁴⁶ en s'appuyant sur des puissances occidentales telles que les États-Unis. Dans un prêche lors de l'incendie d'*al-aqsa*, Khaled convie à un saint *jihad*. Il sollicite la *umma* à vivre les valeurs de l'islam, valoriser l'activité sacrificielle *fida'i*¹⁴⁷ et purifier ses rangs du péché et de l'agression. Il vise l'union de la *umma* divisée en relevant son moral contre un ennemi redoutable, mais également la protection « des sanctuaires de Dieu de la souillure sioniste »¹⁴⁸. À la libération de la terre s'ajoute donc sa purification de l'impureté¹⁴⁹. La révolution palestinienne armée correspond à un moment décisif de ce que Khaled qualifie

¹³⁸ Khaled donne une condition *sine qua non* pour la victoire dans le combat contre l'ennemi, celle « de se vaincre soi-même d'abord en répandant la justice et en purifiant ses rangs de ceux qui les exploitent, et la vie sociale et éthique de toute corruption ». KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 49.

¹³⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 116-118 et 129 ; KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 37 et 196.

¹⁴⁰ Khaled accuse Israël d'être responsable du conflit israélo-palestinien, *Ibid.*, p. 155 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 209, 233 et 369.

¹⁴¹ Il s'agit d'une expression usuelle « *nida' al-wajib wa nousrat al-haq* ». La première partie de l'expression concerne le devoir qui incombe à l'armée lors d'une situation de guerre, la seconde partie concerne l'islam dans sa lutte contre le mal.

¹⁴² KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 218.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁴⁷ Adjectif de *fida'*. Il signifie sacrificiel.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 193-197.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 196.

« d'itinéraire du combat arabe »¹⁵⁰. Désormais, le vœu de l'unité arabe est exprimé. La figure de l'ennemi usurpateur *ghasib* mobilise le *fida'i* contre celui qui n'a de cesse de vouloir diviser les Arabo-musulmans et de s'étendre dans la région.

3.3.3. Le monde arabo-islamique morcelé par l'ennemi

Nous l'avons déjà signalé, la terre islamique du Liban s'ouvre, dans une continuité spirituelle, vers la Terre sainte de Palestine pour embrasser les territoires arabes occupés par Israël.

« Par sa langue et sa culture, [le musulman sunnite] se sent dépendant des autres pays arabes et son rêve, comme son ambition, est de voir ceux-ci s'unifier un jour en un seul bloc. Même si la réalisation d'un tel idéal lui paraît incertaine ou prématurée, il n'y renonce pas pour autant et son regard se porte vers Damas, Le Caire ou Bagdad aussi facilement, sinon plus, que vers Beyrouth »¹⁵¹.

Ces propos de De Vaumas expliquent bien l'étendue du monde arabo-islamique et l'unité telle qu'elle est recherchée dans ce monde. En effet, la présence de « l'État des sionistes que le colonialisme a implanté par la force sur notre terre », ennemi commun des Arabes et des musulmans, est un obstacle à l'unité géographique¹⁵². Agresseur et usurpateur de cette terre, il réanime la lutte inévitable, tant des premiers temps de l'islam que de celle de la défaite de l'Empire ottoman, des guerres d'Israël jusqu'à nos jours. Il réduit les ennemis à un seul. Un passage se fait du multiple à l'un, des ennemis de la *umma* arabo-islamique à l'ennemi Juifs-Israël¹⁵³.

Khaled se fait un devoir de souligner, à temps et à contretemps, l'évidence que l'unité et la solidarité arabes représentent ce que l'ennemi veut détruire et sont, en même temps, l'arme puissante des Arabes contre ce même ennemi¹⁵⁴. Or, ce discours, pointant du doigt la menace de l'ennemi Juifs-Israël contre les valeurs et l'unité de la *umma*, – en tant qu'universel eschatologique et en tant que territoire –, s'appuie-t-il sur des arguments réels ou serait-il une construction idéologique qui jouerait un rôle dans l'affirmation de l'identité nationale ?

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹⁵¹ DE VAUMAS, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'État libanais », art. cit., p. 539.

¹⁵² À titre d'exemple, KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 405, 408 et 442.

¹⁵³ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 191.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 236 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 437.

3.4. Fabrication de l'ennemi idéologique et affirmation de l'identité nationale libanaise, arabe et croyante

Nous penchons vers l'hypothèse que la menace de l'ennemi Juifs-Israël contre les valeurs et l'unité de la *umma* échappe à une appréciation objective, que ce soit à l'échelle nationale ou régionale. L'ennemi existe. Sa menace s'étend à la frontière sud du Liban et potentiellement à tout le pays, au gré des événements. Mais, Khaled construit son discours sur une idéologie, nourrie d'imaginaires collectifs, de mythes et de représentations communautaires. Cette idéologie est alimentée aussi bien par des sentiments contradictoires d'infériorité et d'insécurité excessifs et déconnectés de la réalité¹⁵⁵ que par des sentiments de supériorité liés à la perception que la *umma* a d'elle-même et de son excellence morale. C'est pourquoi, nous parlons d'ennemi idéologique qui affermit l'identité libanaise ébranlée par les dissensions et les conflits. Comment le discours de Khaled, en fabriquant la figure d'un ennemi idéologique, pourrait-il masquer une certaine rivalité mimétique des Libanais, notamment musulmans, envers l'ennemi Juifs-Israël et contribuer simultanément à l'affirmation de l'identité libanaise arabe et croyante ?

Tout d'abord, notons le mythe de la meilleure *umma* que nous développerons dans le deuxième chapitre de la troisième partie. Nous signalons d'ores et déjà que, tant que la *umma* vit les exigences de la foi, elle est unie. Un lien intrinsèque existe entre son excellence et son unité. Dès que la *umma* abandonne sa mission, son corps se fissure et le conflit éclate en son sein. L'ennemi apparaît alors dans la figure des Juifs qui la terrorisent et la dominent¹⁵⁶. Un article édité à la revue « *Pensée islamique al-fikr al-islami* » en 1970 illustre notre propos¹⁵⁷. Le *mufti* passe subitement dans son propos de la description de la meilleure *umma* à celle des Juifs étrangers¹⁵⁸, maudits par Dieu (*al-ma'ida* 5 : 78)¹⁵⁹, humiliés et soumis à sa grande colère, occupants et meurtriers. Puis, dans un style rhétorique assez imagé, Khaled accuse encore les Juifs de vouloir dominer « par le fer et le feu » et par les mœurs décadentes. Il décrit ensuite la situation dégradée des musulmans qui suivent leurs passions, leurs instincts dérégés sous la

¹⁵⁵ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 66.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 63-68.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 18, 176, 236 et 261. Khaled parle de « l'agression sioniste qui a afflué de tous les pays étrangers sur la terre de Palestine et avec leur aide ». Elle s'est faite « sur la base d'une discrimination raciale inhumaine et de la politique de l'expansionnisme, du terrorisme et de l'occupation de la terre des autres par la force ». KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 63.

¹⁵⁹ KHALED, *op. cit.*, p. 65 et 70.

pression de courants néfastes venant de tout bord. La *umma* apparaît alors comme celle qui s'est laissé atteindre par les contre-valeurs de l'ennemi : la division, la tromperie, l'hypocrisie, le débat inutile et l'impiété¹⁶⁰. Il affirme aussi que « la *umma* arabe affronte un ennemi armé d'argent, de science, d'intelligence et d'immoralité »¹⁶¹, dans une guerre qui ne peut finir que par une victoire divine. Ce retour sur l'ennemi « les Juifs », assimilé au super-ennemi de toutes les menaces, renforce sa dangerosité et imprègne dans les consciences sa figure nébuleuse et omniprésente. Par ailleurs, la *umma* revendique une mission universelle, celle de faire régner la bonne conduite et d'être *kheir umma* au passé glorieux¹⁶². Or, Israël prétend être le peuple élu¹⁶³. Dès lors, un défi est lancé à la meilleure *umma* par la nation de la tyrannie « *ummat al-jawr* »¹⁶⁴. Cette dernière appellation ne vient-elle pas à l'encontre de la meilleure *umma* « *kheir umma* » ? Il nous semble que c'est, pour le *mufti*, un mécanisme d'imitation qui se déclenche. La meilleure *umma* arabo-musulmane prend pour « objet de son désir » de ressembler à « la *umma* élue ». Nous développerons notre point de vue dans la troisième partie.

Le souvenir des temps légendaires des conquêtes islamiques laisse apparaître, dans le discours du *mufti*, une image nostalgique de soi. La figure de l'ennemi s'y oppose, que cet ennemi soit l'Occident¹⁶⁵, le colonialisme¹⁶⁶ ou le judaïsme-sionisme. Elle semble se concentrer dans une figure unique immatérielle, celle d'Israël ennemi fort et puissant qui sème le chaos sur la terre, piétine les sanctuaires et ignore les principes d'humanité et les lois divines¹⁶⁷. Ses traits sont la domination tyrannique, le racisme et la puissance. De fait, l'ennemi Juifs-Israël est un agresseur. Il domine la *umma* arabe par le pouvoir, la ruse et les mœurs décadentes¹⁶⁸. Il est raciste¹⁶⁹. Il est puissant et a des alliés influents (les États-Unis) et des moyens puissants (les médias). Cette puissance lui accorde une influence sur les gens et les

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶² KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 38, 65, 72 et 118 et 298.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁶⁴ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 113.

¹⁶⁵ Khaled accuse la civilisation occidentale d'être prisonnière de la domination de la matière. Cf. *ibid.*, p. 52 et 126. Il dit sa déception par rapport à la politique occidentale hostile à la Palestine : « La réponse que nous avons reçue de l'Occident n'est ni la réponse de l'Occident, ni la réponse de l'esprit du christianisme. Elle est la réponse du colonialisme et du sionisme ». *Ibid.*, p. 209.

¹⁶⁶ Cette idéologie, dont Israël joue le rôle de relais, est active, même quand le colonialisme n'exerce plus directement son pouvoir sur des pays souverains et indépendants.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁹ Khaled écrit : « Le judaïsme, après avoir intégré d'une manière fallacieuse certains enseignements, ne diffère pas du sionisme raciste dont nous souffrons les agressions continues aujourd'hui. Le judaïsme appelle par toutes ses sources à l'apartheid ». *Ibid.*, p. 172.

situations. Il tire les ficelles du monde en complotant et en travaillant avec des forces occultes. Le complot sioniste demeure un épouvantail levé pour interpréter des situations complexes. Le discours, en dénigrant ces traits de l'ennemi Juifs-Israël, insiste sur la menace correspondante. Chaque situation et chaque menace montrent que l'ennemi est fabriqué pour mettre en valeur la personnalité libanaise croyante ou participer à sa construction. L'aboutissement de la lutte contre l'ennemi est celui d'être une *umma* crainte et fière dont l'ennemi est soumis et humilié¹⁷⁰. Là où l'ennemi est présenté sous son plus mauvais jour ou en fonction de ses agressions et de ses ambitions, la présentation de soi-même intègre la personnalité islamique libanaise et croyante. La réplique à l'agression oscille entre un appel au *jihad*, une riposte militaire, des actes de vengeance et une valorisation de l'islam, de ses valeurs et de l'homme musulman.

Pour le *mufti*, la construction de la personnalité libanaise croyante commence dès le plus jeune âge. Face à l'Israël agresseur, il s'agit d'armer les jeunes de l'éthique de l'islam et de la science pour être de vrais boucliers pour le Liban¹⁷¹. Vient ensuite la collaboration entre chrétiens et musulmans qui n'est guère protégée des dangers de l'agression intellectuelle et éthique ni des problèmes de la vie socio-économique et éducative qui menacent la sécurité du pays. Cette collaboration se dresse face au risque du modernisme et de ses conséquences néfastes¹⁷², impliquant la nécessité pour les uns et pour les autres de ne pas se contenter d'accomplir son devoir religieux, mais de construire petit à petit le tissu national¹⁷³. Sur cette route de la construction de l'identité, la résistance est un moyen assuré. Elle révèle l'attachement aux valeurs positives contre la vanité des adversaires et les méfaits des occupants. Dès lors, deux buts seront atteints simultanément : construire la personnalité libanaise croyante et repousser un ennemi commun et juré¹⁷⁴.

Chaque discours de Khaled recèle une spécificité, mais l'ennemi y est toujours présent. Le corpus que nous avons sélectionné du discours de Khaled, est le lieu où son idéologie se manifeste dans un lexique religieux et sert sa mission d'homme religieux et de *mufti*, défenseur

¹⁷⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 221.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷² *Ibid.*, p. 135.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 138.

à la fois de la doctrine islamique, de ses valeurs et de son mode de vie ainsi que des droits des musulmans au Liban et dans la *umma* arabo-musulmane.

4. Le discours

Le discours de Khaled se base sur des éléments tels que l'islam sunnite, la langue arabe et la culture arabo-islamique. Nous avons déjà évoqué l'islam de Khaled. La langue arabe, notons-le d'emblée, est un outil idéologique efficace puisqu'elle permet la transmission d'une culture marquée par le Coran et par le communautarisme tribal du monde arabe¹⁷⁵. En fait, Khaled ne se lasse jamais de désigner l'ennemi Juifs-Israël, si bien que nous le retrouvons dans la majorité de ses discours et que sa figure est constamment renouvelée par des substantifs et des qualificatifs dénigrants. Nous examinerons le lexique puis les représentations et enfin les figures de style et les types de discours.

4.1. Le lexique

À la lecture des discours de Khaled, il est possible de dégager des groupes lexicaux et d'autres lexico-syntaxiques. Les premiers groupes comportent des substantifs désignant l'ennemi comme « occupant », « usurpateur », ou désignant des actes hostiles humainement inadmissibles commis par l'ennemi Juifs-Israël tels que « occupation », « machinations » et « crimes ». D'autres substantifs à connotation islamique désignent des actes que l'islam condamne tels que « agression *i'tida'* », « usurpation *ghasb* » et « injustice *zoulm, jawr* ». Enfin, des verbes comme « détruire », « torturer » et « tuer » et des « adjectifs » comme « féroce », « cruel », « intrigant » jalonnent les discours. Les outils lexico-syntaxiques représentent des intentions négatives comme « ambitions sionistes colonialistes », « machinations sionistes » et « défis sionistes », ou des actes hostiles commis par ce même ennemi, tels que « agression des tyrans », « l'ennemi tapi nous guette pour corrompre nos âmes et nos maisons en manigançant, en humiliant et en torturant », et « l'agression des tyrans *toughat* ».

En recourant à ces outils, Khaled déclenche des procédés qui raniment la mémoire collective, suscitent ou/et éveillent les émotions négatives et les canalisent potentiellement vers une revanche ou un *jihad* contre l'ennemi. C'est bien ce qui permet de qualifier d'idéologico-

¹⁷⁵ Carole DAGHER H., « Les maronites et la modernité », *L'ENA hors les murs*, n° 429, mars 2013, p. 56.

propagandiste le discours de l'auteur. Le lexique utilisé est constitué de mots affectifs de la rhétorique arabe, de qualificatifs à forte charge émotionnelle et d'expressions redondantes pleines de sensibilité qui discréditent l'ennemi. À cela s'ajoutent les représentations sociales qui trouvent dans le même discours un espace où la figure de l'ennemi prend forme et évolue.

4.2. Les représentations de l'ennemi

Établir une classification indicative des représentations de l'ennemi dans le discours de Khaled revient, en premier lieu, à décrire les figures de l'ennemi produites au sein d'une argumentation destinée à exposer la doctrine et les opinions de l'auteur. En second lieu, cela revient à examiner des outils de rhétorique comme les figures de style que Khaled emploie pour rallier son auditoire à sa cause. Il est possible de classer les figures de l'ennemi en quatre catégories : les deux premières, l'ennemi impersonnel et l'ennemi animalisé, sont moins fréquentes, et les deux autres, l'ennemi du stéréotype Juif et l'ennemi commun diabolisé, figurent d'une manière récurrente.

L'ennemi est présenté d'une manière impersonnelle à travers les moyens par lesquels il s'attaque à la foule des croyants, comme « le sionisme dédaigneux revêtu de la religion » et « l'agression sioniste [...] ses moyens, ses effectifs, son feu et son fer », et à travers son hostilité dépeinte par des expressions, telles que « la logique de la force cruelle », « l'agression des tyrans », « la barbarie d'Israël, sa sauvagerie et son terrorisme », « le nouveau racisme juif » et « le militarisme sioniste nazi qui ne se gêne pas de poursuivre les plus affreuses persécutions et injustices ».

Khaled ne qualifie jamais explicitement l'ennemi Juifs-Israël « d'animal ». Il utilise, très rarement, des représentations qui laissent entrevoir une figure ou une qualité animale derrière une expression, comme dans les expressions suivantes « l'ennemi féroce et frauduleux », « être la proie de la nouvelle domination idéologique » et « l'ennemi tapi sur les frontières » ou « sur la terre arabe ».

Le *mufti* décrit largement l'ennemi Juifs-Israël. Son lexique, nous l'avons déjà signalé, provient du Coran. La figure de l'ennemi est alors celle du stéréotype Juif coranique. Ce dernier est abordé à travers son appartenance aux *bani isra'il*, les fils d'Israël, les Juifs. Aussi, ceux-ci sont accusés d'user de « ruse », de « tromperie », « d'hypocrisie et d'intrigue », de semer « les troubles et la division » et de répandre « le chaos sur la terre ». Leurs complots contre le

Prophète, son message et contre les musulmans¹⁷⁶, font d'eux, jusqu'à nos jours, « des conspirateurs » qu'il est impératif de chasser pour sauver le pays. Ils [les Israéliens] sont des « étrangers sans pays *chouzaz al-'afaq*, maudits par Dieu (...) »¹⁷⁷. Cette aversion, qui se déploie dans le discours contre les Juifs, atteint son paroxysme dans la métaphore de « l'ennemi tapi qui guette *yatarasād ou yatarabas* » pour tenter les âmes des croyants. Khaled y recourt une dizaine de fois¹⁷⁸. Nous étudierons cette occurrence au premier chapitre de la troisième partie. Avant d'aborder les figures de style, nous signalons trois procédés dont Khaled use fréquemment :

En premier lieu, il utilise des mots ou des expressions désuètes tels que « les déserts de sable »¹⁷⁹ « les cavernes », « les grottes », « *mouqara'at* l'ennemi » et « *mousawalt* l'ennemi »¹⁸⁰. Ces termes évoquent une époque de l'islam où des chevaliers se battaient à coups d'épées, dans les champs de bataille qui étaient des déserts ou des lieux désertiques. Même si le Liban possède des cavernes et des grottes, vestiges d'un passé où les persécutés chrétiens et chi'ites ont trouvé refuge, certains orateurs dont Khaled, continuent d'évoquer, avec nostalgie, des lieux du désert arabe ou des événements, témoins d'un passé arabo-musulman glorieux. Ils s'inscrivent dans la ligne de tous ceux qui font l'éloge de ce temps contre les traîtres, les comploteurs et les colonialistes. C'est une manière de s'attacher au passé rassurant, pour vivre le présent perturbé en s'élançant vers l'avenir avec la conviction que la *umma* vaincra ses ennemis et gardera sa fierté¹⁸¹.

Dans un deuxième temps, Khaled utilise la première personne du pluriel « nous » et le possessif « notre ». Ce « nous » trouve toute sa valeur dans sa mise en lien avec l'identité islamique et sa mise en contraste avec la figure de l'ennemi Juifs-Israël.

¹⁷⁶ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 172.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 31, 119, 127, 185 et 244 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 42, 78, 163, 167, 301 et 405.

¹⁷⁹ Khaled fait allusion à cet endroit aux déplacés palestiniens dans les pays arabes. Il est évident que ces déplacés n'ont pas été, à cette date-là encore, sous les tentes et dans des lieux désertiques et sablonneux. Cf. KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 298.

¹⁸⁰ Les deux termes signifient combattre l'ennemi et le frapper. Mais le premier se ferait avec l'épée, *ibid.*, p. 202, et le second, en étant à cheval. Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 306.

¹⁸¹ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 186.

Le troisième procédé vise à utiliser la main pour qualifier la violence israélienne. La main de l'agression israélienne¹⁸² ou la main de l'ennemi¹⁸³ contrastent fort avec l'usage de la main : celle-ci est liée aussi bien dans l'anthropologie que dans la culture arabo-islamique aux notions de production et de créativité. La main est faite pour le don et non pour l'avarice. Nombre de proverbes arabes reflètent des interprétations, ancrées dans la conscience collective, où la main est symbole de l'unité, de la solidarité et de la prière. « Une seule main n'applaudit pas » dit le proverbe. En qualifiant la main israélienne d'agression, Khaled bannit dans la mémoire sa productivité et sa participation au travail et à la vie du monde arabo-musulman.

4.3. Les figures de style

Khaled recourt, d'une manière constante, à quatre figures de style qui mettent en relief la figure de l'ennemi : la répétition-redondance, l'antithèse basée sur l'antonymie, l'utilisation « d'expressions à vocation » et la personnification.

La répétition prend une place importante dans le discours de Khaled. À titre d'exemple, les termes « agression » paraissent plus d'une centaine de fois, « agresser » vingt fois, « occupation » dix-huit fois et « occuper » une dizaine de fois. De fait, l'agression est un terme à connotation islamique. Le Coran interdit l'agression, spécialement sur les Lieux saints. Or la Palestine est « Terre sainte » pour Khaled et aussi les musulmans. Aussi, la répétition, dans laquelle Khaled reprend le même terme, sans modification lexicale ou sémantique, ou en faisant une légère modification, renforce le discours sur l'ennemi. Cette répétition est doublée de redondance qui témoigne de la formation des orateurs à la sève du Coran. Jaḥiz n'a-t-il pas parlé de l'inspiration divine du talent oratoire chez les Arabes¹⁸⁴ ? De fait, la redondance que Khaled utilise, est une figure de style très utilisée en langue arabe. Elle répète ce qui vient d'être énoncé, contribue à la beauté du style oral. Elle renforce ainsi l'idée sans y ajouter du sens. À titre d'exemple, nous citons les expressions suivantes : « Notre ennemi commun est Israël, (...) [il cherche] à rompre notre fraternité et à casser ses liens solides ». « L'agression des agresseurs et l'injustice des injustes *'oudwan al-mou'tadin wa zolm al-zalimin* », « un jihad permanent et continue qui ne s'arrête pas et ne s'interrompt pas », « ceux-là [les Juifs] que Dieu a frappés d'humiliation et d'abaissement ».

¹⁸² *Ibid.*, p. 20.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 218.

¹⁸⁴ Amr ibn-Baḥr JAḤIZ, *Al-bayan wal-tabyan, Tome I*, Le Caire : Librairie al-khanaji, eÉdition, 1998, p. 7-8.

La deuxième figure de style présente chez le *mufti* est l'antithèse fondée sur l'antonymie. En juxtaposant dans la même phrase, deux mots opposés, deux expressions ou deux pensées, l'antithèse met en relief un contraste qui a pour but de fasciner l'auditeur. Citons quelques exemples, « en passant par l'occupation [...] et la réalisation de l'indépendance », « nous serons glorieux pour les croyants et humiliés pour les impies », « *umma* fière et ennemi honteux ».

La troisième figure de style est probablement propre à la littérature arabe qui se targue d'utiliser des slogans. Nous la désignons par « expressions à vocation ». Ce sont des expressions stéréotypées connues dans la langue arabe et dans le lexique islamique. Elles permettent une médiation entre l'orateur et son auditoire. Existant dans la mémoire et l'imaginaire collectif, elles touchent l'affectivité et affermissent la cohésion de la communauté autour des valeurs du groupe et des causes qu'il défend face à ses ennemis. Elles le peuvent en sollicitant la relation au sacré, en donnant sens là où l'absurde règne, en dynamisant la cause religieuse par une référenciation à la transcendance et aux valeurs qui lui sont attachées¹⁸⁵. En voici quelques exemples : « L'appel du devoir et de soutien à la vérité *nida' al-wajib wa nousrat al- haq* » ; « le combat contre la vanité *a-šira' ma' al-baṭil* », « la bataille de la résistance et l'éviction de l'agression *ma' rakat al- šoumoud wa daḥr al-'oudwan* », « ordonner de faire le bien et interdire l'odieux *na'mour bil ma'rouf wa nounhi 'an al-mounkar* » et « la réalisation de la vérité et l'anéantissement du mensonge *iḥqaq al- haq wa izhaq al-baṭil* ».

La quatrième figure de style est la personnification que Khaled fonde sur une métaphore. À titre d'exemple, il écrit : « (...) Aucun musulman ou chrétien n'est digne d'appartenir à sa religion ou à son Prophète, alors que l'immoralité et l'ignominie abusent dans *al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu *al-'ar yasrah wa yamrah fi riḥab al-Quds wal danasa tazhab wa taji' fi ma'abid alleh* »¹⁸⁶. La mise en diptyque de la figure du chrétien et de celle du musulman face à l'immoralité et à la souillure assimilées à l'ennemi Juifs-Israël rabaisse considérablement cet ennemi tout en relevant les chrétiens et les musulmans. Nous reviendrons sur ces thèmes de la souillure dans le troisième chapitre de la troisième partie. À présent, penchons-nous sur les différents types de discours chez Khaled.

¹⁸⁵ Philippe BOISTEL, « La phrase vocation est-elle synonyme du slogan ? », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, n° 8, 1^{er} janvier 2016. OpenEdition.journals. Consulté le 5 juillet 2018.

¹⁸⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298.

4.4. Les types de discours

Nous repérons trois types de discours chez Khaled : le type identitaire, le type sécuritaire et le type eschatologique.

Le type identitaire se sert de facultés, telles que la mémoire collective, l'imagination ainsi que l'affectivité. Celles-ci participent aussi bien à la formation de l'identité de la Communauté, qu'à la perpétuation de la figure des Juifs coraniques et du colonialiste, ennemi détestable. En ce qui concerne l'affectivité et l'imagination, Khaled aligne des mots et des expressions où la rhétorique arabe culmine, faisant assumer à l'auditoire les sentiments de l'auteur envers l'ennemi et la situation : « explose la douleur » « éveille les souffrances profondes », « plonge les âmes (...) dans des abîmes de tristesse douloureuse », « font frissonner les corps », « les consciences s'émeuvent de douleur », « attise la foi » et « nuages sombres d'humiliation et d'opprobre »¹⁸⁷.

Le *mufti* emploie un groupe de termes, où le substantif est évocateur de menace, amplificateur d'un sentiment négatif envers l'ennemi et, par conséquent, générique d'hostilité : « des ambitions sionistes colonialistes », « puissance capitaliste colonialiste », « les machinations sionistes »¹⁸⁸, « les défis sionistes et les projets colonialistes expansionnistes »¹⁸⁹. Au côté du sentiment de fierté de la *umma*, Khaled met en valeur la mémoire du passé islamique lointain ou proche et la victoire promise¹⁹⁰. L'estime de soi de « la *umma* fière et crainte *umma 'aziza wa mouheba* » est rehaussée par la figure de l'ennemi « opprimé, humilié et vaincu *'adoun mouhanon mourgham* ». Le tout est enveloppé d'une invocation de Dieu qui tient tout en main¹⁹¹.

Ce type de discours est identitaire. L'ennemi y est désigné à partir de sa menace contre ce qui est constitutif de l'identité « libanaise croyante »¹⁹² : l'honneur de l'homme, la terre, les

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 296.

¹⁸⁸ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 175.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹⁰ Dans le cadre des revendications islamiques, Khaled rappelle la culture islamique du Liban avant le mandat français. « Le Liban, dit-il, vivait au sein d'un pays islamique. Le régime et la Constitution étaient islamiques. Tous les tribunaux étaient islamiques ». *Ibid.*, p. 258. En s'attardant sur un tel discours, il semble légitime de se poser la question : Khaled voulait-il revenir à un gouvernement islamique ou trouver un modèle cohérent qui tienne compte des valeurs islamiques dans un Liban multiconfessionnel, multi-ethnique et multiculturel ? Dans le premier cas, nous nous dirigeons vers un pays théocratique et dans le second vers un pays qui respecte la diversité religieuse et culturelle.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 221.

¹⁹² *Ibid.*, p. 138.

Lieux saints et les choses sacrées *al-mouqadaset* qui relie l'homme à Dieu. En tant que type identitaire, celui-ci exalte la survie et la sécurisation de cette identité.

Un type sécuritaire prend donc la suite¹⁹³. L'ennemi israélien porte atteinte au Liban et à son territoire, aux camps palestiniens au Liban et à la Palestine, lieux dans lesquels sa barbarie se manifeste¹⁹⁴. Il porte atteinte à Dieu, à sa religion, à son Prophète et à ses Lieux saints. Khaled met aussi en valeur comme origine de la menace d'une part, le colonialisme des puissances occidentales – auquel le sionisme est intrinsèquement lié – et, d'autre part, le nombre d'Arabes, et surtout de chefs musulmans, ayant rompu avec le passé glorieux du Prophète et de ses compagnons. La politique colonialiste reliée à la léthargie des Arabes nuit à la cause palestinienne. Par ailleurs, cette cause et ses impasses sont le lieu d'expression de la mémoire islamique de Khaled et d'association du combat du peuple arabe et des Palestiniens à celui du combat des musulmans contre les croisés et l'Occident¹⁹⁵. Il s'agit d'une actualisation qui ne manque pas d'attirer l'attention sur le transfert de l'hostilité contre les croisés et l'Occident vers les Juifs-sionistes de l'État d'Israël. La menace ne concerne pas uniquement la terre, mais prend la forme d'une domination politique, d'une invasion militaire, d'une pression économique, d'un sous-développement social, moral et technico-scientifique. L'islam est combattu et la survie des musulmans est à défendre¹⁹⁶.

Dès lors, le discours tend à mobiliser l'auditeur en insistant sur deux sujets : l'ampleur de la menace et l'ordre de Dieu de mener le *jihad* contre ceux qui défient l'islam¹⁹⁷. C'est un discours dont les deux faces s'éclairent mutuellement et forment un seul médaillon : un type haineux de revanche et un type eschatologique. Nous avons assez développé le discours de haine ou de la vindicte anti-juive qui nourrit un discours de revanche¹⁹⁸. Khaled écrit :

¹⁹³ Khaled écrit dans les années qui ont vu les invasions israéliennes de 1978 et de 1982, dont la plus importante est celle de Beyrouth et le massacre des camps palestiniens de Sabra et de Chatila.

¹⁹⁴ Hassan KHALED, « La situation est grave au Liban et l'issue est entre les mains des Libanais », *majalat al-fikr al-islami*, n° 3, 11 mars 1983.

¹⁹⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 247.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 114-118.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 351 et 367.

« Alors qu'elle [la umma arabo-islamique] entend aujourd'hui la sombre nouvelle, elle ne tient plus. Son cœur est terrifié. En elle, montent les sentiments de la révolution et de préparation à la vengeance de l'ennemi injuste et brutal »¹⁹⁹ .

Le type eschatologique manifeste le but ultime de tout combat contre l'ennemi, la mort ou la victoire. Dans les deux cas, une reconfiguration de la figure du *fida'i* qui se sacrifie pour gagner une cause difficile, et celle du musulman qui résiste héroïquement, contre vents et marées face à l'ennemi servent à l'assimilation de la cause palestinienne à celle de l'islam et des musulmans. Khaled écrit :

« (...) Nous nous trouvons unis aux Palestiniens, car nous représentons ensemble une même idéologie. Nous sommes un avec les Palestiniens, racialement, religieusement et nationalement. La cause palestinienne fait partie de notre foi islamique »²⁰⁰.

L'ennemi qui prend la forme de l'agression d'Israël, de l'apartheid, de l'expansionnisme, du terrorisme, affectant ainsi le vécu des valeurs humaines dans un Orient arabo-islamique, représente en premier lieu, une interpellation à la conscience islamique afin de combattre les formes d'agression sioniste et, en second lieu, un appel à la conscience pour résister à cette même agression afin de rétablir la paix et l'égalité dans la région. C'est ainsi que, repoussant un ennemi qui n'a aucun respect pour la morale, le Libanais musulman et l'homme, en général, qui se sent investi pour défendre les valeurs contre l'agression, rejette les contre-valeurs et construit par là même sa personnalité. Userait-il de la violence pour parvenir à ses fins ? Khaled n'exclut pas cette alternative, tout en demeurant dans les limites du *jihad* défensif.

5. Les mécanismes de violence

Des mécanismes de lutte sont mobilisés pour combattre l'ennemi. Tous n'ont pas la même portée. Ils montrent que la perception et l'approche de la notion d'État et de guerre dépendent de l'allégeance à une confession et à une communauté et, par conséquent, que l'ennemi est désigné en fonction de cette allégeance. C'est ainsi que Khaled affirme, alors que la guerre allait éclater, que « le rôle du Liban pourrait être non seulement diplomatique, mais également militaire, au cas où ses fils [les Libanais] s'accorderaient définitivement pour de nouvelles

¹⁹⁹ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 239.

²⁰⁰ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 282.

bases claires »²⁰¹. Ils révèlent également que, pour la partie qui se sent concernée par la guerre, lorsque les moyens déployés n'aboutissent pas au résultat désiré, une autre dynamique est mise en œuvre, celle de la violence. Khaled considère que les Arabes et les Libanais ne peuvent se détourner de la cause palestinienne, cause idéologique propre à l'islam et « si les solutions pacifiques n'aboutissent pas et que les efforts semblent vains, nous serons heureux d'entendre la solution par la voix des mitrailleuses (...) pour la simple raison que l'agresseur ne comprend que ce langage et n'entend que cette voix »²⁰².

L'État d'Israël porte la responsabilité du mécanisme déclenché pour maintes raisons. D'abord, pour avoir chassé une population et spolié sa terre, ensuite parce que la cause palestinienne a été imposée aux Libanais comme aux Palestiniens par la force des choses²⁰³, enfin parce qu'Israël a choisi la voie de la violence et oblige les musulmans à l'emprunter²⁰⁴. De plus, le sionisme provoque, – de par « son hostilité éternelle à toutes les choses saintes et aux valeurs spirituelles et humaines dans le monde »²⁰⁵ –, un jugement sur lui-même et déclenche un mécanisme de violence. C'est pourquoi, le premier mécanisme produit contre lui est la défense. Le *jihad* armé, nous l'avons déjà dit, est conçu comme un devoir religieux et moral, une guerre défensive²⁰⁶ qui se fait, selon Khaled, par la pensée, par la parole et par les armes²⁰⁷. Car il arrive un moment où il est impératif de « traduire les sentiments en armes pour repousser l'offense »²⁰⁸. Il arrive aussi que la *da'wa* ait besoin, à côté du dialogue, « de l'épée » pour se défendre²⁰⁹. Cela dit, la justification du *jihad* armé demeure requise. Elle vient de la ressource transcendante du Coran. « Combattez pour la cause de Dieu ceux qui vous combattent et ne transgressez pas. Dieu n'aime pas les transgresseurs » (*al-baqara* 2 : 190). Toutefois, pour exprimer la lutte armée contre l'ennemi, le discours de Khaled favorise l'expression « l'action de guérilla *al-'amal al-fida'i* ». Celle-ci est adoptée principalement par l'OLP dans les années 1960. Le terme *jihad* apparaît bien plus tard pour remplacer une

²⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

²⁰² KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 204. Puisqu'Israël refuse le retour des Palestiniens sur leur terre, celui-ci se réalisera par la force. Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 181.

²⁰³ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 155.

²⁰⁴ Pour Khaled, les Palestiniens ont le devoir et le droit de recourir à la violence pour récupérer leur terre occupée, libérer leur peuple de la persécution et de l'oppression et protéger leur honneur. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 128 ; KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p.70.

²⁰⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 121.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 116.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 101.

²⁰⁸ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 48.

²⁰⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 104.

appellation devenue emblématique. L'action *fida'i* montre que les autres solutions ont échoué, mais elle dit également l'enlisement de la cause palestinienne dans l'idéologie.

La cause palestinienne se présente aisément dans le discours de Khaled comme une cause de révolution symbolique qui ramasse toutes les causes en une cause-phare : l'action *fida'i*, ainsi que tous les ennemis en un seul ennemi-prototype : les Juifs-Israël. En soutenant l'OLP, en tant que révolution armée²¹⁰, notamment quand des voix se sont levées contre les opérations des *fedayin*²¹¹, le *mufti* semble reconnaître l'idéologie qui les fonde et appeler à la résistance, en tant que mécanisme situé au cœur de la révolution, pour affronter la théorie du Grand Israël²¹². Ses agents sont les combattants-partisans, des Palestiniens et des Libanais *fedayin* et des fidèles de la *umma* islamique²¹³ qui refusent catégoriquement « de se soumettre à la logique de la force cruelle »²¹⁴. Khaled, dans une sorte d'élan religieux, bénit la révolution, les armes et la foi appelés à libérer la terre occupée et à élever l'étendard de Dieu, de la justice et de la vérité²¹⁵. À partir de là, deux mondes semblent s'affronter : le monde islamique – dont le Liban, la terre de Palestine – qui s'élargit pour mobiliser toute la *umma* islamique, et le colonialisme, assimilé tantôt aux croisés, tantôt à l'Occident et à Israël.

Pour Khaled, le combat couvre deux aspects : celui de la nécessité de se souder dans une seule *umma* et d'œuvrer, comme dans les premiers temps de l'islam, pour la justice et l'équité entre tous les gens²¹⁶, et celui de la nécessité de se libérer du joug de l'ennemi, fût-ce en se sacrifiant, pour que d'autres vivent. C'est bien le rôle des *fedayin* qui livrent le combat de la vie et de la mort. Leur mobilisation intègre l'affrontement du risque parce qu'ils sont, dit Khaled, « au seuil d'une rencontre avec Dieu »²¹⁷. Encore une fois, la transcendance donne sens au combat contre l'ennemi et le martyr même devient une figure mythique, un symbole du don de soi retrouvé au-delà de la mort. Le martyr ne meurt pas, il vit éternellement dans la mémoire collective. En présentant cet état aux combattants, Khaled éveille le désir spirituel et propose aux *fedayin* une figure sublime d'eux-mêmes qui pourrait se réaliser par l'élimination de l'ennemi, soit par la violence verbale, soit par l'appel au martyre. Mais, notons-le, si cette

²¹⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 185-186.

²¹¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 85.

²¹² *Ibid.*, p. 203.

²¹³ *Ibid.*, p. 219.

²¹⁴ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 70.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 200-201.

²¹⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 127.

²¹⁷ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 201.

notion de martyr est présente, elle n'a pas de place prépondérante dans le discours de Khaled, même si le *mufti* lui consacre un livre intitulé : *Le martyr dans l'islam*²¹⁸.

Khaled prêche son idéologie politique et appelle à des actions, au nom de principes islamiques. En 1971, lors d'une interview à Radio Palestine à Damas, il prie Dieu « afin que toutes les organisations s'unissent, que toutes les armes se dirigent vers le cœur de l'ennemi usurpateur et que toutes les balles aillent vers la terre occupée pour la libérer et élever l'étendard de Dieu (...) »²¹⁹. Le religieux est alors instrumentalisé aux fins de la révolution palestinienne armée. Dieu semble combattre – avec les révolutionnaires – l'ennemi qui menace l'entité *al-kayan* islamique dans le monde. Appelant au martyr *chahada*, Khaled réanime l'idéal du sacrifice de soi pour retrouver l'estime bafouée par trop d'humiliation, d'oppression et d'agression²²⁰. « Le saint *jihad* – nous soulignons le petit *jihad* armé – est une nécessité. Tout musulman dans le monde, de quelque langue, couleur ou race, a le devoir de libérer la Palestine (...) »²²¹. Ce *jihad* s'étend sur la *umma* et devra se faire par tous les moyens : le corps à corps, les armes, les médias, la science et l'art, avec deux volets : celui de la défense de territoires et de Lieux saints qu'Israël occupera dans l'avenir, et celui d'une défense contre un ennemi qui veut humilier la *umma*, l'affaiblir et la dénigrer²²². C'est pourquoi les opérations des *fedayin* semblent dépasser la guerre défensive vers une guerre préemptive, voire offensive où les *fedayin*, en se sacrifiant, vont au-devant de l'ennemi pour le pousser à se replier et à abdiquer²²³. Si cette attitude sacrificielle *fida'iyya* terrorise les sionistes²²⁴, elle a le mérite de rapprocher les *fedayin* de Dieu et de tisser l'unité déchirée par tant de différends et de conflits²²⁵.

D'autres exemples montrent que le *jihad* défensif prend la forme d'un *jihad* offensif contre l'apostasie d'un ennemi toujours présent, les Juifs²²⁶. C'est toujours la *umma* qui mène ces

²¹⁸ Khaled écrit : « Le martyr dans les nations *umam* et notamment dans la *umma* islamique fonde son existence et sa pérennité sur sa fierté. (...) La *umma* islamique, dans sa lutte actuelle contre le colonialisme et le sionisme, manque d'approfondir cette signification. Il n'y a que le martyr pour exprimer le sens de l'existence ». KHALED, *Le martyr dans l'islam*, *op. cit.*, p. 20 .

²¹⁹ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 201-202.

²²⁰ *Ibid.*, p. 185.

²²¹ *Ibid.*, p. 190.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p. 186-187.

²²⁴ *Ibid.*, p. 186.

²²⁵ *Ibid.*, p. 201.

²²⁶ Khaled appelle son auditoire, lors d'une fête du *isra'*, à se préparer pour se donner généreusement et marcher en tant qu'armée, pour « frapper par Sa puissance [Dieu] les nuques des oppresseurs et les têtes des apostats,

actions. En effet, il est à remarquer que les acteurs de la violence ne font pas partie d'une armée régulière, – qu'ils soient Palestiniens sans État et sans gouvernement ou Libanais résistants. Khaled s'interroge sur la meilleure guerre qui serait apte à réaliser la victoire dans les conditions difficiles après la *Naksa* : la guerre régulière ou la guerre populaire²²⁷ ? De fait, les combattants représentent une réalité que Schmitt décrit dans sa théorie du partisan²²⁸. Ils forment un groupe irrégulier qui lutte contre l'ennemi Juifs-Israël soulignant ainsi le manque de volonté politique ou la faiblesse de l'État et l'incapacité de son armée à faire face à l'ennemi Juifs-Israël²²⁹.

« Nous sommes convaincus que les responsables et les militants dans le combat de Palestine, le combat du destin arabe dans les temps modernes, ne sont pas les soldats réguliers, ni les *fedayin* alertés seulement, mais tout membre de la *umma* arabe et islamique, dans ce temps de l'histoire de la *umma*, est responsable »²³⁰.

Les combattants se lèvent eux-mêmes contre l'ennemi Juifs-Israël, envahisseur étranger, soutenu par des collaborateurs de l'intérieur. Ils agissent aussi pour servir la cause révolutionnaire de l'islam qui trouve son prototype dans la cause palestinienne, et pour défendre les intérêts de leur confession assimilée à la nation. Le contexte multiconfessionnel libanais le tolère.

Au terme de ce chapitre, nous constatons que la figure de l'ennemi Juifs-Israël est bien fabriquée chez Khaled. Elle est en résonance avec son contexte. Elle se dessine à partir de ses convictions, de sa vision du monde et au gré des événements. Elle est dépendante de la menace et le produit d'un imaginaire et de représentations collectives. Aussi, nous remarquons que la guerre oppose la *umma* arabo-islamique à la *umma* de l'injustice pour l'anéantir. La menace est telle que lorsqu'elle touche ce qui est constitutif de l'identité, elle produit des mécanismes, tels que la défense de soi, des valeurs tribales – vie, honneur, religion – et des valeurs religieuses. Pour y échapper, l'auteur use alors de moyens de résistance aux agressions de l'ennemi. Celui-ci, même s'il n'est pas diabolisé, est perçu comme « l'ennemi » par excellence.

libérer par Sa bénédiction les Lieux saints des chrétiens et des musulmans et purifier de la souillure du sionisme toute la terre de Palestine ». KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298.

²²⁷ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 185.

²²⁸ SCHMITT, *La notion de politique*, op. cit., p. 21 et 64.

²²⁹ C'est un argument en faveur des partisans, car comme le pensait Hobbes, quand l'État cesse de protéger ses sujets, l'obéissance qui lui est due n'a plus sa raison d'être. HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, op. cit., p. 353-354.

²³⁰ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 225.

C'est pourquoi il est chargé de figures multiples : il est ennemi commun qui défie les Libanais et les Arabes. Il permet la cohésion et œuvre ainsi à l'unité nationale ébranlée par la guerre civile et qui peine à se construire. Il est aussi l'ennemi sioniste colonialiste et étranger et cette désignation le stigmatise comme « autre » qui menace l'existence même. À mesure que la situation au Liban, en Palestine et dans les pays arabes s'enlise, aussi bien au niveau politico-militaire qu'au niveau éthico-religieux, l'ennemi est stigmatisé comme « l'État des terroristes » et « l'État illégitime des sionistes »²³¹, occupant aux mœurs dissolues. La qualification de cet ennemi comme celui qui « guette l'occasion pour nous assaillir » est le signe avant-coureur à sa désignation de mal à éradiquer. De plus, la réitération du mythe du complot juif, l'insistance sur le caractère expansionniste et raciste de l'État d'Israël ainsi que l'exagération de ses agressions servent aussi bien à redorer l'image de la *umma* arabo-islamique diminuée par les dissensions, par l'ignorance et par le sous-développement qu'à justifier l'élimination de l'ennemi. Cet appel à l'anéantissement de l'ennemi ne survient pas uniquement à cause de la revanche à prendre, mais parce que le Coran transmet une aversion des Juifs. Khaled justifie cette haine autant par la nature même des Juifs assimilés à l'État d'Israël que par les agissements de cet État. Quand la victoire sur les Juifs et leur État semble inatteignable, la figure de l'ennemi revêt une forme mythique. Il s'agit de combattre les forces du mal qui s'attroupent contre la *umma*. La lutte est reléguée à un avenir eschatologique où les *fedayin* et leurs partisans combattent pour la *umma*, ses valeurs, sa victoire ou le martyre. La guerre devient alors préemptive et la violence est légitimée parce qu'elle est « défense de Dieu », défense d'une cause non pas historique, celle des Palestiniens, des Libanais et des Arabes, mais d'une cause symbolique, celle de l'islam face à tous ses ennemis réels et mythiques.

Hassan Khaled aspirait à une réforme au Liban, à trois dimensions : celle de l'homme, celle du régime libanais et celle de la praxis politique. L'islam lui semble apporter une solution à toutes les questions de l'homme et du monde, et le communautarisme, dont il perçoit les dégâts au Liban, lui semble un moindre mal, si toutefois les Libanais arrivent à se partager les pouvoirs de manière égalitaire. Sa lutte contre l'ennemi Juifs-Israël et son soutien à la cause palestinienne sont une réponse contre les injustices et en cohérence avec sa foi. Aussi, il englobe dans cet ennemi toutes les formes de mal à combattre, tout en restant accordé à l'appel

²³¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 424-425.

de l'islam à l'ouverture et à l'accueil de l'autre, car il s'agit bien, pour lui, de défendre l'homme, d'abord le musulman appartenant à la *umma*, ensuite l'homme en général.

Chapitre 2. Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah : Les Juifs sont arrogants et nulle paix n'est possible avec Israël

Autorité religieuse à imiter *marja' taqlid*¹, Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah jouit d'une popularité dans les milieux chi'ites au Liban et à l'étranger. Penseur et militant de l'islam activiste *al-ḥaraki*, il mène une activité intellectuelle et socioreligieuse. Partisan du dialogue² mais hostile à l'injustice, il s'est fait une stature de leader en s'impliquant dans l'actualité politique, pendant la guerre civile du Liban, en soutenant la résistance islamique *al-mouquawama* contre l'occupation israélienne et la politique américaine. Figure charismatique, il sait parler et sait quand il faut parler³. C'est ainsi que les médias le repèrent et relaient ses prises de position contre l'ennemi Juifs-Israël.

1. Une vie pour l'islam

1.1. Repères biographiques

Faḍlallah naît en 1936 au Najaf en Iraq. Entre 1950 et 1966, date de son arrivée au Liban, il se consacre aux études islamiques. C'est une période de gestation intellectuelle pour le *sayed*⁴. En 1964, il participe au comité de rédaction de la revue « Les lumières *al-'adwa'* » au Najaf. En 1966, il s'installe dans la banlieue de *Nab'a* à Beyrouth. Il vit aux côtés d'une population éprouvée par la misère sociale, la gêne économique et la pauvreté spirituelle. Il fonde une vingtaine d'institutions caritatives pour l'éducation, l'enseignement religieux et la santé et exerce une puissante influence, tant sur le plan intellectuel, que religieux, social et politique.

¹ Le choix d'une « autorité religieuse à imiter *marja' iyya taqlid* » est une pratique des chi'ites duodécimains. Celle-ci consiste à s'appuyer sur une référence *marja'* ou un modèle à imiter *marja' taqlid*, pendant la grande occultation du *mahdi*. Le *marja'* est un religieux *moujtahid* qui donne des avis consultatifs *fatwas* sur des questions de jurisprudence. Il reçoit des aumônes de ses disciples et de ses imitateurs. Le statut n'est pas occupé par nomination, mais par choix des imitateurs. Faḍlallah semble s'être proposé en 1995 *marja' taqlid*. Il a été reconnu par nombre d'autorités religieuses sans toutefois avoir l'unanimité.

² Il rencontre l'ex-président américain Jimmy Carter en 2009, tout en étant en désaccord avec la politique américaine au Moyen-Orient. Faḍlallah écrit : « Je rejoins le sunnite, le druze, n'importe quelle personne qui réfléchit islamiquement, le communiste, le nationaliste, le démocrate ou le socialiste, et même le Juif à l'exclusion de celui qui professe la voie israélienne du judaïsme. Je n'ai pas honte d'avoir vécu cette diversité dès le début. Je n'étais pas enfermé dans ma culture. C'est pourquoi, je crois que l'homme qui a le courage d'affirmer une idée, doit avoir le courage d'affronter la pensée différente (...). La vérité se trouve dans le dialogue ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 10.

³ Faḍlallah prononce un discours mémorable le 1^{er} mars 1985. Une semaine plus tard, il est victime du grand attentat à Bir al-'abd dont il sort indemne.

⁴ Le terme *sayed* signifie littéralement monsieur ou seigneur. Il est utilisé pour désigner les descendants du prophète Muḥammad par sa fille Fatima et son cousin et beau-fils Ali ibn abi Taleb.

Le *sayed* creuse des théories du *fiqh*, donne des avis jurisprudentiels et discute des évidences de la mouvance chi'ite, prononce des *fatwas*, et appelle à la promotion d'un islam ouvert⁵, à la recherche de la vérité et au dialogue. Au moment de la fondation du Conseil islamique chi'ite supérieur, instance représentative du chi'isme libanais en 1967⁶, Faḍlallah n'y prend pas part. Il propose la formation d'un seul conseil regroupant les sunnites et les chi'ites pour préserver l'unité islamique. Mais ce vœu ne se réalise pas.

Dès 1947, Faḍlallah suit la question palestinienne qui devient, pour lui, une cause symbolique de l'islam qu'il concentre dans *al-Quds*. En 1979, le *sayed* soutient la révolution iranienne dont il s'est démarqué plus tard à cause de son opposition à *wilayat al-faqih*⁷, de la question de la *marja'ya* à imiter qu'il s'est octroyée ainsi qu'en raison de sa liberté de penser⁸. Après l'invasion israélienne du Liban en 1982, il est désigné par les médias occidentaux, comme l'aumônier spirituel du *Hezbollah*, ce qu'il nie avec fermeté⁹. Son opposition proclamée aux États-Unis et à Israël lui vaut d'être placé sur la liste des terroristes à partir de 1995¹⁰. Il est la cible de nombreux attentats dont il échappe¹¹. Il meurt en 2010.

1.2. Penseur à la production abondante

Le premier ouvrage de Faḍlallah date de 1960. Il y traite de la méthode de la *da'wa*. Durant toute sa vie, Faḍlallah réfléchit sur la situation de l'homme et du monde propageant les enseignements et les valeurs de l'islam. Sa production témoigne de son engagement religieux et de son érudition. Trois aspects caractérisent sa personnalité : une pensée structurée qui

⁵ « Nous croyons à l'islam ouvert à tous les hommes. (...) Notre point de départ est un islam qui ne vit pas à l'intérieur d'un communautarisme tribal, mais dans les espaces de la pensée islamique ouverte à tout l'homme et à toute la vie ». FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 84-85 ; SARKIS NA'OU, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 2 : 1986-1997 (al 'allama: sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014, p. 102.

⁶ Faḍlallah disait à ce propos : « J'ai proposé à l'époque le slogan 'je n'étais pas et je ne serai pas élu', parce que je ne croyais pas [...] au système de conseil confessionnel et parce que j'aimais respirer l'air pur ». Il faisait allusion aussi à sa participation à l'émergence d'une culture de « partis politiques », tout en refusant d'en intégrer un. SARKIS NA'OU, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 3 : 1997-2009 (al 'allama: sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014, p. 37.

⁷ Terme de droit islamique, *wilayat al-faqih* signifie littéralement le gouvernement du docte et ne concerne que le chi'isme duodécimain. Il désigne le gouvernement exercé ou contrôlé par un « religieux » sur la communauté.

⁸ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 91.

⁹ Na'im Kassem affirme que le nom de Faḍlallah se lie indéfectiblement au *Hezbollah* dès sa fondation. Pourtant le *sayed* refuse d'intégrer le parti, tout en donnant une formation à ses cadres et en le soutenant par ses prises de position. Il est considéré par les médias comme l'aumônier du *Hezbollah*, ce que les deux parties démentent. KASSEM, *Hezbollah : le programme, l'expérience et l'avenir*, op. cit., p. 22-23. Faḍlallah s'exprime sur la question dans SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 81-82.

¹⁰ La liste des terroristes du *Foreign Terrorist Organizations* du département d'État américain en 1995 inscrit le parti parmi les organisations terroristes, et Faḍlallah n'en est pas moins désigné à cause de son appui au *Hezbollah*.

¹¹ Le plus important est celui de 1985 dans la banlieue sud de Beyrouth et le dernier en date celui de 2006 quand l'aviation israélienne bombarde sa maison et les bâtiments de sa fondation à Haret Hreik.

s'attache indéfectiblement au Coran et à l'islam chi'ite, une méthode qui allie la rigueur intellectuelle à l'ouverture d'esprit et une activité politique où il se distingue par son courage à dénoncer ce qu'il considère comme nuisible à l'homme ou à l'islam. Une recension de ses ouvrages témoigne de l'ampleur de son œuvre et de sa notoriété dès 1982¹². Sa pensée politique est inséparable de son discours religieux. Nous y trouvons des opinions, entre autres, sur la situation politique au Liban, sur la cause palestinienne et sur l'ennemi Juifs-Israël et les États-Unis.

Le chercheur risque de se noyer dans la quantité considérable d'ouvrages qui évoquent l'ennemi. Nous optons donc pour une sélection qui honore les critères mentionnés dans l'introduction. Cette sélection comporte trois ouvrages et se complète par des discours. Le premier livre s'intitule *Pour la cause de l'islam (min ahl l'islam)*¹³. Il réunit des prêches du vendredi et de rassemblements religieux et des interviews qui s'accordent sur une constante, celle d'accompagner l'étape politique difficile que vivent le Liban et la région. Ces discours des années 1980 donnent un éclairage, une réflexion, une orientation aux fidèles, quant à ce qui se passe politiquement et leur permet de mobiliser leur conscience islamique pour faire face aux événements. Le deuxième livre s'intitule *Le discours de 'Āshūrā' (ḥadith 'Āshūrā')*¹⁴. Il y réunit des prêches de la fête de 'Āshūrā' et couvre les années 1996-1997. L'ouvrage révèle un aspect originel du discours de Faḍlallah, celui de l'importance de 'Āshūrā' et de la place du martyr de Ḥusayn et de son caractère révolutionnaire qui constituent des ressources pour la conscience chi'ite dans tous les domaines de l'existence. Le troisième ouvrage s'intitule *L'islam et la Palestine (al-islam wa filastine)*. Il regroupe trois conférences du *sayed* à Beyrouth en 1993, 1994 et 1995. Faḍlallah y aborde l'islam et sa relation à l'arabisme, au christianisme, au judaïsme et à l'Occident. La résistance et l'*intifada* sont deux moyens stratégiques qu'il préconise pour soutenir la cause palestinienne. À ces trois ouvrages s'ajoutent un certain nombre de prêches qui couvrent les années manquantes jusqu'à 2000 et qui figurent dans la bibliographie.

Faḍlallah s'adresse souvent à l'oral et toujours en langue arabe, à une population qui, d'une part, a généralement vécu dans la misère et le sentiment d'être injustement persécutée et qui

¹² Nous avons recensé les ouvrages de Faḍlallah à partir du site de la fondation : <http://arabic.bayynat.org>. Ces ouvrages comportent 23 livres de recherche en *fiqh*, 24 volumes d'interprétation du Coran, 20 volumes de l'encyclopédie *al-nadwa* sur des questions islamiques et 24 ouvrages de vulgarisation. 43 autres livres rassemblent sa réflexion, des interviews et des interventions sur des thèmes islamiques et généraux.

¹³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit.

¹⁴ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit.

est d'autre part, mobilisée par la présence d'un *uléma* plutôt que d'un parti et par un recours à un langage combinant l'affectif à la réflexion sur la religion. Le *sayed* rejoint son public en communiquant dans sa culture. C'est pourquoi il se réfère au Coran et use d'un vocabulaire islamique. Néanmoins son discours exprime, non seulement les idées qu'il a mûries, mais reflète aussi l'influence de ses fréquentations et de son milieu intellectuel et religieux ainsi que sa capacité à respecter la tradition tout en innovant¹⁵. Il témoigne aussi de l'impact des événements et des mutations dans la région du Moyen-Orient et dans le monde¹⁶. Faḍlallah ne semble pas prisonnier de ses lectures, car il est plutôt en phase avec la réalité culturelle, religieuse, socio-économique et politique de sa communauté¹⁷. Dans quel contexte mûrit-il sa pensée qui influence ses prises de position et ses discours ?

1.3. L'islam contextuel de Faḍlallah

Pour comprendre Faḍlallah, adversaire irréductible de l'ennemi Juifs-Israël, il est indispensable de le situer dans son appartenance au chi'isme révolutionnaire et à sa mouvance *harakiya* libanaise et transnationale¹⁸, et de l'inscrire dans le sillage des *ulémas* chi'ites libanais des années 1960. Dans les deux cas, il est également important de prendre en compte la haine des Juifs qui se niche dans cet islam chi'ite. Nous présenterons successivement ces points qui marquent le discours de Faḍlallah et qui contribuent à la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël.

1.3.1. Un islam révolutionnaire

Le chi'isme de Faḍlallah repose sur l'opposition de Ḥusayn et sa révolution contre l'injustice du gouvernement de son temps et, par extension, sur la *umma* persécutée et

¹⁵ Faḍlallah appelle ses auditeurs à raisonner et à contester ses affirmations. C'est un héritage précieux de ses années d'études où le mot d'ordre était le débat. C'est une sorte de tension scientifique : « Nous avons appris à ne pas nous soumettre à l'auteur de l'ouvrage ou à l'enseignant ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 6-7.

¹⁷ Faḍlallah se met tôt à lire des revues et des journaux égyptiens. Il lit des poètes libanais et s'enquiert de la situation socio-politique du Liban dès son arrivée dans le pays. Par ailleurs, Faḍlallah lit des auteurs occidentaux traduits comme Jean-Jacques Rousseau, Frantz Fanon, Paulo Freire, Anatole France et Lamartine. Sarkis NA'OU, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 1 : 1986-2009 (al 'allama: sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014, p. 21-23 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 6.

¹⁸ Nous entendons par « chi'isme supranational » un mouvement trans-identitaire qui ne se laisse pas cadrer par une confession, une appartenance ou un régime politique. Haïdar Sa'id affirme que le chi'isme est une identité supranationale. Que ce soit en Iraq ou dans le monde arabo-musulman, les chi'ites représentent une minorité et le fonctionnement du chi'isme favorise l'interaction permanente entre l'institution et la communauté religieuse, si bien que des réseaux chi'ites supranationaux se sont développés et marquent aujourd'hui l'identité chi'ite. Pour plus d'information, lire Sa'id HAÏDER, « Les chi'ites d'Iraq et la pression de l'identité religieuse : à la recherche du sens de l'identité chi'ite », in *Les chi'ites arabes : la citoyenneté et l'identité (al-chi'a al-'arab : al-muwatana wal hawiyya)*, Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2019.

résistante. La bataille de Karbala, sur laquelle nous reviendrons plus longuement dans la troisième partie, a un impact sans mesure sur l'identité chi'ite. Elle la crée sur la menace et la résistance à l'opresseur¹⁹. Les orientations de Faḍlallah, qui se construisent à partir de ses réflexions, des événements historiques et de son contact avec des mouvements politiques d'opposition en Iraq, lui font porter une attention particulière aux révolutions dans le monde islamique, comme celle d'Algérie, celle d'Égypte, celle d'Afghanistan²⁰ et évidemment celles d'Iran et de Palestine. Lors de la guerre civile libanaise, quand la situation entre les chrétiens et les musulmans pousse ces derniers à revenir à leurs villages d'origine dans le Sud et à renflouer les rangs de la résistance, Faḍlallah lance son appel historique à la résistance contre Israël : « Mangez l'herbe des champs et ne vous soumettez pas aux ennemis »²¹. « Poursuivez-les même avec les pierres et les couteaux », disait-il aux résistants²². Il parle déjà de résistance armée lorsque les autres ne parlent que de résistance civile. C'est, en réalité, un des effets de cet islam révolutionnaire qui s'apparente avec l'islam *ḥaraki*, né au XX^e siècle.

1.3.2. Un islam *ḥaraki*

Faḍlallah définit l'islam activiste *ḥaraki* comme un islam qui possède, à la fois, une vision du monde, de la vie et de l'homme, et des pratiques culturelles et civiques. « Le mouvement islamiste *haraka islamiya*, dit-il, est celui qui appelle à l'islam et parvient à gouverner, pour que ce dernier soit la base pour la pensée, l'affectivité, la vie et pour que la religion soit toute à Dieu »²³. L'islam *ḥaraki* émerge dans les années 1920 et prend son essor dans les années 1950 et 1960 respectivement en Iraq (Najaf et Karbala), en Iran (Qom) et au Liban (Jabal Amel)²⁴. Il est une réponse à l'inertie que vit l'islam traditionnel entre la chute de l'Empire ottoman et la fin de la seconde guerre mondiale, ainsi qu'aux courants laïcs qui se répandent dans le monde

¹⁹ EL-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943*, op. cit., p. 38.

²⁰ SÉLIM AL-ḤUSSEINI, *Le combat des volontés (sira' al-'iradat)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2005, p. 105-110 et 114-116 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 57.

²¹ NA'OUËM, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans*, Tome 3, op. cit., p. 100.

²² *Ibid.*

²³ Ghassan BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir (khitab al-islamiyin wal moustaqbal) : interviews avec M-H. Faḍlallah*, Beyrouth : Dar al-malak, 2001, p. 21.

²⁴ Les villes de Najaf, Karbala et Qom ont une importance capitale pour le chi'isme, parce qu'elles ont été le lieu d'événements historiques et qu'elles abritent des mausolées de « gens de la famille du Prophète *ahl al-bayt* », ainsi que des centres d'études chi'ites *houzat*. Notons aussi qu'en Égypte, le mouvement des Frères musulmans *Ikhwan muslims* appartient, dans sa version qotbiste, à l'islam *ḥaraki*. Celui-ci se fonde sur un réalisme pratique de la vie davantage que sur des spéculations philosophiques. Le Dieu Un doit régir tous les domaines de la vie des hommes. Le *jihad* offensif est prôné pour asseoir le gouvernement de Dieu et anéantir les mécréants. Il a influencé le mouvement *ḥaraki* d'Iraq à ses débuts, et précisément le parti *al-da'wa*.

islamique²⁵. Il se caractérise d'une part, par une hostilité contre l'Occident « chrétien » qui propage les idées laïques, telles que le communisme et le capitalisme libéral, contre le colonialisme sous ses formes économique, culturelle, politique et militaire²⁶ et, d'autre part, par une volonté d'asseoir l'islam dans tous les domaines de la vie²⁷, d'appliquer la *shari'a* et d'instaurer un régime islamique²⁸ dans une *umma* organisée et prête à se mobiliser pour la cause islamique. Faḍlallah fait partie des *ulémas* qu'attire l'islam *ḥaraki*²⁹. Il participe, dès sa jeunesse, à des cercles religieux contestataires. Il tisse des liens avec ses maîtres et des leaders, comme Muḥammad Baqer al-Sadr (1935-1980), Moḥsen al-Ḥakim (1889-1970), Abou al-Qasem al-Khou'i (1899-1992) et Ruḥollah Khomeini (1902-1989). Ses études à Najaf et ses rencontres, par la suite, avec des figures chi'ites d'Iran ne manquent pas d'éclairer ses réflexions et ses décisions³⁰. Il participe, à cette époque, à des réunions du parti *al-da'wa*, cercle *ḥaraki* en Iraq. Ces rencontres, les événements politiques de la région ainsi que la naissance de la République islamique d'Iran développent, chez lui, l'esprit révolutionnaire et marque son raisonnement. Le *sayed* revient souvent sur les discours de Khomeini, pour y cerner la manière dont ce dernier aborde les questions telles que l'islam, la révolution et le gouvernement islamique mondial³¹ et saisir comment il conduit la révolution et construit son discours politique avec les termes du Coran³². Il reçoit de lui un idéal révolutionnaire qu'il mobilise dans ses discours propres. Cet idéal consiste à promouvoir « la *umma* qui peut conduire le

²⁵ 'Ouday AL-MOUFARAJI, « Le concept de l'islam activiste et son influence politique moderne – modèle chi'ite », *majalat al-qadisiyya lil adab wal 'ouloum al-tarbawiyya*, vol. 10, n° 3-4, 2011, p. 62 et 66-67.

²⁶ Voir la naissance et le développement de l'islam *ḥaraki* dans les différents pays. Xavier RAUFER (dir.), *Atlas mondial de l'islam activiste*, Paris : Table Ronde, 1991 (Stratégiques). Sur l'Égypte, p. 85-92 ; Iraq, p. 128-130 ; Iran, p. 131-135 ; Israël, p. 136 ; Liban, p. 147-151 ; Palestine, p. 170-178 et 30 ans de la révolution iranienne, p. 235-239.

²⁷ « Quand tu vas de ton foyer au *jihad* et que tu en reviens, quand tu affrontes un régime ou un tyran, ou quand tu sers un croyant, ou tu convertis un dévoyé, tu marches à tous ces moments entre Safa et Marwa [lieux de pèlerinage en Arabie Saoudite, c'est nous qui soulignons], car tu voulais dans l'un et l'autre Lieu faire la volonté de Dieu ». FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 243.

²⁸ BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir*, op. cit., p. 21. « Que chaque pays islamique sente que l'islam peut devenir une grande puissance mondiale. Car le manque, chez les musulmans, à saisir l'islam et à exiger que l'islam gouverne le monde, vient de ce qu'ils réfléchissent dans leur petite bulle [...] » FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 246.

²⁹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 8-9. Parmi ces *ulémas* figurent *sayed* Moussa al-Sadr et *imam* Muḥammad Mehdi Chamseddine. La reconnaissance que le mandat français au Liban accorde à la communauté chi'ite, par des actes promulgués en 1922 et en 1926, lui donne une existence officielle. Un décret de 1967 consacre son autonomie entière. RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 127-132. Mais la communauté chi'ite demeure défavorisée par le pacte national, négocié entre maronites et sunnites, et qui la tient en marge de la vie publique et des intérêts de l'État.

³⁰ NA'OUUM, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans*, Tome 1, op. cit., p. 121 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 8.

³¹ Muḥammad Ḥusayn FADLALLAH, *Avec l'islam dans un mouvement humain universel*, prêche du vendredi, Bir al-'abd, Beyrouth, 31 mars 1989. URL : <http://arabic.bayynat.org.lb/KhoutbePage.aspx?id=19684>. Sur le gouvernement islamique mondial dans les discours de Faḍlallah, cf. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 246, 250 et 471.

³² FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 86-87.

monde » et à faire face à l'arrogance mondiale – à sa tête les États-Unis – et à l'arrogance sioniste partout où se trouve le sionisme mondial³³ et ce, afin d'opérer un changement socio-politique. Faḍlallah s'inscrit dans ce chi'isme *ḥaraki* qui cherche « à islamiser la vie », à gouverner par la *shari'a* et « à allier *da'wa* et État dans son programme »³⁴.

1.3.3. Un chi'isme libanais et supranational

Cet islam *ḥaraki* de Faḍlallah est, certes, libanais, car il cherche à ne s'enfermer ni dans une confession, ni dans une appartenance ethnique ou religieuse ou régionale³⁵. Mais sa préoccupation majeure reste le monde islamique opprimé. Il considère l'affaire de la Palestine ou celle du Sud comme « celle de la foi contre l'impiété »³⁶. Le village, le pays, la région ne définissent pas le *sayed*, mais son islam qui veut s'ouvrir au monde.

Trois facteurs éclairent cette ouverture. Tout d'abord la persécution que subit la minorité chi'ite dès sa naissance³⁷, la pousse à chercher un appui dans les relations qu'elle entretient avec les autres. Ensuite, la répression que subissent les opposants de l'islam *ḥaraki* en Iraq et en Iran, pousse certains à quitter leur pays pour continuer la lutte de l'étranger. Le Liban est le pays de destination de nombreux *ulémas*. Venu d'ailleurs, c'est de là que rayonne l'islam de Faḍlallah vers un ailleurs. Enfin, une aide sociale et militaire est fournie aux chi'ites résistants par le biais des organisations chi'ites des pays d'origine ; c'est ainsi que l'Iran soutient la

³³ *Ibid.*, p. 102-103; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 327. Les pays et la propagande arabomusulmans associent les États-Unis à Israël et vice versa. Une des raisons de cette association vient du soutien inconditionnel des États-Unis à Israël. La société américaine et sa configuration démographique, la politique américaine, l'évangélisme sioniste, les agissements de l'État d'Israël et l'action du lobby sioniste aux États-Unis en faveur de l'État d'Israël ne peuvent qu'être soulignés, pour comprendre les raisons de ce soutien et, par conséquent, du transfert de la haine contre Israël vers les États-Unis. Sur la question, lire : Antoine FLEYFEL, *Les dieux criminels*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2017 ; Kamal ZNIDAR, *Islamisme, terrorisme et autoritarisme... des liens réels ou fictifs*, Paris : Edilivre-Aparis, 2017 ; Tarek MITRI, *Au nom de la Bible, au nom de l'Amérique*, Genève : Labor et Fides, 2004, p. 153-196.

³⁴ NA'OUUM, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans*, Tome I, op. cit., p. 41 ; BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir*, op. cit., p. 21.

³⁵ Nous ne voulons pas entrer dans le double discours de Faḍlallah qui, d'un côté, appelle les musulmans à ne pas s'enfermer dans la confession, cf. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 223, et d'un autre côté, les invite à se liquer contre Israël et ses alliés, cf. *ibid.*, p. 234.

³⁶ *Ibid.*, p. 74 et 77.

³⁷ La persécution des chi'ites remonte au temps d'Ali. Elle est liée à la doctrine chi'ite qui affirme que le gouverneur doit être de la famille du Prophète, et réunir, dans sa fonction, les deux autorités religieuse et politique, tout en étant infaillible. Les chi'ites ont souvent mené une guerre contre les gouvernements qu'ils considéraient injustes et despotes. Leur histoire, dont celle du Liban, est, de par cette opposition entre autres, marquée par des exodes consécutifs et des événements sanglants. Ja'far AL-MOUHAJIR, *L'établissement de l'histoire des chi'ites au Liban et en Syrie : première étude scientifique sur l'histoire des chi'ites dans la région (al-ta'sis li tarikh al-chi'a fi loubnan wa souriyya)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1992, p. 17, 64, 87-88, 111 et 115.

formation du mouvement des déshérités au Liban dans les années 1960. Le chi'isme garde un lien indéfectible avec les chi'ites d'Iraq, d'Iran et du monde.

L'islam *ḥaraki* nourrit une hostilité contre le colonialisme. À l'instar de Khaled, Faḍlallah relie Israël étroitement au colonialisme³⁸. Pour lui, ce dernier a dessiné les frontières entre les pays donnant une existence à Israël³⁹ et il a ainsi défini la personnalité arabo-islamique qui paie le prix de cette existence⁴⁰. Cette hostilité qui existe contre Israël est-elle née à l'aube de la naissance de l'État d'Israël ou trouve-t-elle des racines plus loin dans l'histoire ?

1.3.4. Un islam de la vindicte anti-juive

L'hostilité contre Israël semble trouver ses racines dans l'islam du *sayed*. Pour celui-ci, le Coran est un texte immuable et éternel. Il doit être contextualisé, en même temps qu'interprété par les activistes *ḥarakiyoun*, ceux qui vivent le dynamisme de l'islam orienté vers l'homme et vers le monde⁴¹. Le *marja'* y glane toute sa vie, ses convictions, ses choix et ses sentiments envers les Juifs⁴². Le Coran donne une image des fils d'Israël, *bani Israël* qui n'est pas pour le moins brillante. Dans un ouvrage de 24 volumes *Interprétation inspirée du Coran*, Faḍlallah s'attarde sur les sourates sur les Juifs et livre le fruit de ses réflexions : une image détestable des fils d'Israël. Elle n'est pas celle d'un Juif ou de Juifs mais des Juifs. La vindicte anti-juive est présente dans le discours de Faḍlallah et fait partie des thématiques idéologiques qui alimentent le discours de la fabrication de la figure de l'ennemi. Elle ne peut qu'influencer ses imitateurs, voire un plus grand public qui le suit. Comment identifie-t-il l'ennemi à combattre jusqu'à l'anéantir ?

2. Faḍlallah, marqueur d'ennemi

Il importe de rappeler d'emblée que Faḍlallah est un *uléma*, *sayed* et *marja' taqlid* et qu'à ces titres-là, il assure un rôle de marqueur d'ennemi. *Uléma* de l'islam *ḥaraki*, il croit à l'appel à l'islam *da'wa* comme appel universel, croyance et mode de vie dans l'ici-bas. En islamisant

³⁸ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 197, 254 et 258.

³⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ 'ALOUCH et FAḌLALLAH, *Interview sur Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah*, op. cit.

⁴² Son fils disait, à ce propos, dans une interview : « Il [Faḍlallah] s'appuyait sur le Coran que ce soit pour prier, pour enseigner, pour donner un avis jurisprudentiel ou une règle morale, ou pour traiter une question pratique ». Ja'far FAḌLALLAH, *Quelques aspects de la personnalité du Marja', sayed Faḍlallah et quelques étapes de sa vie*, Beyrouth : chaîne satellitaire Afaq, juillet 2010. URL : http://francais.bayynat.org.lb/Biographie/Biographie_Interview.htm#.X0o3T4tRXIU.

la vie courante, en vivant dans les mêmes conditions que ses coreligionnaires, il introduit la religion dans la vie et ranime la résistance contre toute situation injuste et corrompue où se cache l'ennemi⁴³. Pour lui, les *ulémas* doivent lutter contre « tout gouvernement injuste, toute autorité tyrannique et toute force brutale »⁴⁴. C'est une croyance chi'ite qui prend racine dans le passé lointain d'*ahl al-bayt* dont Faḍlallah fait partie. *Sayed*, il représente la noblesse et les qualités morales d'*ahl al-bayt* face à la cruauté des ennemis. C'est pourquoi, il identifie et dénonce, devant sa communauté persécutée, l'ennemi qu'il combat et auquel il résiste. Depuis le diable, l'arrogance, jusqu'à Yazid, en passant par les ennemis de l'islam, inclus les Juifs, la liste s'allonge avec la cause palestinienne et la guerre du Liban. À la veille de cette guerre, une mobilisation et une politisation des célébrations de '*Āshūrā*' est observable chez « les masses chi'ites contre l'ordre établi par les notables et les propriétaires terriens, et contre l'envahisseur israélien »⁴⁵. Avec Moussa al-Sadr et Muḥammad Mehdi Chamseddine, Faḍlallah a participé au réveil des chi'ites de leur léthargie politique et de leur sous-développement socio-économique et religieux⁴⁶. Ensemble et séparément, ces chefs religieux multiplient les interventions et les œuvres pour relever les défis et améliorer la situation de leurs coreligionnaires, de façon aussi bien théorique que pragmatique. Chacun d'eux pointe, à sa manière, les défauts du régime libanais et nomme les ennemis de la *umma*, qu'il s'agisse des Américains, du colonialisme, d'Israël ou des collaborateurs de l'intérieur. Chacun d'eux désigne l'ennemi Juifs-Israël et appelle, dans la voie du Ḥusayn, à combattre toute forme d'injustice. C'est ainsi que dans les années 1980 et jusqu'à la fin de sa vie, Faḍlallah invite les combattants à se rendre non à Karbala, mais au Sud du Liban, pour combattre l'ennemi désigné⁴⁷. Lorsque Faḍlallah évoque '*Āshūrā*' ou Karbala, c'est tout le mythe fondateur qui s'avive ayant au centre la lutte du Bien et du Mal, du combattant et de l'ennemi. Chaque année, c'est l'occasion pour les *ulémas* et pour Faḍlallah de redésigner l'ami et l'ennemi. Ses imitateurs en sont convaincus.

⁴³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156. Faḍlallah prêche « l'affectivité qui raisonne ». Il invite « à se blesser » dans le combat du Bien contre le Mal et à combattre l'ennemi pour consoler Ḥusayn.

⁴⁵ Sabrina MERVIN, « Les larmes et le sang des chi'ites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de '*Āshūrā*' (Liban, Syrie) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114, 7 novembre 2006, p. 153-166.

⁴⁶ Faḍlallah et Chamseddine ont étudié à Najaf en Iraq et Sader à Qom en Iran.

⁴⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā*, op. cit., p. 148-154.

En tant que *marja' taqlid*, il propose aux chi'ites qui le suivent et à ceux qui reçoivent ses avis, de faire connaître la Loi *shar'*, voire son application dans certaines situations⁴⁸. Son opinion possède un poids incontournable. Aussi, il contribue à la formation de l'identité individuelle et communautaire. Il est marqueur d'identité. En proposant à l'intelligence de ne jamais démissionner⁴⁹, mais en mobilisant aussi les émotions, ses discours, ses interventions et ses écrits constituent le terrain où l'opinion se forme et où l'adhésion à la paix ou à la guerre se construit. Par ailleurs, les croyances de l'idéologie révolutionnaire chi'ite ne naissent pas de la base, mais elles sont diffusées par les marqueurs identitaires et les marqueurs d'ennemis. Elles forment un système cohérent de vision du monde que nous développerons dans le paragraphe qui suit.

3. L'idéologie

L'idéologie révolutionnaire chi'ite s'est construite au fil du temps assurant la cohésion de la communauté et justifiant son système de valeurs, sa vision du monde et sa manière de le gouverner. De fait, l'islam chi'ite possède une vision dualiste du monde Bien *kheir*-Mal *char*, raison *'aql*-ignorance *jahl*. Il s'agit d'une caractéristique importante qui influence la discrimination des hommes⁵⁰. Le *sayed*, qui s'inscrit dans cette ligne révolutionnaire de l'islam chi'ite, associe dans ses discours, deux catégories d'hommes ou deux principes opposés dont certains viennent du Coran : opprimés-arrogants *mustad'afin -moustakbirin*, impies-croyants *kouffar-mou'minin*, islam-impiété *iman-kofr*, vérité-mensonge *haq-batil*, colonialisme-islam *isti'mar-islam*, Occident/Israël-Orient/islam *al-gharb/Isra'il-al-charq/al-islam*⁵¹. Nous postulons que cette association permet à l'idéologie de la révolution d'établir une discrimination franche ami-ennemi en structure binaire. L'idéologie transforme, de la sorte, toute opposition ou résistance en lutte politico-religieuse et lui confère une dimension religieuse puisqu'elle se fait au nom du Dieu, tel qu'Il est cru et réfléchi dans la tradition chi'ite, pour la victoire du Bien sur le Mal, ainsi qu'une dimension politique du fait que cette lutte est

⁴⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 48.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60-67.

⁵⁰ Barah MIKAIL, Jamil ABOU ASSI et Halla AL-NAJJAR, *La question de la marja' iya chi'ite*, Institut supérieur de Relations Internationales et Stratégiques (ISRIS), 2005, p. 12-15.

⁵¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 64. Nous ne nous arrêtons pas sur l'Occident qui représente pour Fadlallah « une grande puissance d'arrogance qui persécute les opprimés du monde ». Le duo Occident-Israël paraît chez les quatre auteurs et mériterait un travail à part. SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 73.

menée également au nom de la justice contre les arrogants⁵². Nous aborderons, dans ce paragraphe, les thématiques idéologiques de Faḍlallah, à savoir : la *umma*, la révolution islamique contre les arrogants et la terre islamique qui déborde les frontières de la Palestine. Nous retrouvons, quoiqu'implicitement, le même schéma : peuple, Dieu et terre ou identité, pureté et sécurité qui revêtent ensemble une valeur symbolique pour une cause symbolique, celle de l'islam et des musulmans.

3.1. La *umma*

La vision dualiste se traduit chez Faḍlallah en politique et dans les affaires de la vie courante : Qui est avec qui ? Qui est contre qui ? Es-tu avec *ahl al-bayt* et la *umma* des musulmans ou contre eux ? Pas de neutralité à cet endroit, sinon tu n'as pas d'attaches islamiques et tu ne peux pas être proche de Muḥammad et d'*ahl al-bayt*, tu es ainsi en dehors de la société de l'islam⁵³. La *umma* représente un centre qui rassemble et tout ce qui s'y oppose est ennemi. Tout musulman, voire tout Libanais, doit choisir sa place sur le terrain politique et se rallier aux affaires de la *umma*, de l'islam et des musulmans⁵⁴. Comme elle l'est pour Khaled, la *umma* est aussi pour Faḍlallah riche, forte et la meilleure tout en étant la *umma* divisée. Quelles sont les figures de l'ennemi Juifs-Israël qui animent les discours de Faḍlallah et qui correspondent aux menaces contre la *umma* ?

La première figure de l'ennemi est celle de l'ennemi public de la *umma*. Faḍlallah identifie la *umma* à partir du Coran comme étant « toute communauté qui se réunit sur une base qui la rassemble »⁵⁵. Il affirme que la communauté islamique possède une personnalité individuelle et une personnalité communautaire. Ainsi, il existe des actes qui ressortent du domaine individuel, comme pardonner un tort infligé à soi-même, et d'autres qui relèvent du peuple et des relations peuple-gouverneur, donc du domaine public, comme le gouvernement et la défense de la vérité et de la justice. Ces dernières sont des charges attribuées à la *umma*. En tant que communauté, la *umma* est confrontée à un ennemi public, Israël « qui la gouverne et

⁵² « Quand nous combattons l'ennemi, nous voulons unifier le pays pour le libérer tout entier et quand nous affrontons l'arrogance mondiale (...), nous voulons unifier tout l'homme, pour la cause de la liberté et de la justice ». FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 145-146.

⁵⁴ Pour Faḍlallah, le Liban est un pays multiconfessionnel, mais le *sayed* propose aux Libanais, l'islam, en tant qu'environnement et mode de vie. Ce Liban abrite « les fils du pays *abna' al-watan* », les Arabes et ceux qui veulent se joindre à la résistance pour défendre sa liberté contre l'occupant et contre ceux qui veulent nuire à sa sécurité, son économie et sa politique. Ainsi, l'État libanais ne détient pas le monopole de sa propre défense.

⁵⁵ BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir*, op. cit., p. 27.

gouverne les autres »⁵⁶, car la lutte contre cet ennemi n'est pas celle d'un musulman contre un Juif ou un Israélien, mais celle de toute la *umma* contre les Juifs-Israël⁵⁷. Cette lutte ne concerne pas uniquement le peuple palestinien⁵⁸, mais elle inclut aussi le peuple libanais, voire l'État libanais⁵⁹.

La deuxième figure de l'ennemi est celle de l'arrogance sioniste et colonialiste qui divise pour dominer. L'ennemi s'oppose à « la *umma* la plus riche du monde »⁶⁰ [...] capable de le [le monde] gouverner »⁶¹. Sa figure provient de la menace de puissances rassemblées, celles de l'arrogance mondiale, de l'arrogance sioniste, de leurs alliés et de leurs collaborateurs⁶², ainsi que du colonialisme assimilé à Israël⁶³. En utilisant deux tactiques pour réussir son plan de mainmise sur les ressources naturelles et les richesses⁶⁴, 1) l'ennemi confisque les biens pour ses intérêts propres faisant des pays de la région un marché de consommation et de la *umma* « une *umma* consommatrice non-productrice »⁶⁵, 2) l'ennemi-Israël empêche « le réveil et le progrès ». Il se substitue au colonialisme mondial pour exploiter les richesses de la région et dominer celle-ci⁶⁶. De plus, selon Faḍlallah, une des stratégies du colonialisme arrogant consiste à diviser le monde arabo-islamique⁶⁷. Aussi, l'auteur impute la responsabilité de la division interne de ce monde, non seulement aux différends qui les opposent, mais à des services de renseignements et aux agents mobilisés par l'arrogance mondiale et Israël pour susciter la haine entre les musulmans⁶⁸. L'arrogance internationale ne voudrait pas que l'islam, capable de gouverner le monde, « possède une force »⁶⁹. Faḍlallah récupère donc, dans son discours, le mythe de « la force absolue d'Israël » qui domine⁷⁰ et de « l'armée la plus forte de

⁵⁶ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 284.

⁵⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 177.

⁵⁸ Muḥammad Ḥusayn FAḌLALLAH, *Nous nous fortifions en Dieu (Naqwa bil llah)*, mosquée al-imamayn al-hassanayn, Haret Hreik, février 2000. URL : <http://arabic.bayynat.org/NewsPage.aspx?id=16573>.

⁵⁹ Faḍlallah dit : « Nous avons vu la ténacité du peuple libanais qui a fait échouer le plan américano-israélien (...) et nous considérons que ce peuple, à travers sa résistance, ses victimes, ses martyrs et son unité nationale, a pu résister et faire échouer les plans de l'arrogance américaine et sioniste ». FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 176.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 103 et 177 ; FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 167.

⁶¹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 103.

⁶² *Ibid.*, p. 102.

⁶³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 167.

⁶⁴ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 103.

⁶⁵ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168 et 288.

⁶⁶ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 188 ; FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 288 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 71-73.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 71-72.

⁶⁹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 103.

⁷⁰ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 177.

la région ». Il imprime dans la mémoire collective la figure du « soldat israélien invincible »⁷¹ qu'il oppose aux habitants des villages paisibles du Sud. Il ajoute encore à la toute-puissance d'Israël, la figure de l'ennemi qui rampe pour s'étendre et changer les frontières⁷² et la figure d'Israël, entité injuste et cruelle qui voudrait imposer aux musulmans l'impiété et la tyrannie. Qu'il s'agisse d'une occupation permanente, d'une longue colonisation, d'arrogance et d'hégémonie⁷³, l'ennemi est toujours l'État d'Israël des Juifs⁷⁴ qui « nous [les musulmans] asservit, veut corrompre notre vie et notre civilisation ». « (...) Il essaie de dominer le monde arabo-islamique, en collaborant avec les États-Unis. Il voudrait anéantir une chose qui s'appelle la *umma* »⁷⁵.

Pendant la guerre civile libanaise, l'ennemi apparaît monstrueux lors des affrontements qui dressent les musulmans les uns contre les autres et les musulmans contre les chrétiens et les Libanais contre les Palestiniens. Le *sayed* est formel. La confrontation des musulmans entre eux est un désordre confessionnel que l'arrogance et l'impiété mondiale suscitent et instrumentalisent⁷⁶. Il accuse la cinquième colonne et la bête diabolique de diviser les musulmans en chi'ites et sunnites. Ce sont des collaborateurs d'Israël⁷⁷. Faḍlallah, tout en invitant à éviter de s'autodétruire, à favoriser le dialogue raisonnable, focalise l'attention sur l'ennemi commun Israël, les États-Unis et le colonialisme, figures de cette arrogance et de cette impiété qui, seules, profitent des différends⁷⁸. Les Juifs, désignés par le Coran, sont l'ennemi commun religieux, l'ennemi de toujours à toujours (*al-tawba* 9 : 29 et *al-joum'a* 62 : 5).

Dans les années 1980, et au moment de l'invasion israélienne en 1982, Faḍlallah répète qu'Israël est le grand danger et le problème de tous. Il le présente comme « la pieuvre de la guerre et le monstre criminel Israël » qui dévore ce qui reste de la paix au Liban⁷⁹. Son discours soutient qu'aucun problème religieux n'existe entre chrétiens et musulmans, mais que le souci

⁷¹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 113.

⁷² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168.

⁷³ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁴ Faḍlallah désigne indistinctement l'ennemi par les termes : l'ennemi, Israël, le Juif, les Juifs, « responsable sioniste » et les ennemis parmi les arrogants. FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 174-175.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁷ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 174.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 159-160.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 366.

provient de la nature des relations politiques de l'État libanais avec Israël et avec le colonialisme⁸⁰.

Plus tard, dans les années 1990, avec la montée de la résistance islamique et ses opérations contre l'ennemi Juifs-Israël, Faḍlallah insiste sur l'unité nationale du peuple libanais autour de la résistance⁸¹. Cette unité provient de l'unité fondatrice qui se trouve dans l'islam Un, dans l'unité de la *umma* autour du Ḥusayn. Elle devient, ou est appelée à devenir, avec le temps, une unité autour d'un pouvoir de l'islam, qu'il soit un projet jihadique pour combattre l'occupant, un projet politique pour les intérêts de tous, ou un projet socio-culturel qui rassemble les composantes du pays en une unité sociale⁸². Cette unité se fonde aussi sur l'alliance à entretenir avec la parole de Dieu et contre la parole des ennemis de Dieu⁸³. Si l'impiété, l'arrogance et l'injustice se tiennent chacune et toutes ensemble, en un seul rang face à la marche islamique, il devient inutile de refuser de s'unir⁸⁴.

Pour conclure, la *umma* intègre les Palestiniens, ceux des camps au Liban et ceux qui se trouvent à l'extérieur du Liban. Aussi, Faḍlallah juxtapose la cause du Sud et la cause palestinienne⁸⁵. L'ennemi Israël et ses alliés voudraient diviser les Palestiniens entre eux et avec les Libanais. Le complot est là, et Faḍlallah en alerte les Libanais et les Palestiniens⁸⁶.

3.2. La révolution islamique contre les arrogants

Le premier axe de l'idéologie de Faḍlallah est la *umma*. Le deuxième est celui de la révolution qui oppose les opprimés aux arrogants⁸⁷. Pour saisir cette question, il convient de se pencher sur la libération des opprimés, dans l'islam en général, et sur trois composantes de la pensée chi'ite que l'on retrouve chez Faḍlallah : le combat initial contre le diable, ennemi

⁸⁰ *Ibid.*, p. 365.

⁸¹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 176. « Pourrions-nous, dit-il, nous unir dans le sang des martyrs ? Pourrions-nous nous unir dans le sang des *moujahidines* ? Pourrions-nous nous unir par le Sud ? (...) Pour nous rassembler autour de la cause unique, la mission unique, le dessein unique et le but unique ? ». FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 130.

⁸² FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 190.

⁸³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁴ Les références se trouvent respectivement : *Ibid.*, p. 132, 194, 197, 269, 366, 267 et 265.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁶ Les références sont respectivement : *Ibid.*, p. 177-179 et 234-235.

⁸⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 52-53 et 87.

mythico-historique⁸⁸, son actualisation dans le *jihad* et le martyr jusqu'à l'anéantissement de cet ennemi, ainsi que son rejet et sa diabolisation.

La libération des opprimés du pouvoir des arrogants est incompréhensible en dehors d'une intelligence de l'islam pour qui cette libération relève d'une loi divine dont la réalisation est inévitable, quand ses conditions sont disponibles (*an-nisa* ' 4 : 75). L'obligation de maintenir la lutte entre les opprimés et les arrogants ne signifie pas que l'histoire islamique fondée sur l'histoire humaine ne repose que sur le conflit. L'islam reconnaît que l'un des principes dans l'histoire et dans les relations sociales est la participation-coopération *al-moucharaka*. « La lutte entre opprimés et arrogants ainsi que l'annulation de l'égalité entre les hommes se présentent lorsque la participation-coopération n'est plus possible comme loi divine »⁸⁹. Il reste à savoir qui désigne l'arrogant et sur quels critères. Qui décide de l'impossibilité de cette participation ? Qui décide du moment où la parole se tait et le dialogue s'interrompt pour laisser faire la guerre ?

3.2.1. Le combat initial contre le diable

Pour l'islam chi'ite, la révolution tire son origine du récit de la création, dans le premier combat qui oppose *iblis* à Dieu (*fater* 35 : 6). Elle continue avec la *da'wa* qui oppose les ennemis de l'islam à Muḥammad et à ses compagnons⁹⁰. L'histoire se déroule entre guerre et paix, ennemis et amis jusqu'à ce que l'islam, par l'intermédiaire d'un chef et de la *umma* croyante et combattante, anéantisse tous ses ennemis, assure le gouvernement du monde et le régit par la *shari'a*⁹¹. Toutefois, ce projet semble une aspiration⁹². Il dépend de bon nombre de facteurs dont l'attente du *mahdi* qui demeure une question en suspens⁹³. Dans la pensée de

⁸⁸ À noter qu'il existe chez Faḍlallah un déplacement continu de l'ennemi historique à l'ennemi mythique et vice versa.

⁸⁹ Jamal BADR AL-DAWLA, « Le concept de la guidance des opprimés dans le prisme politique islamique (mafهوم الإمامة ال-*mustad'afin* fi al-manzour al-siyasi al-islami) », *site officiel du professeur Sabri Muḥammad Khalil Khayri*, 8 mai 2013. URL : <https://drsabri.khalil.wordpress.com/2013/05/08/>. Consulté le 12 mars 2017.

⁹⁰ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 152.

⁹¹ « Un des axes de Karbala, que nous avons lancé il y a bien quarante ans dans le cadre du mouvement islamique *ḥaraki* et qu'*imam* Khomeini a fait jaillir par sa révolution, c'est qu'un mouvement islamique lancé par une autorité *shar'īya* doit viser le gouvernement dans son programme de réforme sociale ». FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 111.

⁹² Muḥammad H. FAḌLALLAH et Joseph ISAWI, « Nous aspirons à l'islamisation du monde », *magazine Maraya*, 1^{er} janvier 1992. URL : <http://arabic.bayynat.org/DialoguePage.aspx?id=9243>.

⁹³ *Mahdi* signifie « personne guidée [par Dieu] ». Il est attendu par la quasi-totalité des musulmans, avec des variantes minimales entre sunnisme et chi'isme. Faḍlallah développe peu le rapport entre les Juifs, Israël et le *mahdi*. Muḥammad Ḥusayn FAḌLALLAH, « Le Noble Prophète », [s.d.]. URL : [http://francais.bayynat.org.lb/Infaillibles/Imam%20al-Mahdi%20\(h\)%20-%203.htm](http://francais.bayynat.org.lb/Infaillibles/Imam%20al-Mahdi%20(h)%20-%203.htm). Consulté le 24 octobre 2017.

Faḍlallah, la révolution présente trois caractéristiques : 1) elle nécessite une mobilisation spirituelle afin d'appréhender une cause « politique » ou « une situation d'occupation » ; 2) elle se réalise par le *jihad*, en tant que culte islamique comme le sont le jeûne et la prière⁹⁴ ; 3) elle est une confrontation et une résistance acharnée contre l'ennemi Juifs-Israël afin de détruire les diables *tagouth* et d'adorer Dieu et Dieu seul⁹⁵. Le culte rendu à Dieu est relié à la résistance contre l'ennemi et à l'anéantissement des arrogants⁹⁶. D'où vient ce lien et pourquoi l'ennemi Juifs-Israël est-il traité d'arrogant ?

Ce lien vient principalement du Coran et de l'islam *ḥaraki*. Le musulman vit pour magnifier Dieu à travers ses actes sacrés et profanes mais le diable sera toujours là pour l'en empêcher⁹⁷. Le combat, qui oppose le diable à Dieu, devient le combat de l'homme contre le diable et la lutte des opprimés contre les arrogants. Analysons, d'abord, le concept de l'arrogance en lien avec l'ennemi diabolique. L'arrogance *istikbar* est un concept coranique tout comme l'oppression *istid'af*. Elle se caractérise par un sentiment de gloriole démesurée où l'arrogant se croit au-dessus des autres et par un refus d'accueillir l'appel de Dieu. L'arrogance est une caractéristique du diable et de l'homme⁹⁸. Dans le Coran, le diable, dénommé *iblis-shayṭan*, est le premier arrogant qui se dresse contre Dieu et tente l'homme pour le dévier de la voie d'*Allah* (*al-hijr* 15 : 39 ; *sad* 38 : 82 et *an-nas* 114 : 5). Il était un adorateur de Dieu avant de se rebeller : « Il a refusé, il s'est montré arrogant. Il est compté parmi les impies » (*al-baqara* 2 : 34 et *al-kahf* 18 : 50). Il paraît comme un être mythique *djinn* (*al-a'raf* 7 : 12 ; *sad* 38 : 76 ; *al-hijr* 15 : 27) ennemi de Dieu à cause de son orgueil et de sa désobéissance, et ennemi des hommes, parce qu'il tente de les détourner de leur destination finale (*al-baqara* 2 : 168 et 208 ; *al-a'raf* 7 : 5).

Des interprétations *tafasir* du Coran ramènent la question du diable à la problématique du mal⁹⁹. Faḍlallah, prêche – à la suite de Khomeini –, qu'il existe des diables parmi les humains et parmi les *djinns*¹⁰⁰. Toutefois, la question se situe, pour lui, au niveau du rôle que joue le

⁹⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 138. Faḍlallah insiste sur le lien intrinsèque entre le doctrinal, le culturel et le politique. Cf. *ibid.*, p. 95.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 101-107, 126 et 167.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁸ Moustafa OU'ICHA, *Le concept de l'arrogance et de l'oppression dans le Coran (mafhoum al-istikbar wal istid'af fi al-qur'an al-karim)*, Le Caire : Dar a-salam, 2014, p. 32-39. Pour plus de détails, lire également : Ali Hosseini KHAMENEI, « Le concept de l'arrogance et ses mécanismes (mafhoum al'istikbar wa èliyatihî) », août 2009. URL : <http://www.almanar.com.lb/adetails.php?eid=806925>. Consulté le 27 mai 2015.

⁹⁹ Pour les interprétations du Coran, voir : celles de Tabari, Qortobi, Sa'adi et Tantawi. URL : <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/>. Consulté le 28 octobre 2017.

¹⁰⁰ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 86.

diable contre Dieu et, plus encore, dans la haine qu'il voue à l'homme¹⁰¹. Le diable est esprit pur *djinn* qui exerce une influence sur l'homme tout autant qu'il peut être un être humain, une communauté, un mouvement, une institution ou un État¹⁰². Il possède une nature et une fonction diaboliques. Dans les deux cas, le diable est identifié au mal absolu, parce qu'il s'enorgueillit dans son être profond, hait le prochain, l'opprime ou l'agresse, en s'arrogeant le monopole de la vérité.

En fait, Faḍlallah passe des Juifs, ennemi historique de l'islam, aux Juifs ennemi mythique diabolique et, de nouveau, aux Juifs assimilés, cette fois-ci à l'État d'Israël, ennemi historique diabolisé. Dans une intervention à *houzat al-mouratada* à Damas en 1997, Faḍlallah rappelle que l'islam est venu pour que l'homme vive son humanité confiée par Dieu, dès les origines, à savoir la *fitra*. Cette nature originelle de l'être humain le porte au Bien et au Vrai mais des entraves l'en empêchent¹⁰³. Le diable en est une (*baqara* 2 : 168 et *fater* 35 : 6). Lors de sa propagation, la *da'wa* rencontre des obstacles. Faḍlallah évoque, à ce sujet, les « forces du mal » qui se réunissent, « regroupant les associateurs, les impies, les rancuniers et les tyrans » pour étouffer l'islam et tuer son messager¹⁰⁴. Parmi ces forces, le Coran désigne les Juifs et les associateurs, en tant qu'ennemis des musulmans (*al-ma'ida* 5 : 82). Le *sayed* les dénonce, dans son *interprétation inspirée du Coran*, à tel point qu'aucune communication n'est possible avec eux. La rupture est totale, comme doit l'être celle avec le mal. L'ennemi historique prend la forme de l'ennemi mythique du mal.

En interprétant sourate *fater* 35 : 6 « Le diable est pour vous un ennemi. Prenez-le donc pour ennemi », Faḍlallah prend à son compte, des paroles de Khomeini désignant nominativement l'ennemi. Il s'agit alors du premier arrogant politique, les États-Unis « grand diable » et du second arrogant Israël « petit diable ». « Les arrogants ici et là sont des diables à des degrés différents »¹⁰⁵. De plus, Faḍlallah désigne des chrétiens de la zone frontalière avec Israël, de « gardiens des diables *chayatin* » et des musulmans de barrage protégeant le diable, c'est-à-dire les soldats israéliens¹⁰⁶. Ainsi, l'*iblis* des origines poursuit sa guerre contre les musulmans

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰² C'est ainsi que Faḍlallah répand l'enseignement de Khomeini recommandant aux musulmans en pèlerinage, de faire le rite de la lapidation du diable, en répétant qu'Israël est le petit diable et que les États-Unis sont le grand diable. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 249.

¹⁰³ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 255.

¹⁰⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁵ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 86-87.

¹⁰⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 370.

à travers des pays arrogants qui sont les ennemis diaboliques de l'islam, comme à travers des collaborateurs chrétiens ou musulmans qui soutiennent le diable et ses soldats. En outre, Faḍlallah revient sur les tribus juives du temps du Prophète, les assimilant à l'État moderne d'Israël. Il écrit :

« L'histoire d'Israël est l'histoire de la vengeance juive, de tout l'islam et de tous les musulmans : vengeance pour les fils de Quraïza, les fils de Nadir, les fils de Quāinuqa' et de Khaïbar, afin que le judaïsme se substitue à l'islam. C'est une affaire qui ne représente pas uniquement une déviation de la voie [islamique], mais un tremblement dans ses bases »¹⁰⁷.

Comment comprendre que le judaïsme, qui a précédé l'islam, veuille se substituer à lui ? Il nous semble apercevoir une rivalité dissimulée dans l'accusation. Il importe alors de souligner que l'idéologie révolutionnaire qui initie ce combat contre les arrogants, le fait en vue d'instaurer des valeurs de l'islam comme la justice universelle et, de libérer *al-Quds* de la main des arrogants. Chemin faisant, la figure de l'ennemi se fabrique. Faḍlallah écrit :

« Nous voudrions dynamiser le terrain pour que l'islam se diffuse dans le monde. Nous voudrions islamiser le monde serait-ce dans cent ans (...), car si le peuple américain devient musulman dans sa majorité nous n'avons plus de problème, car l'Amérique sera alors avec nous et elle ne sera plus notre ennemie »¹⁰⁸.

En fait, Faḍlallah prêche un islam *ḥaraki* qui doit gouverner, parce qu'il est « une religion qui emmagasine l'État dans son sein »¹⁰⁹, religion de la justice par excellence (*al-ḥadīd* 57 : 25). Si la religion appelle à la justice, elle a besoin d'un État pour l'assurer face à une injustice commise¹¹⁰. Nous y reviendrons en parlant du communautarisme. Mais notons déjà que c'est bien un terrain favorable à la formation de la figure de l'ennemi.

Dans une intervention en juin 1985 à Beyrouth, lors de la journée *al-Quds*, Faḍlallah explique le pourquoi du slogan utilisé ce jour : « Lutter, lutter jusqu'à la victoire et marcher, marcher vers *al-Quds* »¹¹¹. Faḍlallah propose d'aborder ce processus de lutte pour la libération de la Palestine à travers deux théories : celle de la *realpolitik* ou celle du réalisme

¹⁰⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 261.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 120 et 212.

¹⁰⁹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 60.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹¹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 60.

révolutionnaire. Il opte pour la deuxième théorie¹¹². Il s'agit de rejeter toute forme d'arrogance et de colonialisme, – donc de résister à l'usurpation *ghasb*, de renverser les ennemis de Dieu et de l'islam, serait-ce en usant de la violence¹¹³ – et, de libérer l'homme, « de libérer *al-Quds*, la Palestine et tout pays opprimé »¹¹⁴, ainsi que « la terre islamique des mains des arrogants et des impies »¹¹⁵, en vue d'un gouvernement islamique mondial. Cette alternative se fonde sur une association du politique, du jihadique et du spirituel. D'un point de vue politique, elle vise la connaissance du terrain afin de mettre en place une stratégie de la résistance qui conduit à la libération : une stratégie qui lit l'histoire pour en tirer des leçons et qui utilise les moyens adéquats pour arriver aux buts. En même temps, cette résistance est formée à travers une proximité à Dieu. Elle commence à la mosquée et se prolonge dans la vie quotidienne¹¹⁶. Le musulman, qui y est forgé, est à la fois, un homme de Dieu et un homme du combat.

« [...] Il [le musulman] sent qu'il combat comme il prie, comme s'il rend un culte ou fait un pèlerinage. Toutes nos relations politiques se font, en considérant la vie comme une mosquée où nous vivons la politique comme la prière, où nous élevons Dieu seul, nous refusons les tyrans et les injustes et toutes les relations qui paralysent le mouvement des populations et leurs progrès »¹¹⁷.

Il écrit encore « Ces *moujahidines* disent : nous partons au *jihad* comme nous prions sans titre sauf celui d'adorer Dieu et d'œuvrer pour être tout proche de Dieu seul »¹¹⁸. Aussi, le culte rendu à Dieu rejoint la politique qui se veut opposition à l'arrogance et défense des opprimés. C'est tout un programme idéologique de la révolution islamique que Faḍlallah développe à maintes reprises. Il est unique et cohérent. Quand des *moujahidines* combattent l'ennemi Juifs-Israël, au nom de Dieu, deux variantes de la révolution sont mobilisées. La première représente un trait idéologique propre à l'islam, celui du *jihad*. Elle trouve son incarnation dans la résistance contre l'ennemi Juifs-sioniste-État d'Israël qui occupe la terre de Palestine ou des territoires du Sud du Liban. La seconde est le martyr qui se présente comme une réalisation

¹¹² *Ibid.*, p. 60-62.

¹¹³ « (...) Donc, l'islam refuse l'orientation que prend l'État, mais coexiste avec celui-ci et essaie de le changer (...), soit à travers la *da'wa*, soit à travers la révolution, comme dans tous les régimes du monde. Indiquez-moi un régime qui peut renverser un autre régime par la violence en découvrant les secrets de ses mouvements et ne le fait pas ». Muḥammad H. FADLALLAH, *Dialogues autour de la pensée, la politique et la sociologie (hiwarat fil fikr wal siyassa wal 'ijtima3)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2001, p. 84.

¹¹⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 63.

¹¹⁵ FADLALLAH, « Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse (Filastine al-hadir wal moustaqbal, sou'el yabthath 'an jawab) », *revue al-montalaq*, 28 février 1992. URL : <http://arabic.bayynat.org/ArticlePage.aspx?id=8932>.

¹¹⁶ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 93.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

utopique du *jihad*. Ces variantes permettent à celui qui les adopte d'appartenir à la *umma* et d'y être attaché. Dans ce sens-là, l'idéologie révolutionnaire a intérêt à fabriquer l'ennemi. Elle contribue ainsi à la formation de l'identité communautaire, à son affermissement et sa dynamisation. Examinons à présent, comment le *jihad* et le martyr actualisent le combat initial.

3.2.2. Actualisation du combat initial

Pour Faḍlallah, le mouvement jihadique consiste « à protéger la terre islamique, la religion islamique et l'homme musulman »¹¹⁹. Ce sont les trois thématiques idéologiques qui touchent à la mort, au divin et à la vie. Des figures de l'ennemi se fabriquent à partir d'elles. En mobilisant les foules, le discours du *sayed* honore les deux formes du *jihad*¹²⁰ qui, une fois lancé, aboutit soit à la victoire, soit au martyr.

Le jihad

Faḍlallah invite au *jihad* multiforme qui ne se limite pas au *jihad* militaire, mais le déborde vers le *jihad* culturel, social, économique et politique¹²¹. Si nous examinons le *jihad* défensif ou militaire, c'est parce qu'en tant que système politico-religieux doctrinal à fin pratique¹²², il introduit une conception particulière de l'ennemi qui nourrit la lutte et mobilise la *umma* croyante. Le combat se fait avec les armes dans une main et les valeurs islamiques dont la foi et la persévérance dans l'autre. Les armes revêtent une dimension sacrée, puisqu'elles sont le moyen de dire l'islam, le Prophète et ses compagnons et de les relever¹²³. Il s'ensuit que l'ennemi n'est pas uniquement un ennemi politique qu'il faut soumettre par les armes, mais aussi un ennemi idéologique dont l'opinion est à conquérir « en essayant de lui imposer un nouveau régime, de nouvelles structures sociales, morales et culturelles »¹²⁴. Faḍlallah exprime ainsi souvent cette crainte de ressentir la menace grandissante de l'ennemi Juifs-Israël et ce, dans toutes les dimensions de l'existence, une menace qu'il puise dans l'histoire qui oppose les Juifs au Prophète, et qu'il interprète aujourd'hui comme la volonté d'Israël de se venger, de

¹¹⁹ BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir*, op. cit., p. 28.

¹²⁰ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 193.

¹²¹ *Ibid.*, p. 193 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 68.

¹²² Ce *jihad* cultive deux dimensions : une dimension religieuse, celle d'être *jihad* pour la cause de Dieu, et une dimension socio-politique, celle de réaliser la justice et libérer la terre et les opprimés.

¹²³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 128.

¹²⁴ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 426.

détruire ce qui reste de la civilisation arabe et d'anéantir la *umma* islamique¹²⁵. C'est pourquoi Faḍlallah relie le conflit avec l'ennemi au *jihad*, dans sa portée culturelle islamique.

La promotion du *jihad* contre Israël à partir du Sud du Liban est une forme de résistance islamique que Faḍlallah prêche. Elle nous intéresse parce qu'elle peut être rapprochée de la théorie du partisan chez Carl Schmitt. En fait, les jihadistes mettent en avant une formule de défense qui consiste à prétendre « allier une résistance populaire et une armée nationale contre toute attaque israélienne (...) »¹²⁶. Ce sont des résistants autochtones musulmans dans leur majorité écrasante¹²⁷. Ils se lèvent, face à l'échec « présumé » de l'État libanais, pour protéger leur région d'agressions israéliennes occasionnelles. D'une part, ils désignent eux-mêmes l'ennemi et combattent ce qu'ils considèrent comme l'entité sioniste usurpatrice *al-kayan al-souhyouni al-ghasib* et, d'autre part, ils s'autorisent, au nom de la même résistance, à s'octroyer le monopole de gestion de la violence dans la région et le droit de disposer de leur vie dans le *jihad* contre l'ennemi jusqu'au martyr¹²⁸. Ils veulent également être libres par rapport à toute considération politique ou ordre n'émanant pas des jihadistes¹²⁹. L'idéologie de la résistance qui est développée, se fonde sur le *jihad* en tant que devoir religieux *taklif shar'i*¹³⁰. Elle est portée par la *umma* jihadique comme environnement propice *bi'a ḥadina* à la naissance et à l'éclosion des jihadistes. Une mobilisation sociale et spirituelle sous-tend l'action militaire qui enrôle les femmes, les enfants et les vieillards¹³¹. Faḍlallah qualifie cette résistance « d'armée populaire réserviste » et la lutte contre Israël de « lutte de toute la *umma* »¹³². Cette *umma* est liée à ses martyrs et continue à exister avec eux et à travers eux¹³³.

¹²⁵ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 260-261.

¹²⁶ « La charte du *Hezbollah* libanais | Memri », février 1985. URL : <http://memri.fr/2014/11/06/la-charte-du-Hezbollah-libanais/>. Consulté le 16 février 2017. Depuis les années 1980, les jihadistes mènent des opérations militaires à Beyrouth, dans le Sud et la Béka' contre les puissances occidentales et contre Israël. Le 23 octobre 1983, une explosion détruit le bâtiment du quartier général américain à Beyrouth, tout près de l'aéroport, tuant 239 marines. Quelques minutes plus tard, une explosion fait sauter le bâtiment du Drakar qui abrite 73 soldats français de la force multinationale d'interposition. Le premier attentat est revendiqué par le « mouvement de la révolution islamique libre » et par le « *jihad* islamique » et le second par un mouvement islamique inconnu.

¹²⁷ Ils sont citoyens libanais qui défendent la terre du Sud du Liban, tout en menant le combat pour la libération de la Palestine et de Jérusalem. Ils sont soutenus par un tiers intéressé, l'Iran qui subventionne les troupes en armes et en argent et assure leur entraînement idéologique et militaire.

¹²⁸ Cela dit, le *jihad* rallie d'autres combattants sunnites au Yémen et en Syrie contre d'autres cibles que l'ennemi Juifs-Israël, tel que l'impérialisme des États-Unis.

¹²⁹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 101.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹³¹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 87-88, 167-169 et 265-269.

¹³² FAḌLALLAH, *Nous nous fortifions en Dieu*, op. cit.

¹³³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 266.

Le martyr

Examinons maintenant comment le martyr contribue à la fabrication de la figure de l'ennemi. Dans son développement sur la révolution, Freund soutient que celle-ci, en cherchant à réussir son programme, sollicite des opérateurs symboliques comme la réactualisation d'une idée mythique sur l'origine ou la revivification d'un personnage mythique et sa transposition dans une fin utopique¹³⁴. Il s'agit de puiser dans le passé ce qui permet de vivre avec courage les événements difficiles du présent. C'est ce qui nous semble mis en œuvre dans le martyr chi'ite lié au *jihad*. Nous avons développé dans la partie théorique cette notion, nous nous limitons ici juste à souligner l'exemple du rite socio-culturel et religieux de '*Āshūrā*', dans la communauté chi'ite qui est instructif de la fonction intégratrice de l'idéologie du *jihad* et du martyr. Nous reviendrons sur ce point lors de la reprise critique. Disons pour le moment, que dans ce rite, le désir de résister et d'imiter le martyr de l'Ḥusayn devient actuel¹³⁵. Le *jihad*, dans sa portée sacrificielle canalise de la sorte la violence originelle de l'individu et celle de la communauté contre l'ennemi vers la victime sacrificielle. Il rappelle que l'unité de la communauté face à l'ennemi se réalise par le sang versé et que « les chi'ites assurent ainsi la continuation de la tradition islamique basée sur la crédibilité et la justice »¹³⁶. Faḍlallah fait maintes fois une lecture de la situation islamique en actualisant '*Āshūrā*'. De la Bosnie, à la Tchétchénie, en passant par l'Iran, l'Iraq et l'Afghanistan, autant de lieux où l'arrogance fait des ravages, où des drames ont lieu et où la résistance islamique lutte pour vaincre l'ennemi. Mais, c'est en évoquant la Palestine, qu'il parle du grand drame de sa domination par les Juifs, ennemis de Dieu, ainsi que de la guerre sans merci que subissent Jabal 'Amel et la Béka¹³⁷. Au lendemain de l'attentat perpétré contre lui, à *Bir al-'abd* en 1985, Faḍlallah affirme sa conviction que des musulmans vivent '*Āshūrā*' encore aujourd'hui :

« Israël a voulu (...) faire dans notre Sud un nouveau *Deir Yassine*. Mais nous sommes un peuple qui vit de l'esprit de Karbala, dont les enfants ont bu le lait de Karbala, dont les femmes, les jeunes et

¹³⁴ Cf. FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 573.

¹³⁵ « La lutte entre les Juifs, les Arabes et les musulmans est une lutte spirituelle. Il nous est recommandé de donner comme des humiliés et de signer comme le désire Israël, de nous soumettre au jugement de l'Amérique et d'Israël, comme il a été demandé au Ḥusayn de se soumettre au gouvernement de Yazid et d'Ibn Ziad ». FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā*', op. cit., p. 139. Pour l'actualisation de Karbala, voir : *Ibid.*, p. 90, 139 et 219.

¹³⁶ EL-RA'Ī, *Le pacte national libanais de 1943*, op. cit., p. 31.

¹³⁷ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā*', op. cit., p. 186.

les vieillards se sont nourris de Karbala, du sang qui jaillit de Karbala pour faire la révolution. Nous n'avons pas le choix que de résister, car la cause maintenant est la même que celle de Ḥusayn »¹³⁸.

De fait, l'actualisation de 'Āshûrâ' d'année en année la métamorphose en « une idéologie nationale dans la confrontation avec Israël » selon l'expression de Roula Talḥouk¹³⁹. C'est aussi une vérité religieuse qui mobilise la *umma* arabo-musulmane dans sa lutte contre la domination politico-économique de l'Occident, allié indéfectible d'Israël. Si la situation d'injustice concernant la terre et la population autochtone de Palestine-Israël justifie le *jihad* et le martyr, elle n'explique pas la haine contre l'ennemi Juifs-Israël. Penchons-nous maintenant sur cette attitude face à cet ennemi, en la considérant en tant qu'idéologie politico-religieuse du rejet poussé à l'extrême.

3.2.3. L'idéologie du rejet du Juifs-Israël

Faḍlallah développe une idéologie du rejet du Juifs-Israël dont les raisons sont nombreuses. Elles sont objectives, quand Faḍlallah dénonce, par exemple, l'occupation de la terre de Palestine-Israël ou des actes de barbarie perpétrés par l'armée israélienne. En revanche, elles sont subjectives quand Faḍlallah accuse l'ennemi Juifs-Israël des malheurs de la *umma* et du monde. Dans son ouvrage *Interprétation inspirée du Coran*, le *sayed* affirme que les fils d'Israël vivaient, dans un premier temps, dans la rébellion, l'angoisse et l'enfance intellectuelle¹⁴⁰ puis, dans un deuxième temps, dans l'endurcissement. Ils se comportaient de façon agressive, fermés sur toute révélation divine ou sentiment spirituel.

« Plus de possibilité pour le Bien, car les fenêtres sont toutes ouvertes au Mal, plus de possibilité de miséricorde, car l'horizon est tout entier plein de rancune, d'hostilité, de haine et d'égoïsme où l'on ne connaît que soi-même, ses convoitises et ses passions »¹⁴¹.

Faḍlallah dessine les traits des Juifs à partir du Coran. « Il [le Coran] dévoile, dit le *sayed*, leurs méthodes dévoyées et crée dans la conscience islamique les moyens pour confronter et

¹³⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 127 et 117.

¹³⁹ Roula TALḤOUK, *Société civile et communauté religieuse au Liban : Étude anthropologique de deux communautés confessionnelles locales shi'ite et maronite en milieu urbain*, Allemagne : Éditions universitaires européennes, 2016, p. 242.

¹⁴⁰ Muḥammad Ḥusayn FADLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran (tafsir min wahi al-cor'an)*, Tome 2, Beyrouth : Dar al-malak, 1998, p. 63.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 93 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 69.

traiter ses ennemis »¹⁴². Il en ressort que ceux-ci sont « les ennemis de l'islam depuis Muḥammad jusqu'à nos jours »¹⁴³ pour avoir refusé le Prophète et son message dont parle leur Torah altérée¹⁴⁴. Il importe de souligner que Faḍlallah croit à l'authenticité de cette image présente dans le Coran. Il en fait une généralité sur les Juifs de tous les temps et du monde entier. Aussi, si le passé raconte leur histoire, « l'avenir ne manque pas du surplus de leurs crimes et de leurs atteintes aux valeurs »¹⁴⁵. Faḍlallah tire une conviction coranique ferme, que tout groupe qui se dit le prolongement d'une histoire est participant de cette histoire. Faut-il comprendre que les Juifs d'aujourd'hui doivent porter le poids et la responsabilité de ce que d'autres Juifs ont vécu dans le passé¹⁴⁶ ? En cela, l'ennemi Juifs-Israël est à combattre, non pour ce qu'il a ou ce qu'il profère de menaces objectives, mais pour son appartenance au peuple juif, une race mauvaise en soi.

L'idéologie du rejet se caractérise chez Faḍlallah par le fait qu'elle se nourrit de motifs ethnico-religieux, raciaux, politiques, culturels et même économiques. Ensuite, elle prend à témoin le Coran pour accuser les Juifs d'avoir altéré leur Torah. Puis, elle fait appel à des légendes et mythes, telles que les ambitions expansionnistes d'Israël ; elle se justifie par le complot juif mondial que le chercheur peine à identifier le lieu, le temps et les protagonistes. Le retour constant à cette idéologie du rejet de l'ennemi Juifs-Israël révèle qu'elle s'ancre dans des mentalités, s'y enfouit et plonge ses racines dans un imaginaire collectif socio-culturel et religieux, pour réapparaître et servir des intérêts politico-religieux. Dans la mesure où cette idéologie rallie à elle des adeptes, elle leur permet de faire partie de la communauté, pour le meilleur et pour le pire. L'ennemi Juifs-Israël l'alimenterait. De fait, cette haine portée contre l'ennemi Juifs-Israël revêt une particularité. Elle serait la conséquence de la nature même du Juif : le Juif est haïssable. Ainsi, aussi longtemps qu'existent des Juifs en Israël et dans le monde, régnerait la haine contre eux. Cela dit, il importe de signaler une occurrence où Faḍlallah relève que le Coran dénonce les Juifs, non à cause de leur appartenance religieuse, mais en raison de leur comportement hostile envers des musulmans et de leur agir historique

¹⁴² FADLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran (tafsir min wahi al-coran)*, Tome 7, Beyrouth : Dar al-malak, 2007, p. 285.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ FADLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran*, Tome 2, *op. cit.*, p. 137. Faḍlallah affirme : « Quand l'islam discute avec le christianisme et le judaïsme, il débat sur ce qu'il considère être une déviation du message de Moïse, et une déviation du message d'Issa, à partir de son point de vue [islam] ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁵ FADLALLAH, *interprétation inspirée du Coran*, Tome 7, *op. cit.*, p. 531-532.

¹⁴⁶ FADLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran*, Tome 2, *op. cit.*, p. 63 et 123.

envers des prophètes qu'ils ont tués injustement (*al-baqara* 2 : 100 ; *el-'imran* 3 : 75)¹⁴⁷. Une autre raison serait que les Juifs de l'État d'Israël ont agressé la population de Palestine en usurpant sa terre.

3.3. L'usurpation de la terre

Le point de départ du conflit israélo-arabe est l'occupation de la terre de Palestine¹⁴⁸ et une partie du Sud du Liban¹⁴⁹ ce qui a entraîné le déplacement de milliers de réfugiés palestiniens vers les pays arabes¹⁵⁰. La question est *a priori* politique. Mais Faḍlallah accuse Israël, en tant qu'État des Juifs¹⁵¹, ainsi que les Juifs venus en Palestine¹⁵², d'usurper la Terre sainte de Palestine¹⁵³. L'ennemi Juifs-Israël serait-il un occupant dont il faut se débarrasser en libérant la terre ou serait-il un État d'« Israël juif » sur les ruines duquel une Palestine palestinienne ou arabe ou musulmane pourrait s'édifier¹⁵⁴ ? Nous traiterons dans ce paragraphe de la thématique idéologique de la terre. Elle comporte l'usurpation de la Palestine à laquelle s'attachent l'expansionnisme d'Israël et *al-Quds* comme cause et mission islamique.

3.3.1. L'usurpation de la Palestine et l'expansionnisme d'Israël

Faḍlallah accuse Israël d'usurper la terre de Palestine et du Sud du Liban, et d'agresser leur population, dans le cadre d'un plan idéologique pour dominer la région¹⁵⁵. Deux idéologies semblent se confronter : celle de l'usurpation de la Palestine et celle de l'expansionnisme d'Israël. À la terre islamique de Palestine s'oppose *Eretz* Israël des Juifs. Il en ressort deux figures de l'ennemi, la figure de l'usurpateur *ghaseb*¹⁵⁶ et celle de l'impie *kafer*. « Comment pouvons-nous donner au *kafer* la légitimité d'usurper tous les pays des musulmans et y semer

¹⁴⁷ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine (al-islam wa filastine)*, op. cit., p. 69.

¹⁴⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 98-100 et 171-172 ; Muḥammad H. FADLALLAH, *Le rôle de la révolution Husaynite dans la réforme*, mosquée al-imam al-rida, Bir al-'abd, mars 1990. URL : <http://arabic.bayynat.org/NewsPage.aspx?id=19504>.

¹⁴⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 120.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 172. En ce qui concerne l'occupation de la terre de Palestine et le déplacement des Palestiniens vers d'autres lieux, voir : « L'occupation israélienne : 50 ans de spoliations », 2017. URL : <https://www.amnesty.org/fr/latest/campaigns/2017/06/israel-occupation-50-years-of-dispossession/>. Consulté le 14 novembre 2018.

¹⁵¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 94.

¹⁵² *Ibid.*, p. 189.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵⁴ FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

¹⁵⁵ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 100.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 168-172 et 190.

la corruption »¹⁵⁷. Car « il importe que les musulmans saisissent la voie du Coran et soient vigilants à l'égard des paroles qui induisent que cette Terre sainte est la terre que Dieu a donnée aux fils d'Israël. C'est la façon dont certains s'y prennent pour tromper la mentalité islamique, en prétendant le droit divin des Juifs à la terre de Palestine »¹⁵⁸. Dans les deux cas, l'ennemi est à combattre jusqu'à « la libération des pays islamiques de la main des arrogants et des impies » et jusqu'à ce qu'Israël, en tant que cancer et base de l'arrogance, soit anéanti¹⁵⁹. Pour Faḍlallah, Israël tente d'acquérir une légitimité à ses frontières¹⁶⁰, tout en « se mouvant » pour changer les frontières des autres¹⁶¹. La théorie du Grand Israël est une croyance à laquelle adhère le *sayed*¹⁶². Stopper l'expansion d'Israël, serait-il un moyen d'étendre le règne de la *umma* islamique sur le monde ? Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie.

Al-Quds représente également un point névralgique de la lutte que mène Faḍlallah contre l'ennemi Juifs-Israël.

3.3.2. Al-Quds cause et mission

Al-Quds est pour l'islam la Terre que Dieu a retirée aux gens du Livre pour la donner en héritage aux musulmans en signe d'élection (*al-aḥzab* 33 : 27 ; *al-a'raf* 7 : 137). Aussi la ville devient un centre et un symbole de la lutte pour la liberté face aux ennemis de l'islam¹⁶³. Nombreux sont les discours de Faḍlallah qui célèbrent la journée d'*al-Quds*¹⁶⁴. Celle-ci rappelle que la cause est celle d'une lutte symbolique qui ne se limite pas à l'usurpation, ni au déplacement de populations « mais se transforme en situation islamique (...) » contre le colonialisme, la décadence et la corruption¹⁶⁵. *Al-Quds* représente le défi à relever contre l'arrogance d'Israël et la victoire de la *umma* qui combat ses ennemis, dont l'ennemi-type est le Juifs-Israël¹⁶⁶. Son caractère de mission, de cause et de prolongement politico-

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁵⁸ FAḌLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 170.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁶² FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168 et 427. En 1993, Faḍlallah pense qu'Israël voudrait signer une paix « pour mener une guerre par la suite (...) afin de s'étendre davantage ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 121.

¹⁶³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 167.

¹⁶⁴ La journée d'*al-Quds* a été instaurée, par Khomeini, en 1979. Elle est célébrée le dernier vendredi du mois de Ramadan de chaque année. Son but est l'opposition à Israël et à son occupation d'*al-Quds*, et le soutien au peuple palestinien.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 165.

missionnaire dans la vie des musulmans montre l'ancrage de l'islam *ḥaraki* dans la vie sociale et politique. Si l'idéologie donne forme à la figure de l'ennemi, le discours du *sayed*, que nous abordons maintenant, favorise également cette fabrication.

4. Le discours

Trois dispositions commandent le discours de Faḍlallah : Réfléchir, choisir son lexique et son style discursif et assumer l'ensemble. Faḍlallah est conscient de la nécessité d'une parole réfléchie, d'une parole responsable et d'un style convenable. Une parole est comme un acte. Elle dit et elle fait. C'est pourquoi Faḍlallah rappelle que « si la parole a de l'influence sur les intérêts généraux, il faut en être responsable »¹⁶⁷ et « qu'il faut craindre Dieu en pensée, en parole et par l'attitude-*mawqif* »¹⁶⁸. Il appelle aussi à raisonner et à cesser d'être soumis à ses passions et à ses sentiments. « L'homme doit étudier son lexique »¹⁶⁹ et mesurer son impact¹⁷⁰. Une recommandation que le *sayed* tâche de respecter lui-même.

Si les discours de Faḍlallah reflètent l'homme, les thématiques qu'il aborde, jettent des lumières sur son engagement dans l'islam *ḥaraki* et, par conséquent, posent les questions brûlantes d'ici et maintenant, qu'il s'agisse de la place des musulmans ou du gouvernement de l'islam. C'est pourquoi Faḍlallah se heurte aussitôt à l'ennemi Juifs-Israël. Il le désigne par l'ennemi de Dieu, de l'islam et des musulmans. Il utilise un langage riche et des figures de style appropriées. Il maintient ainsi l'attention de son auditoire et gagne son adhésion dans ses luttes contre cet ennemi. Examinons à présent, les outils lexicaux, lexico-syntaxiques et les représentations que Faḍlallah utilise et qui concourent à la fabrication de la figure de l'ennemi dans la conscience de son public.

4.1. Le lexique

Faḍlallah utilise des termes et des expressions à forte connotation islamique, désignant l'ennemi individuellement ou collectivement comme : « les arrogants », « les tyrans »,

¹⁶⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Áshûrâ'*, op. cit., p. 64.

¹⁶⁸ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 279.

¹⁶⁹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Áshûrâ'*, op. cit., p. 47.

¹⁷⁰ « On ne peut pas 'dire n'importe quoi', dit Faḍlallah, car une allumette provoque un feu dans les champs de blé. (...) C'est pourquoi l'homme doit être sage et responsable. Il doit savoir manier la parole ». *Ibid.*, p. 101. Il dit ailleurs : « C'est pourquoi, quand nous vivons dans n'importe quelle société et que nos paroles ont un impact sur les affaires concernant le bien commun, comme dans le vote lors des élections par exemple, nous devons assumer la responsabilité de nos paroles et ne pas proférer abusivement des paroles ». *Ibid.*, p. 64.

« l'usurpateur *ghasib* », « l'entité bâtarde », « impie » et « Israël entité tyrannique et injuste ». Il se sert de substantifs pour décrire l'ennemi comme « arrogance », « impiété » et « tyrannie » et de verbes pour décrire ses actes condamnables tels que « usurper », « emprisonner », « déplacer » et « détruire ». Plusieurs expressions qui se rapportent aux actes militaires de l'ennemi qualifient sa puissance logistique. En voici quelques exemples : « L'ennemi (...) tente d'afficher ses prouesses militaires au Liban », « le Sud... grande prison israélienne », « les canons d'Israël et ses mercenaires » et « l'État qui possède les moyens de destruction et les armes de destruction ». D'autres expressions condamnent ses actes. À titre d'exemple : « la puissance de l'appareil de destruction sioniste » et « Israël représente dans la vie [des gens du Sud du Liban] les formes de barbarie les plus cruelles, les formes de sauvagerie les plus cruelles et les formes de nazisme les plus cruelles »¹⁷¹.

Par ailleurs, Faḍlallah dénonce les protagonistes présumés des actes cités plus haut : l'arrogance américaine, le colonialisme, Israël, et leurs alliés¹⁷². Il souligne que ces actes sont précisément l'œuvre des services de renseignements secrets internationaux (américains), régionaux (Israël et les sionistes) et locaux (les collaborateurs et les alliés, les agents de renseignements parmi la population). Ils font partie d'un projet prémédité qui sert les intérêts de l'ennemi, au détriment de la souveraineté de la *umma* islamique. « Le plan israélo-américain »¹⁷³, « les projets d'Israël, du colonialisme et de leurs alliés »¹⁷⁴, « le plan diabolique des grandes puissances » et « les complots », en sont quelques exemples.

À la différence de Khaled, Faḍlallah n'occupe pas un poste dans l'État libanais. Il s'adresse *a priori* à des musulmans et à des chi'ites dont ceux qui suivent ses *fatwas*. Son vocabulaire se distingue par des termes réfléchis et à la forme personnelle (nous). La désignation de l'ennemi ou les accusations à son encontre sont exprimées dans la langue arabe avec un lexique islamique. Il avoue sur ce point :

« Nombreux sont ceux qui nous disent : 'retirez vos termes [islamiques]. Essayez de trouver d'autres termes. Quand vous parlez d'opposition, dites lutte et non *jihad*, car le *jihad* est un terme religieux qui

¹⁷¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 267.

¹⁷² *Ibid.*, p. 99.

¹⁷³ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 104, 124, 139, 176 et FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 119.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 145, 161-162, 197, 207 et 251 ; FADLALLAH, *Le rôle de la révolution Husaynite dans la réforme*, op. cit.

heurte autrui. Dites le colonialisme et ne dites pas l'arrogance, car l'arrogance est un terme religieux »¹⁷⁵.

L'utilisation d'un lexique islamique dans un discours qui se veut communicationnel avec les autres, ne traduit-il pas des positions idéologiques démagogiques mettant des limites franches à l'existence d'une culture de l'autre ennemi, voire à ce qu'il est ? De fait, du discours de Faḍlallah ressort que les chrétiens et les musulmans œuvrent au service de l'homme, tandis que l'ennemi Juifs-Israël, porteur de la mentalité juive raciste, œuvre à saper la rencontre entre eux, le condamnant ainsi à être un ennemi éternel¹⁷⁶. Restera-t-il avec de tels propos une possibilité d'échange avec cet autre ennemi ?

Une lecture du lexique permet de noter la façon dont Faḍlallah perçoit la puissance de l'ennemi et sa machine de guerre qui ne se limite pas aux armes ainsi que le but présumé de l'agression de cet ennemi qui dépasse les conjonctures historiques vers une atteinte de l'existence, par la présence d'une situation oppressante. Dès lors, les représentations de l'ennemi que fait le *sayed* traduisent cette double perception.

4.2. Les représentations

Les discours ressassent des accusations contre Israël, répètent des représentations et utilisent les mêmes procédés pour discréditer l'ennemi¹⁷⁷. Nous repérons une métamorphose, pas forcément chronologique, dans les représentations de l'ennemi. Celui-ci est humain, il poursuit des projets qui vont à l'encontre des destinataires du discours. Il est réifié, réduit à l'état animal, identifié au mal absolu et diabolisé¹⁷⁸. En abordant successivement les représentations, nous observerons la manière dont la figure de l'ennemi se fabrique.

L'ennemi est humain, mais ses actes monstrueux l'éloignent de l'humanité civilisée et le poussent à être rejeté, voire éliminé. Il est soldat israélien invincible, un *superman*, mais il fuit le service militaire sous les coups des jihadistes¹⁷⁹. Il fait partie d'une armée qui envahit les

¹⁷⁵ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 86-87.

¹⁷⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 427.

¹⁷⁷ À titre d'exemple : humilier l'ennemi pour se valoriser, rechercher un bouc émissaire pour compenser un fort sentiment d'insécurité propre à l'identité chi'ite. *Ibid.*, p. 125-126. En fait, un slogan tel que « tes limites Israël sont du Nil jusqu'à l'Euphrate » pour parler d'expansionnisme, permet de mener une guerre contre l'ennemi qui n'en finit pas, parce que cet ennemi ne finit pas de vouloir s'étendre. *Ibid.*, p. 168.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 201.

maisons à la recherche d'armes, mais il ment et a peur d'un cerf-volant¹⁸⁰. Il tue, il viole femmes et jeunes filles. Il vole des boîtes de cigarettes, de l'argent et des maisons¹⁸¹. Il commet des crimes et des atrocités envers les peuples palestinien et libanais et la *umma* arabo-islamique¹⁸². Si les métaphores le montrent encore humain, elles accentuent, d'une part, le contraste moral entre lui et les jihadistes et, d'autre part, elles ajoutent un trait antisémite, celui du Juif voleur, présent dans la littérature de l'Europe du XIX^e siècle¹⁸³. En outre, la métaphore de la main récurrente dans le discours de Faḍlallah nous interpelle¹⁸⁴, car elle se présente, à la fois, comme le signe de la force de l'ennemi qui domine et comme un signe de bassesse de l'ennemi qui vole.

L'ennemi est réifié. Cette réification est d'autant plus parlante quand Faḍlallah juxtapose « [Israël] instrument de destruction sioniste » à « une humanité opprimée » et « un homme [le chef musulman] qui met fin à toutes ces puissances pour reconduire la *umma* »¹⁸⁵. Mais Faḍlallah se sert davantage de métaphores du monde animal pour décrire l'ennemi, sa cruauté, ses opérations et ses massacres d'une sauvagerie inouïe.

L'ennemi est animalisé. Quatre catégories sont décelables dans les représentations animales de l'ennemi Juifs-Israël. La première représente la force : l'ennemi est monstre *waḥch* ou gorille *ghoul*¹⁸⁶. Ses actes et son État le sont aussi¹⁸⁷. La deuxième représente la chasse : Israël prédateur est à l'affût pour chasser sa proie¹⁸⁸. La troisième catégorie est celle du rongement¹⁸⁹. Pour Faḍlallah, l'ennemi Juifs-Israël est un rongeur dangereux parce qu'il investit des lieux et occasionne beaucoup de dégâts sur son passage. Mais ce rongement devient dans plusieurs discours l'affaire de soldats assimilés à des souris craintives qui fuient par peur des *moujahidines*. La quatrième catégorie est celle qui unit la monstruosité à l'intelligence. Il s'agit de l'image de la pieuvre qui sert de métaphore pour suggérer l'idée d'une organisation occulte qui complète et tire les ficelles du monde pour le dominer¹⁹⁰. Toutefois, Faḍlallah suppose

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁸² FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 124 et 139.

¹⁸³ Jörg ULBERT (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire*, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 136, 168, 211 et 272-273.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 349.

¹⁸⁷ Nous traduisons *waḥch* par horrible, cruel ou monstre. *Ibid.*, p. 63, 174 et 7.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 168 ; FADLALLAH, *Le rôle de la révolution Ḥusaynite dans la réforme*, *op. cit.*

¹⁸⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 171.

¹⁹⁰ « Venez (...) pour protéger notre paix au Liban et à l'extérieur du Liban de la pieuvre de la guerre et du monstre criminel Israël, pour protéger notre paix, avant qu'il ne dévore le petit reste de cette paix ». *Ibid.*, p. 366.

qu'Israël cherche à se présenter lui-même comme un « doux agneau » et une colombe, deux figures qui évoquent des présents sacrificiels, dans la Torah des Juifs. Faḍlallah les a-t-il en tête en utilisant ces représentations¹⁹¹ ?

Il est à noter que Faḍlallah désigne Israël en le représentant implicitement comme un reptile qui « rampe pour voler notre eau » et « (...) essaie de s'enrouler *taltaf* autour de notre terre et de notre eau »¹⁹². Dans un prêche en février 2000, Faḍlallah use abondamment de qualifications vives envers le premier ministre israélien, Ariel Sharon. Il le qualifie de « fou sioniste Sharon *al-majnoun al-souhyouni* » et atteint de « folie horrible *al-jounoun al-waḥchi* ». Il désigne la violence de l'ennemi de « symbole monstrueux de la violence meurtrière *ar-ramz al-waḥchi lil-'ounf al-qatil* ». À cet endroit, il s'écarte exceptionnellement des règles de convenance et s'adresse à Sharon en le nommant et en le qualifiant de « bourreau criminel »¹⁹³. Cette expression en dit long, parce qu'en accusant un premier ministre d'être violent et sanguinaire, c'est le gouvernement de l'État, hommes et institutions, voire le peuple, qui sont ainsi accusés, hier et aujourd'hui¹⁹⁴.

In fine, l'ennemi est diabolisé¹⁹⁵. Il est identifié au mal absolu. Faḍlallah appelle l'ennemi Juifs-Israël *taghout*¹⁹⁶, terme dérivé de *toghyān*, c'est-à-dire tyrannie. Cette désignation relève d'une abstraction de l'identité de cet ennemi, tout comme les appellations « ennemi de l'humanité, ennemi de Dieu ou ennemi de l'islam »¹⁹⁷. L'accusation est d'autant plus facile que le diable est une entité spirituelle, et l'humanité, Dieu et l'islam sont des réalités intangibles, même si elles sont cernables, en tant que concepts. Par conséquent, si le diable est reconnaissable à l'agir moral des individus, des collectivités et des États, l'ennemi Juifs-Israël

¹⁹¹ Faḍlallah utilise également la métaphore du loup face à l'agneau. Le loup représenterait les États-Unis et le colonialisme qui comprennent le langage de la prédation, tandis que les populations opprimées représentent les doux agneaux. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 350.

¹⁹² *Ibid.*, p. 288.

¹⁹³ FADLALLAH, *Nous nous fortifions en Dieu*, op. cit.

¹⁹⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 145.

¹⁹⁵ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 87.

¹⁹⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 107, 125 et 193. Le *taghout* vient de *tagha* qui signifie tyranniser. Selon le Coran, il existe plusieurs sortes de *taghout* : « Tout ce qui est adoré en dehors de Dieu (*al-anbiya* 21 : 29), un gouverneur impie (*an-nisa* 4 : 45) (ﷺ) les idoles (...) le diable qui conduit à l'impiété ». Cf. Almaany TEAM, « Sens de *taghout* الطاغوت dans le Coran », 2020-2010. URL : <https://www.almaany.com/quran/5/60/20/>. Consulté le 16 novembre 2019.

¹⁹⁷ L'humanité est un concept qui désigne aussi bien l'ensemble des humains que les caractéristiques d'appartenance à cet ensemble. Les références chez Faḍlallah pour « des ennemis de Dieu et de l'humanité » se trouvent chez FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 185-186 ; pour « les ennemis de Dieu parmi les Juifs (en Palestine) », *ibid.*, p. 49 et 186 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 175, 197, 210 et 265 ; pour « les ennemis de la cause », *ibid.*, p. 83 et pour « les ennemis de l'islam dans le monde, les ennemis de la révolution islamique, les ennemis des opprimés de notre *umma* », *ibid.*, p. 155.

diabolisé semble être non pas un vis-à-vis, mais un objet de croyance fantasmée. Il ne cesse d'être une menace au culte rendu à Dieu et au gouvernement des musulmans.

« Nous sentons (...) que nous devons être une résistance islamique mouvante à Beyrouth, dans la Béka' et dans le monde islamique, une résistance islamique qui détruit les bases du petit *taghout*, du moyen *taghout* et du grand *taghout*, car Dieu ne veut pas que nous adorions le *taghout*, mais que nous l'adorions lui seul »¹⁹⁸.

Dès lors, anéantir Israël devient une affaire islamique¹⁹⁹. D'abord, parce que son existence est illégale²⁰⁰, ensuite parce qu'il représente un « danger sur le destin et l'existence »²⁰¹, enfin du fait qu'il est « un mal absolu qui veut nous assujettir et corrompre notre vie et notre civilisation »²⁰². La stratégie consiste à focaliser les énergies contre un ennemi présumé et à l'affronter, dans le court terme, le moyen terme et le long terme, à travers une résistance qui ne se retrouve pas dans les slogans, mais dans les réalisations, dans « chaque soldat israélien tué ou blessé, dans chaque défaite quotidienne d'Israël »²⁰³. En l'accusant de mal absolu, il s'agit de mobiliser le principe de la dualité où le Bien doit triompher du Mal, la foi de l'impiété. Une fois qu'Israël n'est plus, il n'y a plus d'hégémonie, plus de domination, parce qu'il n'y a plus d'ennemi ! C'est le fameux eux ou nous²⁰⁴. Faḍlallah écrit :

« Nous devons savoir que la Palestine est la mère de toutes les causes. Elle représente la profondeur du monde islamique et son étendue. Si la Palestine gagne, c'est toute la *umma* qui gagne, et si la Palestine tombe sous la domination des Juifs, la *umma* tombe »²⁰⁵. Pour que la *umma* ne tombe pas, il faut qu'elle puisse s'élever sur « les ruines de l'Israël juive »²⁰⁶.

Toutes ces représentations de l'ennemi réifié, animalisé et diabolisé servent un projet unique : entretenir à travers les mots, les images et les émotions une figure fabriquée de

¹⁹⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 107.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 102, 114-115 et 130.

²⁰⁰ « Nous croyons qu'Israël est une situation politique, militaire et économique anormale dans la région. Nous croyons, en regardant l'avenir, qu'un vivre-ensemble paisible serait difficile pour la région avec l'existence sioniste [...]. C'est pourquoi nous croyons qu'il serait nécessaire de planifier un avenir où Israël n'existe pas dans la région, car elle est une existence illégitime ». *Ibid.*, p. 136.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 115 et 168.

²⁰² *Ibid.*, p. 114.

²⁰³ *Ibid.*, p. 102-103 et FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 201.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 260.

²⁰⁵ *Étincelles de la pensée de l'uléma sayed M-H. Faḍlallah (kabasat min fikr al-'alama al-sayed M-H. Faḍlallah)*, chaîne al-mayadeen, août 2012. URL : <http://www.almayadeen.net/episodes/536677>.

²⁰⁶ FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

l'ennemi Juifs-Israël qui s'imprime dans l'imaginaire individuel et collectif. Elle paraît dans le discours à travers les figures de style chez Faḍlallah.

4.3. Les figures de style

Ce qui caractérise les discours de Faḍlallah, c'est, à la fois, un vocabulaire recherché et un style éloquent, accessible à un grand public. Les idées s'enchaînent aisément avec de bonnes transitions et de nombreuses références au Coran, aux *ḥadiths* et à la vie courante. Nous repérons cinq figures de style que Faḍlallah emploie : la métaphore, l'anaphore, la répétition, la généralisation et l'hyperbole²⁰⁷.

Nous évoquons, plus haut, les représentations de Faḍlallah, dont certaines métaphores. Celle d'Israël-cancer en est une. « Nous devons apprendre, dit-il, à nos enfants ce que signifie Israël pour leur avenir, pour que l'heure vienne où cette maladie du cancer disparaît »²⁰⁸, et ailleurs, il dit : « C'est ce que *imam* Khomeini a affirmé, quand il a vu Israël, une 'tumeur cancéreuse', qu'il faut éliminer et une base d'arrogance qu'il sied d'anéantir »²⁰⁹. Nous y reviendrons dans la troisième partie de notre thèse.

Par ailleurs, le *sayed* qualifie la présence d'Israël dans la région, de « maladie » qui a besoin de médicament pour être soignée, même si cela a besoin de temps²¹⁰.

Les anaphores rhétoriques sont nombreuses chez Faḍlallah. Il s'agit d'une répétition rythmée d'un mot, d'une proposition, d'un groupe de mots ou d'une idée. Placée au début de plusieurs énoncés, son caractère insistant souligne une idée et grave dans la mémoire des destinataires les informations données. Utilisée à l'oral, l'anaphore rhétorique donne une force de persuasion hors mesure, puisqu'elle combine le mot ou l'idée avec le rythme et la répétition. Nous présentons deux exemples d'anaphores, la première évoque le combat pour la cause qui met en relief des ennemis intérieurs servant l'ennemi Juifs-Israël, et la seconde promeut la révolution contre l'arrogance :

²⁰⁷ Sur les figures de styles, voir : Catherine FROMILHAGUE, *Les figures de style*, Paris : Armand Colin, 2005 (128. Lettres), 128 p.

²⁰⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 169.

²⁰⁹ FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

²¹⁰ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 188.

« En votre nom, nous disons à tous ceux qui ont porté le nom de la cause, et qui détruisent la cause chaque jour, qui essaient de passer la cause à ce régime ou à cet autre régime (...) ceux qui ont vendu la cause à l'avance (...) nous disons à tous ceux qui combattent pour la cause, mais qui ne combattent pas les ennemis de la cause, qui se déplacent dans la cause (...) Craignez Dieu dans la cause »²¹¹.

« Quand nous nous retrouvons avec des classes politiques à affronter l'arrogance américaine, ou quand nous nous retrouvons avec elles, à affronter l'arrogance sioniste ou à affronter l'injustice intérieure (...). Nous nous retrouvons avec vous (...) notre religion nous dit, essayez de rencontrer tous ceux qui se révoltent [Faḍlallah dit littéralement qui sont révolution, ce qui est plus fort en arabe, c'est nous qui soulignons] contre l'injustice, tous ceux qui se révoltent contre l'occupation et l'arrogance »²¹².

Faḍlallah utilise la répétition et la généralisation²¹³, deux procédés qui créent des stéréotypes et des préjugés, et qui se transmettent comme génétiquement ou par mimétisme. Ainsi, à force de répéter et de généraliser, l'ennemi se présente chez Faḍlallah à travers une figure antimusulmane. Dans un prêche à *houzat al-mourrada*, à Damas en 1997, Faḍlallah inscrit le vécu de '*Āshūrā*' dans le cadre international, régional et local, et dans celui du conflit arabo-israélien. La *umma* est alors attaquée de tout bord, la vengeance juive de tout l'islam est associée aux agissements d'Israël. L'objectivité est mise de côté à la faveur d'un ensemble de slogans et de concepts qui écartent la réalité et classent les Juifs dans des catégories stéréotypées. Ainsi, Israël ou les Juifs appartiennent à l'arrogance mondiale, à l'impiété mondiale, au sionisme mondial et à la vengeance juive. Ce sont des catégories indéfinies qu'on se trouve poussé à considérer de manière comparable²¹⁴. Il est possible d'ajouter encore un exemple d'hyperbole. Celle-ci soutient le moral, donne une image brillante de soi et rabaisse l'ennemi. Le *sayed* écrit :

« Ceux-là [Les *moujahidines*] qui poursuivent Israël de village en village, de pays en pays, jusqu'à rendre l'armée israélienne comme des rats craintifs, ayant peur de tout, même d'un cerf-volant (...) »²¹⁵.

²¹¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 83.

²¹² FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā*, op. cit., p. 88.

²¹³ Nous entendons par « généralisation » le fait d'émettre un jugement ou un avis sur des personnes appartenant à un même groupe ou sur une réalité, en se basant sur un petit nombre, voire un seul de ce groupe.

²¹⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā*, op. cit., p. 260-262.

²¹⁵ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 172.

Lexique, représentations et figures de style composent le discours de Faḍlallah. Celui-ci s'inscrit dans des types que nous abordons dans le paragraphe suivant.

4.4. Les types du discours

Certes, le discours de Faḍlallah tire sa force d'une éloquence innée²¹⁶, mais l'*uléma* est un guide et une autorité religieuse à imiter. À ce titre-là, il développe cet art oratoire fondé sur le Coran²¹⁷. Son discours, qui s'adresse tant à l'intelligence qu'à l'affectivité, forme une unité cohérente²¹⁸. Un thème principal lie les parties qui s'enchaînent à travers des termes-clés visant un objectif, voire un plan d'action à communiquer aux auditeurs. Un discours de juin 1985 sur le sens de la journée commémorative *al-Quds* est une excellente illustration de ce que nous venons d'énoncer²¹⁹. Dans la première partie, le terme « sens » est central pour le sujet traité ; dans la deuxième partie, le terme « penser » indique aux destinataires une voie pour donner sens à la lutte contre l'ennemi Israël-colonialiste et libérer la ville *d'al-Quds*. Le discours culmine par la solution proposée pour cette libération au travers de la résistance islamique initiée par la *umma* jihadique²²⁰. Cette structure est repérable dans de nombreux discours de Faḍlallah.

Nous distinguons plusieurs types de discours chez le *sayed*. Nous évoquerons le type *umamiste* dans la troisième partie. Pour le moment, nous exposerons le type de motivation-mobilisation identitaire, le type jurisprudentiel et le type mystico-eschatologique. En classifiant ainsi les discours, il ne s'agit pas de les séparer, mais de faire ressortir davantage leurs notes propres. Ils forment ensemble le discours idéologique de Faḍlallah.

Faḍlallah appelle explicitement à une mobilisation spirituelle et intellectuelle²²¹ qui cherche à éclairer la conscience islamique et à la fonder sur le Coran, en particulier, quand il s'agit d'aborder les questions de la terre et d'*al-Quds*. Le *sayed* met en garde ses coreligionnaires de

²¹⁶ Il écrit à l'âge de 12 ans son premier poème sur la Palestine qui lui a valu l'éloge des adultes.

²¹⁷ Tous les discours de Faḍlallah, à quelques rares exceptions, comportent une citation du Coran.

²¹⁸ Faḍlallah recommande à ses auditeurs de ne pas se laisser entraîner par les discours qui excitent les émotions, mais de réfléchir. *Ibid.*, p. 65. Cependant, il appelle aussi à « orienter le cœur, car plus tu diriges le défi vers le cœur, plus tu diminues les contradictions qui profitent à l'autre pour neutraliser ton action ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, *op. cit.*, p. 116.

²¹⁹ Le terme « sens » paraît 17 fois dans la première partie du discours et 4 fois dans la partie de transition, située entre les deux parties. Le terme « penser » paraît 38 fois sous des formes différentes dans la deuxième partie du discours et 5 fois dans la partie de transition. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 53-69.

²²⁰ *Ibid.*, p. 67 et 69.

²²¹ *Ibid.*, p. 77.

ne pas se laisser abuser par la revendication du droit divin et historique des Juifs à la terre promise²²². Le discours de motivation-mobilisation manifeste la volonté ferme de Faḍlallah de défendre la cause de l'islam dont le symbole est *al-Quds-Filastine*.

De plus, cette mobilisation, qui a lieu lors de la journée mondiale d'*al-Quds*, vise à soutenir le peuple palestinien, en élargissant la lutte pour dépasser le Sud du Liban et les gens de Palestine vers le monde islamique²²³ et devenir « une situation islamique qui refuse Israël et ce qu'il représente : un poste de colonialisme et un foyer de perversion et de corruption »²²⁴. Aussi, la lutte politique se transforme en lutte religieuse. Le passage de l'ennemi politique à l'ennemi Juifs-Israël s'opère et vice versa.

Le discours politico-jurisprudentiel impose une logique islamique unique. Le « penser islamiquement »²²⁵ de Faḍlallah signifie un vocabulaire propre et une sémantique particulière. C'est pourquoi le *sayed* appelle à intégrer les termes islamiques dans le projet éducatif et à les employer en politique, afin que ces mêmes termes marquent l'engagement religieux et le comportement humain et politique. Cette vision développe et valorise une interconnexion entre la prière, le jeûne, les pratiques religieuses et la résistance²²⁶ afin de refuser de donner à l'État d'Israël une légitimité, voire une chance d'exister, ni aujourd'hui, ni demain. Les raisons de ce refus résident dans un discours idéologique. Celui-ci prend pour point de départ la *sharī'a* et affirme qu'Israël est arrogant, usurpateur et agresseur. Ce postulat relève d'un interdit *ḥaram* qui ne tolère ni sa légitimation, ni aucune relation avec lui. La revanche semble catégorique. Il n'y a pas de normalisation avec l'État, pas de paix avec l'ennemi, pas de relations possibles avec Israël²²⁷. Aussi, le discours de Faḍlallah insiste d'une part, sur la confrontation à mener entre la *umma* fidèle et Israël colonialiste, sans possibilité de négociation et, d'autre part, il associe cette confrontation à « un long épisode à venir »²²⁸. Mais s'en tenir à un tel règlement des différends avec l'ennemi, ne déplace-t-il pas la question du présent vers un avenir lointain ?

²²² FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

²²³ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 107.

²²⁴ *Ibid.*, p. 166.

²²⁵ FADLALLAH, *Avec l'islam dans un mouvement humain universel*, op. cit.

²²⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 101. Faḍlallah dénonce le fait que les musulmans aient écarté, dans les sombres périodes de l'islam, le *jihād* et son vocabulaire. S'ils ne l'auraient pas fait, la conscience du musulman aurait intégré une attention à l'injustice, l'agression, l'usurpation de la terre islamique comme elle a intégré une attention concernant le vin, le porc, l'adultère et l'usurpation de l'argent d'un individu ». Cf. FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

²²⁷ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 130.

²²⁸ *Ibid.*, p. 100.

Dans ce discours, l'estime de soi est reconquise au prix d'un dénigrement de l'autre présenté sous son plus mauvais jour²²⁹.

« (...) Nous devons apprendre à nos enfants ce que signifie Israël pour leur avenir pour que l'heure vienne où cette maladie du cancer disparaît »²³⁰.

Le discours bascule dans le mystico-eschatologique. Si la raison de ce basculement se rapporte, de fait à une situation politique présente, Faḍlallah l'associe à la méthode coranique « qui n'a pas parlé par exemple du *jihad* dans un langage politique traditionnel, mais dans un langage religieux jurisprudentiel attaché au destin eschatologique, en plus du destin terrestre »²³¹. Lors de la commémoration des martyrs de l'attentat de Bir al-'abd en 1985 à Beyrouth, Faḍlallah se positionne avec un certain réalisme spirituel face au drame. Israël occupe le pays et les États-Unis veulent le gouverner. Quelle prise de position adopter face « aux tyrans et aux arrogants », si ce n'est « la voie des prophètes et des martyrs »²³² ? Il est convaincu que la question d'*al-Quds* « est une responsabilité spirituelle et politique »²³³.

Dès lors, Faḍlallah fait appel à la foi islamique pour la réveiller, à la mémoire pour se souvenir des souffrances, à l'intelligence pour voir plus clair dans la situation présente. Il invite le peuple musulman à être créatif, à profiter de ses expériences et de ses malheurs pour accomplir des miracles dans l'avenir. L'*uléma* se fait presque suppliant en dirigeant les regards vers la victoire promise par Dieu (*el-'imran* 3 : 126). Cependant pour l'atteindre, l'unité est requise. Le discours unitaire et son pendant *umamiste* demeurent au centre de la pensée de Faḍlallah. S'unir en assimilant ce que Dieu et son Prophète aiment²³⁴, s'unir dans le sang des martyrs et des *moujahidines*, s'unir pour être forts²³⁵. Alors, si la victoire ne se réalise pas par les armes, elle se réalise par les armes de la foi et de la ténacité, vertus par lesquelles Israël doit

²²⁹ Philippe Burin montre, dans un essai, comment la haine du Juif vient de l'association de deux identités inventées, celle du Juif accusé de tous les maux de la société, et celle de l'Allemand magnifié, comme appartenant à la meilleure race. Philippe BURIN, *Ressentiment et apocalypse : essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris : Éditions du Seuil, 2004 (XX^e siècle), p. 78-80.

²³⁰ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 169.

²³¹ FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

²³² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 131.

²³³ *Ibid.*, p. 82.

²³⁴ *Ibid.*, p. 132.

²³⁵ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 138.

être combattu, « (...) avec les armes de l'islam, telle est l'arme de Muḥammad, Ali et Ḥusayn »²³⁶.

Pour le *sayed*, le combat avec les Juifs est celui de l'esprit²³⁷. Tout acte politique porte désormais une dimension spirituelle²³⁸ qui le lie à la transcendance et à l'intemporalité eschatologique : « Marcher avec la parole de Dieu ou avec la parole des ennemis ? »²³⁹, dans le but de détruire les assises des multiples catégories de diables *taghout asghar*, *taghout awsat* et *taghout akbar*. C'est une guerre éminemment eschatologique. Son moteur est le commandement de Dieu qui « ne veut pas que nous adorions les *tagouth*, mais qu'on l'adore Lui seul »²⁴⁰. Le chemin est tracé. La résistance doit détruire le diable incarné dans les puissances arrogantes et ce, jusqu'à la fin des temps.

L'ennemi est idéologique. La guerre est idéologique. Guerre contre l'oppression « afin que l'*intifada* du Sud devienne révolution dans le Sud, révolution au Liban et révolution dans le monde arabe et islamique, révolution qui se meut à travers la Parole de Dieu pour affronter les ennemis de Dieu »²⁴¹. La révolution pourrait-elle se faire sans armes en invoquant uniquement la parole de Dieu face à la force ennemie, la plus cruelle du monde ?

5. Les mécanismes de violence

Deux facteurs nous semblent déclencher des mécanismes de violence : 1) L'ambition de l'islam *ḥaraki* de Faḍlallah de transformer l'homme, la société et le monde. Ainsi l'idéologie qui motive les *moujahidines* pour réaliser leur projet révolutionnaire les conduit à discréditer l'ennemi jusqu'à le diaboliser, voire l'éliminer par la violence puisqu'il entrave la réalisation de la révolution. 2) La menace existentielle que représente l'ennemi Juifs-Israël pour cet islam et qui inquiète les musulmans et ne leur laisse aucun répit²⁴². C'est pourquoi les actions que Faḍlallah préconise sont à la mesure du danger. Toutefois, il considère que l'appel au *jihad* n'est pas un acte de violence, mais plutôt un appel moral que tous comprendront. Il s'agit d'une alternative qui n'est prise que lorsque l'on est poussé dans ses retranchements. Alors, il faut

²³⁶ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 128.

²³⁷ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Áshûrâ'*, op. cit., p. 139.

²³⁸ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 82.

²³⁹ *Ibid.*, p. 131.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

²⁴² *Ibid.*, p. 168.

subir les conséquences : « Je ne peux pas offrir une rose à celui qui dirige vers moi un missile. Nous comparons la violence dans l'islam, à une opération chirurgicale que tu ne préconises que quand tu n'as plus d'alternatives »²⁴³. Faḍlallah insiste sur « un droit » qui appartient aux musulmans et aux opprimés et qu'il revendique, au nom de Dieu et au nom de tous. La violence est le dernier recours dont il use pour l'obtenir²⁴⁴. Pour ces raisons, le *sayed* considère qu'il mène une guerre défensive en affrontant l'ennemi Juifs-Israël.

« Nous considérons, écrit-il, le mouvement de violence comme un moyen défensif contre celui qui t'oblige à la violence ou un moyen préemptif contre celui qui te menace par la violence. Nous ne le considérons pas comme un moyen stratégique. C'est pourquoi le *jihād* dans l'islam est un mouvement défensif et préemptif, tout comme tout mouvement de guerre dans le monde »²⁴⁵.

L'opposition, l'*intifada* palestinienne, la résistance au Sud du Liban et le mouvement de libération sont des actions qui incarnent une volonté de se défendre pour récupérer les territoires occupés en chassant l'ennemi Juifs-Israël²⁴⁶. Israël évoque alors, pour le *sayed*, « une occupation interminable et un long colonialisme »²⁴⁷, « un combat essentiel [à mener par l'islam] contre l'entité tyrannique injuste, un combat futur et un combat islamique civilisationnel, car Israël veut dominer tout le monde islamique » et à tous les niveaux²⁴⁸. Devant cette rude réalité, des mécanismes de violence sont mobilisés. Nous en développerons trois : une « manœuvre psychologique »²⁴⁹, un appel à la violence par les armes et une violence symbolique qui passe inaperçue car elle ne peut se constater concrètement.

5.1. Une manœuvre psychologique

Faḍlallah relève, à maintes reprises, la nécessité d'imprimer dans la conscience de la *umma*, « les affaires de la *umma* », afin que cette dernière demeure l'environnement propice aux

²⁴³ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 31. Faḍlallah dit : « Nous ne considérons pas l'appel au *jihād*, comme un appel à la violence (...). Si tu ne peux pas changer la situation par la douceur mais par la force, change-la par la force pour l'intérêt de tout l'homme. Si tu ne le peux, change-le par la langue, puis fais-le dans ton cœur ». FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ', op. cit.*, p. 215.

²⁴⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 272. Faḍlallah écrit : « Nous devons couper la main de celui qui collabore avec Israël [...] par le boycott, en la coupant matériellement et moralement ». *Ibid.*, p. 270.

²⁴⁵ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 30.

²⁴⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 257.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 181.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 194.

²⁴⁹ Nous entendons par « manœuvre psychologique » l'usage de termes et de représentations qui vise à toucher l'opinion, à infléchir la volonté, et à influencer *in fine* le comportement de l'ennemi. À titre d'exemple : pousser l'ennemi à se retirer du combat ou à renoncer à attaquer. Cette manœuvre est menée sur le terrain du psychisme individuel et collectif, par des moyens psychologiques, notamment la communication.

jihadistes pour défier l'ennemi. De fait, la *umma* développe une mémoire multiforme de l'ennemi dont la figure monstrueuse est montée de toutes pièces, même si elle trouve des appuis dans la réalité. La *umma* nourrit aussi une confiance en elle-même pour résister face aux défis, « songeant à la puissance de la machine destructrice sioniste » jusqu'à la venue de l'homme qui détruit toutes ces puissances inhumaines et conduit la *umma* de nouveau²⁵⁰. Toutefois, Israël reste plus fort militairement, tandis que la résistance dispose des moyens de la guerre partisane. Faḍlallah recourt donc à une manœuvre psychologique. Celle-ci consiste à agir mentalement sur l'ennemi pour l'amener à repenser sa stratégie, tout en rassurant le destinataire du discours. À titre d'exemple, Faḍlallah reconnaît l'esprit de découragement de nombreux musulmans²⁵¹ et les divisions du monde islamique, mais il s'appuie sur la force morale de sa parole de religieux pour les rassurer de la victoire sur l'ennemi²⁵² et donner une figure dévalorisée de ce dernier, ternie par une image de soi brillante.

« Ces jihadistes qui poursuivent Israël d'un village à l'autre, d'un pays à l'autre, au point que l'armée israélienne s'est transformée en rat craintif qui a peur de tout, même d'un cerf-volant »²⁵³. « Israël, clame-t-il, a peur de la bravoure et de la puissance efficace des Arabes »²⁵⁴.

Un tableau qui décrit Israël exhibant sa puissance au Sud du Liban devant des femmes et des enfants terrorisés et des vieillards racontent aux jeunes générations la domination absolue de ce dernier et la légende de l'armée invincible²⁵⁵, est démonté par un autre tableau du soldat israélien qui vit la folie de la peur, détruit, ment, vole, protégé par les chars israéliens et la sauvagerie d'Israël²⁵⁶. Un dernier paysage est celui de la « superbe sioniste » qui pousse l'ennemi à multiplier ses agressions dans une tentative d'exposer ses exploits militaires au Liban. La propagande théâtrale effrayante et la folie barbare que Faḍlallah attribue à Sharon²⁵⁷ ridiculise l'ennemi devant le géant islamique²⁵⁸ et la *umma* solidaire qui l'affronte²⁵⁹.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 171.

²⁵² *Ibid.*, p. 135.

²⁵³ *Ibid.*, p. 172.

²⁵⁴ Muḥammad H. FAḌLALLAH, « Faḍlallah : Le problème de l'ennemi sioniste est l'unité du Liban, de son gouvernement, de son peuple et de sa résistance (Faḍlallah : mouchkilat al'adou al-souhyouni hiya wahdat loubnan, al-houkouma, al-cha'b wal mouquawama) », Beyrouth : Télé Liban, Juin 1999.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 172 et 268 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 218.

²⁵⁶ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 116-117.

²⁵⁷ FAḌLALLAH, *Nous nous fortifions en Dieu*, *op. cit.*

²⁵⁸ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 210.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 166 et 182.

5.2. La violence par les armes

Nous mentionnions plus haut les formes de violence. Il convient ici de préciser que l'affrontement avec l'ennemi, qu'il soit opposition au gouvernement libanais, *intifada* palestinienne, mouvement de libération ou résistance jihadique, s'insère dans le cadre de la révolution que prêche Faḍlallah. Cette dernière poursuit, à long terme, un but défini : diffuser l'islam et instaurer un régime islamique avec la *shari'a* pour Constitution. Tout ce qui va à l'encontre de ce but se classe dans la catégorie « ennemi ». L'*intifada* et la *mouquawama* revêtent une valeur mythique, parce qu'elles ont révélé que l'Arabe n'est pas toujours celui qui est tué, mais celui qui tue. En disant cela, Faḍlallah s'appuie sur le Coran : « Dieu a racheté les âmes des croyants et leurs fortunes en leur promettant qu'ils auront le paradis. Ils combattent pour la cause de Dieu, tuent et se font tuer » (*al-tawba* 9 : 111). Faḍlallah affirme : « L'*intifada* a été dirigée vers le cœur d'Israël, la *mouquawama* a été dirigée vers le cœur d'Israël, c'est pourquoi elles ont suscité une confusion en Israël et des questionnements dans le monde »²⁶⁰.

Sans vouloir répertorier les appels à la violence lancés par Faḍlallah, nous notons l'ancrage de cet appel dans la croyance chi'ite qui lui confère une légitimité incontournable²⁶¹. « Le combat contre Israël est un culte (...) à Dieu » et une consolation pour Ḥusayn²⁶². Ce sont ces mêmes croyances qui justifient et valorisent le recours à la violence – moyens et puissance – pour recouvrer les droits des opprimés²⁶³ : « Si nous étudions le mouvement de la résistance au Liban, dit-il, nous verrons qu'il a tué davantage d'Israéliens que toutes les guerres arabo-israéliennes »²⁶⁴. Aurions-nous tort de voir, dans cette parole, une incitation à la violence ? Par ailleurs, pour le *sayed*, l'ennemi Juifs-Israël, qu'il soit *superman* doté d'une force invincible, ou présence nuisible dont il faut se débarrasser tels que les rats craintifs, ou encore « une glande cancéreuse », cet ennemi est à éliminer « par des voies que ni Israël, ni la région, ne connaissent

²⁶⁰ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 116.

²⁶¹ Notons que la société libanaise, de nature plutôt traditionnelle, adhère au système confessionnel et mythico-rituel. Les croyances influencent la hiérarchisation et créent les inégalités dans cette société. Elles légitiment, notamment dans l'islam de tradition sunnite et chi'ite, l'utilisation de la violence physique et de la violence symbolique. « Car l'homme musulman est un homme universel. Il réfléchit au convenable et au blâmable à la mesure du monde. (...) Si tu as pu changer la réalité par la force (...) change-le par la force pour l'intérêt de tout l'homme ». FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 215.

²⁶² *Ibid.*, p. 202.

²⁶³ Que cette violence soit dans l'utilisation de la violence symbolique ou dans celle d'armes, balle ou dispositif explosif ou mitraillettes. Muḥammad H. FADLALLAH, *La résistance islamique : perspectives et horizons (al-mouquawama al-islamiya : tatalou't wa èfèq)*, Université Libanaise, Faculté de Gestion et d'Économie, Beyrouth, fascicule, 1984, p. 11 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 272 et 288.

²⁶⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 201.

encore »²⁶⁵. Une des voies que nous percevons chez Faḍlallah et qui maintient l'hostilité contre l'ennemi est celle de la violence symbolique.

5.3. La violence symbolique

Nous entendons par « violence symbolique » les contraintes sociales et religieuses qu'une classe sociale ou qu'une autorité religieuse, économique ou politique, met en place pour obliger des catégories sociales, par exemple, à se soumettre à des choix culturels et politiques, en imposant sa vision du monde et ses interprétations, comme seules, vraies et légitimes. Cette violence consolide la domination de la classe et de l'autorité religieuse et les maintient au pouvoir. Loin d'être irrationnelle, cette violence se sert d'une idéologie, poursuit des buts précis et utilise des moyens efficaces afin de justifier son camp et de discréditer l'ennemi²⁶⁶.

En tant qu'autorité religieuse à imiter, animant une fondation caritative et culturelle dans le milieu chi'ite – *mou'assasat al-'alama al-marja' sayed Muḥammad Husayn Faḍlallah al-khayriya al-thaqafiya* –, ainsi que nombre d'institutions socio-culturelles, Faḍlallah détient un pouvoir d'information et de communication²⁶⁷. Celui-ci est affermi par un lien direct que le *sayed* entretient avec la population *via* la mosquée, la rue et la vie, et par un lien indirect *via* les médias et la diffusion de ses ouvrages et de ses *fatwas*, au Liban et dans le monde arabo-islamique. C'est pourquoi il est possible, à son sujet, de parler de pouvoir symbolique qui s'est avéré influent, parmi les chi'ites et d'autres Libanais.

Le discours de Faḍlallah comporte une violence symbolique qui paraît tantôt explicitement et tantôt implicitement. À titre d'exemple, le *sayed* engage lors d'un sit-in à Beyrouth les participants à respecter « un silence de contestation ». Il sait que ce silence porte en lui une puissante charge mobilisatrice de la *umma*, en même temps qu'il affiche, face à l'ennemi Juifs-Israël, la volonté de durer dans le combat et le refus de céder²⁶⁸. D'autres situations laissent entrevoir cette violence symbolique. Pour Faḍlallah, l'usurpation de la terre et d'une autorité, tout comme donner à Israël une légitimité, dépendent de la loi islamique²⁶⁹, avant de dépendre

²⁶⁵ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 135.

²⁶⁶ Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002 (Reprise), p. 255-259 ; Christine DOLLO, Yves ALPE et Jean-Renaud LAMBERT (dirs.), « Violence symbolique », in *Lexique de sociologie*, Paris : Dalloz, 2017, p. 409.

²⁶⁷ *Bayynat* a été fondée par Faḍlallah en 1996 afin de communiquer avec les musulmans dans le monde et de répondre aux besoins de la *da'wa*.

²⁶⁸ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 166-167.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 171.

d'une quelconque autorité d'un État chargé d'appliquer la loi civile, en vue de la paix intérieure et extérieure de ses citoyens. « Notre politique islamique, affirme-t-il, est la politique de la loi islamique *shar'* »²⁷⁰. C'est ici que la violence symbolique s'exerce à travers un langage et vise à convaincre le public de l'authenticité des thèses prêchées. Celles-ci créent un univers mental propre où l'endoctrinement bat son plein et les sentiments priment sur la raison embrouillant le jugement et empêchant toute critique, voire tout dialogue.

Récapitulons, l'identité chi'ite s'appuie sur une idéologie révolutionnaire qui tire sa consistance du combat contre un ennemi, – en l'occurrence l'ennemi Juifs-Israël –, et trouve son accomplissement dans le gouvernement mondial de l'islam concurrencé par les États-Unis et le sionisme mondial. Nous relevons que : 1) L'idéologie que Faḍlallah promeut est celle d'un islam *ḥaraki*, projet civilisationnel apte à gouverner le monde par la *sharī'a*. La visée de celui-ci est la libération de tout homme de l'oppression, en l'amenant à la profession de l'islam. C'est pourquoi cet islam cherche à affermir l'identité chi'ite et à la doter du nécessaire pour la *da'wa*. 2) Cette identité, marquée par la persécution, développe trois axes qui la dynamisent, à savoir : la défense des opprimés, la résistance à l'opresseur et la lutte pour la justice. Ils sont tous menés dans le temps, même dans l'incertitude de remporter la victoire jusqu'à sacrifier sa propre vie, ne serait-ce que symboliquement. Ces axes sont à la base de la mobilisation sociale et politique de la communauté. Ils servent à justifier son pouvoir et à défendre ses valeurs. 3) Les moyens de l'islam *ḥaraki* sont la révolution initiée par Ḥusayn qui prend par le *jihad*, des formes multiples : *intifada* et *mouquawama*²⁷¹. Sa cible est l'ennemi politique, l'ennemi ethnico-religieux et l'ennemi mythique. Toutes ces figures fusionnent dans celle de l'ennemi Juifs-Israël. Car ce dernier assure à l'identité chi'ite un vis-à-vis stimulant et une continuité des premiers temps de l'islam jusqu'à l'eschatologie, en passant par le conflit israélo-palestinien et arabe. Il permet aux prêcheurs de l'islam du Ḥusayn de maintenir un discours idéologique, une cohérence d'idées et de croyances, que le *sayed* voudrait incorporer dans « les profondeurs de la conscience de la *umma* »²⁷².

Faḍlallah établit son discours, comme Khaled, sur la nature même de l'islam et ses fonctions, à savoir : le Dieu Un, le peuple musulman uni et la terre islamique. La promotion de cet islam et sa défense situe le *sayed* en rapport d'hostilité avec l'ennemi Juifs-Israël, cet autre

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 190.

²⁷¹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 114.

²⁷² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 88.

qu'il admire tout autant qu'il rejette²⁷³. Face à cet ennemi, le *jihad*, auquel Faḍlallah invite la *umma*, n'est pas violence mais force. Il n'est pas seulement guerre par la parole, mais guerre des armes, guerre pour jeter la crainte dans le cœur de l'ennemi, guerre qu'il faut gagner dans le temps et en dépit du temps, serait-ce dans l'eschatologie. Pour cela, le *sayed* déploie tout un arsenal : lexique, représentations, style et idéologie au service de ce combat initial et final contre un ennemi à convertir en ami coûte que coûte.

²⁷³ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 213 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 120.

Chapitre 3. Youakim Moubarac : Le Liban, malade de la Palestine est l'antidote contre les prétentions juives et la discrimination raciale sioniste

Youakim Moubarac, penseur libanais, suscite un intérêt croissant¹. La théologie du Salut, qu'il a développé pendant trente ans et qui place sur un pied d'égalité les trois monothéismes, ne se veut ni exclusiviste, ni excluante mais « [s'élargit] à l'islam »². La guerre du Liban, le conflit israélo-palestinien, ainsi que la place des chrétiens dans le monde arabe, le poussent à un certain engagement politique. Défenseur de la cause palestinienne, il n'a de cesse de dénoncer les agressions d'Israël, tout en revenant sur des accusations du christianisme et de l'islam à l'encontre du judaïsme et des Juifs.

1. Une vie donnée

1.1. Repères biographiques

Youakim Moubarac naît en 1924 à Kfarsghab, un village du Nord du Liban. Il intègre en 1945, le séminaire de Saint-Sulpice à Issy-les-Moulineaux où il achève ses études de théologie entamées à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Il est ordonné prêtre en 1947, et reprend, avec l'accord du patriarcat maronite dont il a dépendu toute sa vie, ses études à l'Institut catholique de Paris. Il assure pendant 18 ans le service à la paroisse Saint-Séverin dans le Quartier latin. En 1951, il défend sa thèse de doctorat en théologie *Abraham dans le Coran*. Il fait la connaissance de l'islamologue Louis Massignon dont il devient le secrétaire, de 1950 à 1962, en même temps qu'il travaille dans la recherche au CNRS. En 1959, il débute sa carrière universitaire en enseignant dans des universités en France, en Belgique et au Liban. Entre 1963-1965, Moubarac participe, en tant que théologien privé, au sein de la délégation maronite, au concile Vatican II³. À partir de 1966, il quitte le ministère paroissial pour se consacrer aux recherches et aux tâches académiques. En 1969, il soutient une thèse de doctorat en Études

¹ Moubarac suscite l'intérêt d'une part, à cause de sa théologie contextuelle et, d'autre part, à cause de ses recherches diversifiées, celles sur l'islam et sur l'Église maronite. Homme d'Église, il œuvre pour l'entente entre les Églises d'Orient et pour une réhabilitation de l'islam aussi bien en Orient chrétien qu'en Occident.

² Georges CORM, « Une vie pour le Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 22.

³ Moubarac est l'auteur d'une note qu'il soumet aux Pères du Concile au sujet de la déclaration sur les Juifs. Cf. Youakim MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 3 : L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972, p. 152-159. La note fait partie d'un document intitulé « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », *ibid.*, p. 147-174.

islamiques : *La pensée chrétienne et l'islam, des origines jusqu'à la prise de Constantinople*, et en 1972, il soutient une autre thèse en Lettres : *La pensée chrétienne et l'islam : de la prise de Constantinople à l'époque contemporaine*. Il s'avère un fin observateur et analyste de la façon dont le christianisme perçoit l'islam et évite un dialogue franc avec lui⁴. Attaché à l'Orient, influencé par le monde européen, la culture française lui est chère. Au Liban, pays meurtri par la guerre de 1975, il travaille à la promotion du dialogue inter-religieux, défend la cause palestinienne et s'attelle à soutenir les Libanais en œuvrant pour le dialogue et la paix. Il s'installe au Liban entre 1985 et 1992. Il se penche alors sur l'histoire de l'Église maronite et ses origines syriaques et s'occupe de la préparation d'un synode maronite, tout en menant deux projets importants : la restauration de Notre-Dame de Qannoubine⁵, et la fondation de « la coopérative libanaise pour le développement », une initiative visant à encourager les familles déplacées, pendant la guerre civile, à revenir dans leur région et à y vivre. Il rentre en France en 1992 et y reprend son travail académique, déçu par la tournure des événements et l'annonce du synode pour le Liban convoqué par Jean-Paul II⁶. Il meurt en 1995 à Montpellier.

1.2. Une pensée et une œuvre singulières

La carrière d'académicien et de chercheur de Moubarac vaut une vaste production diversifiée. Son œuvre se retrouve dans deux *Pentalogies* : La pentalogie islamo-chrétienne et la pentalogie antiochienne⁷. Il rédige des études et des articles pour la presse périodique et

⁴ Georges CORM, « Une vie pour le Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 16.

⁵ Siècle du patriarcat maronite entre 1440 et 1823.

⁶ Moubarac se préoccupe de la tenue d'un synode maronite, en préparation à un concile pour le renouveau de l'Église maronite. Mais Rome voit les choses autrement et convoque à Rome en 1991 un synode pour le Liban.

⁷ La première pentalogie islamo-chrétienne se compose de cinq tomes : tome 1 : L'œuvre de Louis Massignon, tome 2 : Le Coran et la critique occidentale, tome 3 : L'islam et le dialogue islamo-chrétien, tome 4 : Les chrétiens et le monde arabe et tome 5 : Palestine et arabité. Ils sont édités au Cénacle libanais à Beyrouth en 1972-1973. Elle est une étude sur l'islam tel qu'il se présente lui-même, une critique de la lecture du Coran à l'occidentale et un essai sur le dialogue islamo-chrétien. Disciple de Massignon sans le copier, Moubarac réfléchit sur la manière dont le christianisme, voire le judaïsme, abordent l'islam et le dialogue. Il traite du rôle des chrétiens dans le monde arabe et de la place de la Palestine dans ce qu'il appelle « l'arabité ». La Pentalogie vise, entre autres, la réconciliation des trois monothéismes qui se perçoivent pendant longtemps ennemis. La seconde pentalogie est une œuvre de portée remarquable pour connaître l'Église maronite et son héritage du V^e au XX^e siècle, ainsi que la vision de l'auteur sur l'unité des Églises d'Antioche. Elle comporte un recueil de textes établis, traduits et présentés par Moubarac. Celui-ci y procède, selon Corm, en faisant d'abord le travail d'historien archiviste de l'histoire du Liban et de l'Église maronite dans son évolution jusqu'aux temps modernes, et le travail d'ethnologue soucieux de présenter les différentes traditions « culturelles, folkloriques, liturgiques [et mystiques] de l'Église maronite » (*Ibid.*, p. 31-35, et pour ce qui est entre guillemets p. 32. C'est nous qui soulignons et ajoutons l'aspect mystique à la classification de Corm). Cette Pentalogie exprime, selon Amin Elias, « un acte de résistance intellectuelle contre l'état de fait dans lequel se trouve le Liban : acte de résistance intellectuelle contre les guerres au Liban et un essai pour chercher 'le nouveau Liban' ». Amin ELIAS, *Le Cénacle libanais (1946-1984) : une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen*, thèse de doctorat, Université du Maine et Université Saint-Esprit, 2013, p. 408. La pentalogie antiochienne répond à un triple dessein : affirmer que les Églises antiochiennes forment une Église une et catholique, partie intégrante de l'Église de Dieu, favoriser la liberté des peuples de l'Orient en leur offrant au Liban un refuge et illustrer l'héritage commun de la civilisation du bassin méditerranéen en participant à son devenir culturel. La pentalogie antiochienne - domaine maronite

publie des travaux dont *Antiochena* et *Libanica*⁸. Ses ouvrages touchent aux domaines islamologique, syro-antiochien, de l'histoire contemporaine et de la pastorale. Ses travaux de recherche, ses écrits non-publiés ainsi que ses hommages, réflexions, homélies, notes et agenda personnel se trouvent au Fonds Youakim Moubarac à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth qui regroupe ce vaste héritage⁹. La riche production de Moubarac reflète tant son érudition intellectuelle que son engagement dans les combats qu'il mène toute sa vie dans trois domaines : celui du dialogue islamo-chrétien, celui de la réforme de l'Église maronite et de l'unité antiochienne ainsi que celui de la cause libanaise liée à la cause palestinienne.

Nous retenons pour l'analyse du discours de Moubarac, trois ouvrages qui couvrent les années 1970, 1980 et 1990¹⁰. Le premier ouvrage est le tome V de la pentalogie islamo-chrétienne, intitulé *Palestine et arabité*. Il comporte des écrits datant de mai-juin 1967 et une reprise du fascicule *Éléments pour un dossier palestinien*, située entre deux textes sur la vocation islamique et la signification de Jérusalem. Son intérêt est de proposer la vision de Moubarac sur la cause palestinienne et d'indiquer, selon ses propres termes, « une ligne de pensée et d'action » pour ce qui s'appelle communément, le conflit israélo-arabe. Le deuxième a pour titre : *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*. Il regroupe, outre des textes de *Palestine et arabité*, des commentaires de Moubarac sur la guerre de 1975 qui révèlent sa vision sur le Liban, en tant que pays de rencontre des peuples et des civilisations et prototype défiant le sectarisme et l'exclusion¹¹. L'auteur offre des clés de lecture des événements du Moyen-Orient et du monde, en pressentant très tôt la montée de différents intégrismes qu'il dénonce¹². Le dernier ouvrage choisi de notre corpus est un *pro manuscripto*. Il s'intitule *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*. Dans son argumentaire, Moubarac esquisse deux

comporte cinq tomes en 7 volumes : tome 1 : Livre d'histoire (2 volumes : 1. Les maronites entre l'Orient syrien et l'Occident latin ; 2. Le Liban entre l'islam, la France et l'arabité) ; tome 2 : Livres de tradition et de légendes (2 volumes : 1. Hommes et institutions, us et coutumes, proverbes et dictons, recettes et chansons ; 2. Répertoire toponymique démographique et culturel du Liban) ; tome 3 : Livres d'heures et de mélodies ; tome 4 : Livre du pain et du vin, de l'eau, de l'huile et du baume ; tome 5 : Livre d'images. Elle est éditée au Cénacle libanais en 1984.

⁸ Il publie *Antiochena*, 13 fascicules en 1962 et *Libanica*, 43 livraisons ronéotypées, en plus de 5 hors-séries, entre 1982 et 1995.

⁹ Un site « Association des amis de Youakim Moubarac » est consacré à présenter sa vie, son œuvre et ses combats. Il est consultable au URL : <http://youakimmoubarac.org/index.html>.

¹⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit. ; Youakim MOUBARAC, *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, textes choisis et présentés par Georges Corm*, Beyrouth : Librairie Orientale, 2004 (Collection de la pensée libanaise) ; Youakim MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, Pro manuscripto, France : Abbaye Jouarre, 1994.

¹¹ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 377.

¹² Youakim MOUBARAC, *Maronites au présent : libres approches d'un aggiornamento*, Paris : Cariscript, 1991 (*Libanica*), p. 38.

sujets liés aux initiatives du Saint-Siège, celui de Jérusalem et celui du synode pour le Liban. Pour ce faire, il entreprend un long chemin d'analyse où il évoque la question libanaise en lien avec la question palestinienne et la question juive. Cette dernière ayant trouvé sa solution par la fondation d'un foyer devenu État, Moubarac s'engage à montrer en quoi cette fondation est nuisible au Liban, à la Palestine et à Israël lui-même. Il aborde l'entreprise sioniste et ses premiers acquis chrétiens euro-américains, puis le poids de l'antisémitisme en Europe et l'enseignement du mépris établi dans un sens unique – celui des Juifs contre l'Église. Il développe ensuite les raisons historiques de l'antisémitisme, les notions de « privilège » et « d'élection », l'histoire et la civilisation judéo-chrétienne et les discours de la mission, de la révolution et du colonialisme. Moubarac conclut en dressant un tableau sombre de la situation de l'Église maronite au Liban, en lui juxtaposant un texte sur la question de Jérusalem. « Beyrouth, dit-il est la réponse anticipée, trahie mais éloquente [à cette question] »¹³.

Il importe de signaler que l'œuvre de Moubarac est peu connue au Liban, quoiqu'il ait gagné une renommée dans les milieux académiques grâce au Fonds Moubarac, aux travaux de recherches et à la publication de plusieurs ouvrages. Ses quelques articles en arabe ou ses séjours dans le pays des cèdres ne l'ont pas révélé au monde arabophone. De plus, ses écrits sont destinés à un public francophone plutôt érudit¹⁴. Son intérêt pour l'islam et sa défense de la cause palestinienne témoignent de sa préoccupation d'une rencontre islamo-chrétienne authentique, d'une justice à rendre aux Palestiniens agressés par Israël, et d'une attention à la vocation du Liban en tant que serviteur et témoin en Orient. Une partie de ses écrits traite du problème palestinien, cherchant des solutions et proposant des alternatives à un conflit qui perdure. L'ennemi Juifs-Israël y est désigné de différentes manières. Toutefois, Israël n'est pas le seul ennemi. L'Occident euro-américain est fustigé puisqu'il est complice. Pour saisir tout cet ensemble, nous nous penchons sur le contexte dans lequel a vécu Moubarac et qui influence toute son œuvre.

1.3. Le contexte de Moubarac

Le contexte dans lequel évolue le théologien conditionne son discours et son approche de l'ennemi. Nous aborderons en premier lieu, la situation géopolitique du Moyen-Orient et, en second lieu, l'apport des penseurs qui ont marqué son parcours cités dans la rubrique

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 17.

« références et points de repères » de son *Mémoire*. L'auteur évoque ces références en tant que « source de documentation ou d'inspiration » pour lui, voire d'engagement dans et pour ses combats¹⁵.

1.3.1. La situation géopolitique

Malgré des séjours réguliers au Liban, Moubarac vit en France, pays dans lequel il a ses repères et ses fréquentations. Toutefois, le contexte géopolitique du Moyen-Orient lui est familier. Nous retenons trois facteurs du contexte lointain et proche qui éclairent son discours : d'abord l'évangélisme sioniste venant des États-Unis et de l'Angleterre, ensuite le climat « religieux » et théologique à l'égard d'Israël au Liban et en Europe, enfin l'éveil-*intifada* des Palestiniens face à l'occupation israélienne et l'émergence d'une théologie de la libération palestinienne ainsi que le mouvement de la défense des Droits de l'homme et particulièrement des Palestiniens.

1) La montée de l'évangélisme sioniste a été un tremplin pour la fondation de l'État d'Israël et son développement¹⁶. À la faveur de nombreux événements au Moyen-Orient, comme la guerre des Six Jours en 1967, la guerre de Kippour et l'invasion israélienne du Liban en 1982, un appui politique et financier est fourni au nouvel État. En Israël et aux États-Unis, les évangélistes sionistes interprètent ces événements comme une réalisation des prophéties de l'Ancien Testament. Une réflexion théologico-spirituelle s'élabore et des actions sont ainsi mobilisées en faveur des Juifs et de l'État d'Israël, influençant une opinion publique non négligeable.

2) Moubarac est témoin de tendances politiques, religieuses et théologiques à l'égard des Juifs et de l'État d'Israël. Au Liban, entre 1930-1955, une « alliance des minorités » se dessine à l'horizon entre des Israéliens – agents du gouvernement –, et la droite libanaise – représentée par des personnalités politiques non officielles ou des partis politiques chrétiens appuyés par un clergé maronite. Ces partis cherchent à se positionner autrement par rapport au monde arabo-musulman et à instaurer un nouvel ordre au Liban favorisant une entente avec Israël¹⁷.

¹⁵ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 16.

¹⁶ Le mouvement de l'évangélisme sioniste naît en Angleterre et se développe aux États-Unis dans des milieux protestants. Il connaît un essor entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Les évangélistes sionistes prédisent le retour des Juifs en Palestine-Israël, leur conversion et leur réinstallation dans le pays, prélude à la venue du Christ en gloire et à la fin des temps. Ils jouent un rôle dans la politique des États-Unis jusqu'à ce jour. Pour plus d'information sur le mouvement, lire : Antoine FLEYFEL, *Les dieux criminels*, op. cit., p. 17-83.

¹⁷ Voir sur cette question : MASRI, *Représentations et politiques du Yichouv*, op. cit., p. 126-146.

Les propos craintifs de Moubarac sur l'instauration d'un État chrétien calqué sur le modèle sioniste, viennent certes des liens tissés, lors de la guerre civile, entre des milices chrétiennes et l'État d'Israël. Mais, il est possible de penser que Moubarac, qui dépendit toute sa vie du patriarcat maronite, ait eu connaissance des rapports entretenus, à une certaine époque, entre Bkerké et le *Yishouv*¹⁸. Par ailleurs, une recherche dans les documents du Fonds Youakim Moubarac laisse supposer que Moubarac s'intéressait aux idées et aux « pistes de recherche » qui circulaient dans le monde académique dans lequel la thèse de la Terre sainte est bannie : « Il n'y a pas de terre sainte. Il ne peut y avoir de sionisme fondé bibliquement (...) »¹⁹. La Terre sainte pour les Juifs ne peut trouver de justification dans leurs guerres menées, au nom du Dieu d'Israël, ni par une présence des Juifs sur la terre de Palestine²⁰.

En Israël, avant et après 1967, l'État est l'objet d'une fièvre religieuse liée à la victoire de l'armée israélienne perçue comme divine, conférant ainsi à l'État une mission tout aussi divine. Cette victoire se traduit, du côté de la population, par un refus de l'État d'Israël chez les Arabes et les Juifs religieux : les *neturei karta* (les gardiens de la cité)²¹ ou par un soutien à ce même État : *gush emunim* (bloc des croyants). Cependant, il importe de souligner l'interprétation religieuse de l'événement politique. La Bible sert d'appui aux revendications des sionistes et à l'ancrage de l'entreprise israélienne dans les promesses de Dieu. Cela soulève des protestations chez des Arabes chrétiens qui voient dans ces prétentions juives une instrumentalisation de la Bible, et chez certains chrétiens une déviation de la théologie de l'Église²².

En Europe, des pionniers d'avant et d'après la deuxième guerre mondiale, dont nombre de théologiens, de littéraires et de penseurs s'investissent, d'abord au niveau de la réflexion puis de l'agir pour sauver les Juifs d'Europe des persécutions. Parmi eux, se trouvent Jacques Maritain, Léon Bloy, François Mauriac et tant d'autres. Ils soutiennent, d'un côté, un assainissement de l'enseignement de l'Église catholique, de toute forme d'antijudaïsme et d'antisémitisme, ainsi qu'un approfondissement du mystère d'Israël et, d'un autre côté, ils appuient le nouvel État d'Israël, considéré comme une réponse divine et comme le lieu de sauvetage des Juifs du monde. Cette entreprise leur vaut d'être accusés, d'éprouver une certaine

¹⁸ Sur les maronites et le *yishouv*, cf. *ibid.*

¹⁹ Philippe MARTY, « Bible, un livre séculier », [s.l.], [s.d.].

²⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 110.

²¹ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 39.

²² Dans la première moitié du XX^e siècle et jusqu'à la guerre de 1967, des intellectuels chrétiens ont dénoncé l'idéologie sioniste et les agissements de l'État d'Israël qui portaient atteinte aux Droits de l'homme. Ils ont défendu les Palestiniens et leurs droits légitimes.

culpabilité liée à la *Shoah*. La passivité, la démission ou l'incapacité à agir lors de la *Shoah* tortureraient les dirigeants et la population. L'exutoire pour sortir de ce malaise résidait dans son déplacement vers d'autres lieux. Ainsi, l'effort acharné d'Européens – et d'Américains – pour installer des Juifs en Palestine et les aider financièrement est interprété comme un soulagement de la conscience euro-américaine culpabilisée²³.

Le décret portant sur les relations de l'Église avec les Juifs et les religions non-chrétiennes *Nostra Aetate*, boycotté par les Pères orientaux, connaît cinq versions avant d'être voté²⁴. Moubarac y travaille. Un courrier qu'il envoie au cardinal Liénart laisse entrevoir un aspect de la théologie catholique du judaïsme. Même s'il met de côté l'accusation du déicide à l'égard des Juifs, le théologien affirme la responsabilité de la Jérusalem juive dans la condamnation de Jésus, ainsi que dans les « choses abominables » proférées contre Marie dans les écrits juifs²⁵. En cela, Moubarac fait écho à la théologie des Pères de l'Église et à celle développée au cours des siècles jusqu'au concile Vatican II.

3) L'éveil-*intifada* des Palestiniens face à l'occupation israélienne (1968-1988) et l'émergence d'une théologie de la libération palestinienne représentent deux étapes clés dans la chronologie du conflit israélo-palestinien. Après les années 1948-1967, marquées d'abord par un traumatisme et ensuite par une sorte de découragement devant l'ampleur de la lutte, l'émergence d'une élite de penseurs et de combattants témoigne d'un revirement de la situation²⁶. L'OLP, ainsi que d'autres organisations palestiniennes, prennent en main le destin de la Palestine. Une nouvelle étape s'ouvre alors, et l'on voit musulmans et chrétiens se battre contre l'occupation et l'oppression. Moubarac a-t-il eu connaissance de la théologie de libération palestinienne qui pointe à la fin des années 1980 ? Rien n'empêche de le penser, mais le chapitre du *Mémoire* sur la théologie de la libération et l'inculturation ne donne aucune indication dans ce sens-là. En fait, Moubarac insiste sur deux points de l'enseignement de Jean-

²³ Moubarac revient maintes fois sur cette culpabilité. Un article de Jean-Marc Dreyfus tente des interprétations pour comprendre l'attitude et les actions des États-Unis qui mettent en valeur la *Shoah*. Jean-Marc DREYFUS, « Comment l'Amérique s'est identifiée à la *Shoah* », *Le Débat*, vol. 130, n° 3, 2004, p. 211-231. Cairn.info.

²⁴ Martine Thérèse ANDREYON, *Vers une théologie catholique du judaïsme : Enjeux et défis générés par Nostra Aetate §4*, vol. 1, thèse de doctorat, Institut Catholique de Paris et Katholieke universiteit leuven faculteit theologie en religiewetenschappen, 2014, p. 37 et 40. Trois versions sur cinq, préparées pour le vote des Pères, mais dont la dernière seulement a été retenue, comportent le terme « déicide » pour qualifier les Juifs.

²⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 15 ; MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 183-205.

²⁶ Lire sur cette question : Naïm ATEEK, *La lutte pour la justice : une théologie de la libération palestinienne (a-sira' min ajl al-'adala : lahout a-tahrir al-filastini)*, Bethléem : Dar al-kalima, 2002. Un livre vient de sortir en français de l'auteur sur le même thème. Naïm ATEEK, *Une théologie palestinienne de la libération : Bible et justice dans le conflit israélo-palestinien*, Paris : Riveneuve, 2019 (Essai).

Paul II qui soutiennent, d'une part, l'importance de l'homme, tout homme et tout l'homme dans le mystère du salut²⁷ et, d'autre part, le vécu de l'homme découlant d'une vie vraiment humaine grâce à la culture²⁸.

Au sujet de la cause palestinienne, Moubarac énumère dans *Éléments pour un dossier palestinien*, parmi les motifs d'optimisme, la prise en main par les Palestiniens de leur propre destinée. « De réfugiés, les Palestiniens sont devenus résistants. D'assistés qu'ils étaient jusque-là, les Palestiniens ont pris en main leur propre destinée »²⁹. Il salue le programme de *Fath* (conquête) qu'il résume dans « l'instauration d'une Palestine démocratique, laïque et égalitaire, assurant les mêmes droits et les mêmes devoirs à tous ses enfants, quelle que soit leur origine, race ou religion »³⁰. En cela, Moubarac participe à un courant plus large qui correspond aux années du réveil palestinien. Il s'agit là aussi d'intellectuels, de journalistes et d'hommes religieux – arabes et francophones –, dont le discours se distingue par la profession d'une arabité culturelle laïque pour certains, à visage islamique pour d'autres, par une défense des Droits de l'homme³¹, un appel à la résistance à l'occupation ou à l'hégémonie de l'étranger et un refus de l'État d'Israël et du sionisme. Le Cénacle libanais est une illustration de cette orientation. Fondé en 1946 à Beyrouth par Michel Asmar, homme de lettres libanais, il constitue un lieu indéniable de la constitution de l'identité libanaise et de la formation culturelle et politique³². Des questions d'ordre religieux, culturel, artistique, philosophique et politique y sont débattues. Un cycle de conférences est organisé auquel participent chrétiens et musulmans. La cause palestinienne y est présente dès 1947 : les conférenciers défendent cette cause contre l'idéologie sioniste.

Pour Moubarac, comme pour de nombreux Libanais, la situation au Liban allait bien jusqu'à l'arrivée des Juifs en Palestine et le déclenchement du conflit israélo-arabe. Le discours de

²⁷ JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1979, § 13.

²⁸ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 72-81.

²⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 91.

³⁰ *Ibid.*, p. 91-92.

³¹ Citons à titre d'exemple : Moussa al-Sadr, Muḥammad Mehdi Chamseddine, Hassan Khaled, Sobhi Saleh, Youakim Moubarac, Grégoire Ḥaddad et Michel Ḥayek. Des mouvements sont fondés, dont le mouvement des déshérités par *sayed* Moussa al-Sadr et la coopérative libanaise pour le développement par Moubarac. Ils visent la revivification de la foi, le relèvement de la communauté religieuse, la dignité de l'homme et la défense du pays face aux menaces socio-économiques et politiques. Voir : Moussa AL-SADR, « Le mouvement des déshérités : Le féodalisme et Israël (ḥarakat al-maḥroumin : al'ikta' wa Isra'il) », 22 janvier 1975 URL : <http://imamsadr.net/News/news.php?NewsID=6134>. Nous pensons aussi dans le milieu palestinien à Camille Mansour, juriste, intellectuel palestinien et acteur de l'histoire de l'État palestinien. NICOLAÏDIS *et al.*, « Le nationalisme palestinien en miroir du nationalisme israélien », art. cit.

³² Amin ELIAS, « Construction d'une libanité : entre la mythologie et la nation moderne », *Travaux et Jours*, n° 90, 2017, p. 9.

Moubarac ne manque pas d'évoquer ce conflit dans ses perspectives politique, sociale, économique et religieuse dans le but de participer à une solution de paix juste.

1.3.2. Influences et points de repère

Des facteurs de nature personnelle et relationnelle éclairent le discours de Moubarac sur l'ennemi Juifs-Israël. À titre d'exemple, Moubarac effectue une auto-description dans laquelle il soutient son ouverture et sa sensibilité aux valeurs d'échange et d'hospitalité avec l'autre différent, choses que le judaïsme qu'il décrit néglige. De plus, Moubarac tisse, tout au long de sa vie, des relations avec des penseurs tels que Massignon, des hommes politiques tels que Raymond Eddé et le chef de l'OLP Yasser 'Arafat, ou avec des institutions académiques telles que l'Université de Louvain ou culturelles telles que le Cénacle libanais. Ses idées sont influencées par ses interlocuteurs, l'amenant parfois à reconsidérer une question sous un autre angle, à changer de discours et à passer de l'ordre de la réflexion à celui d'un engagement social et politique. Moubarac développe un réseau de relations nationales, internationales et ecclésiastiques de haut rang, jouant de nombreuses fois le rôle de médiateur entre des parties opposées. Or, son discours laisse percevoir une constante, celle de mettre en valeur un Liban islamo-chrétien qui serait le modèle d'une coexistence juste et paisible des trois monothéismes en Palestine et au Moyen-Orient. Les maronites joueraient un rôle de médiateurs, entre les religions, les civilisations et les peuples, face à l'État d'Israël qui exerce une politique d'exclusion des Palestiniens et d'expansion qui pèse sur le Liban.

Quant à ses points de repère, Moubarac fait appel à de nombreuses figures dans son *Mémoire*, tout en les situant dans la trame des événements de l'époque³³. Nous les classons en deux parties et les présentons successivement : la première, celle de Massignon, la seconde, celle d'auteurs semblables dans leurs réflexions sur Israël³⁴ et ceux dont il s'est éloigné « sans amertume ni rancune »³⁵ parce qu'ils ne répondaient pas à ses sollicitations « face au péril imminent de la guerre [israélo-arabe] »³⁶.

³³ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 16-26.

³⁴ Moubarac cite les Juifs libéraux et les Juifs religieux orthodoxes, parce qu'ils se positionnent contre l'État d'Israël et condamnent son existence. Il y rajoute des noms, tels que Ahad Am, Judah Magnès et Martin Buber. Ils font partie d'une tendance qu'il dit lui-même être « minoritaire dans le judaïsme ». MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 116-117. C'est sur des Juifs, des musulmans et des chrétiens ouverts que Moubarac compte pour remplir le fossé qui sépare les trois monothéismes.

³⁵ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 18.

³⁶ *Ibid.* Il s'agit d'un courrier qu'il adresse à Jacques Maritain le 28 mai, à la veille de la guerre de 1967.

Moubarac et Massignon : un échange fécond

La fondation de l'État d'Israël en 1948 constitue une date importante pour Moubarac. Jeune prêtre, il commence à lire le Coran³⁷. La question de la Terre sainte et le défi sioniste lié à la création de « l'État juif » stimulent son intérêt pour les études islamiques. Dans les années 1950, il est présenté à l'islamologue Louis Massignon dont il devient le disciple et le collaborateur. À ce dernier, il doit le meilleur de sa sensibilité au problème palestinien. Il lui emprunte, entre autres, deux idées majeures qu'il développe : « l'œcuménisme spirituel » et « l'universalisme »³⁸. Il applique ces idées au domaine de l'islamologie et à la présence des chrétiens dans le monde arabe, aux côtés des musulmans et des Juifs. C'est une source d'inspiration pour son œuvre que nous définissons, selon les termes de Bassem El-Ra'ï, « d'apologie dynamique » de l'existence libanaise³⁹. Moubarac rejoint Massignon dans son antisionisme qui va de pair avec un travail incessant pour la décolonisation de l'Orient.

Des penseurs et des noms

Outre l'influence de Massignon sur l'islamologie de Moubarac, l'auteur approfondit l'islam pour lui-même et à partir de ses textes fondateurs. Il l'étudie, en tant que théologien des religions bien informé de la recherche scientifique de l'univers religieux, une recherche qui pousse à repenser l'approche chrétienne de cet univers. C'est pourquoi il lui arrive de remettre en question ses certitudes par exemple sur la vision abrahamique élargie – et de se pencher sur la voie indienne qui donne place à l'expérience de l'incarnation en passant d'un climat culturel à un autre⁴⁰.

Parmi les noms évoqués par Moubarac figurent essentiellement ceux qui le rejoignent dans ses opinions sur le judaïsme, le conflit israélo-arabe, l'islam et le dialogue islamo-chrétien. En classifiant les thématiques que Moubarac évoque, trois idées centrales se dégagent : démilitariser le sionisme, désioniser le judaïsme et reconnaître aux trois religions monothéistes la même valeur. Ainsi un chemin est parcouru pour résoudre le conflit israélo-arabe. Les thématiques qui ressortent des discours de Moubarac se déclinent comme suit :

³⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 52.

³⁸ EL-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943*, op. cit., p. 170.

³⁹ *Ibid.*, p. 171. El-Ra'ï parle « d'apologie dynamique du système libanais ». Nous pensons que l'expression « apologie dynamique » s'applique bien également à l'existence libanaise dans la pensée de Moubarac.

⁴⁰ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 16-17.

1) La nécessité d'une ouverture à l'islam de la part des deux autres monothéismes (Cardinal Journet) ainsi qu'une meilleure compréhension de celui-ci.

2) L'appel à un judaïsme démilitarisé et désionisé, un judaïsme accueillant et conciliant (Martin Buber et Judah Magnès).

3) La promotion d'une reconnaissance mutuelle entre Israël et l'OLP (Bruno Kreisky) portée par une réflexion et une argumentation bien équilibrée sur le conflit israélo-arabe et l'exclusion du judéo-centrisme plus nuisible aux Juifs que l'antisémitisme lui-même (Maxime Rodinson).

4) La promotion d'une théologie plurielle des religions et l'intégration de l'islam dans l'histoire du Salut au même titre que le judaïsme et le christianisme (Karl Rahner).

5) La critique du sionisme sous toutes ses formes, de l'État sioniste, de sa politique intérieure et extérieure, notamment de celle qui s'allie à l'ennemi pour monter une industrie militaire et vendre des armes (Israël Shahak)⁴¹.

6) La mise en lumière des aspects de la contradiction où l'existence juive se place au milieu des empires anciens et des nations modernes, autant qu'au sein de la chrétienté (Bernard Lazare).

7) La contestation de la reconnaissance d'une quelconque légitimité théologique à l'État d'Israël⁴² (Jean Daniélou). Plusieurs philosophes, penseurs et sociologues libanais comme Georges Corm, Nassif Nassar, Jad Hatem, Amin Maalouf sont cités comme modèles de résistance « devant le flux du sionisme plus ou moins déguisé qui recouvre plus d'une approche du monde arabe »⁴³.

Enfin, Moubarac cite Simone Weil dans sa singularité. Il rapproche son expérience de celle que Massignon a reconnue dans le martyr de Ḥallaj. Ce sont, pour l'auteur, deux présences du Christ transcendant l'histoire et les appréhensions confessionnelles. Chez Weil, deux préoccupations sont primordiales : l'aide sociale et la justice. Moubarac en profite pour viser les Juifs, en précisant que ces préoccupations permettent de rejoindre les pauvres, là où ils

⁴¹ À noter que le Paraguay a abrité de nombreux nazis et qu'une industrie israélienne de l'armement se développe dans ce pays. *Ibid.*, p. 20.

⁴² *Ibid.*, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 24.

sont : dans la masse des laissés-pour-compte, les Juifs errants et les Bigots d'Arabes et non parmi les élus⁴⁴.

La correspondance de Moubarac, lors des événements de 1967, témoigne d'un désarroi complet ainsi que d'un appel pressant à dénoncer les faits et à prendre des positions fermes contre l'injustice et la violence dont faisaient preuve les sionistes en Israël-Palestine. Plusieurs refusent ses sollicitations par une fin de non-recevoir, parce qu'ils ont adopté un autre point de vue, tel que Jacques Maritain, ou parce qu'ils ne sont pas prêts à partager, comme Elie Wiesel⁴⁵. D'autres encore rétorquent que son entreprise est utopique, comme François Mauriac. De ceux-là, Moubarac s'est éloigné de la même façon qu'il a rompu avec *Cahiers Sioniens*, avec le « mouvement judéo-chrétien »⁴⁶, avec des penseurs juifs, comme André Chouraqui⁴⁷ ou des « inconditionnels chrétiens d'Israël », pour retrouver ceux des Juifs qui semblent mieux défendre « la vocation et l'honneur de leur peuple »⁴⁸.

Moubarac participe à des colloques internationaux et à des cercles académiques. Dans ces rencontres, il se fait un devoir de présenter les trois causes qui lui tiennent à cœur, en se laissant gagner par une émulation des idées pour avancer dans la recherche de la vérité et de la justice⁴⁹. La figure d'Israël ennemi n'est jamais absente de son discours. Elle reçoit sa coloration de ses relations et des événements. Elle est aussi le fruit d'une forme d'idéologie que Moubarac développe et qui fait de lui, à notre sens, un marqueur d'ennemi.

2. Moubarac, marqueur d'ennemi

Moubarac est marqueur d'identité et par ce biais-là, il est marqueur d'ennemi, sans que cela entraîne forcément une forme poussée d'hostilité. Il écrit : « Je ne nourris à l'égard des Juifs aucun complexe (...). Je diffère seulement d'un certain nombre de ces coreligionnaires en disant à l'intention des Juifs, amis ou adversaires politiques ce que je pense »⁵⁰.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁵ Wiesel se cramponne, selon l'auteur, dans une judéité qui excelle à exploiter son malheur, à inventorier ses blessures sans s'ouvrir à la différence. *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁹ Les trois causes de Moubarac sont : le dialogue islamo-chrétien, la réforme de l'Église maronite et l'unité antiochienne, ainsi que la cause libanaise, la cause palestinienne et la laïcité.

⁵⁰ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 93.

En fait, de par sa vocation de prêtre⁵¹, sa mission d'académicien et parce qu'il est libanais, arabe et ami de l'islam⁵², Moubarac s'intéresse à l'homme, à sa dignité, à ses conditions de vie et à ses causes. Il est donc conduit non seulement à la réflexion analytique, mais aussi à un engagement socio-politique. Proche de l'actualité et des événements au Liban et dans la région moyen-orientale, il devient militant convaincu, en pensée, en parole et en action pour les causes libanaise, palestinienne et arabe. Il soutient, à la fois, la résistance au Sud du Liban face à *Tsahal* – armée de défense d'Israël – et l'unité nationale qui se reconnaît, selon lui, « dans la lutte commune contre l'ennemi »⁵³. Il appelle le Saint-Siège à préconiser le dialogue pour retrouver l'unité du Liban, « à remettre à leur place les religieux et les prêtres qui échappent à l'autorité du Patriarcat [maronite c'est nous qui soulignons] et s'arrogent le rôle de maîtres à penser du nouveau pouvoir chrétien »⁵⁴. Il se fait aussi défenseur d'une réhabilitation de l'islam dans l'histoire du Salut universel et d'une coexistence des musulmans et des chrétiens dans le monde arabe. Il traite du conflit israélo-arabe et en développant différentes thématiques, il devient, inmanquablement, marqueur identitaire et d'ennemi, si l'on admet que l'identité se définit maintes fois chez lui, par opposition à un autre ennemi⁵⁵. Moubarac est marqueur d'ennemi dans son milieu en France, comme au Liban son milieu d'origine et au Moyen-Orient. Il ne manque pas une occasion, depuis 1967, pour pointer du doigt Israël et ses agissements. Chemin faisant, il participe à trois entreprises : définir son identité et celle de sa grande communauté par opposition à l'ennemi, identifier cet ennemi et exposer le rapport qui existe entre le « nous » et le « eux ». Un processus sociologique se met en place pour influencer l'opinion et gagner l'adhésion du public. De fait, Moubarac se définit lui-même et son groupe d'appartenance face à l'ennemi. Le Liban est ainsi modèle de convivialité islamo-chrétienne. Il apporte « la contradiction au projet sioniste en Palestine »⁵⁶. La figure du « nous » et ses valeurs contrastent avec le « eux » :

« Notre échec devant l'ennemi n'est plus tant ainsi qu'il ait triomphé de nous, c'est encore qu'il nous ait assimilés à lui. L'échec du monde arabe en Palestine serait total, si des peuples pacifiques que nous formons, il réussissait à faire à son image des peuples bottés. Cet échec serait notre fin, si du monde de

⁵¹ *Ibid.*, p. 30.

⁵² *Ibid.*, p. 238.

⁵³ MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 359.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 365.

⁵⁵ MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 114-116.

⁵⁶ MOUBARAC, « Maronité, antiochérité, libanité », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 104.

l'hospitalité dont nous nous réclamons, son ostracisme parvenait à faire de nous un monde xénophobe »⁵⁷.

Le retour à l'histoire, s'il sert à tirer des leçons du passé, est un moyen pour Moubarac d'entretenir le mythe de la grandeur du Liban et d'insister sur sa valeur exemplaire d'ouverture et d'accueil au Moyen-Orient⁵⁸, de revivifier le mythe de l'islam tolérant des premiers Califes⁵⁹ face aux croisades entachant de sang la Terre sainte⁶⁰ ainsi que de lutter contre les formes de ressemblance à l'ennemi, telles que le racisme et l'appartenance sectaire⁶¹.

Moubarac participe, en dévoilant les figures de cet ennemi, à figer ses traits. Il façonne ainsi la perception et l'opinion de ses lecteurs. Israël est par exemple le peuple élu exclusiviste, l'occupant qui usurpe la terre promise par la force, le sioniste colonialiste de l'État juif et le peuple haineux et « botté ». Moubarac met en garde, à temps et à contretemps, contre les menaces de l'ennemi et les défis qu'ils représentent pour les chrétiens, les musulmans, les Palestiniens et le Moyen-Orient, à savoir : l'expansionnisme d'Israël, son colonialisme, sa discrimination et ses agressions⁶².

La recherche d'une alternative au conflit qui perdure avec cet ennemi, conduit Moubarac à indiquer les défauts de ce dernier, le rôle néfaste qu'il joue mais aussi, le processus possible pour lui résister, voire l'évincer. Moubarac fait part de ses réflexions livrées au gré des événements ou mûries dans le temps⁶³. Il évoque l'ennemi Juifs-Israël dans ses interventions orales, dans ses écrits qui dépassent l'univers académique vers les horizons internationaux, dans des colloques ou des rencontres avec des décideurs politiques. L'engagement politique de Moubarac est le fruit de sa réflexion et de son travail d'académicien. Aussi, nous examinerons

⁵⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 260.

⁵⁸ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 376.

⁵⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78 et 148. Il importe de souligner que la première croisade de 1097 se conclut par un carnage et la chute de Jérusalem deux ans après. Des populations juives et musulmanes sont passées à l'épée sans que les dirigeants musulmans en soient secoués face à l'invasion. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 59, 78 et 148 ; Amin MAALOUF, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris : J. C. Lattès, 1983 (J'ai lu l'histoire), p. 8-9.

⁶¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 260.

⁶² *Ibid.*, p. 35, 69-70, 97, 105, 119, 123, 149, 155 et 161-162 ; MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 11-12 ; MOUBARAC, « Nous et les Palestiniens » et « Vivre avec les Palestiniens », *L'Orient-Le Jour*, 26 mai et 2 juin 1973.

⁶³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 48.

dans le paragraphe suivant l'idéologie chez Moubarac et ses composantes en lien avec l'ennemi Juifs-Israël.

3. L'idéologie

Est-il judicieux de parler d'idéologie de la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël chez Moubarac ? Certes, dans la mesure où Moubarac déploie un ensemble d'idées et de croyances dans lesquelles il discerne, à partir d'une menace, d'un défi ou d'une provocation, l'ennemi qui touche à l'identité communautaire, qu'elle soit culturelle, religieuse ou nationale. De plus, chaque thématique idéologique, liée à ses combats identitaires, laisse entrevoir et met en valeur une figure de l'ennemi Juifs-Israël. Ainsi, le combat cherche une solution qui réside parfois dans l'adhésion à la manifestation d'une certaine violence⁶⁴. Nous présenterons successivement les notions idéologiques principales et les figures de l'ennemi qu'elles appellent : la libanité⁶⁵ ou l'apologie dynamique de l'existence libanaise, l'arabité et l'islamité.

3.1. La libanité ou l'ennemi commun

La libanité de Moubarac est « une manière d'être, au Liban et partout dans le monde »⁶⁶. Si dans le passé, elle a représenté les ambitions de la maronité, elle incarne pour lui, aujourd'hui, le destin du christianisme et de l'islam dans l'épreuve du monde arabe⁶⁷. Dans ce sens-là, elle se confond avec une « apologie dynamique de l'existence libanaise ». En fait, Moubarac établit et défend un modèle libanais dans sa formule plurielle, tout en accusant Israël d'hostilité radicale à cette formule contraire à son projet initial⁶⁸. Il place le modèle libanais face au modèle sioniste qu'il qualifie de discriminatoire, unitaire, racial et exclusif, et ce, afin de prévenir l'islam d'être accusé de théocratisme et le modèle islamiste de déviation raciste⁶⁹ et

⁶⁴ Moubarac se rend à l'évidence, un an avant sa mort, « qu'il ne peut y [à la situation] apporter quelque modification que ce soit sur le terrain ». Alors, il se limite à situer ses textes au niveau d'une réflexion et non d'une action. MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 3.

⁶⁵ Sur la libanité, lire ELIAS, « Construction d'une libanité : entre la mythologie et la nation moderne », art. cit., p. 17-57.

⁶⁶ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 140. La libanité est un terme utilisé par Moubarac, nous l'empruntons pour signifier une identité libanaise à deux volets : celle du peuple libanais avec ses valeurs d'hospitalité, de dialogue, de participation et de promotion de tous dans une société plurielle et celle d'une terre de liberté et de prospérité.

⁶⁷ MOUBARAC, « Maronité, antiochéité, libanité », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 104.

⁶⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 6.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 114-115. En cela, Moubarac rejoint des analystes tel que Henri Tincq (1945-2020) qui fait un lien entre la menace des musulmans pesant sur les chrétiens et Israël. Tincq écrit lors du siège de la Basilique de la Nativité en 2002 : « L'un des risques de la situation nouvelle créée par Ariel Sharon est de lier l'avenir de la Palestine à

pour prévenir également les chrétiens contre la tentation de vouloir établir un État confessionnel semblable à celui d'Israël⁷⁰. Ainsi, « le Liban, prototype et défi contre le sectarisme et les cruautés des intégrismes renaissants »⁷¹ représentera un modèle d'unité pour une Palestine plurielle qui met en échec le modèle sioniste. En modèle, le Liban défend la cause palestinienne et, par conséquent, les causes arabes. Nous parlons d'apologie de l'existence libanaise, en appréhendant le terme « existence », dans le même sens décrit par Merleau-Ponty : « Un mouvement permanent par lequel l'homme reprend à son compte et assume une certaine situation de fait » et où « aucune de ses pensées ne pourra être tout à fait détachée du contexte historique où il vit [...] »⁷². De fait, dans sa lecture de l'histoire, Moubarac se base aussi bien sur son expérience des événements que sur des médiateurs d'idées : penseurs, théologiens, politiciens et historiens. De plus, il est important de se rappeler que le fils de Kfarsghab grandit dans un milieu proche de Tripoli, deuxième ville sunnite du Liban, où le contact avec les musulmans fait partie intégrante de la vie. Cela explique, par la suite, le contexte du discours de Moubarac qui prend en compte toute l'existence libanaise pour accomplir sa raison d'être : celle « d'une symbiose socio-culturelle entre islam et christianisme au bénéfice du monde »⁷³.

« Le Liban, écrit-il, n'est pas seulement un *modus vivendi* islamo-chrétien susceptible de corriger le dessein sioniste en Israël et de servir de modèle provisoire à un *modus vivendi* israélo-arabe en Palestine. La convivialité multiconfessionnelle au Liban est la résultante de l'essai de vingt siècles de maturation du droit des gens, dans l'enchevêtrement des communautés ethnico-religieuses et de leurs appétits séculiers. Nonobstant ses ambiguïtés et sa fragilité, la communauté libanaise était quand même, à l'opposé du royaume de David comme de Goliath, une revendication de l'égalité absolue des citoyens dans l'État nation, tout comme le droit des peuples à être eux-mêmes repose sur leur égalité foncière devant le droit, sans l'ombre d'un privilège pour quelque peuple que ce soit »⁷⁴.

Pour Moubarac, le Liban existe ou n'existe pas en fonction de sa fidélité à sa vocation plurielle et à la « médiation culturelle » que les Libanais et les fils des Églises antiochiennes

une légitimité religieuse exclusive, celle de l'immense majorité islamique ». Henri TINCQ, « Les glas des chrétiens de Terre sainte », *Le Monde*, 13 avril 2002. Le Monde.fr. Consulté le 18 novembre 2020.

⁷⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 134.

⁷¹ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 377.

⁷² Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Laval : Université du Québec, eÉdition, 2015 (Les classiques des sciences sociales), p. 219.

⁷³ MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 363.

⁷⁴ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 387.

ont joué dans l'histoire et doivent jouer encore aujourd'hui. C'est ainsi qu'il tente de convaincre les Libanais, chrétiens et musulmans, de ne pas trahir leur propre vocation en se modelant sur le sionisme raciste, et de maintenir un vivre-ensemble, au demeurant fragile. Car, argue-t-il, Israël cherche à faire émerger des entités à base communautariste exclusives calquées sur son propre modèle, entités qui représentent un danger existentiel pour les sociétés arabes plurielles⁷⁵. Par ailleurs, à côté de sa vocation religieuse et culturelle, le Liban joue en Orient arabe un rôle sur d'autres plans : économique, financier, technologique et touristique. Ce rôle se trouve également convoité par le sionisme. La figure de l'ennemi sioniste se double de celle du concurrent qui se trouve interpellé, voire bousculé, par le Liban⁷⁶.

La lutte contre cet ennemi commun finit par devenir le moteur de l'unité nationale⁷⁷. À défaut de s'accorder sur ce qui fait les valeurs communes dans l'État, à savoir la souveraineté et le contrat social entre le gouvernement et le peuple, le Liban se trouve doté d'un ennemi, constituant l'identité de ses citoyens et la maintenant dans une dynamique unitaire. Cet ennemi revêt deux figures : 1) celle de l'ennemi qui divise pour exercer une souveraineté. Aussi Moubarac accuse-t-il l'État juif de vouloir « balkaniser le Moyen-Orient » et d'appliquer, quoique subrepticement, le *divide et impera*⁷⁸ et 2) celle de l'ennemi commun ethnico-religieux se réclamant de l'État d'Israël, et prêtant allégeance pour certains Juifs à leur pays d'origine de la diaspora dans le monde et à l'État juif d'Israël, ce que Moubarac appelle « la schizophrénie d'un certain judaïsme »⁷⁹ ou « double allégeance de type sioniste »⁸⁰.

Afin d'éviter une hégémonie du religieux sur le temporel qui risque de mener à un théocentrisme de type État juif, ou État islamique ou État chrétien, Moubarac propose l'arabité culturelle comme solution. Cette dernière éviterait-elle de produire l'hostilité envers l'État d'Israël, marqué autant par une culture juive antique qu'israélienne⁸¹ ? L'arabité « laïque »

⁷⁵ CORM, « Une vie pour le Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 24.

⁷⁶ MOUBARAC, « Israéliens, Palestiniens et Américains au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 335.

⁷⁷ Youakim MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 359.

⁷⁸ Nous signalons d'ores et déjà la croyance de nos quatre figures et celle d'un certain nombre de Libanais qui pensaient que les puissances colonialistes pratiquaient la politique du *divide et impera*. Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 99-100, 125, 208, 210 et 336 et 404 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 509 ; FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 311 ; MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 387-388 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité*, op. cit., p. 131-132 et 153 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 175.

⁷⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 140.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁸¹ Nous entendons par « culture israélienne » une culture nationale, marquée par l'histoire de l'État d'Israël moderne, à tendance laïque, malgré ses racines juives qui alimentent la mentalité et les pratiques.

pourrait-elle être un remède à l'hostilité contre l'ennemi ethnico-religieux sous le visage de l'ennemi sioniste colonialiste venu d'ailleurs ?

3.2. L'arabité et l'ennemi sioniste colonialiste

Moubarac revient, dans ses travaux et publications, sur trois questions qu'il dit « imbriquées l'une dans l'autre (...) : la question libanaise, la question palestinienne et la question juive dans sa conception sioniste et son exécution israélienne »⁸². Ces questions soulèvent des paramètres identitaires. Au risque de banaliser le problème, résumons-le ainsi : il s'agit de populations appartenant, d'une manière ou d'une autre, à une même famille, qui se disputent, au nom de Dieu, une Terre que chacun prétend révéler au nom d'une histoire ou d'une longue tradition. Moubarac réfléchit à ces questions. En cherchant une solution qu'il préconise dans l'arabité, il est tiraillé entre idéologie et utopie. Son attachement à l'islam et sa défense inconditionnelle de celui-ci, ainsi que son rejet de l'ennemi Juifs-Israël, révèle sa propension vers un modèle de convivialité libanaise, qu'il appelle « le visage d'humanité libanaise » et son combat sur fond utopique d'humanité réconciliée⁸³, dont le prélude pourrait se trouver dans une paix israélo-arabe⁸⁴. Nous développerons dans ce paragraphe, en premier lieu, la notion d'arabité laïque à l'orientale. Puis nous nous pencherons sur ses ennemis que sont : le nationalisme arabe, le sionisme et le colonialisme aux origines occidentales et judéo-chrétiennes.

La notion d'arabité *'urba* serait forgée, selon certains penseurs, par Moubarac⁸⁵. Distincte de l'arabisme ou du panarabisme *al-'ourouba*, – concept né à la fin du XIX^e siècle –, cette arabité n'est pas non plus le nationalisme arabe *al-quawmiyya al-'arabiyya*. Fondée sur l'expérience du Prophète de l'islam, c'est une identité culturelle arabe affranchie des liens ethnique, religieux, économique, géographique et politique. Elle s'apparente, à notre avis, à

⁸² MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 6.

⁸³ MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 112-120.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁵ Boutros HALLAQ, « L'islam vu par Louis Massignon et Youakim Moubarak », [s.d.]. URL : <https://www.lamaisonislamochretienne.com/lislamvuparmassignon.html>. Consulté le 5 décembre 2018 ; Georges KHODR, « Youakim Moubarac : un cœur en quête d'unité », in Jean STASSINET (dir.), *Youakim Moubarac*, Lausanne : Âge d'homme, 2005 (Les dossiers H), p. 33. L'arabité de Moubarac mobilise sa réflexion et l'inscrit dans le sillon d'abord de Massignon et d'autres arabisants comme Georges Khodr, Nassif Nassar et Georges Corm. L'auteur glisse dans sa Pentalogie islamo-chrétienne une conférence de G. Khodr sur l'arabité. KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 185-199. Il écrit lui-même sur la question, voir : *Ibid.*, p. 201-210 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 4 : Les chrétiens et le monde arabe*, Beyrouth : Cénacle libanais, 1972, p. 235-246.

'ourouba- qu'a prêchée toute sa vie Michel Aflaq. Il écrivait : « L'arabité est un corps dont l'âme est l'islam »⁸⁶.

L'arabité exprime donc, selon l'auteur, une appartenance culturelle qui prime sur la politique et dont le Liban est une cheville ouvrière en Orient. Moubarac la définit comme une « plate-forme d'entente pour tous les habitants du Moyen-Orient, Juifs compris », où un régime politique serait fondé, dans le cadre des États et non dans celui de la religion ou des ethnies, afin de « faire de leur ensemble [l'ensemble des États] les maillons solides d'une seule chaîne ou d'un grand filet qui serait l'arabité »⁸⁷. Les marques de cette arabité sont : 1) la culture arabe qui n'écarte pas la religion, mais réduit « tout impact indu de la foi sur l'existence temporelle (...) »⁸⁸, 2) la langue arabe, en tant que véhicule privilégié de la foi et de la culture pour tous⁸⁹, 3) une laïcité qui n'est pas bâtie sur le modèle occidental, mais qui prend en considération l'égalité des trois monothéismes, le libre exercice du culte, le plein développement des communautés religieuses et la recherche d'un œcuménisme entre elles⁹⁰. Moubarac invite à ne pas opérer de rupture entre celles-ci, tout en faisant une distinction entre temporel et spirituel et en sauvegardant leur unité organique et leur tension créatrice⁹¹.

L'arabité est donc un idéal historique et culturel qui accueille en son sein les diversités ethnico-religieuses⁹². Elle possède « une puissance d'accueil et de communion étendue, sans discrimination aucune, à l'ensemble du monde arabe et de ses habitants »⁹³. Elle forme une assise au projet politique en Palestine, prélude à une cité arabe laïque où prévaut une volonté politique de coexistence de différentes entités politiques. Ainsi développée, elle contredit le caractère juif de l'État d'Israël, État ségrégationniste d'inspiration ethnico-religieuse. Elle est une recherche d'entente avec la judaïcité qui parachève l'entente islamo-chrétienne et qui ne

⁸⁶ Cf. Charles SAINT-PROT, *Le nationalisme arabe : alternative à l'intégrisme*, Paris : Ellipses, 1995, p. 64. Aflaq pensait que le nationalisme arabe devrait intégrer l'islam dans son projet national, car l'islam est arabe et reflète le désir d'universalité de la nation arabe.

⁸⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 134 ; MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban : lettre à des concitoyens chrétiens », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 176.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 176.

⁹¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 134.

⁹² Moubarac écrit : « On n'oppose, en effet, pas plus Juif à Arabe qu'Arabe à musulman. Juifs, musulmans et chrétiens ont adopté la culture arabe et se sont arabisés, s'ils ne l'étaient déjà. Cela va nous fournir une base historique et culturelle pour le projet politique actuel en Palestine. On voit que, loin de reverser la Palestine dans le giron de l'islam – à l'opposé d'un Israël, État juif –, son caractère arabe est la seule plate-forme commune pour y établir un régime égalitaire au bénéfice de tous ses habitants ». *Ibid.*, p. 124.

⁹³ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 175.

saurait être complète sans la désionisation de la Palestine et la reconnaissance d'un seul pôle à son attraction qui est Jérusalem. Jérusalem serait ainsi le lieu où l'entente islamo-chrétienne pourrait libérer « le judaïsme de sa compromission avec le dernier avatar du colonialisme militariste » et réaliser l'œcuménisme, sous le signe de l'arabité⁹⁴. Cela dit, cette idéologie se heurte inmanquablement aux trois ennemis que nous nommions plus haut : le nationalisme arabe, le sionisme théocratique et le colonialisme de l'Occident. Nous avons déjà évoqué l'idéologie du nationalisme arabe ou arabisme dans la première partie de cette thèse⁹⁵. Nous ajoutons que, pour Moubarac, cette idéologie est l'expression d'un nationalisme qu'il considère « sans discernement et à prédominance raciste »⁹⁶.

Pour le théocratisme, Moubarac l'identifie dans des ennemis mortels du monde arabe qui sont des alliés naturels : les sionistes dans le judaïsme, les partisans d'un théocratisme dans l'islam et « les partisans d'une enclave pareille à Israël chez les chrétiens »⁹⁷. Signalons que l'auteur perçoit dans l'arabité le moyen pour les chrétiens et les musulmans du Liban, de participer, dans le respect de la judaïcité, et la recherche d'une entente avec elle, à la désionisation de la Palestine au nom de la foi juive, du Coran et de l'Évangile. Les sociétés arabes, chrétiennes et musulmanes, seraient ainsi libérées de l'impact confessionnaliste et de tout relent de théocratisme⁹⁸.

Les écrits de Moubarac laissent entrevoir trois critères de l'ennemi qui justifient sa désignation, comme ennemi colonialiste : 1) Le problème palestinien se présente, pour Moubarac, d'abord comme un problème colonial⁹⁹ et l'entreprise sioniste en Palestine comme « une entreprise coloniale, la dernière et la plus concentrée en horreur »¹⁰⁰. De plus, Israël est un État juif. Il se présente comme le refuge des Juifs du monde entier et leur protecteur-né¹⁰¹. 2) L'ennemi sioniste exige que son État établi et maintenu par la violence, soit reconnu au préalable et inconditionnellement. Il impose sa « supériorité affichée sur les Arabes et une domination arrogante sur la part de 'Terre promise' qui lui revient, en attendant la domination

⁹⁴ *Ibid.*, p. 178-179.

⁹⁵ Cf. notes 20 et 21, p. 38 ; p. 48 ; note 97, p. 56.

⁹⁶ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 175.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 134 et 157. Moubarac se sert de l'expression « enclave pareille à Israël » pour signifier un État chrétien au Liban.

⁹⁸ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 175-176.

⁹⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 50.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 99-100.

totale et exclusive, à l'heure qu'il aura choisie »¹⁰². C'est pourquoi Moubarac affirme que l'hostilité actuelle des Arabes envers Israël ne provient pas d'un antisémitisme, puisque les Arabes sont sémites, mais bien plutôt « des actes répétés d'agression de la part des Israéliens »¹⁰³. 3) L'ennemi sioniste cherche à étendre l'État d'Israël territorialement, culturellement et économiquement. D'un côté, il convoite terres, eaux et ressources en Palestine et au Liban¹⁰⁴. « Il semble vouloir occuper de façon permanente des territoires saisis en Jordanie, en Syrie et en Égypte » réalisant ainsi, selon des officiels israéliens que cite Moubarac, le « nouvel Israël » ou le « Grand Israël »¹⁰⁵. Et, d'un autre côté, Israël profite du tourisme et des pèlerinages chrétiens en Terre sainte, en plaçant les Lieux saints sous sa domination. Il vise une occupation économique du pays¹⁰⁶. Son ségrégationnisme, à base ethnico-religieuse, est un projet politique qu'il compte étendre et institutionnaliser dans tout le Moyen-Orient¹⁰⁷. Ce même projet sioniste de domination « du Fleuve à la Mer » dénie aux autochtones « la relation de vie et de mort qu'ils entretiennent avec leur sol » jusqu'à les expulser dans les pays arabes pour installer des colons à leur place¹⁰⁸.

Moubarac relève trois éléments importants : 1) L'État d'Israël donne la possibilité du retour en Palestine à tous les Juifs du monde entier, en refusant ce même droit, ainsi que les droits politiques et civiques, aux autochtones déplacés et réfugiés. 2) Ce même État prétend, pour ne pas avoir à rapatrier ces derniers, « qu'il a accueilli entre-temps quelque 500 à 600 000 Juifs des pays arabes »¹⁰⁹. Ces remarques révèlent l'intention d'Israël de jouer son rôle de refuge des Juifs du monde nonobstant que tous les immigrants juifs en Palestine ne sont pas des rescapés des camps nazis, parce que leur arrivée dans le pays a lieu bien avant la solution finale, et que « les rescapés des camps sont la justification après coup d'une opération entreprise de longue date »¹¹⁰. 3) Moubarac semble distinguer une identité juive occidentale d'une identité juive

¹⁰² *Ibid.*, p. 13 et 17.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 68. En disant cela, Moubarac rejoint ceux qui, parmi les Arabes, disent qu'ils ne sont pas antisémites parce qu'ils sont Arabes. Or, l'antisémitisme est une haine contre les Juifs, en tant que race et, il semble évident qu'un Arabe ayant une haine contre les Juifs est antisémite, même si lui-même se dit appartenir à la race sémitique.

¹⁰⁴ Moubarac écrit : « En mettant la main sur le Sud, dont le mouvement sioniste réclamait déjà l'annexion au Congrès de Versailles à cause de ses eaux, il [l'ennemi sioniste] essayait de réduire le Liban à un État chrétien croupion qui serait à sa merci ». MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 6.

¹⁰⁵ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 70.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁸ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 36.

¹⁰⁹ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 98-99. Or, pour Moubarac, il s'agit « d'un exode programmé, financé et exécuté par le sionisme pour les Juifs du monde arabe ». MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 9 et 34-35.

¹¹⁰ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 102.

orientale et arabe. Ainsi, il parle de sionistes, de souche occidentale, venus d'ailleurs avec une mémoire européenne occidentale et des Juifs du monde arabe. Il évoque la situation défavorisée de ces derniers en Israël et dit vouloir « faire entendre à la conscience judéo-européenne encore encapsulée dans la conscience dite « occidentale » un autre son de cloche et essayer de la sortir d'elle-même et la délivrer de ses complexes et pour l'ouvrir à une véritable universalité »¹¹¹.

Toutes ces considérations permettent de dessiner la figure de l'ennemi Juifs-Israël perçu comme un colonisateur raciste qui occupe par la violence des territoires en attendant de s'étendre sur la Palestine entière et dans les pays arabes. Ce sont des caractéristiques du mouvement sioniste qui font de lui, selon Fayeze Sayegh¹¹², une forme de colonialisme. Plus encore, en nous basant sur les travaux des nouveaux historiens israéliens, des *postcolonial studies* et des *settler colonial studies*¹¹³, il est possible d'inscrire le mouvement dans le cadre du « colonialisme de peuplement »¹¹⁴. Moubarac semble souscrire à cela, quand il décrit explicitement l'existence d'Israël comme un problème colonial qui, sous couvert de désir pieux de retourner vivre et mourir en *Eretz* Israël, se transforme en volonté d'occupation et de conquête politique¹¹⁵ et se double ainsi d'un phénomène de peuplement¹¹⁶. Il écrit :

« Le régime israélien en Palestine est une réédition bâtarde et conjuguée entre la minorité de type confessionnel du temps des Ottomans et le phénomène de peuplement colonial de type pied-noir du temps de l'Algérie française (...) avec cette différence majeure que les pieds noirs ou les minorités

¹¹¹ *Ibid.*, p. 77.

¹¹² Fayeze Sayegh (1922-1980) est un penseur et membre du Conseil national palestinien. Il naît en Syrie et émigre, étant enfant, avec sa famille en Palestine. À Beyrouth qui l'accueille, il fonde le Centre de recherche de l'OLP. Il assume des responsabilités au sein de cette Organisation, de la ligue arabe et de l'ONU. Il écrit des ouvrages en anglais et en arabe dont : *Zionist colonialism in Palestine* (1956) et *La diplomatie sioniste* (1967).

¹¹³ Les *postcolonial studies* (1980-1990) désignent les études des théories postcoloniales qui se répandent aux États-Unis puis en Europe dans les sociétés postcoloniales. Ces recherches s'intéressent au fait colonial dans sa diversité : représentations coloniales, culture, race, rapports colonisateur-colonisé, identité, mécanismes de la domination coloniale et idéologie coloniale. Elles s'inscrivent dans une démarche critique qui met en cause l'héritage colonial. Les *settler colonial studies* (2000-2010) indiquent des études sur un type précis de colonialisme où les populations autochtones ont été remplacées par les colonisateurs. Ces derniers forment alors leur société de colonisation ayant une identité, une dynamique et une souveraineté propre qui les différencient de la population locale.

¹¹⁴ Sur le caractère colonialiste de l'entreprise sioniste, lire : Yaël DAGAN, « Les mots du sionisme : Retour aux sources », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 1, n° 27, 2009, p. 133-146. Cairn.info.

¹¹⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 50. Moubarac refuse d'accuser le mouvement d'arabisation de la Palestine lors des conquêtes islamiques de « colonisation de peuplement, pas plus que de colonisation de conquête ». Youakim MOUBARAC, « Musulmans, chrétiens et Juifs à l'épreuve de la Palestine », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 305.

protégées avaient beaucoup moins de prise sur la métropole protectrice que ne l'ont sur l'Amérique, la presse, l'argent, l'électorat et le chantage au génocide juif »¹¹⁷.

Pourquoi parlons-nous d'ennemi sioniste venu d'Occident ? Car Moubarac décrit l'État d'Israël comme un « colossal cheval de Troie de la puissance occidentale et capitaliste en Orient arabe »¹¹⁸. Il insiste sur le pouvoir d'Israël sur l'Occident euro-américain autant que sur l'influence, la protection, le soutien et les aides de ce dernier à l'ennemi de l'Orient arabe. De fait, l'ennemi sioniste est désigné par Moubarac, en lien avec l'Occident chrétien¹¹⁹, impérialiste et colonisateur. Dans sa lecture des événements du siècle, du drame des Juifs en Europe et ailleurs, ainsi que du surgissement de ces derniers en Palestine et du drame des Palestiniens, Moubarac rejoint l'interprétation de ceux qui associent la culpabilité de l'Occident par rapport à la *Shoah* au problème juif, sous sa forme sioniste¹²⁰. Il considère ce problème comme l'un des aspects des relations conflictuelles du monde arabe avec l'Occident¹²¹. L'Occident euro-américain aurait soutenu la création de l'État d'Israël pour remédier à l'injustice commise en Europe envers les Juifs¹²². Il crée ainsi, d'une certaine manière, l'ennemi Israël des Arabo-musulmans en imposant aux Palestiniens d'assumer cette injustice. Les Arabes considèrent en plus, le nouvel État d'Israël « comme une tête de pont pour toute intervention nouvelle du vieux colonialisme occidental dans le monde arabe »¹²³ et « comme l'avant-poste de l'Ouest au Proche-Orient »¹²⁴. Cela dit, Moubarac en authentique francophone et en homme d'ouverture et de culture, ne voudrait pas que les Arabes se cantonnent dans leur positionnement par rapport à l'Occident qu'ils refusent et imitent simultanément¹²⁵. Il en appelle donc à leur hospitalité, ainsi qu'à l'hospitalité de l'islam, pour changer l'esprit arrogant de cet Occident et son empire colonial¹²⁶. Il s'agit là d'une stratégie

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 310.

¹¹⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 105.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹²⁰ Moubarac écrit : « La naissance de l'État d'Israël a ses racines profondes dans l'antisémitisme de l'Occident chrétien. En effet, l'Occident chrétien justifie son attitude, non critique à l'égard du sionisme, en partant de l'injustice commise en Europe envers les Juifs. Mais cela conduit à 'rattraper' une vieille injustice par une nouvelle injustice 'sur le dos' des Palestiniens ». *Ibid.*, p. 64. « Ce sentiment de culpabilité est devenu le facteur le plus déterminant dans l'appui que le christianisme atlantique apporte, surtout depuis 1945, à l'entreprise d'un État susceptible de recueillir tous les Juifs du monde en Palestine (...) ». MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 9.

¹²¹ *Ibid.*, p. 64-65 ; Nassif NASSAR, « Islam et arabité : une certaine idée de l'arabité », in Youakim Moubarac, op. cit., p. 271.

¹²² *Ibid.*, p. 13. La référence judéo-chrétienne est qualifiée de grave par Moubarac, parce qu'elle a pris des proportions démesurées chez les chrétiens européens et américains qui cherchaient à guérir du mal antisémite.

¹²³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Les chrétiens et le monde arabe*, op. cit., p. 14.

¹²⁴ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 71.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 207.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 134 et 207.

d'arabité¹²⁷. Moubarac fonde cette dernière sur l'islam et Muḥammad. Il nie qu'elle soit un va-et-vient entre le passé et l'avenir, voire une idéologie politique, et prône qu'elle est un mouvement de progrès continu de l'homme jusque dans la modernité. Nous la qualifions, pour notre part, d'idéologie culturelle qui sert à construire, dans un espace ethnico-religieux pluriel une identité commune supranationale, laissant à chaque pays la possibilité d'adopter le régime politique qui lui convient¹²⁸. Son ennemi serait-il le judaïsme, en tant que culture véhiculant une langue, un mode de vie, des valeurs et des coutumes ? La réponse n'est pas aisée, car, l'ennemi de l'arabité, comme nous venons de le montrer, est l'ennemi juif, venu de différents pays, de cultures différentes, rassemblé par l'appartenance au judaïsme très diversifié lui aussi, selon la communauté ethnico-religieuse à laquelle on appartient : ashkénaze ou séfarde, réformé ou orthodoxe. Peut-on alors penser que l'État d'Israël créé exclusivement pour les Juifs, en tant que race et religion, est l'anti-modèle de l'arabité culturelle ? En effet, là encore la réponse n'est pas facile parce qu'on n'oppose ou ne compare pas des dissemblances. L'État d'Israël est une entité politique, l'arabité est une idéologie culturelle. L'arabité ne peut pas avoir pour ennemi l'État d'Israël, mais les défenseurs de l'arabité auront pour ennemis les sionistes de cet État. Toutefois, signalons que, lors de la guerre de 1967, Moubarac associe à la figure de l'ennemi politique Israël, « vainqueur du Sinaï »¹²⁹, celle d'une figure de l'ennemi, proprement dit, politico-religieux : « État juif, avec une minorité arabe 'tolérée' et tenue en respect, dans le cadre d'un régime théocratique, sans religion ni foi, mais de ségrégation coloniale »¹³⁰. Une figure de l'ennemi sioniste s'élabore, tout au long du discours, en combinant des traits anciens : ceux du Juif élu, de son droit à la terre promise, de son accaparement de la promesse-héritage et ceux du Juif usurier. D'autres traits plus récents s'ajoutent, ceux de l'Israélien occupant par la violence et avancé en sciences et en technologie. En effet, le sionisme usurpe la terre par son aventure violente en Palestine. Cela arrive parce que chrétiens et Juifs croyants ont cessé « lamentablement » de soutenir « la revendication de l'islam sur la Terre sainte »¹³¹. Malgré l'impureté et l'ambiguïté de la cause de l'islam, comme de toute cause humaine, Moubarac insiste sur le rôle de premier plan de l'islam en Terre sainte et vis-à-vis des deux autres monothéismes, le christianisme et le judaïsme.

¹²⁷ C'est un titre de conférence de Moubarac. *Ibid.*, p. 201-210.

¹²⁸ Moubarac reprend, à son compte, une idée du pape Jean-Paul II, disant que l'État souverain ne se fonde pas « sur la religion, fut-elle créatrice d'histoire et d'identité nationales, mais dans la culture de cette nation ». MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 382.

¹²⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 11.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹³¹ *Ibid.*, p. 46.

3.3. L'islamité et les frères ennemis

Moubarac reconnaît aux trois monothéismes une parenté particulière : celle d'admettre le caractère universel de la foi¹³². Cependant, il dénonce le parti pris de l'Occident et sa mésestime du Coran, de son originalité et de son message¹³³. Il cherche à réhabiliter l'islam comme « un abrahamisme authentique »¹³⁴ et à satisfaire les revendications islamiques qui se heurtent tantôt à l'Occident chrétien et à Israël, tantôt au christianisme et au judaïsme. Il valorise le choix des chrétiens du Liban de vivre avec les musulmans sur pied d'égalité, malgré l'intégrisme confessionnel et les crises du passé. Nous développerons dans ce paragraphe, l'islamité de Moubarac¹³⁵, puis ses réticences quant aux privilèges d'Israël et des chrétiens¹³⁶ et enfin les revendications islamiques. Nous présenterons simultanément les figures de l'ennemi Juifs-Israël qui surgissent dont celle du frère ennemi.

3.3.1. L'islam de Moubarac

Moubarac laisse une vaste bibliographie sur l'islam¹³⁷. Il oriente ses recherches vers l'instauration d'un dialogue islamo-chrétien. Les Juifs ne semblent pas exclus de son champ de recherches, mais il garde à leur égard une attitude ambiguë. Des caractéristiques de l'islam ressortent du discours de Moubarac laissant percevoir des figures de l'ennemi Juifs-Israël : son théocratisme, son abrahamisme, son universalisme, son hospitalité, sans négliger sa vocation de protestataire.

Moubarac reconnaît que l'islam est théocratique de naissance mais tolérant, laissant une place dans sa cité aux Juifs et aux chrétiens qui, à l'inverse, établissent des régimes et des

¹³² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 63-64.

¹³³ *Ibid.*, p. 231.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 63-64.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 33 et 253 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 104, 106 et 115.

¹³⁵ Nous entendons par « islamité » une identité religieuse et culturelle qui se révèle à travers les traits saillants que Moubarac attribue à l'islam.

¹³⁶ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 49.

¹³⁷ Neuf ouvrages et la pentalogie islamo-chrétienne. L'un de ses ouvrages intitulé *L'islam* fait l'objet de deux recensions de revues scientifiques. La première recension met un point d'honneur le fait qu'il soit écrit par un chrétien d'Orient qui, mieux que d'autres connaît l'islam de l'intérieur. Toutefois, il considère l'approche très superficielle. Jean-Paul CHARNAY, « Moubarac Youakim. *L'islam* », *Archives de sociologie des religions*, n°15, 1963, p. 203-204. La seconde recension souligne qu'il n'apporte rien de neuf « sauf quelques points de vue particuliers que le lecteur adoptera ou récusera plutôt en fonction de ses croyances intimes que pour des motifs scientifiques ». Georges VAJDA, « Youakim Moubarac. *L'islam* », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 166, n°1, 1964, p. 108.

sociétés d'intolérance¹³⁸. Juifs et chrétiens provoquent l'islam avec leurs « impérialismes » respectifs et concurrents en Terre sainte¹³⁹. Par conséquent, l'auteur affirme que la difficulté de l'islam vis-à-vis des deux autres monothéismes se situe dans le fait que ceux-ci voudraient le rendre non pas tolérant mais libéral, en lui imposant de l'extérieur un régime théocratique juif dénué de la foi et du prophétisme de la loi¹⁴⁰, qu'ils ont fait valoir leurs droits en Terre sainte par des voies de fait¹⁴¹ et qu'ils ne reconnaissent pas les droits des réfugiés, tout en voulant obtenir « la coexistence judéo-arabe »¹⁴². De plus, cet islam de Moubarac ne s'affirme pas uniquement à travers son histoire, sa doctrine et ses valeurs mais à travers la figure de l'ennemi. Ce dernier se manifeste et donne sens à la vocation protestataire de l'islam¹⁴³. Moubarac identifie l'ennemi, non dans les Juifs ou les Israéliens, mais dans le régime théocratique juif vidé de sa moëlle épinière et dans l'impérialisme chrétien qui s'imposent et ne reconnaissent pas les droits des autochtones. L'islam de Moubarac revendique son universalisme au nom du Dieu Un d'Abraham¹⁴⁴. Abrahamique, il n'est ni ismaélite ni anti-Israélite¹⁴⁵. Pourtant, son universalisme se présente comme une opposition aux particularismes des Juifs et des chrétiens. Il est la réponse à deux scandales, celui de son exclusion avec les autres païens de l'histoire judéo-chrétienne du Salut¹⁴⁶ et celui de la typologie gémellaire d'Ismaël et d'Israël.

L'approche de Moubarac de ces scandales établit l'islam en juge contre tout exclusivisme racial ou religieux¹⁴⁷. D'abord, en faisant asseoir l'identité musulmane sur Abraham, Moubarac situe la naissance de l'islam avant l'élection d'Israël et de l'Église. La promesse à Abraham se destine à tous les croyants et non à une race¹⁴⁸. Ensuite, en refusant la typologie : Ismaël dans le désert et Israël sur sa terre, Moubarac ne nie pas l'hostilité entre les deux frères ennemis

¹³⁸ À la fin de *Palestine et arabité*, Moubarac fait une révision de ses idées. Il appelle à une critique fondamentale non seulement des théocratismes respectifs des trois monothéismes, mais encore des principes sur lesquels repose la société moderne réputée seule libérale. L'auteur cherche la mesure juste qui permet aux communautés religieuses de s'entendre entre elles et de bâtir une coexistence paisible. Sa défense du modèle pluriel place l'ennemi Juifs-Israël et l'Occident laïc, en contre-exemple, si ce n'est en ennemi. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 243-245. Sur l'intolérance d'Israël, lire : MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 380.

¹³⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 60.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴² *Ibid.*, p. 60.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 37 et 128.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 44 et 50.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 23, 50 et 253.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

Israël et Ismaël¹⁴⁹, mais il se dresse contre un partage à faire entre eux. « L’islam, assure-t-il, n’est pas ismaélite (...). Il est justement né pour refuser ce partage »¹⁵⁰. L’auteur répond-il à son collègue Michel Hayek¹⁵¹ ? Quoi qu’il en soit, il repousse l’idée d’un renvoi d’Ismaël au désert et d’un retour d’Israël sur sa terre. Car la typologie Ismaël-Israël est « source de conflits sanglants »¹⁵². Elle voudrait fonder « un mystère de l’islam sur un texte de l’Ancien Testament » et asseoir la vocation d’Ismaël et partant de l’islam « sur une ‘exclusion’ biblique, quand l’élection d’Israël est à repenser complètement »¹⁵³. Puis, en pointant le problème de l’élection et de l’exclusion, Moubarac met aussi le doigt sur ce qu’il appelle « une querelle de famille »¹⁵⁴. Ensuite, l’islam représente, pour Moubarac, la revendication d’un exclu de la promesse, pour tous les exclus, contre l’exclusivisme des Juifs et des chrétiens. Cette revendication islamique religieuse et sociale rejoint la revendication politique de tous les humiliés et offensés par le colonialisme, de quelque forme qu’il soit¹⁵⁵. Cela conduit Moubarac d’un côté, à mettre en opposition la cause pure, celle de l’islam – malgré ses tares –, à la cause impure, celle d’Israël – malgré ses justifications¹⁵⁶. Et, d’un autre côté, à proposer incessamment l’hospitalité de l’islam, celui que tant de ses coreligionnaires, dit-il, « ont considéré comme l’ennemi héréditaire, mais que dans le langage de l’esprit et du cœur, j’appelle la première et la plus vaste des communautés hospitalières de par le monde »¹⁵⁷. La figure de l’ennemi Juifs-Israël devient alors celle des Juifs [et des chrétiens], de l’Israël charnel ou au cœur incirconcis¹⁵⁸. Cela dit, les revendications de l’islam et du Coran sont aussi une contestation des privilèges d’Israël et une affirmation d’autres droits islamiques dont une défense de la Vierge et une réactivation du procès de Jésus.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 163 et 252.

¹⁵¹ Michel Hayek, islamologue libanais (1925-2005), soutient en 1971, une thèse intitulée « Ismaël ou le Destin de l’Islam ». Il y affirme que Muḥammad, rejeté par la descendance d’Isaac et de Jacob s’identifie à Ismaël. Le Prophète aurait revendiqué sa part d’héritage en situant « son islam (...) à la fois comme une religion abrahamique et comme une religion parabiblique. Par Ismaël, l’islam entre dans la famille d’Abraham et rejoint l’Histoire sainte, mais il interprète toute cette histoire d’un point de vue original et particulier, celui du monothéisme en dehors de toute référence à la promesse biblique : c’est le point de vue d’Ismaël, fils d’Abram, né avant la promesse ». Michel Hayek, *Le Mystère d’Ismaël*, Tours : Mame, 1964 (Concordances), p. 206-207.

¹⁵² MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 12.

¹⁵³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 250.

¹⁵⁴ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 48-51.

¹⁵⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 50-51.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 156. Cette hospitalité vient de l’abrahamisme que Moubarac dit avoir appris dans le Coran et la Bible. Cet abrahamisme comporte l’obéissance à Dieu dans la foi, et au besoin, dans le sacrifice, la primauté de la prière dans l’adoration et l’intercession et le devoir sacré de l’hospitalité. MOUBARAC, « La perversion de l’abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d’exception*, op. cit., p. 380.

¹⁵⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 52.

3.3.2. Les privilèges d'Israël

Moubarac attribue au Coran le fait de repenser complètement la question de l'élection, la promesse de la terre et l'histoire sainte¹⁵⁹. Il proteste contre « les privilèges d'Israël et des chrétiens »¹⁶⁰. S'il souscrit à « la signification spirituelle de l'histoire du peuple juif dans le passé »¹⁶¹, il remet en question une certaine vision de Dieu et de ses agissements dans l'histoire ainsi qu'une approche du Salut et de la culture occidentale dite judéo-chrétienne. Il se méfie de toute attache qui relierait Jésus au peuple juif et l'enfermerait dans une appartenance raciale.

À la lecture du discours de Moubarac, nous relevons trois questions qui méritent d'être soulevées dans le cadre de l'ensemble de sa théologie : Son approche du peuple juif, dépositaire de l'élection, son insistance à donner à l'islam une place de choix par rapport au judaïsme et au christianisme, par rapport à la terre et sa vision de la nature de Dieu et de ses agissements dans l'histoire ainsi qu'une approche de l'histoire du Salut et de la culture de l'Europe. Nous examinerons la manière dont Moubarac présente ces thématiques pour en dégager les figures de l'ennemi correspondantes.

L'élection du peuple

Moubarac rejette le fait que l'élection soit le privilège d'une race ou d'une nation, à moins que cela ne soit une alliance de Dieu avec « une communauté exemplaire » qui ouvre l'alliance à tous les hommes¹⁶². C'est la qualité que l'Église s'attribue et prétend réaliser. Dieu a conclu une alliance universelle avec Abraham (Gn 12). L'alliance singulière avec Israël en fait partie comme toutes les autres alliances que Dieu contracte avec l'humanité¹⁶³. Toutefois, le but de Moubarac demeure, d'une part, de présenter l'islam abrahamique comme le moyen de partager la bénédiction divine avec toutes les nations¹⁶⁴ et de faire échapper, du même coup, le Messie des chrétiens à toute prétention raciale et, d'autre part, de contester ainsi un quelconque droit divin à la terre qui justifierait l'occupation de la Palestine et le déplacement de nombre

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 163. Moubarac s'appuie, entre autres, sur un texte du Cardinal Daniélou qu'il met en annexe de son *Mémoire*. Daniélou affirme « qu'il est faux de parler encore aujourd'hui d'une élection particulière du peuple juif. (...) c'est également tout confondre que d'écrire que 'la première alliance n'a pas été rendue caduque par la nouvelle' ». MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 117-119.

¹⁶⁰ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 49.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶² *Ibid.*, p. 122.

¹⁶³ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 68.

¹⁶⁴ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 45.

d'autochtones vers l'étranger¹⁶⁵. Comment Moubarac s'y prend-il pour épargner au peuple juif, l'accusation de s'approprier indûment, avec les chrétiens, la promesse de Dieu et de l'arracher à la portée de tous les hommes ?

Tout d'abord, Moubarac reconnaît l'élection du peuple juif¹⁶⁶, mais il refuse qu'elle soit entendue dans un sens littéral et exclusif¹⁶⁷, et ce au nom du Coran¹⁶⁸. Il distingue la cause sacrée du peuple juif, son honneur et son rang incomparable parmi les nations, de la cause israélienne en Palestine, ainsi que de l'aventure sioniste en Terre sainte. Moubarac invite donc le peuple juif à mener une existence pacifique au milieu des peuples. « Le peuple juif, dit-il, est inséré parmi les nations, dans son humilité aussi bien que dans ses réussites exceptionnelles, comme une semence de sainteté et un ferment de progrès »¹⁶⁹. Paradoxalement, l'auteur lui confère une « vocation contestataire au milieu des nations »¹⁷⁰, acceptant « de ne pas être comme les autres »¹⁷¹, au risque de commettre une déviation notable¹⁷² et la vocation de remettre en question toutes les autres existences nationales en résistant à l'assimilation et aux régimes d'oppression¹⁷³. N'ayant pas à défendre une existence nationale propre ou à solliciter une quelconque protection de la part d'un État, le peuple juif sera en mesure d'éviter la tentation « de vouloir prouver sa force à la manière des croisades »¹⁷⁴.

Quelle peut être la figure de l'ennemi dans ce cadre-là ?

Moubarac ne désigne pas expressément le peuple juif, ni les Juifs comme ennemis. Si l'on excepte la figure des banquiers juifs¹⁷⁵, Moubarac se garde de condamner les Juifs, pour motifs religieux, à l'errance ou à la dispersion¹⁷⁶, ce qui aurait mobilisé les stéréotypes du Juif errant

¹⁶⁵ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 380.

¹⁶⁶ MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 190.

¹⁶⁷ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant, op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 162-163.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 7 et 15.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷¹ André NEHER, *L'identité juive*, Paris : Éditions Payot & Rivages, 1994 (Petite bibliothèque Payot), p. 22.

¹⁷² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 119.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷⁵ Moubarac consacre, à cette figure du Juif usurier répandue au Moyen-Âge, le chapitre IX de son *Mémoire*. MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant, op. cit.*, p. 58-63.

¹⁷⁶ L'avis de Moubarac sur la question de la dispersion est partagé. D'un côté, il affirme que les Juifs ne sont pas condamnés à la dispersion, MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 118. Et, d'un autre côté, il montre, en se basant sur des déclarations de conférences de rabbins en 1869 et en 1885, que la dispersion des Juifs par Dieu sert la propagation du message monothéiste dans le monde entier. *Ibid.*, p. 112-113.

et dispersé dans le monde pour expier son déicide. Cependant, la figure de cet autre différent et dérangeant se dessine forcément sur fond de conflit aussi bien politique que religieux. En accusant la Jérusalem juive qui livre son Messie aux gentils, Moubarac entend faire porter aux Juifs la responsabilité de ce crime, à cause de l'élection du peuple. Car, celui-ci ne peut descendre de son rang parmi les nations ni accepter que le centre de son histoire religieuse – cœur de l'histoire universelle –, ne soit relégué à un quelconque fait divers¹⁷⁷. Par ailleurs, les sionistes instrumentalisent cette croyance en l'élection du peuple afin de justifier leur entreprise, celle qui concerne la terre promise.

La terre promise

La dimension géopolitique tient une place de choix dans le discours de Moubarac sur la Palestine et dans son analyse du conflit. Néanmoins, la dimension ethno-religieuse et culturelle garde une grande signification. Ensemble, ces dimensions reflètent les représentations collectives d'une partie de la population ainsi que les représentations de l'auteur, quant à la terre et la figure du Juifs-Israël qui l'occupe.

En fait, la terre de Palestine, dont la Ville sainte de Jérusalem, assume à la fois un caractère œcuménique et un caractère islamique que Moubarac développe maintes fois¹⁷⁸. Elle présente deux facettes : elle est un objet de conflit géopolitique et elle s'élève à un niveau exemplaire de symbole¹⁷⁹. Nous exposerons la vision de Moubarac de cette terre en l'associant à la figure de l'ennemi correspondante. Sous ces deux facettes, la notion de la terre interpelle le lecteur : Israël serait-il une entreprise coloniale de Juifs-sionistes exerçant une volonté d'occupation politique, ou une revendication de la terre de Palestine, menée par les Juifs-sionistes, sous prétexte de satisfaire à un désir pieux de Juifs de faire leur *'alya* en *Eretz* Israël. Dans les deux cas, l'entreprise et la revendication se font au nom d'un droit divin et historique sur la terre des ancêtres ?

L'œcuménisme de la terre apparaît dans la complémentarité biblique du Liban et de la Palestine sous le signe d'une seule et même terre. De fait, pour Moubarac, « tout chrétien dans le monde arabe reconnaît en Jérusalem son lieu de rencontre avec tout autre croyant au Dieu

¹⁷⁷ MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 190.

¹⁷⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 31.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 175.

unique »¹⁸⁰. C'est ainsi qu'il lui décèle une vocation œcuménique qui rassemble les chrétiens et les musulmans de l'arabité et dans un affranchissement de la compromission du judaïsme avec le colonialisme militariste¹⁸¹. En ce qui concerne le caractère islamique de la terre, nous le développons sous peu dans le paragraphe sur les revendications islamiques. Ainsi, élevé au degré d'un symbole, la terre de Palestine et Jérusalem deviennent un sujet brûlant dans le conflit géopolitique qui secoue la région et dont Moubarac est témoin. Sans nous étendre sur les développements de Moubarac sur ce conflit, nous notons que l'auteur considère la fondation de l'État d'Israël comme une entreprise coloniale, comme déjà signalé¹⁸², et une conquête par les armes¹⁸³. Elle engendre les drames d'une population expulsée et déplacée et même victime de massacres¹⁸⁴. C'est une affaire politique où un conflit territorial oppose deux populations. Toutefois, ce conflit porte une valeur symbolique et se nourrit de mythes, car les Lieux saints constituent, pour les deux parties du conflit, un lieu de convergence pour la prière et pour la vie.

Moubarac revient sur des mythes tels que celui de l'exode, celui de l'exil et du mystère de l'iniqité des Juifs¹⁸⁵, celui de la *hijra* et la fête musulmane de *isra' wa mi'raj*¹⁸⁶. Parallèlement, il met en défaut le mythe de la terre promise en le remplaçant par celui de la Terre sainte. Ces mythes rappellent la situation d'antan du peuple juif, oscillant entre exode vers la terre promise et exil vers une terre étrangère. Or, Moubarac s'applique à montrer que les Juifs jusqu'à l'an 135, date de leur dispersion, n'ont jamais occupé toute la Palestine¹⁸⁷. Car le don de la terre dans l'Ancien Testament n'est pas « un don pur et simple à qui que ce soit », mais il oblige à une obéissance à la loi divine. C'est la raison de l'exil du peuple, perçu comme une punition divine du roi et du peuple¹⁸⁸. À l'Israël discriminatoire, exclusiviste, le même Israël sioniste

¹⁸⁰ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 178.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 178-179.

¹⁸² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 46.

¹⁸³ Ce sionisme politique de conquête et d'occupation est condamné par « le sionisme spirituel du désir de Terre sainte ». *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁵ En fait, Moubarac associe à la conquête armée un exode massif de la population, des massacres et un « exil prémédité et savamment exécuté » qu'il qualifie d'iniqité. *Ibid.*, p. 6 et 99. Celui-ci serait également déclenché par la terreur. MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 34.

¹⁸⁶ Le *isra'* désigne le voyage nocturne du prophète Muḥammad de la Mecque à *Quds*, suivi du *mi'raj* qui désigne son ascension au ciel et son passage à *Quds* puis sa descente aux enfers. La Tradition situe ces événements à l'an 2 de l'hégire. Des sourates du Coran les évoquent. La Tradition ajoute que Dieu a rassemblé un groupe d'anciens prophètes dont Abraham et Issa avec Muḥammad pour la prière, au lieu-dit *al-aqsa* avant d'élever le Prophète sur une monture appelée *buraq* au ciel où il s'entretient avec Dieu sans le voir.

¹⁸⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 110.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 111.

occupant, Moubarac ajoute la figure du meurtrier qui, dans sa promenade vers le Sinaï, réalise un exode à l'envers. C'est un retour vers l'esclavage et un rappel de « l'abomination de la désolation », une idole à la place de Dieu. En même temps, l'auteur insiste sur la justice qui doit être rendue à la Palestine et aux Palestiniens. Enfin, Moubarac affirme que les choix et les appropriations de Dieu ne sont pas des privilèges exclusifs, mais des moyens provisoires, attachés à un dessein, qui de par la nature même de Dieu, ne peuvent être qu'universels¹⁸⁹.

La vision de la nature de Dieu et l'histoire du Salut

Moubarac proteste contre le Dieu de l'Ancien Testament, un Dieu sanguinaire, Dieu des armées, invulnérable, invincible et intouchable¹⁹⁰, contre un robot de la technologie reconnu comme un Dieu de la Bible¹⁹¹ et contre les agissements discriminatoires de Dieu dans l'histoire qui fait le choix d'un fils préféré et ferait ainsi de l'autre un exclu et un maudit¹⁹². Comment comprendre cette vision d'un Dieu de la guerre et de la vindicte sous lequel « on déguise le Dieu du jugement et du pardon »¹⁹³ ou d'un Dieu aux agissements ségrégationnistes ? Nous donnerons des éclairages sur cette question dans la troisième partie de cette thèse, en parlant du marcionisme et de la théologie de la substitution.

Par ailleurs, la référence au judéo-christianisme dans l'histoire du Salut ou dans la culture européenne trouve une résistance chez Moubarac. Celle-ci se manifeste 1) par son affirmation que l'Église d'Antioche et l'Église universelle viennent des nations et doivent se libérer du judaïsme et de ses lois¹⁹⁴, 2) par son autre affirmation qu'il n'y a qu'une seule alliance conclue avec Abraham qui permet à l'islam de faire partie de l'histoire du Salut. Quant à l'alliance avec

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹⁰ MOUBARAC, « Musulmans, chrétiens et Juifs à l'épreuve de la Palestine », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 313-314 ; « Sur l'occupation de Jérusalem », in *ibid.*, p. 273.

¹⁹¹ Il s'agit ici de dénoncer l'instrumentalisation de Dieu que font les Israéliens qui voyaient dans les victoires militaires remportées par les armes et les chars, celles du Dieu, vainqueur du Sinaï.

¹⁹² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, op. cit.*, p. 161-162.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹⁴ MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 112. Sur cette question, nous débordons ici méthodologiquement pour critiquer cet avis chez Moubarac. En fait, le théologien maronite revêt Antioche d'un caractère œcuménique et universel, ce à quoi nous souscrivons. Mais nous relevons qu'il le fait au nom d'une lecture propre de l'histoire. Ainsi, il nie d'un côté, la réalité de l'enracinement des disciples dans la Tradition juive et ignore que la prédication de l'Évangile, dans le monde entier, prend son point de départ à Jérusalem. Cf. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 128. Et, d'un autre côté, il voit dans l'Église d'Antioche qui a reçu l'Évangile par les Juifs de Jérusalem, une Église issue des nations et dégagée du judaïsme et des prescriptions de la loi juive. Cf. MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 112. Cela dit, une intervention de Souraya Bechealany dans un colloque du CEDIFR en 2014 rend bien compte de la dialectique particulier/universel et de la stature antiochienne du « un dans le divers ». Lire : Souraya BECHEALANY, « Antioche : l'unité dans la diversité ecclésiale aux premiers siècles de l'ère chrétienne », in *Religions : entre universalité et particularité*, Beyrouth : Éditions de l'Université Saint-Joseph, 2015, p. 46-57.

Israël, elle ne se présente pas comme une alliance singulière, mais fait plutôt partie de l'alliance universelle¹⁹⁵, 3) par son attestation que l'histoire judéo-chrétienne n'est plus une référence absolue du Salut, car « elle rendrait le Christ étranger au départ à tout homme et à tout peuple », alors qu'il est présent à toutes les histoires par son Esprit et « qu'il est le Verbe qui éclaire tout homme venu en ce monde »¹⁹⁶. Cette référence anime la théorie, selon laquelle des chrétiens d'Europe et d'Amérique qui éprouvent une vive culpabilité en raison de la *Shoah*, soulageraient leur conscience blessée par le mal antisémite. Aussi, Moubarac semble d'une part, prendre appui sur le rejet du fondement judéo-chrétien de la culture européenne, comme de l'histoire du Salut, pour valoriser l'islam, rallier les chrétiens et les musulmans et condamner le sionisme israélien¹⁹⁷ et, d'autre part, il considère la partie du peuple juif qui s'est laissée embrigader par les sionistes, « comme le bouc émissaire des nations dites chrétiennes, au même titre que le peuple juif tout entier, témoin et victime de l'injustice universelle et du crime »¹⁹⁸. Moubarac, a développé une théologie du Salut qui réconcilie les trois monothéismes et se voit acculé à reconnaître les limites de son approche. Il affirme, lors d'un colloque sur les chrétiens d'Orient, tenu à Paris en 1988, qu'après avoir contesté la théologie de l'histoire du Salut, en disant qu'elle n'est ni exclusive, ni excluante mais qu'elle devrait s'élargir à l'islam, il s'est rendu à l'évidence que son schéma était ambigu. Il écrit :

« Pendant trente ans donc, on a fait de l'abrahamisme. Je dois déclarer, sans brûler ce que j'ai adoré, que je trouve ce schéma inopérant pour les raisons suivantes : d'abord (...) je constate que ce schéma n'a fait que nourrir des conflits sans nom. Depuis le début et jusqu'au jour d'aujourd'hui, ce n'est pas une histoire de théologie, mais une histoire de combat fratricide et d'injustice grave. (...) C'est l'histoire du Salut qui est à l'origine du colonialisme »¹⁹⁹.

Ce mélange de religieux et de politique est remarquable en Orient musulman et chrétien. L'Israël des sionistes, peuple élu qui occupe militairement la Terre de Palestine se fourvoie, en voulant se rassembler sur la montagne de Sion. Moubarac le prie d'écouter l'islam. Ce dernier proteste contre les privilèges qui le lèsent, affirme ses droits auxquels il intègre la défense de Jésus et de la Vierge.

¹⁹⁵ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 68.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹⁷ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 43.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁹ Georges CORM, « Une vie pour le Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 22.

3.3.3. Les revendications islamiques

Il convient de signaler que les revendications islamiques que nous avons développées plus haut chez Khaled concernent l'égalité à établir dans les droits et les devoirs entre les Libanais, chrétiens et musulmans. Cela touche aussi bien les domaines religieux que politique. Moubarac rejoint Khaled sur la nécessité de l'égalité entre les citoyens, mais il met en relief dans son discours des revendications, des protestations et des contestations de l'islam contre un certain nombre de réalités religieuses et politiques. Celles-ci concernent la Terre sainte, l'exclusivisme des Juifs et des chrétiens vis-à-vis de l'islam et des musulmans, Dieu et sa justice, le Christ universel et l'honneur de la Vierge Marie. Elles ne se confondent pas, mais leurs frontières sont imprécises. C'est pourquoi nous les mettons sous le même registre de revendications islamiques concernant la terre, le peuple et Dieu lui-même.

1) Moubarac fait sienne la revendication de la Terre sainte par l'islam, précisant que la reconnaissance abrahamique que l'islam fait de lui-même au Temple de Jérusalem est importante pour la compréhension du conflit actuel en Palestine²⁰⁰. Il affirme par ailleurs que cet islam a « une idée sur la signification spirituelle de cette terre pour l'humanité »²⁰¹. Il ajoute que : « Retirer la localisation de cette fête *mi'raj* et de sa célébration à un territoire national palestinien de caractère islamique est une provocation sans précédent qui est faite non seulement aux Arabes musulmans de Palestine mais à l'ensemble du monde islamique »²⁰² ou encore « qu'il fallait donc rappeler qu'il y a des réalités saintes dans la conscience des peuples à laquelle nul ne saurait toucher impunément (...) Nul ne saurait encourir autrement la colère de l'islam (...) s'il prétend retirer à sa vigilance et à sa vénération les signes sacrés de sa destinée au sortir du désert arabe » et d'expliquer l'assassinat du roi 'Abdallah comme une punition pour avoir entériné le partage de la Palestine²⁰³. L'auteur va encore plus loin, en évoquant le drame du Vendredi saint²⁰⁴. Aussi, Jérusalem prend, tour à tour, le visage de la ville meurtrière dont le peuple juif a tué le Messie, et le visage de la ville occupée par les sionistes

²⁰⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 126.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰² *Ibid.*, p. 31.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 190.

et rendue au cœur de son peuple palestinien²⁰⁵. La Jérusalem juive opposée à *Quds* dresse inévitablement, à notre sens, le peuple juif contre le peuple palestinien.

2) La protestation de l'islam se dirige contre l'exclusivisme des Juifs et l'accaparement des chrétiens. Étant la protestation d'un exclu de la promesse en faveur de tous les exclus de la promesse²⁰⁶, elle place l'islam en protecteur des *mustad'afin*²⁰⁷, de cette masse de peuples exclus par les Juifs, colonisés par les chrétiens²⁰⁸ ou soumis à l'oppression des nations dites chrétiennes²⁰⁹. Ainsi, Moubarac fige dans la mémoire collective un islam qui satisfait les revendications de justice des opprimés face aux Juifs et aux chrétiens qui manquent à la justice et à l'accueil de l'altérité.

3) Moubarac revient dans son discours sur le procès de Jésus comme étant l'un des procès de figures illustres à revisiter. Il revendique, au nom de l'islam, la justice de Dieu, l'universalité de Jésus le Messie et l'honneur de la Vierge²¹⁰. Ses arguments s'appuient sur la rupture qu'opère le Christ avec la race²¹¹, « Il est né en Israël mais n'en est pas »²¹². Concernant la Vierge, « le Coran, dit-il, qui nie la filiation divine de Jésus, défend contre ceux qui l'ont traitée de prostituée, l'honneur de la Vierge en proclamant sa conception virginale »²¹³. Moubarac cite Massignon dénonçant ceux qui s'arrangent du doute méfiant, voire hostile, du rabbinisme à l'égard de la mère de Jésus²¹⁴. Aussi, revient-il sur son procès et appelle-t-il Israël à corriger les calomnies et le jugement de la communauté juive de Nazareth au sujet de son adultère²¹⁵.

Moubarac met tout en œuvre pour convaincre son auditoire des revendications de l'islam contre les Juifs et les chrétiens. Son idéologie fondée sur la libanité, l'arabité et l'islamité est tendue vers ce but²¹⁶. Pour transmettre ses idées, Moubarac use de son talent d'orateur et

²⁰⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, *op. cit.*, p. 176.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 50-51.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 203.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 126.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 15 et 46.

²¹¹ *Ibid.*, p. 49 et 84-85.

²¹² MOUBARAC, *Mémorandum relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 70.

²¹³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 84 et 46.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 130, citant Louis MASSIGNON, *Opera minora, Tome 3*, Beyrouth : Dar al-ma'aref, 1963 (Recherches et documents), p. 469.

²¹⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 130.

²¹⁶ Mais il est possible de voir son entreprise comme une profession de foi que fait Moubarac, « d'une théologie de l'égalité originelle » ainsi que d'une « compréhension respectueuse de l'altérité ». Mouchir Bassil AOUN, « Islam et arabité : le dialogue islamo-chrétien comme lieu théologique », in *Youakim Moubarac*, *op. cit.*,

d'académicien. Il s'appuie sur un lexique qui participe, quoique d'une manière indirecte, à dépeindre une figure de l'ennemi déplorable et haïssable, sans que les mots dépassent le *politically correct*.

4. Discours

Nous l'avons déjà souligné, Moubarac se présente dans sa pentalogie islamo-chrétienne comme libanais, arabe, ami de l'islam et comme chrétien et prêtre²¹⁷. Cette multiple appartenance s'explique par la primauté qu'il donne à l'existence libanaise, ancrée dans le monde arabe. Un monde où la conscience universelle de l'islam se tient face à Israël dans une sorte de revendication continue. De plus, l'identité de prêtre donne à la parole de Moubarac une certaine autorité. C'est pourquoi son discours est marqué par ses intérêts et ses combats. S'il se compose de correspondances, de conférences, d'articles et d'écrits, il se présente davantage comme un essai qui rassemble sa réflexion sur un thème précis que comme un discours philosophique. De fait, l'auteur déploie son discours sur trois registres : il exprime des émotions, il donne des informations sur des faits²¹⁸ et il cherche à convaincre en proposant à son auditoire de bonnes raisons d'adhérer à ses idées et même à sa vision du monde²¹⁹. La fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël s'opère à la faveur de ces registres. Les remarques générales sur le discours de Moubarac que nous exposerons à présent, nous introduiront à la manière dont l'auteur conçoit l'ennemi avant de le nommer explicitement.

Le discours de Moubarac est riche en expressions d'ordre affectif. Il se dit lui-même poète et spirituel. Alternant le « je » et le « nous », il révèle les sentiments de douleur, de colère, d'indignation, d'amertume et de honte qui l'habitent, au vu du « drame de vie des Arabes de mon [son] âge »²²⁰. L'implication personnelle de Moubarac, si elle n'enlève pas à son discours – qui se veut scientifique – sa valeur, l'entraîne, cependant, à la stigmatisation du Juifs-Israël comme ennemi. Car, que ce soit le drame palestinien qui le tourmente, ou la réussite de l'entreprise sioniste coloniale qui le blesse²²¹, ou encore le « problème du sacré et [de] son

p. 194-195. L'autre – en l'occurrence le musulman – est alors abordé dans le respect de sa foi et mis au même rang que soi-même.

²¹⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 30 et 238.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 94. Moubarac donne dans la partie « Dossier palestinien » de *Palestine et arabité* un maximum d'informations sur la question palestinienne.

²¹⁹ Philippe BRETON, *L'argumentation dans la communication*, Paris : La Découverte, 2016 (Repères), p. 4.

²²⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 91.

²²¹ *Ibid.*, p. 57.

insertion dans le temps »²²² qui mobilise sa réflexion, ces sujets renvoient à la responsabilité d'Israël dans la question palestinienne. De plus, Moubarac est animé par un idéal : une manière d'être, au Liban et partout dans le monde, qui est contredite par l'être même d'Israël²²³. La fondation de cet État entraînant le conflit israélo-palestinien représente un état de fait qui accule le Liban, dont la force tient à l'entente islamo-chrétienne, à se positionner face à la puissance d'Israël. Aussi Moubarac voit le peuple libanais comme une « cellule radioactive qui désintègre le processus de violence et enlève au système sioniste sa raison d'être et contribue en Palestine à la réintégration des Juifs sur le même pied d'égalité que les chrétiens et les musulmans, dans tout le monde arabe »²²⁴. La figure de l'ennemi Juifs-Israël apparaît comme une nécessité existentielle à l'identité libanaise promue par Moubarac. Elle lui donne l'être et la vocation à un moment charnière où la présence d'un autre plus fort déstabilise un jeune État qui peine à rassembler ses forces et qui succombe aux crises de ses voisins.

Moubarac ne manque pas de garder une distance par rapport aux événements qui secouent la région, en s'appuyant sur des motifs divers²²⁵. C'est ainsi qu'il voit dans la création de l'État d'Israël « une épreuve tragique mais positive, devant conduire les uns et les autres à une solution exemplaire pour le restant de l'humanité »²²⁶. Aussi, la manière dont l'auteur exprime ses émotions le mène à se concentrer sur son but. En faisant la promotion du Liban islamo-chrétien, il vise une double réconciliation entre l'Europe chrétienne et l'Orient musulman, entre les Libanais, et cherche la réhabilitation de l'islam abrahamique dans l'histoire du Salut et sa réconciliation avec les deux autres monothéismes contre leurs exclusivismes respectifs.

Comment le discours se présente-t-il à travers les outils lexicaux et lexico-syntaxiques ?

4.1. Le lexique de Moubarac

Commençons par deux remarques générales.

Moubarac désigne rarement Israël par le vocable « ennemi ». En dehors des deux articles de *L'Orient-Le Jour*²²⁷, l'ennemi paraît l'une ou l'autre fois avec une connotation plutôt

²²² *Ibid.*, p. 58.

²²³ *Ibid.*, p. 140.

²²⁴ *Ibid.*, p. 141-142.

²²⁵ *Ibid.*, p. 91-93.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ MOUBARAC, « Nous et les Palestiniens » et « Vivre avec les Palestiniens », art. cit.

fonctionnelle²²⁸. Si l'auteur reconnaît une hostilité, née des différends entre les trois monothéismes, voire du contentieux qui oppose les Arabes et les Palestiniens à Israël, il utilise davantage, à ce sujet, les termes « question », « problème » et « conflit ». Ainsi, il parle de la « question juive », de « problème juif », de « problème colonial d'Israël », de « problème judéo-chrétien » et de « conflit israélo-arabe ou judéo-arabe ». Or, une question est un sujet de réflexion, impliquant des difficultés à résoudre, pour lequel il appartient à chaque partie de s'interroger et de prendre une position libre. Un problème est une question ouverte. Il se situe sur le plan rationnel, mais nécessite des solutions discutables d'ordre pratique. Il se manifeste dans l'écart entre la situation réelle et la situation désirée. Dans les deux cas, il s'agit d'une recherche de sens alors que le conflit représente une situation où des parties s'opposent et se heurtent. Il en résulte des problèmes non résolus, des affrontements où chaque partie veut imposer son point de vue et, le cas échéant, sa puissance. Le conflit débouche, dans ce cas-là, sur la guerre. La seconde remarque : Moubarac reconnaît le génocide des Juifs²²⁹ et la perversion nazie, mais il se débat pour obtenir la reconnaissance du génocide des Palestiniens²³⁰.

Penchons-nous maintenant sur les outils lexicaux et lexico-syntaxiques en en dégageant le rapport à la fabrication de la figure de l'ennemi. Moubarac se sert d'un lexique sémantique à charge chrétienne de l'Ancien et du Nouveau Testament et à connotation islamique pour désigner l'ennemi directement, ou en rapport avec Dieu, ou pour décrire ses actes condamnables²³¹. Il associe ainsi les citoyens d'Israël aujourd'hui au peuple juif du passé, en reprenant à son compte, des figures de l'antijudaïsme de l'Église comme celles du Juif errant, du bouc émissaire et d'Israël au cœur incirconcis. Il rejoint aussi un public des pays arabo-musulmans en utilisant des termes islamiques, tels que « arrogance » imperturbable d'Israël et domination « arrogante ». Moubarac insiste sur la note théocratique du régime israélien qui est sans foi, ni loi. Le prophétisme qui manque à la loi mosaïque fait de l'ennemi Israël, un

²²⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 260 ; MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 359.

²²⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 11.

²³⁰ *Ibid.*, p. 12 et 98.

²³¹ À titre d'exemple, les expressions provenant de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament ou s'en inspirant : « peuple [soi-disant] élu », « azazil », « vainqueur du Sinaï », « Israël charnel », « écharde israélienne », « l'agneau » et « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». À cela s'ajoute la figure de l'ennemi à l'image de son Dieu : « Dieu d'Israël sanguinaire », « guerrier » et « invulnérable ». Les termes islamiques, tels que « usurpation », « arrogance d'Israël » et « domination arrogante ».

colonialiste à l'idéologie sioniste corruptrice, un défi intolérable au monde arabe et une utopie vivante et sanglante²³².

De fait, le discours est riche en substantifs, verbes et expressions qui désignent des actes répréhensibles de l'ennemi. Ces outils lexicaux mettent en valeur la puissance logistique de l'ennemi, la violence de ses actes et son emprise terrorisante. À titre d'exemple, Moubarac qualifie les actes d'Israël « d'occupation », « d'agression », « d'exactions », « de spoliations » et de « conquête des armes ». Il ajoute aussi la « violence faite aux femmes » et « l'offense faite aux croyants », deux thèmes sensibles en Orient²³³. Il amplifie en parlant de « massacre », de « génocide » et « d'élimination militaire et politique [de la masse palestinienne] »²³⁴. Moubarac évoque la question du « crime rituel » et du « viol » [de Jérusalem et du Liban], sur lesquels nous reviendrons dans la troisième partie de cette thèse. Ces métaphores nous conduisent d'emblée aux représentations que l'auteur emploie pour décrire l'ennemi Juifs-Israël. Ce sont des représentations mentales individuelles et sociales, car leur rapport au contexte socio-politique et économique, et leur diffusion, leur confèrent à la fois, « une valeur socialisée partagée par un grand nombre et une fonction socialisante participant à l'élaboration d'une interprétation du réel validé pour un groupe donné à un moment donné de son histoire »²³⁵.

4.2. Les représentations

Moubarac n'utilise que rarement des représentations où l'ennemi est réifié ou animalisé. Nous relevons cinq expressions où l'animalisation ne signifie nullement, dans le contexte précis, un rabaissement de l'ennemi mais une description fonctionnelle. Aussi, « le conquérant déterminé » qu'est Israël est comparé, lors des événements de juin 1967, à « un agneau destiné à la boucherie » qui ne se laisse pas prendre et devient « un loup de la forêt » qui se rend « maître du pays »²³⁶. Israël pâtit encore de la figure de l'agneau mené à la boucherie qui a prévalu lors de la solution finale en Europe. Puisqu'il se bat avec férocité, la figure du loup

²³² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 28.

²³³ La femme est considérée comme une créature faible et la foi en Dieu comme primordiale pour l'homme.

²³⁴ D'autres expressions qui qualifient les actes de violence de l'ennemi : « Israël... une implantation de violence », « la violence et la volonté de puissance la plus affichée (...) », « violence et puissance avec une arrogance sans précédent depuis les temps des croisades » et « terrorisme d'Israël ».

²³⁵ Pierre MANNONI, *Les représentations sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, 2016 (Que sais-je ?), p. 10.

²³⁶ Toutes les références entre guillemets proviennent respectivement de MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 23-24.

supplante celle de l'agneau. Mais en réalité, Moubarac le considère aussi comme « un bouc émissaire ». La partie du peuple juif qui s'est trompée et tombe sous la domination sioniste est, au même titre que le peuple juif, le bouc émissaire des nations chrétiennes, témoin et victime de l'injustice du monde et du crime²³⁷. En qualifiant le peuple juif de bouc émissaire, Moubarac cherche à désigner un responsable à son malheur. Il le trouve dans l'Occident et dans Israël lui-même. Les pogroms de Russie et de Pologne, l'affaire Dreyfus en France et l'Allemagne hitlérienne (...) conduisent Israël, « comme jadis Azazîl dans le désert arabe, non pour son salut mais pour s'en débarrasser et pour sa perte (...) »²³⁸. Israël n'est pas uniquement un bouc émissaire mais indique ici, comme dans la littérature juive, un démon de désert, un diable. Moubarac ne décharge donc pas ce bouc d'un usage de la violence où prévaut la figure « d'Israël botté ne cessant de montrer ses crocs »²³⁹. Il s'agit d'un Israël qui fait preuve de rudesse militaire et de supériorité²⁴⁰. De plus, Israël est un « colossal cheval de Troie de la puissance occidentale et capitaliste en Orient arabe »²⁴¹, ce qui signale une manière secrète et efficace de l'Occident de s'introduire dans l'Orient et d'y mener ses affaires. Israël est « le chien de garde de ses entreprises [des entreprises de la superpuissance américaine] »²⁴², signifiant par là qu'il veille sur les intérêts des États-Unis au Moyen-Orient. Par ailleurs, Moubarac décrit Israël comme « la tête de pont au Moyen-Orient »²⁴³ et « le fer de lance de l'Occident en Palestine »²⁴⁴. Si les représentations révèlent leur rôle fonctionnel, activeraient-elles un quelconque mécanisme de violence ? Nous verrons par la suite, dans quelle mesure le discours de Moubarac appelle à une certaine violence et la mobilise.

5. Les mécanismes de violence

Moubarac reconnaît « la légitimité d'une option idéologique, quelle qu'elle soit, en vue de l'action »²⁴⁵. Celle-ci pourrait être une résistance armée, soit pour évincer l'occupant, soit pour faire justice aux opprimés. Dans les deux cas, la violence armée doit diminuer jusque chez les résistants pour laisser place à une résistance non-violente, mais non moins active et efficace

²³⁷ *Ibid.*, p. 23-24 et 39.

²³⁸ *Ibid.*, p. 24.

²³⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁰ « Botté », in *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/bott%C3%A9//2>. Consulté le 30 août 2017.

²⁴¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 105.

²⁴² *Ibid.*, p. 155.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 260.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

chez le peuple, afin de lui permettre de reconquérir ses droits²⁴⁶. Toutefois, l'originalité qu'apporte la réflexion de Moubarac se situe dans le développement qui sous-tend cette résistance armée : la lutte juste et la guérilla. Avant d'aborder ce point, arrêtons-nous sur la violence des mots employés. Dans son ardeur à s'ériger en pourfendeur du sionisme et des positionnements de l'Église correspondant à ce sujet, Moubarac use de termes comme « détester », « ne pas pardonner » à l'adresse d'Israël, de l'Église ou de l'Occident chrétien, ce qui interpelle le lecteur²⁴⁷. Fait-il preuve de ressentiment et de volonté à ne pas remettre la dette ? Moubarac semble ne pas vouloir revenir sur un jugement contre ces parties, car il considère le dessein de Dieu, sa justice et l'honneur de la Vierge attaqués, ainsi que l'espérance d'Israël et celle d'une réconciliation judéo-arabe en Palestine assassinées²⁴⁸.

En effet, Moubarac lance l'appel à la « lutte juste » et la guérilla contre l'occupation et l'agression s'appuyant sur la religion ou la race. Il l'adresse à la conscience chrétienne qui ne peut s'en dispenser : se rendre présent et soutenir la cause juste des résistants. Celle-ci est l'œuvre de mouvements de résistance dignes de ce nom. Elle naît sous le poids intolérable de l'injustice et est le dernier recours pour faire justice aux déshérités²⁴⁹. Ces caractéristiques rapprochent la lutte, à notre avis, de la guerre juste (*jus ad bellum*) qui stipule que « tout acte de défense contre un État menant une guerre d'agression est légitimé dès lors que toutes les possibilités de réponses non-violentes ont été utilisées au préalable »²⁵⁰. L'auteur encadre cette lutte de limites et prévient des risques qu'elle encourt. Il appelle, en effet, la résistance à ne pas attaquer des objectifs civils à l'intérieur et à l'extérieur du territoire palestinien, à ne pas enrôler des enfants et à ne pas se mêler de ce qui ne la concerne pas dans tel pays arabe ou devenir la cinquième colonne d'un pays voisin. Il met en garde que tel ou tel groupe impose son idéologie, pour la libération de la Palestine, et prévient le peuple qu'il est le seul à devoir choisir ou refuser l'offre quand il en a les moyens²⁵¹.

Moubarac propose une démarche où le peuple évolue pour devenir à même de participer à la lutte du monde²⁵². C'est, paradoxalement, « la guérilla pacifique » [l'expression est de nous]

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

²⁴⁸ Pour s'enquérir des autres accusations de Moubarac, il suffit de parcourir plus haut le paragraphe sur l'idéologie. Ces accusations activent une figure complexe de l'ennemi Juifs-Israël.

²⁴⁹ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 178.

²⁵⁰ NAY (dir.), « Guerre juste (Doctrine de la) », in *Lexique de science politique*, op. cit., p. 278-279.

²⁵¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 136.

²⁵² *Ibid.*, p. 137.

qu'il prêche. L'auteur constate la montée de la violence dans les sociétés arabes et la présence de classes militaires qui prennent le pouvoir dans des pays arabes pour assujettir les peuples. Il propose donc de dépolitiser les armées et d'intégrer les forces de résistance dans le peuple. Ce dernier doit être entraîné à la résistance, « par une formation civique et politique adéquate, de sorte que la confiance des peuples arabes ne se fonde plus sur la fortune des armes mais, comme dans l'Inde de Gandhi ou l'Amérique de Martin Luther King, sur les décisions irréversibles des esprits et des cœurs »²⁵³. Moubarac parle-t-il de résistance pacifique ou de résistance armée ? En effet, le défenseur de la cause palestinienne estime que la guérilla des Arabes est non seulement compréhensible, mais se justifie parfaitement face aux violences économiques et militaires perpétrées par Israël²⁵⁴. Toutefois, son choix essentiel demeure un modèle culturel que le Liban promouvrait, celui de « l'arabité tendanciellement non violente »²⁵⁵, tout en préconisant « la lutte juste » quand tous les autres moyens échouent. Néanmoins, des risques sont à prendre en compte, Moubarac alerte, en effet, les résistants du danger réel de passer de l'état de victime à celui de bourreau et de devenir soi-même violent. Il écrit :

« Notre échec devant l'ennemi n'est plus tant ainsi qu'il ait triomphé de nous, c'est encore qu'il nous ait assimilés à lui. L'échec du monde arabe en Palestine serait total, si des peuples pacifiques que nous formons, il réussissait à faire à son image des peuples bottés. Cet échec serait notre fin, si du monde de l'hospitalité dont nous nous réclamons, son ostracisme parvenait à faire de nous un monde xénophobe »²⁵⁶.

L'auteur évoque, à plusieurs reprises, les risques de la résistance armée, afin de prévenir ceux qui s'y enrôlent de ce qu'il considère une atteinte à leur âme. Pour lui, l'engagement dans cette résistance aliène et asservit aux fournisseurs d'armements et aux puissances de guerres. La violence subie, à laquelle on ne répond que par la violence, pénètre intérieurement les résistants qui sont alors implicitement vaincus²⁵⁷.

Signalons, à la fin de cette présentation, un paradoxe chez Moubarac, celui de laisser entrevoir un ennemi sans figure et en même temps, d'aborder aisément l'ennemi qui semble être un ami. Expliquons-nous. Le théologien s'oppose au judaïsme tel qu'il se présente : un

²⁵³ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 177-178.

²⁵⁴ Moubarac ajoute : « À l'exception des déclarations criminelles à l'adresse du peuple juif (qui restent à prouver) ». MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 60-61.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 260.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 137.

peuple élu, une terre promise et une histoire sainte. Il enlève ainsi au judaïsme ce qui fait sa particularité, tout en mettant en avant les particularités de l'islam : foi en un Dieu Un, peuple tolérant et hospitalier et Jérusalem, terre islamique. Il révèle, par ailleurs, une connaissance d'Israël et une maîtrise d'une terminologie hébraïque qui donnent à son approche un trait particulier, tout en s'opposant d'une manière farouche au judaïsme et aux Juifs. Aussi, cette connaissance de l'autre, ne l'ouvrirait-elle pas et ne le destinerait-elle pas à dépasser l'hostilité et à entrer dans une certaine relation avec lui, dissipant de nombreux malentendus à son égard ?

En conclusion, Moubarac a œuvré toute sa vie pour relever des défis : celui de l'unité antiochienne, celui de la réhabilitation de l'islam, en tant que religion abrahamique dans l'histoire du Salut²⁵⁸, celui de la réconciliation entre les trois monothéismes qui se perçoivent depuis longtemps comme ennemis, celui de la promotion de la « formule libanaise » plurielle et celui du Liban, modèle d'une arabité hospitalière et antidote d'Israël, théocratique et raciste. Il critique trois interprétations : celle de la promesse faite à Abraham et son instrumentalisation en politique qui conduit à l'établissement de l'État d'Israël, au nom de l'élection d'un peuple et de son droit divin sur la terre promise ; celle de l'islam comme ismaélite et exclu de la promesse divine et celle d'une lecture qui réduit l'histoire du Salut à ses composantes judéo-chrétiennes. Moubarac défend le Liban, à la fois victime du conflit israélo-arabe²⁵⁹ et victime de la volonté d'Israël d'exterminer le peuple palestinien du pays et de détruire le modèle libanais de convivialité islamo-chrétienne qui fait défaut au caractère ethnico-religieux unitaire d'Israël. L'ennemi sioniste qui crée un État sur les privilèges d'Israël, tout en s'appuyant sur l'agression, l'occupation et les exploits militaires se confrontera à un peuple de résistance culturelle et armée si nécessaire. Le but ultime de Moubarac est la promotion d'un Liban pluriel, archétype d'une Palestine plurielle, qui signe la fin du sionisme et de l'État théocratique et exclusiviste d'Israël. En allant vers ce but, il préconise la lutte pacifique mais soutient la lutte des *fedayin*, notamment après la *Naksa* et face à la montée des agressions israéliennes.

²⁵⁸ Moubarac remet en question, notamment vers la fin de sa vie, ses certitudes par exemple – concernant la vision abrahamique élargie. Cf. note 138, p. 239.

²⁵⁹ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 387.

Chapitre 4. Georges Khodr : Les Juifs porteurs d'un grand péché et Israël, entité monstrueuse à anéantir

Georges Khodr, surnommé « musulman des chrétiens », tient depuis plus de cinquante ans une chronique dans la presse politique¹. Il puise dans le Christ Verbe, les Écritures et le Coran, une parole qui s'adresse à tous et qui se solidarise avec l'homme, avec tout homme. Poussé par son sens de la justice, il soutient la cause palestinienne contre le sionisme, mais aussi contre toute injustice quelle que soit sa provenance. L'ennemi Juifs-Israël l'intéresse, en tant qu'homme, mais il s'oppose à lui, en tant qu'occupant qui le défie moralement, civilisationnellement, socio-économiquement et politiquement.

1. Khodr, évêque de l'arabité

1.1. Repères biographiques

Georges Khodr naît à Tripoli le 6 Juillet 1923². Il mène au sein de sa famille au quartier des chrétiens *haret al-nasara*, une vie chrétienne ouverte à l'islam environnant. Il fait ses premières études chez les Frères des écoles chrétiennes, période qui lui permet de mesurer l'écart qui existe entre son Église grecque orthodoxe, qu'il associe à l'Orient et l'Église catholique, qu'il associe à l'Occident colonialiste. Son attachement au Liban comporte déjà quelque résistance intérieure au colonialisme.

Khodr s'intéresse, à partir de 1936 à la cause palestinienne³. Il étudie l'islam et se délecte de la lecture du Coran. Il entame des études de droit à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Un événement fondateur opère un retournement dans sa pensée et l'oriente vers la lutte contre le colonialisme : la manifestation estudiantine du 11 novembre 1943 contre l'incarcération de Béchara el-Khoury et ses compagnons. Il a 20 ans. Il est témoin du meurtre de onze

¹ Khodr écrit, depuis 1970, une chronique éditoriale dans le quotidien politique d'envergure régionale *An-nahar*. Cette chronique devient hebdomadaire en 1986.

² La biographie est tirée de deux ouvrages. L'un est une interview avec le métropolitain. KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit. L'autre est une autobiographie. Georges KHODR, *Et si je disais les chemins de l'enfance (law hakaytou masra al-toufoula)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 2001. Deux interviews la complètent. Elias KHOURY et Bilal KHOUBEIZ, *Georges Khodr : j'ai vu dans le cœur des pauvres une splendeur extraordinaire*, 2 septembre 1995, supplément an-nahar ; Sami KLEIB, *Georges Khodr : les Écritures saintes et les causes arabes (Al-mutran Georges Khodr : al-kitab al-moukaddas wal kadaya al-'arabiyya)*, al-jazira TV, 20 octobre 2008. URL : <https://www.aljazeera.net>.

³ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 186.

manifestants pacifiques par l'armée française du mandat. C'est, à cette époque-là, qu'il choisit d'avoir un engagement politique. Il croit désormais que les Français agissent comme des ennemis de l'Orient qu'ils détestent⁴.

Khodr exerce la profession d'avocat de 1944 à 1947, année durant laquelle il part à Paris pour suivre des études de théologie à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Il est confronté à la dure réalité des Algériens et se sent proche d'eux. Il décrit cette expérience comme « le sentiment d'arabité » à Paris. Il devient sensible à la cause des musulmans, car « ils sont, dit-il, pauvres et colonisés »⁵. Le contraste entre les riches chrétiens européens et les pauvres musulmans le trouble. « Car la pauvreté associée à l'injustice, écrit-il, me touche jusqu'aux entrailles »⁶. L'islam, la violence et l'injustice sont des sujets qui occupent sa réflexion et son action. Il découvre le catholicisme et le protestantisme. Son identité orthodoxe s'affermi, mais il perd, selon ses propres mots, « quelque chose de son [mon] hostilité à l'Occident »⁷. Le sujet de sa licence porte sur « le concept de peuple de Dieu dans l'Ancien Testament ».

Le déclenchement du conflit israélo-arabe résonne en lui. Il suit l'actualité du conflit à travers ses lectures et les médias⁸. Désormais, l'auteur, préoccupé par la justice, la liberté et la charité, s'identifie aux opprimés. Il retourne au Liban en 1952 et est ordonné prêtre en 1954. Il est curé à Tripoli de 1955 à 1970, date de son ordination épiscopale. Khodr enseigne l'islamologie, la théologie et la littérature arabe à l'Université libanaise et à l'Université de Balamand. Il est titulaire de trois doctorats *honoris causa*, en 1968 du *Saint Vladimir Institute of Theology* à New York, en 1988, de l'Institut de théologie protestante de Paris et en 2007, de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris pour une thèse en français sur « la nature de l'islam ». Il est membre de la Commission internationale du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Il déploie, pendant les années de son service sacerdotal et épiscopal, une activité tournée vers l'action et la réflexion : la pastorale des jeunes

⁴ Khodr écrit plus loin : « (...) C'est pourquoi notre attachement au Liban comportait quelque chose de la résistance intérieure au colonialisme ». KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 15 ; Elias KHOURY et Bilal KHOUBEIZ, *Georges Khodr : j'ai vu dans le cœur des pauvres une splendeur extraordinaire*, 2 septembre 1995, supplément *An-nahar*, p. 4.

⁵ KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ KHOURY et KHOUBEIZ, *Georges Khodr : j'ai vu dans le cœur des pauvres une splendeur extraordinaire*, art. cit., p. 5.

⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 22, 28, 47 et 81 ; Georges KHODR, *La Palestine récupérée (Filastine al-mousta'ada)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 1972, p. 38, 52 et 81. Les écrits de Khodr ne laissent pas déduire qu'il a rencontré un Juif, voire un Israélien dans sa vie.

et des pauvres, la spiritualité orthodoxe, l'œcuménisme et le dialogue islamo-chrétien. Il porte la cause palestinienne devant les instances internationales et dénonce le sionisme et l'État d'Israël. Il démissionne de sa charge de métropolite de l'archidiocèse grec orthodoxe de Jbeil, Batroun et du Mont-Liban en 2018.

1.2. Pensée et production

Khodr a rédigé peu d'ouvrages systématiques. Pourtant, sa production est riche⁹. Il publie des articles, dès 1962 dans des revues. Il prêche, donne des conférences et préface des ouvrages. De nombreux ouvrages rassemblent son patrimoine si diversifié. Khodr traite de sujets allant de la foi, à l'islam, au rôle des chrétiens dans le monde arabe, à l'Église et aux Livres saints, à Israël, au sionisme et à la cause palestinienne. Un site permet de consulter la majorité de sa production¹⁰. Cela dit, il n'existe pas d'édition des œuvres complètes de l'évêque du Mont-Liban. Aussi, les textes ne sont pas classifiés, ou s'ils le sont, ils respectent peu les règles académiques : thématique, introduction et annotation.

Trois causes mobilisent l'énergie du métropolite et le situent parmi les théologiens contextuels au Liban et dans le monde arabe, à savoir : le renouveau de l'Église orthodoxe d'Antioche en lien avec le dialogue entre les Églises et leur unité¹¹, le dialogue islamo-chrétien et une théologie politique qui traite des questions telles que le conflit israélo-arabe, l'arabité, le confessionnalisme et la laïcité. Tout en distinguant le religieux du temporel, le métropolite marque ce dernier du sceau spirituel et moral chrétien. Il est attentif à la cause des pauvres, ceux de son milieu, ceux du monde arabe qui vivent dans la misère, ceux du Tiers-monde et ceux qui subissent les conséquences de la guerre des Puissants. C'est pourquoi le ton de son discours devient plus ferme et audacieux lorsqu'il s'agit de ces « préférés de l'Évangile »¹². À une question que nous lui avons posée sur son engagement contre le sionisme, voire contre les Juifs en Israël, Khodr répond : « J'ai toujours voulu défendre la justice »¹³. Aussi place-t-il le combat contre le sionisme dans le cadre du combat pour la justice en faveur des opprimés. Par ailleurs, son ouverture à l'arabité et à l'islam lui vaut d'être apprécié par l'*intelligentsia* arabe

⁹ Les ouvrages en arabe sont au nombre de 31. Trois ouvrages sont en français, en russe et en italien. Khodr est co-auteur de 7 ouvrages, sans compter ses interventions et ses articles en français, en arabe, en anglais et en russe.

¹⁰ Site officiel de Mgr Georges Khodr : www.georgeskhodr.org.

¹¹ Khodr représente son Église au sein du dialogue œcuménique au Liban et dans le monde.

¹² Jean 'Abdallah TOUMA, *Monseigneur Georges Khodr : auteur d'une chronique et évêque de l'arabité (al-mutran Georges Khodr : adib al-maqala wa usquf al-'arabiyya)*, Tripoli : Éditions cha'ir al-fayha' saba zreiq al-thaqafiyya, 2016, p. 49-50.

¹³ Entretien avec Monseigneur Georges Khodr, Broumana, Liban, 7 Juillet 2017.

et musulmane¹⁴, malgré ses critiques formelles, et d'être appelé « l'évêque de l'arabité ». Une arabité qu'il dit avoir choisie le 5 juin 1967, « le jour où Jésus de Nazareth est devenu réfugié palestinien »¹⁵. La cause palestinienne et le conflit israélo-palestinien occupent désormais sa réflexion et ses articles.

L'exploration des travaux de recherches académiques – mémoires et thèses – et des écrits – articles, ouvrages ou critiques –, sur la production de Khodr et sur sa pensée, révèle qu'aucune étude n'a été menée sur la question du judaïsme, des Juifs et encore moins sur la fabrication de l'ennemi juif ou l'État d'Israël chez l'évêque de l'arabité¹⁶. Pour l'analyse du discours de Georges Khodr, nous sélectionnons deux ouvrages. Le premier s'intitule *La Palestine récupérée (Filastine al-mousta'ada)* et rassemble des articles de Khodr publiés souvent le dimanche sous un pseudonyme. La plupart de ses écrits datent des années 1960 et après le 5 juin 1967. Les textes sont marqués par la *Naksa*. Ils reflètent ce que l'auteur percevait de la souffrance des Palestiniens, déracinés de leurs terres¹⁷ et dénoncent le sionisme. Le second ouvrage a pour titre *Jérusalem (al-Quds)*. Il complète le premier et couvre plus d'une trentaine d'années (1970-2003). Conférences, articles et interventions où Khodr témoigne de ce qu'il porte d'affection et d'admiration pour les Palestiniens et *Quds*. Il ne s'agit donc pas d'un livre qui traite du conflit israélo-arabe ou de la cause palestinienne, mais du témoignage d'un chrétien, habité par la cause de la Palestine et de l'arabité. Les vertus chrétiennes, les valeurs islamiques ainsi que les convictions de l'homme imprègnent le discours, sans le priver de bases idéologique et politique propres aux causes qu'il défend¹⁸. Voyons dans ce qui suit le contexte dans lequel a évolué Mgr Khodr, ses fréquentations, ses repères et ses influences.

1.3. Le contexte de Khodr

Georges Khodr et Youakim Moubarac ont vécu dans le même contexte social et politique. Leurs milieux d'origine se ressemblent. Tous deux appartiennent à une Église d'Antioche¹⁹. Ils grandissent dans des familles où la foi occupe la première place et où les relations avec les

¹⁴ Mouchir Bassil AOUN, *Le Christ arabe : Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2016 (Patrimoines), p. 228-229.

¹⁵ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶ La question est posée à Khodr lors d'interviews avec lui, mais aucun travail systématique n'est fait sur les Juifs et Israël, ni sur la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël.

¹⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁸ Cinq articles de ce livre sont postérieurs à mai 2000, date que nous avons posée comme limite à notre travail. C'est pourquoi nous n'en tenons compte qu'occasionnellement, quand s'y référer appuie pertinemment un propos.

¹⁹ Pour Moubarac, c'est l'Église patriarcale maronite d'Antioche et de tout l'Orient et pour Khodr, c'est l'Église patriarcale grec-orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient.

musulmans sont spontanées. Ils adhèrent à des courants de pensée socio-politique ou à des mouvements qui marquent leur parcours. Ils sont, tous les deux, témoins des événements du siècle dont la seconde guerre mondiale avec le génocide des Juifs par le régime nazi et de la marche de l'Église catholique à Vatican II auquel ils ont participé. Nous aurions pu développer un même contexte pour les deux. Or, nous optons pour un contexte du discours pour chacun. D'abord, parce que chacun a un parcours singulier. Khodr passe la majeure partie de sa vie au Liban, même s'il étudie en France et est francophone. Ensuite, parce que chacun appartient à une Église particulière, même si le tronc commun demeure Antioche. Puis, parce que face au même contexte géopolitique, chaque auteur a ses propres croyances et ses représentations. Enfin, le discours contextuel est propre à chacun et les accents y sont posés différemment. Examinons brièvement le contexte lointain, celui de l'Occident euro-américain et proche, celui du Liban et de l'Église orthodoxe où se vit le rapport de Khodr à l'ennemi Juifs-Israël.

En fait, l'Occident euro-américain témoigne d'une compassion et d'une solidarité envers les Juifs. Pour certains, l'Église d'Occident entend ainsi réparer les blessures de la *Shoah* et des persécutions des Juifs en Europe. À cela s'ajoute l'action du sionisme évangélique qui voudrait hâter le retour des Juifs sur leur terre, prélude à la venue du messie et à la fin des temps²⁰. Nous avons évoqué en présentant le contexte de Moubarac, dans le chapitre précédent, le contexte régional et libanais. Les écrits de Khodr laissent entrevoir des facteurs de ce contexte susceptibles de conditionner sa pensée par rapport au judaïsme et aux Juifs.

Au niveau politique, la fin du mandat français correspond à une prise de conscience identitaire des autochtones. Celle-ci se heurte à l'étranger *al-ajnabi* qui colonise le pays. Un ressentiment se révèle quand Khodr évoque le massacre de 1943 à Tripoli²¹. Le pacte national et le système communautariste participent aussi à la fondation de l'identité libanaise. Chez des Libanais coexistent, à la fois, une tendance à la déconfessionnalisation et un appel d'une classe intellectuelle, à une laïcité qui sépare le religieux du politique, tout en respectant la diversité des communautés religieuses. Pendant cette période, le mouvement initié par le président Fouad Chehab (1958-1964), le chehabisme, *al-chahabiyya*, prône une réforme administrative, sociale et politique et vise la construction de « l'État des Institutions » et un développement

²⁰ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 7.

²¹ Khodr écrit à ce sujet : « Ces événements ont rendu notre génération sensible à l'importance que chacun de nous soit libanais (...) ne dépendant pas d'un pays étranger, n'admettant pas la présence d'un pays étranger chez nous. (...) Les événements de l'indépendance ont eu une influence directe sur la conscience nationale chez moi et sur la persistance à refuser la présence étrangère ». Lire : Rima Sélim DUMIT, « La mémoire de l'indépendance (zakirat al-'istiqlal) », *al-jaych*, n° 222, décembre 2003.

équilibré. Il est important de ne négliger, ni d'oublier, la situation des camps palestiniens au Liban. Si l'enlèvement du conflit israélo-arabe fait évoluer le rapport des camps à la cause palestinienne, vers « [une inscription de leur histoire] dans la géographie d'une *umma* islamique humiliée par les forces impies de l'étranger », comme le souligne Bernard Rougier²², il n'en reste pas moins que cette situation leur vaut tant la solidarité des Arabes et du monde que l'accusation de l'État d'Israël d'être à l'origine d'une telle misère.

D'un point de vue socioreligieux, l'Église orthodoxe d'Antioche présente dans son insertion libanaise et moyen-orientale trois caractéristiques. D'abord, elle fait partie des Églises d'Orient : une et plurielle. Elle puise sa théologie chez les Pères de l'Église et entretient donc une certaine hostilité envers le peuple juif. Ensuite, cette Église, selon le théologien Mouchir Aoun, vit à partir des années 1950, « un large mouvement d'*aggionamento* spirituel et théologique. Au cœur de ce renouveau s'inscrit le souci de l'inculturation dans le monde arabe. Une attention toute particulière est consacrée au dialogue islamo-chrétien et aux implications socioculturelles et socio-politiques de l'adhésion à l'arabité contemporaine »²³. La fondation du mouvement de la jeunesse orthodoxe MJO répond à ce désir de réforme à l'intérieur de l'Église orthodoxe²⁴. Ce désir s'accompagne d'un développement d'un réseau d'interaction avec les musulmans, notamment sunnites²⁵. Enfin, il est fréquent de parler à propos des orthodoxes, d'un mariage de raison puis d'amour, avec le Liban. De fait, les orthodoxes allient arabité et culture moyen-orientale à l'appartenance libanaise et vivent en symbiose remarquable avec les musulmans²⁶. Durant la guerre civile au Liban, ils ne fondent pas de milices, ni ne portent les armes. Leur Église appelle à respecter le régime existant, à participer à la culture nationale et à œuvrer pour la paix. La défense des Droits de l'homme, de la cause palestinienne et de l'arabité est un souci chez les Arabes orthodoxes. Khodr s'inscrit en plein dans ces choix. Il évolue dans le contexte de son Église et dans celui du Liban.

²² Bernard ROUGIER, « Les camps palestiniens du Liban », *Transcontinentales*, vol. 1, 2005, p. 13. OpenEdition Journals. Consulté le 7 mars 2019.

²³ AOUN, *Le Christ arabe*, *op. cit.*, p. 41.

²⁴ Parmi les fondateurs se trouvent : Georges Khodr, Albert Laham, Metri Qasaa, Edouard Laham, Michel Khoury, Marcel Morqos, Gebrayel Sa'adé et Gebrayel Debs. Tous étaient des étudiants à l'Institut de droit à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Pour plus de détails sur le mouvement, voir : « MJOA », URL : <https://mjoa.org/francais/>. Consulté le 15 mars 2019.

²⁵ Sur le contexte de l'Église orthodoxe d'Antioche, lire Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010 (Que sais-je ?), p. 28.

²⁶ EL-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943*, *op. cit.*, p. 87-91. Lire aussi KHODR, « Les chrétiens d'Orient dans un contexte pluraliste », in PURY et ATTIAS (dirs.), *Juifs, chrétiens, musulmans*, *op. cit.*, p. 63-75.

2. Khodr, Marqueur d'ennemi

Khodr appartient à une génération d'hommes dont le génie réside dans l'engagement, aussi bien dans la réflexion, dans la formation libératrice et intégrale de l'homme, que dans les causes de la réforme de leurs Églises respectives et dans le dialogue avec le partenaire musulman. Dans cet engagement, Khodr utilise l'arme de la parole. La rhétorique arabe qu'il maîtrise l'y aide. Il écrit : « L'unité [de la société] ne se réalise pas dans le rassemblement des humains, mais dans la parole que dit la société, dans la foi qui l'attire et dans les horizons vers lesquels elle aspire »²⁷. Chez lui, la parole renvoie au sens. Elle révèle son efficacité quand elle capte l'attention par l'évocation d'un témoignage, la profession d'une croyance ou par la diffusion d'un mythe.

En fait, Khodr se présente comme écrivain, penseur et pasteur²⁸. Toutefois, ce n'est pas la politique en soi qui l'intéresse, mais l'engagement en faveur de Dieu et de l'homme. C'est, en tant que pasteur, qu'il aborde la réalité et les gens. Si les sujets brûlants comme la question libanaise, la cause palestinienne et le conflit israélo-arabe suscitent sa réflexion, pour la justice à rendre à l'homme, son intérêt pour Dieu, qu'il prêche et vénère, n'en est pas amoindri. En fait, quand Khodr revient sur les événements actuels ou s'appuie sur les Écritures, ou les enseignements des Pères de l'Église pour les interpréter, il entend raisonner sur les vérités transmises et les croyances communautaires. Il inscrit le tout dans le cadre libanais et arabe. Ainsi, l'auteur présente à son public, des valeurs sûres, une vision du monde et une interprétation de l'histoire qui forge l'identité de ses destinataires, marque leurs choix et les rassure face à l'adversité. En cela, il tire parti, tant de son statut moral et religieux, que de sa renommée médiatique et politique. Deux discours illustrent notre propos. Le premier date du 11 juin 1967²⁹. Au terme de la guerre des Six Jours, Khodr invite à penser, malgré la crise, à la douleur et au sang des martyrs. Il expose les motifs qui poussent le Liban à refuser la signature d'une paix avec Israël. Le premier motif réside dans l'expansionnisme d'Israël. À l'appui de cette raison, une inscription aux portes du Parlement israélien et l'histoire qui prouve que « cet expansionnisme est enraciné dans la grande épopée qui conduit ce peuple vers nous et qui a ses racines théologiques et affectives ». Le second motif viendrait de la croissance démographique

²⁷ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 43.

²⁸ « Il est possible de dire de moi que je suis écrivain, dit-il, puisque j'écris depuis 60 ans. Il est possible de dire que je suis un penseur, ayant un côté philosophique en général et théologique en particulier. Dans ma vie, je suis évêque ». Johanna AZAR, « Georges Khodr : L'évêque poète dans les étendues de la théologie et de la laïcité (al-moutran al-cha'ir fi riḥab al-lahout wal-'almana) », *al-Akhbar*, n° 1794, 29 août 2012.

²⁹ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 27-29.

liée à la loi du retour et de l'économie israélienne qui se développerait si une paix était signée avec Israël. Mais Khodr va plus loin dans sa spéculation. Si l'immigration continue vers Israël, les ressources humaines trouveront une ouverture au Liban « qui n'a pas encore goûté l'esclavage mystérieux qu'impose le sionisme à tous ceux qui le fréquentent. Le sionisme ne se lie pas d'amitié avec les nations. Il les humilie »³⁰. L'article donne une image de la Palestine livrée sans défense sur sa grande croix. Celle-ci contraste avec une figure de l'ennemi qui calcule pour gagner démographiquement, économiquement et politiquement ou pour s'imposer et s'étendre. Ainsi, l'auteur désigne la menace qui pèse sur le Liban et le monde arabe. Il ancre la peur de l'ennemi par l'usage de la légende de l'expansionnisme d'Israël et la figure stéréotypée du sioniste, puisée dans le Talmud : le Juif est ennemi des nations qu'il voudrait dominer³¹.

Le second exemple se trouve dans un de ses articles de 1975³² dans lequel Khodr revient sur le drame palestinien de 1967. Il dessine les traits d'*al-Quds* dont « l'identité a été arrachée » et « le visage masqué ». En réfléchissant sur l'homme nouveau, né de la révolution, il tend vers l'arabité. La résistance l'avise sur son destin. Il comprend que son identité – et celle des siens – se révèle progressivement. Khodr évoque l'héritage arabe, la foi monothéiste et le vivre-ensemble des trois monothéismes. L'arabité ne pourrait-elle pas retirer à l'État sioniste ses raisons d'être ? Si la Palestine donne l'exemple que les croyants sont admis dans la société sans distinction et dans l'accueil de l'autre différent et unique, elle anéantit toutes les prétentions sionistes³³. Aussi, l'identité de soi est construite à partir de l'opposition aux forces ennemies³⁴ et à partir de la négation des revendications de l'ennemi. La lecture que fait Khodr de la situation, – associée à un idéal socio-culturel, celui de l'arabité spirituelle et à un idéal politique, celui d'un État palestinien laïc, conçu comme laboratoire pour les Arabes –, dénonce l'État sioniste religieux en tant qu'ennemi et renforce sa figure d'arrogance et d'exclusion.

De plus, les interprétations que fait Khodr des événements, et qui s'appuient sur une exégèse, ou sur les Livres saints – Bible ou Coran –, ont un impact fort³⁵. Aussi, quand il affirme

³⁰ *Ibid.*

³¹ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 184.

³² *Ibid.*, p. 31-36.

³³ *Ibid.*

³⁴ Khodr écrit : « Ils sont appelés à la vie, rien que parce que de fortes puissances despotiques cherchent à les éclipser ». KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 95.

³⁵ Chaque semaine, Khodr écrivait « la parole du pasteur » (*kalimat al-ra'i*) dans « ma paroisse » (*ra'iyati*). Les articles de 1999 à 2006 sont édités dans trois volumes par l'évêché grec-orthodoxe de Jbeil et du Mont Liban.

que l'élection du peuple juif n'a duré qu'un temps, tandis que l'Église, héritière des promesses, devient le nouvel Israël élu³⁶, il relaie un enseignement répandu dans les Églises d'Orient, mais il donne à ce même enseignement une crédibilité considérable, étant donné sa place hiérarchique dans l'Église orthodoxe d'Antioche et sa réputation dans le monde médiatique. Voyons maintenant les thématiques idéologiques chez Khodr qui sont le socle pour un discours de fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël.

3. L'idéologie

« L'explorateur de la pensée de Georges Khodr se heurte à un obstacle, celui de constater que l'évêque du Mont-Liban n'expose pas ses grandes lignes de manière systématique »³⁷. Ce que Asa'ad Kattan, théologien de l'Université de Münster remarque, d'autres, comme Mouchir Aoun, le confirment³⁸. Khodr n'élabore pas de système propre, ni en théologie, ni en islamologie, ni en herméneutique, ni en philosophie politique. Dans des méditations où se reflète sa pensée sur le christianisme et les Arabes, il ne vise pas la définition d'une méthode ou d'une sphère pour une arabité politique. Il ne s'engage pas non plus sur la voie d'une philosophie nationale ou d'un nationalisme. Si tel est le cas, nous réitérons présentement la question que nous nous posons pour Moubarac. Pourrions-nous parler d'idéologie chez le théologien orthodoxe, dans le sens que nous avons défini pour cette thèse, une idéologie qui contribuerait à la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël ? Nous répondons à cela que, Khodr n'est pas idéologue dans le sens classique du terme. Il est théologien et il réfléchit à partir d'événements d'actualité dont il puise l'interprétation, aussi bien dans le contexte socio-politique du moment que dans sa vision du monde et dans sa foi orthodoxe. Sa vision théologique s'inscrit dans l'histoire³⁹. De plus, le métropolitain orthodoxe ne se considère guère comme penseur politique mais penseur religieux⁴⁰. C'est pourquoi nous parlons d'idées ou de thématiques idéologiques. Nous ne donnons ni le caractère de « système » à l'ensemble

³⁶ Georges KHODR, *La vie nouvelle ((al-rouh wal 'arous)*, Beyrouth : Diocèse de Jbeil et Batroun (Mont-Liban) pour les grecs orthodoxes, 2007, p. 345. Les références sur la théologie de la substitution chez Khodr se trouvent : KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 99-101, 116-117, 152 et 176 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 8, 39 et 125-126.

³⁷ Ass'ad KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis : études de la pensée de l'évêque Georges Khodr (chira' fi 'ouyoun moustadira : dirassat fi fikr al-moutran Georges Khodr)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 2012, p. 15.

³⁸ AOUN, *Le Christ arabe*, op. cit., p. 305.

³⁹ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 102.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 123.

cohérent de ces thématiques, ni un caractère absolu aux avis de l'auteur, compte tenu du contexte, et de la nécessité de leur inscription dans le cadre plus large de sa pensée⁴¹.

Nous postulons que Khodr développe une idéologie, dans le sens que nous venons d'énoncer. L'originalité de celle-ci est qu'elle associe le fait d'œuvrer à la construction d'un pays non-mythique et laïc⁴² à l'effort déployé pour un renouveau profond du Liban en édifiant la société et l'État sur des bases spirituelles et morales. Sa finalité ultime est l'homme nouveau, de toute race et de toute confession⁴³. Les thématiques idéologiques de Khodr que nous développerons à présent sont : l'arabité opposée à l'idéologie sioniste, la défense des Droits de l'homme dont les droits des Palestiniens, et la terre et son lien au peuple et vice versa. De plus, Khodr nourrit un antijudaïsme et un antisionisme qui marquent la figure du Juifs-Israël.

3.1. L'arabité

Khodr définit l'arabité non comme une solution politique ou une forme étatique, mais plutôt comme « une aire culturelle et géographique » et « un mouvement de rénovation auquel sont invités, dans la diversité, tous les hommes (...) fussent-ils arabes ou non »⁴⁴. Cette diversité se situe à deux niveaux. D'abord, elle comporte des composantes linguistiques, ethniques et confessionnelles, telles que les Kurdes, les Arméniens, les Juifs, les communautés chrétiennes et musulmanes. Ensuite, elle représente la synthèse de tous les patrimoines orientaux : cananéen, syriaque, byzantin et arabe⁴⁵. Cette arabité ne se confond ni avec les religions ni avec les races. Aussi elle se distingue de l'islam sans s'en séparer, car « nous formons avec les musulmans une même civilisation orientale (...). Notre appartenance à l'arabité signifie, sans aucun doute, que nous sommes en proximité avec l'islam 'notre langue nous révèle' »⁴⁶. Elle ne s'appuie ni sur les liens de sang, ni sur la confession, habitant les chrétiens arabes qui

⁴¹ Kattan avertit le chercheur afin qu'il ne donne pas, à une partie du discours de Khodr sur l'Occident par exemple, le caractère d'un système d'idées, au détriment d'une autre partie ou de donner à certaines de ses idées un caractère absolu en ignorant d'autres idées. KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis*, op. cit., p. 101.

⁴² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 144.

⁴³ *Ibid.*, p. 28 et 170.

⁴⁴ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 186. L'arabité tient une place de choix dans les discours de Khodr. Cependant, deux conférences rassemblent ses idées sur cette question : KHODR, « Le christianisme et les Arabes », in *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 102-124 ; KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 185-199. Khodr évoque l'arabité politique qui est une idéologie dont il se distancie, notamment dans sa composante nassérienne. Antoine FLEYFEL, « Georges Khodr, théologien contextuel arabe », in *Georges Khodr : Évêque de l'arabité*, Beyrouth : Éditions de l'Université Antonine, 2012 (*ism 'alam*), p. 40.

⁴⁵ KHODR, « Le christianisme et les Arabes », op. cit., p. 106.

⁴⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 137. Khodr fait de l'arabité le lieu où le christianisme et l'islam se rencontrent et dialoguent. Les Arabes chrétiens sont la preuve qu'islam et arabité ne sont pas à confondre, même s'il existe entre eux un lien indéfectible lié au fait que le Coran est arabe. Cf. KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 9.

jouent un rôle de premier plan dans son émergence, à parler de laïcité⁴⁷. Ainsi, musulmans et chrétiens participent ensemble à la lutte socio-politique et au développement culturel. Ils œuvrent pour la liberté et pour une justice sociale où le tribalisme et l'individualisme sont écartés, où l'arabité rassemble les potentialités dans l'Orient laissant s'exprimer la singularité des Arabes⁴⁸.

Dans la pensée de Khodr, le Liban est exemplaire dans la promotion de cette arabité, parce que c'est un pays où coexistent dans l'amour les chrétiens et les musulmans⁴⁹, et parce qu'il fait partie, avec la Syrie, de la Terre sainte⁵⁰. La Palestine est aussi exemplaire à cause d'une mission propre qui serait la sienne, celle de fonder un État laïc où les croyants formeraient des communautés distinctes dans la foi et unies dans la construction de l'homme moderne. Ainsi, une arabité ni nationale, ni raciale, ni même théocratique, mais spirituelle et humaine se dessine⁵¹. Elle est composée « d'unité par rapport au monothéisme, continuité par rapport à la tradition arabe, universalité véhiculée par un humanisme d'abord littéraire et ensuite scientifique »⁵². Elle est l'antithèse du sionisme communautariste⁵³. Khodr prêche une arabité sans arrogance et une mission historique de l'Orient sans Israël⁵⁴. « L'incarnation, après le 5 juin, dit-il, signifie marcher sur les voies de l'arabité à laquelle nous aspirons. Le Christ ne trace pas les chemins. Ses compagnons les préparent pour Lui ou Il se retire de l'histoire jusqu'à ce qu'ils comprennent »⁵⁵. Enfin, cette arabité n'est pas à l'extérieur de l'homme arabe. Elle se situe uniquement dans son progrès, son authenticité, sa pureté, sa persévérance et son engagement, pour la justice et l'amour⁵⁶. Elle bannit toute raison d'être de l'État sioniste et de ses prétentions⁵⁷.

⁴⁷ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 194-195. L'arabité de Georges Khodr ressemble à bien des égards à celle de Youakim Moubarac et de Michel Ḥayek, notamment dans sa tonalité culturelle, sa tendance à une laïcité qui n'exige pas de changer de régime politique ainsi que son choix préférentiel pour l'islam comme partenaire.

⁴⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 172.

⁴⁹ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 55. Khodr pensait à une nécessaire élaboration d'une philosophie nationale libanaise. Les fondements de celle-ci seraient « une seule terre, une auto-détermination commune du vivre-ensemble ». *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 36 et 170.

⁵² KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 189.

⁵³ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 166.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁵ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 120.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁷ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 35-36.

3.2. L'homme nouveau et la défense des Droits de l'homme

Dans l'effort d'instaurer cette arabité, Khodr appelle, d'une part, à une révolution spirituelle au Liban et dans le monde arabe et, d'autre part, à un engagement en faveur de l'homme, qu'il soit juif ou arabe, « afin qu'il évolue et se prenne un visage humain dont les traits proviennent de l'homme d'avant la décadence, capable d'initiatives, de créativité et d'ouverture à de nouvelles formules dans tous les domaines de la vie nationale »⁵⁸. Cette révolution est l'œuvre de l'esprit dans l'homme et une volonté de ce dernier de vivre les valeurs humaines, pour que la face du monde se renouvelle⁵⁹. Elle comporte des choix entre ce qui est bon et ce qui est moins bon, voire mauvais. En fait, l'auteur place face à face le sionisme, en tant qu'idéologie dénuée d'humanité, et les Droits de l'homme et des Palestiniens. « Pas de paix en profondeur avec l'État hébreu à moins qu'il ne se désionise, c'est-à-dire qu'il accepte les Droits de l'homme pour toute race qui vit en Israël »⁶⁰. Les Arabes devraient traduire politiquement leurs aspirations spirituelles, pour un homme nouveau, en refusant toute formule de gouvernement basée sur la confédération. Ils doivent se libérer de la pensée et de la présence sioniste, du racisme, de la tendance chauviniste renfermée sur elle-même⁶¹. Pour ce faire, Khodr propose à l'homme libanais et arabe : 1) d'œuvrer pour une purification des mœurs⁶², en rejetant « viscéralement » un Liban-Hong-Kong, pays de consommation et de marchandage. « Nous ne serons pas, écrit-il, un lieu de détente pour les Arabes, cela réjouit Israël. Nous ne serons pas un pays qui se plaît à accueillir les Arabes qui veulent s'y prostituer »⁶³, 2) de faire un saut civilisationnel vers l'avant où il dépasse la peur de mettre à l'épreuve ses croyances, de donner une autonomie à la femme, de s'affirmer en dehors du clan, du pouvoir et de la famille⁶⁴, 3) de promouvoir un dialogue authentique et créatif entre les grandes religions, d'encourager les libertés de l'homme, voire de libérer les Juifs de la peur et de la persécution, de promouvoir la justice sociale, la liberté et la dignité⁶⁵ et de faire fructifier les moyens de subsistance de tous pour une vie digne et 4) de combattre l'injustice et la pauvreté, en boycottant Israël

⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 184.

⁶¹ *Ibid.*, p. 162-163.

⁶² *Ibid.*, p. 28.

⁶³ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 164-165.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 182.

politiquement, économiquement et culturellement et en s'opposant à l'occupation d'*al-Quds* par les Juifs, et en résistant ainsi au sionisme⁶⁶.

Dans cette promotion de l'homme nouveau, Khodr affirme sa solidarité avec la cause palestinienne et la cause d'*al-Quds*. Il signale que les orthodoxes et lui-même ont été avec des Palestiniens, les premiers à forger l'idée « des Droits légitimes du peuple palestinien » dans les milieux chrétiens internationaux et à l'ONU⁶⁷. Pour lui, « l'association que fait l'idéologie sioniste entre la terre et le peuple des Juifs à l'exception de tout autre, rencontre la réalité palestinienne humaine »⁶⁸. C'est pourquoi la cause des Arabes n'est pas uniquement une cause politique, mais elle est également une affaire humaine, affaire des déplacés et des réfugiés chassés de leur terre et à qui il importe de faire justice.

3.3. Terre et peuple

Pour Khodr, la terre est aussi bien un espace géopolitique qu'un espace symbolique. C'est en fonction de la situation politique et des circonstances présentes que le penseur insiste sur l'une ou l'autre dimension, sans se départir de sa touche mystico-poétique. La terre se présente à travers ses habitants, les *maqdisiyyines* et, par extension, les Palestiniens, et à travers *al-Quds*, la Ville sainte, tête du corps qui est la Palestine⁶⁹. Cela entraîne des conséquences. D'abord, la revendication et l'affirmation du droit des Palestiniens à vivre sur leur terre et, par conséquent, le retrait des sionistes des territoires occupés⁷⁰. C'est une question de justice, celle de refuser que les Palestiniens soient chassés de leur terre sous quelque prétexte que ce soit, et que « l'homme juif » domine pour « nous » humilier⁷¹. C'est la cause de l'homme qudisiote, vivant à *Quds* depuis des siècles, qui mobilise son énergie⁷². Ensuite, il s'agit du devoir de défendre cette terre au prix de sa vie. L'homme de la terre arabe est « l'homme 'collé' à la terre »⁷³. Il

⁶⁶ *Ibid.*, p. 165. La raison de cette non-collaboration avec Israël est que les Arabes font partie du Tiers-monde sous-développé, même s'ils ont le pétrole, et que les Juifs refusent philosophiquement de traiter à égalité avec eux et les dénigrent.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 109 et 114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁹ Puisque nos discours rassemblent les écrits de Khodr sur la Palestine et *al-Quds*, la question de l'occupation du Sud du Liban ou des ambitions israéliennes à accaparer des ressources hydrauliques libanaises apparaissent par moments, mais la revendication essentielle de notre évêque demeure la Palestine et *al-Quds*.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 126. « Car le plus saint dans la Ville sainte, c'est le droit de ses habitants. (...) L'homme est toujours mieux que le lieu quand bien même celui-ci est sublime ». KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 73. « Cette terre est notre berceau et notre cercueil ». KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 15.

⁷¹ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 29. Khodr utilise souvent la première personne du pluriel. Le « nous » corporatif signifie, dans le contexte de l'article, les Libanais et les Arabes.

⁷² *Ibid.*, p. 111.

⁷³ *Ibid.*, p. 141. C'est nous qui soulignons le 'collé' *lasiq*.

est celui « qui répond à l'appel de l'honneur, 'qui n'écoute ni la chair ni le sang', car seuls, la chair déchirée et le sang versé récupèrent la terre spoliée »⁷⁴. À lui appartient la Palestine parce qu'il meurt pour elle. Elle n'est pas à celui qui la convoite ou à celui qui y renonce. Elle est à celui qui en fait « un symbole de droit, un instrument de purification (...) »⁷⁵. Enfin, il s'agit de l'élévation d'*al-Quds* au rang de symbole religieux⁷⁶. Khodr décrit *al-Quds* comme une ville œcuménique, un *mi'raj*, centre du monde, d'un bout à l'autre le Temple du Dieu unique, patrie bien-aimée de Dieu, terre de rencontre de Dieu et des hommes et lieu de leur discours. *Al-Quds* est la capitale de Dieu, capitale de l'Esprit et surtout l'héritage que Dieu donne à la Palestine récupérée : un héritage qu'il est difficile de dilapider⁷⁷.

En fait, force est de remarquer que ce symbolisme d'*al-Quds* varie en fonction des événements historiques. Quand la situation est tendue, un lien étroit relie l'homme arabe en général, et l'homme palestinien en particulier, à la terre de Palestine-*Al-Quds*. La nature de ce lien est divine, puisqu'*al-Quds* abrite la présence de Dieu. Quand la situation est moins tendue, Khodr affirme que Dieu n'a pas de lieu. La terre est alors l'absolu de Dieu où se trouve le Christ. Ni l'État d'Israël, ni le Liban ne sont éternels⁷⁸. « Aucun pays ne reçoit de Dieu le privilège de s'éterniser. Dieu n'aime pas un pays particulièrement parce qu'il l'a choisi de toute éternité »⁷⁹. *Al-Quds* devient « le symbole de la ville eschatologique (...) mystère de la rencontre entre le visible et l'invisible »⁸⁰. La Jérusalem terrestre-*al-Quds*, en tant que symbole, illumine celui qu'elle symbolise, le Christ et son Église. Aussi, elle revêt un aspect spirituel permanent. « Nous sommes toujours *maqdisiyoun*, même si nous partons aux confins de la terre », écrit Khodr⁸¹. C'est une manière de se solidariser avec la cause palestinienne. Quand survient le massacre de *Qana* au Sud du Liban en avril 1996, le métropolite préfère le vocable *al-Quds* à Jérusalem et revient sur un vœu que la ville devienne « le symbole de la rencontre de

⁷⁴ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 122 et 127-128. Khodr insiste sur la valeur du sang palestinien versé et sur le martyre comme une inspiration divine. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 14 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 21. Pour lui, la terre du Liban est aussi une terre de martyre. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 146.

⁷⁵ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 127.

⁷⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 141.

⁷⁷ Les références se trouvent respectivement dans KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 76, 78, 92, 100 et 47-48 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 87-88, 173 et 175.

⁷⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 113-114.

⁷⁹ Khodr affirme, dans un article intitulé « le pays » *al-waṭan*, dans *An-nahar* du 11 juillet 2009, que des pays ont péri, d'autres sont nés et dans ce domaine, il n'y a pas d'éternité. Il écrit : « Quand les Amériques disent : 'Israël est né pour rester', c'est de la légende. (...) Qui aurait dit que les croisés partiraient deux cent ans après l'occupation ? Il ne reste d'eux que les citadelles. Rien ne dit que l'Amérique elle-même restera ». KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 20.

⁸⁰ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 88.

⁸¹ *Ibid.*, p. 100-101.

tous les monothéistes au dernier jour »⁸². Le transfert est opéré de l'ancienne Jérusalem-Sion, comme centre du monde, vers l'Église « notre mère libre, la Jérusalem céleste »⁸³. En 2000, juste avant le retrait israélien du Sud, Khodr réinsiste, dans ses articles, sur *al-Quds* comme « pays du peuple palestinien, car elle est le pays de la justice », et non celui de Jésus le Nazaréen⁸⁴.

Toujours est-il qu'en examinant le rapport entre terre et peuple, nous notons que Khodr élève l'homme au-dessus de la terre, quelle qu'elle soit. Mais, il s'identifie à la terre du pays *al-watan*, qu'il soit Palestine ou Liban. Cette terre revêt, pour lui, une sainteté, car elle est don de Dieu⁸⁵. Elle fait partie de lui-même⁸⁶ et lui donne son identité humaine et spirituelle⁸⁷. Khodr affirme également son appartenance arabe qu'il oppose à celui qui lui arrache son identité « terrienne »⁸⁸ et il considère l'association terre-peuple dans la pensée juive d'une part, comme « un culte païen de la terre »⁸⁹ quoique compréhensible⁹⁰, et, d'autre part, comme une théorie qui, se heurtant à la réalité humaine palestinienne, conduit « au génocide des Palestiniens » (*ibadat al-ajsad al-filastiniyya*)⁹¹. À cela s'ajoute une substitution du Christ qui, tout en sanctifiant la terre de *al-Quds*, donne sa parole et son Eucharistie qui sont sa propre présence⁹². Si *al-Quds*, pour lui, est davantage faite d'hommes que de pierres⁹³, des traces des Juifs dans la ville et des traces du Temple de Jérusalem, il ne reste que les quelques pierres du Mur des Lamentations⁹⁴. De plus, aucune justification du retour des Juifs en Palestine ne peut se faire, ni à partir de l'Ancien Testament ni du Nouveau, ni de la pensée islamique, ni des penseurs

⁸² *Ibid.*, p. 106.

⁸³ *Ibid.*, p. 99-100.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁵ Khodr évoque deux sagesse à acquérir, celle de saisir que Dieu a donné aux Libanais la terre du Liban pour y vivre, et celle de réaliser que toute terre représente une épreuve et que « nous sommes nés pour vivre sur le sol du Liban comme des martyrs afin de nous trouver capables d'y habiter ». *Ibid.*, p. 145-146.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 38 et 106.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93, 163 et 197.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁰ Khodr refuse la notion de la terre promise. KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, *op. cit.*, p. 134 ; KLEIB, *Georges Khodr : les Écritures saintes et les causes arabes*, *op. cit.* ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 176. Toutefois le théologien reconnaît la relation indéfectible des Juifs avec Jérusalem, tout en les appelant, s'ils veulent en vivre, à la conversion au christianisme. *Ibid.*, p. 110.

⁹¹ *Ibid.*, p. 39.

⁹² *Ibid.*, p. 49.

⁹³ *Ibid.*, p. 54 et 94 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 62.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 45 ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 84, 114 et 186. Khodr précise que ce mur est gardé par les Arabes musulmans à qui la communauté internationale a confié la garde « des choses sacrées » de toute religion. *Ibid.*, p. 78.

juifs modernes. Ceux-là mêmes distinguent le retour en Palestine de la fondation d'un État sur cette terre⁹⁵.

Deux sujets préoccupent le pasteur : la dissociation des Lieux saints des habitants palestiniens de la ville et l'internationalisation d'*al-Quds*, – communément connue par la problématique des Lieux saints –, et l'expansionnisme d'Israël. Khodr s'oppose aux deux projets. Pour lui, ni les chrétiens de Palestine, ni lui-même ne font la distinction entre peuple et Lieux saints. C'est le produit du colonialisme croisé qui a tenté d'anéantir l'identité chrétienne orientale. Le colonialisme hébreu procède de la même façon, en déniait la pérennité du peuple arabe et son témoignage culturel⁹⁶. De plus, l'internationalisation d'*al-Quds* signifie l'exclusion des habitants du sort de leur ville. Elle signifie aussi « une mentalité de gardiens et des réactions de protégés. C'est l'enfermement spirituel, car il signifie que les gens d'*al-Quds* deviennent à leur tour, comme leurs pontifes étrangers, des gardiens des Lieux saints » vivant aux dépens des pèlerins⁹⁷. Elle signifie enfin une importance accordée davantage aux Lieux et aux pierres qu'aux humains, qui sont temples de Dieu⁹⁸. D'où la nécessité d'œuvrer pour la justice : justice envers les opprimés, justice envers les autochtones, justice pour récupérer la terre. Justice politique, celle qui comporte un gouvernement exercé par un peuple souverain⁹⁹. Si l'autre – Israël en l'occurrence – ne le permet pas aux Palestiniens en les anéantissant moralement, une alliance de pauvres est proposée autour d'*al-Quds* : à anéantissement moral, résistance morale et c'est Dieu qui fait justice¹⁰⁰. Le deuxième sujet, celui de l'expansionnisme d'Israël, est inscrit dans la nature même d'Israël et a des origines théologiques et affectives. Khodr l'évoque maintes fois mais ne le voit pas à l'ordre du jour dans la géopolitique actuelle¹⁰¹.

Par ailleurs, Khodr insiste pour montrer que « la triade juive-chrétienne-musulmane » n'existe pas, « si l'on considère que la ville se trouve à l'intérieur des murailles ». Celle-ci abrite les deux grandes communautés chrétienne et musulmane, à l'exception des Juifs qui ont construit des bâtiments accolés à la Vieille ville. Ainsi, si le but est de parler de société qui

⁹⁵ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 25.

⁹⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 103-104. Khodr écrit en 1996.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁸ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 60-62.

⁹⁹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 104-105.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 28 et 177 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 27-28 ; KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 128-129.

regroupe les trois confessions à égalité de devoirs et de droits dans la ville¹⁰², l'histoire, affirme Khodr, a déjà christianisé et islamisé cette dernière. *Al-Quds* devient chrétienne et musulmane par ses pierres, et encore plus par les chrétiens et les musulmans qui y prient¹⁰³. Cette détermination à exclure les Juifs assimilés à l'Israël occupant, dénote un antijudaïsme qui se révèle par une théologie de la substitution et un antisionisme chez le théologien chroniqueur.

3.4. Une théologie de la substitution et un antisionisme

Une précision s'impose à propos de la pensée de Khodr. Nous classons cette théologie en tant qu'idéologie parce qu'il nous semble que les thématiques idéologiques développées, quoiqu'elles ne forment pas un système d'idées, sont des croyances que le théologien prêche, cherchant à convaincre son public afin de le mobiliser moralement et spirituellement. Poussée loin et proposée à des gens qui souffrent, cette théologie peut susciter aussi bien des sentiments que des actes hostiles. Il n'y a qu'un pas à franchir. En effet, le discours de Khodr sur le judaïsme et les Juifs révèle un enseignement que connaissent les Églises d'Orient et leurs fidèles jusqu'aujourd'hui. Pour ce théologien, depuis le « dialogue avec Tryphon » de Justin, jusqu'à la fin du temps des Pères de l'Église, l'enseignement patristique et tous les rites liturgiques orientaux et latins qui témoignent du *lex orandi lex credendi*, développent une théologie contraire à « la judaïté du Christ »¹⁰⁴. Cette théologie devient tradition. Le paradoxe du raisonnement du métropolite du Mont-Liban réside, d'une part, dans le fait qu'il reconnaît l'élection du peuple juif et admet une valeur à l'Ancien Testament transmis par les Juifs et nie, d'autre part, cette même élection et dépossède les Juifs de leurs propres Écritures.

L'élaboration exégétique et théologique de Khodr n'accorde aucune légitimité au judaïsme après le Christ, si ce n'est celle de la conversion des Juifs au christianisme¹⁰⁵. Selon Khodr, « Le Seigneur a rejeté toute thèse du peuple élu ou de la terre promise »¹⁰⁶. Les Pères ne parlent pas de permanence de l'alliance que Dieu a établie avec Abraham et sa descendance. Tout a changé avec le Christ qui a tout hérité et a fait une nouvelle alliance par son sang. Il s'ensuit que la loi mosaïque a flétri « or, ce qui est ancien, ce qui a vieilli, est près de disparaître » (Hb 8, 13)¹⁰⁷. Le judaïsme a vieilli. Il a perdu son droit d'aïnesse. Sa place dans l'histoire du Salut

¹⁰² KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 187.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 84 ; KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁴ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 117.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰⁷ KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 24.

est incompatible avec la nouveauté de l'Évangile. Avec Jésus de Nazareth, la présence divine se retire du Temple de Salomon. Elle s'installe sur le Christ qui devient, avec ses disciples, le rassemblement eschatologique. L'ancienne Sion n'est plus le centre du monde, car le Christ – son substitut – et ses disciples sont le nouvel Israël. Il est avec eux le Temple et l'Église. Le Christ et l'Église héritent des promesses et des bénédictions¹⁰⁸. Si l'antijudaïsme qui sous-tend la théologie de la substitution se retrouve dans les discours de Khodr, l'antisionisme mobilise également sa réflexion. Voyons ce que comporte cette opposition au sionisme.

L'évêque de l'arabité appelle à combattre les pratiques du sionisme, sa philosophie et son modèle¹⁰⁹. Pour lui, le sionisme est une philosophie totalitaire qui annihile mentalement celui qui s'y oppose ou qui ne le professe pas¹¹⁰. Il est également une annihilation physique qui réside dans le choix « d'isoler les Palestiniens et les Arabes », et dans « une séparation du sionisme lui-même de l'humanité »¹¹¹. C'est une philosophie de l'anathème qui s'enracine dans le livre de Josué¹¹². « La même qui a transformé le meurtre du vivant pour Dieu à son génocide historique, non pour Dieu, mais pour l'héritier de Dieu c'est-à-dire l'État d'Israël »¹¹³. Le sionisme se caractérise par un racisme et un chauvinisme renfermé sur lui-même¹¹⁴. Il se base sur l'exclusion de l'autre et exerce une sorte d'asservissement caché de lui. Imbu de superbe et d'arrogance, il est despotique¹¹⁵. Les Juifs refusent la collaboration d'égal à égal et dénigrent les Arabes, « notamment les chrétiens du Liban »¹¹⁶. Ils ne peuvent être partenaires dans un dialogue¹¹⁷. De plus, le sionisme instrumentalise la religion¹¹⁸. Il altère la Torah en en faisant une épopée nationaliste¹¹⁹ ayant des racines théologiques et affectives¹²⁰. Il ne conçoit pas qu'une harmonie politique au Moyen-Orient soit possible entre les communautés religieuses. C'est pourquoi il pousse vers la création d'États ethnico-religieux. Les négociations avec le Vatican sur *al-Quds* et les relations diplomatiques avec le Saint-Siège entrent dans ce cadre-

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 8, 39 et 125-126 ; KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 63, 99-101, 116-117, 152 et 176.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 57, 182 et 184.

¹¹² *Ibid.*, p. 115 et 131.

¹¹³ *Ibid.*, p. 115.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 163.

¹¹⁵ KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 26 ; KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 165.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 165.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 115-116.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 24 et 129 ; KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 53 et 126.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 28.

là¹²¹. Enfin, le sionisme se distingue par « un complexe de supériorité poussant à la colonisation et à l'expansion »¹²². Ainsi, Khodr lui oppose alors un antisionisme farouche et appelle à combattre « le sionisme perdu » jusqu'à l'anéantissement de « l'entité monstre au Sud du Liban »¹²³, ainsi qu'à refuser de se soumettre à cette entité et d'approuver son existence définitive sur la terre de Palestine, « notre terre »¹²⁴. L'essentiel est de demeurer dans « l'insoumission *tamarroud* au sionisme, à son arrogance et à son racisme »¹²⁵. Partant, un duel semble engagé. Ses protagonistes sont les Arabes et l'État d'Israël. Les premiers doivent refuser toute normalisation, quelle que soit sa forme, avec l'ennemi, car Israël, qui pratique la philosophie sioniste, chercherait par tous les moyens à soumettre les Arabes, à éteindre la flamme de la résurrection chez eux et à effacer toute trace d'une vie civilisée libre, loin du sionisme¹²⁶. Le combat que Khodr mène contre l'ennemi Juifs-Israël et auquel il invite les Arabes est un combat existentiel. Ses défis sont davantage civilisationnels que militaires¹²⁷. Son aspect moral précède son aspect pratique.

En conclusion, nous avons montré que le discours de Khodr comporte une théologie de la substitution et un antisionisme. La théologie développe la figure d'un Juif réprouvé à convertir au christianisme au profit de l'Église. L'antisionisme discrédite ce même Juif lequel menace les Arabes dans toute leur existence et auquel il faut résister indéfiniment¹²⁸. En usant de vocabulaire religieux, biblique et coranique, en dessinant une figure de l'ennemi Juifs-Israël, à partir d'une revivification de croyances et des représentations d'une mémoire collective chrétienne et musulmane, Khodr mobilise les lecteurs de son discours.

4. Le discours

Les ouvrages proposés à la réflexion sont une sélection d'articles. Ils sont loin de rendre compte de la pensée du métropolitain du Mont-Liban, car d'un côté, ils traitent souvent de la situation du moment, et d'un autre côté, ils ne couvrent qu'une période représentant une partie de ses écrits et non une synthèse cohérente et complète de sa réflexion sur la question

¹²¹ *Ibid.*, p. 53.

¹²² KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 200.

¹²³ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 26.

¹²⁴ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 26.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 165.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 179-184.

¹²⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁸ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 165-166.

palestinienne et le conflit israélo-arabe. C'est pourquoi nos remarques présentent un caractère partiel. Avant de nous pencher sur les outils lexicaux et lexico-syntaxiques et les représentations, à proprement parler, nous exposerons des aspects du style de Khodr, son approche de l'Occident euro-américain et la question du patrimoine hébreu et de l'étude de l'ennemi. Cela nous éclaire sur ses représentations sur Israël et la manière dont son discours imprime une figure de l'ennemi dans la conscience de son lecteur.

Aspects du style

Le chercheur perçoit dans les articles de Khodr une touche lyrique qui combine le contenu religieux ou politique au verbe esthétiquement beau. Le style khodrien abonde en citations bibliques et coraniques. Si les outils lexico-syntaxiques ne nuisent pas à la profondeur de sa pensée, ils créent cependant une ambiance propice à la fabrication d'une figure de l'ennemi et à son ancrage dans la mémoire de son public. Un article sert à illustrer ce que nous venons d'énoncer. Écrit en 1975, il s'intitule : « Ce que la Palestine m'a offert »¹²⁹. Khodr représente *al-Quds* comme une vierge qui a été violée en 1967. C'est une image récurrente chez lui¹³⁰. Ses détracteurs, qu'il ne nomme pas explicitement, sont reconnus à leurs actes cruels : égorgement, mensonge, humiliation, langage des armes face aux faibles résistants¹³¹. Le tout est rédigé dans un style où métaphores et comparaisons se succèdent, où le contenu est valorisé et la forme soignée. Ainsi, la virginité *d'al-Quds*, l'étreinte, la pureté, la chasteté du cœur, le sang du sacrifice rédempteur des Palestiniens du premier paragraphe contrastent avec les actes violents qui défigurent la vierge *al-Quds* au troisième paragraphe. L'ennemi n'en paraît que plus brutal et inhumain. Le lexique le dit dans un langage fort et respectueux.

Khodr écrit en arabe. Il puise son vocabulaire et ses images dans le répertoire religieux chrétien et musulman. Kattan affirme, dans un travail de recherche sur la nouveauté du langage de l'évêque du Mont-Liban, que ce dernier est « un des écrivains arabes chrétiens qui utilise le plus des termes et des locutions islamiques »¹³². Il utilise aussi des termes et des expressions chrétiennes. Il le fait directement et indirectement¹³³. Nous nous arrêterons sur les expressions

¹²⁹ *Ibid.*, p. 31-36.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 31, 37 et 88.

¹³¹ *Ibid.*, p. 31-32.

¹³² KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis*, *op. cit.*, p. 70.

¹³³ Khodr donne une conférence le 17 juin 1996 à « *liqa' al-Quds* » (la rencontre d'*al-Quds*). Celle-ci vient après la déclaration du gouvernement israélien de faire de Jérusalem, la capitale éternelle d'Israël. Khodr y fait 12 citations bibliques et 5 islamiques.

et termes judéo-chrétiens et islamiques plus loin¹³⁴. Pour le moment, relevons, à titre d'exemple, un usage alterné de l'Ancien et du Nouveau Testament ainsi que du Coran et des citations de soufis. Nous retrouvons cet usage dans son ensemble dans l'un des articles¹³⁵. Le théologien s'appuie d'abord, sur l'Ancien Testament (Is 5,20) pour réprimander les Juifs d'aujourd'hui, se demandant comment « ne lisent-ils pas la dénonciation continuelle du meurtre dans leur patrimoine ? ». Il cite ensuite Jr 15,5-6. Il entend inciter l'Occident chrétien à employer cet ancien reproche contre l'Israël actuel « qui demeure l'enfant gâté ». Il évoque le sang versé à *Quds*, en citant une réplique de Hallaj qui, au moment de sa mort décrit *al-Quds* comme le lieu de la gloire, du sacrifice, du *isra' wa mi'raj*¹³⁶. Puis Khodr cite de nouveau la Bible : « Si je t'oublie Jérusalem, que ma main droite se dessèche » (Ps 137,5). Il explique que celui qui récitait ce psaume cherchait, non son pays, mais la présence divine dans le Temple. Jérusalem devient alors la figure de la Jérusalem céleste qui descend du ciel, la cité de Dieu. Khodr revient sur une figure qu'il chérit, celle de *Rabi'a al-'adawiyya* : « le pèlerinage, dit-elle, n'est pas au *bayt* [la Mecque, c'est nous qui soulignons] mais au Seigneur du *bayt* »¹³⁷. Les Lieux saints n'ont plus d'importance, car le Christ n'habite pas des maisons faites de main d'homme. Ses disciples possèdent sa Parole et son Eucharistie qui sont plus importants que la terre d'*al-Quds*. Khodr tire une première conséquence, les symboles religieux, en l'occurrence ici *al-Quds* et les Lieux saints, sont instrumentalisés par la politique. L'État hébreu, qui parle d'une souveraineté israélienne sous le *haram el-charif* – le second Temple dont rien n'est certifié archéologiquement, écrit Khodr –, nourrit des ambitions politiques. Il se permet tout jusqu'au délire¹³⁸.

Par ailleurs, nous repérons deux figures de l'ennemi Juifs-Israël qui nous viennent de l'Écriture : Khodr compare l'Israël aujourd'hui à David devenu Goliath. Il le décrit comme celui qui, depuis sa naissance, opprime *yastad'if* les gens de la terre¹³⁹. Il le compare aussi à

¹³⁴ Nous entendons par « termes et expressions islamiques et chrétiens du langage de l'hostilité » les mots et les expressions de culture islamique ou chrétienne qui sont spécifiquement religieux ou qui ont une connotation islamique ou chrétienne, voire une provenance de la Bible ou du Coran.

¹³⁵ KHODR, « *al-Quds* et la gloire (*al-Quds wal majd*) », in *Jérusalem, op. cit.*, p. 47-52.

¹³⁶ *Abû 'Abd Allah al-Husayn al-Hallaj* (858-922) est un sunnite soufi d'Iraq. Khodr cite le fameux souhait qu'il prononce, lors de sa condamnation pour hérésie et sa décapitation : « Deux prosternations d'amour qui ne peuvent être purifiées *woudou'* que par le sang ». *Ibid.*, p. 48.

¹³⁷ *Rabi'a al-'adawiyya* (717-796) est une musulmane soufie d'Iraq. Elle est considérée comme la fondatrice d'un courant du soufisme, celui de l'amour divin. *Ibid.*, p. 91 et 99.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 38.

Josué, fils de Noun, le premier conquérant hébreu de Palestine¹⁴⁰. Il se demande comment la victime devient bourreau et l'opprimé oppresseur. Il compare également les Juifs du temps d'Hitler au « Christ du Seigneur » et au serviteur souffrant d'Isaïe (Is 53), et met ainsi en relief les jeunes de Palestine et ses femmes aujourd'hui « conduits à l'abattoir » par Israël parce qu'ils témoignent¹⁴¹. L'ennemi qu'est le Juif des origines est-il une fabrication rhétorique, journalistique ou traduit-il une haine profonde de l'ennemi Juifs-Israël ? Que chercherait Khodr en usant de citations bibliques et coraniques ? Pour répondre à cette question, il importe, comme nous l'avons déjà dit, d'inscrire ces extraits dans une étude de tout le corpus khodrien pour en dégager le sens et la portée dans la construction de l'ennemi Juifs-Israël¹⁴². En fait, des propos de Khodr laissent entrevoir qu'Israël est un ennemi religieux. Khodr revient maintes fois sur le péché de l'ennemi Juifs-Israël. L'auteur parle du « péché du meurtre » que les Européens mettaient sur le dos des Juifs¹⁴³. Il décrit en 1974 le judaïsme en Amérique comme protestataire, persévérant, entêté et dominateur. L'histoire aurait ainsi formé les Juifs. De plus, « le mystère du péché, écrit-il, les touche d'une manière unique »¹⁴⁴. Leur seul salut se trouve dans la conversion au Christ. L'État d'Israël « a été conçu dans la faute et est né dans le péché »¹⁴⁵. Quel serait alors le grand péché dont parle Khodr ? Quelle serait la menace contre laquelle il faut lutter ?

Il serait tentant de répondre que c'est le péché du déicide. Le théologien ne le dit pas explicitement et cela ne figure pas dans notre corpus¹⁴⁶. Néanmoins, il nous semble que ce péché réside d'abord, dans le réveil du nationalisme juif, dans l'influence du sionisme sur les Juifs, dans la fondation d'Israël et les agissements politiques de ce dernier vis-à-vis des Palestiniens. De plus, Khodr accuse politiquement l'État d'Israël d'injustice. Celui-ci s'oppose à la possibilité de déployer l'humanité de l'homme, sa liberté, et sa croissance dans l'amour, la

¹⁴⁰ Khodr revient au moins trois fois sur le livre de Josué. D'abord, en rappelant l'épisode de Jéricho et l'anathème touchant aussi bien les hommes que les animaux, comme un ordre divin, tel que les Juifs l'ont imaginé : un génocide de populations. *Ibid.*, p. 105. Ensuite, il revient sur la philosophie de l'anathème, dont il dit avoir trouvé la racine dans le livre de Josué, fils de Noun. C'est la règle de la guerre sainte où l'ordre divin est donné pour tuer les hommes et les bêtes. *Ibid.*, p. 115. Enfin, il reprend le thème de la violence, dans le livre de Josué en précisant que cette violence, dont l'ordre est attribué à Dieu, était dans l'intérêt d'Israël, car les Juifs voulaient anéantir les Cananéens, alors que Dieu ne s'intéressait ni à conquérir Canaan, ni à conquérir un pays (...). Ce sont des paroles à prendre au sens figuré. C'est le Christ qui ouvre les cœurs à son Père et ces cœurs seront conquis quand toute violence est bannie. *Ibid.*, p. 154.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 37-41.

¹⁴² KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis*, op. cit., p. 69-82.

¹⁴³ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 8.

¹⁴⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 20.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁶ KHODR, *La vie nouvelle*, op. cit., p. 345.

connaissance et la vérité. Il s'oppose aussi à la possibilité de gouverner¹⁴⁷. Mais, nous constatons l'imbrication du politique et du religieux. Tout en usant de son talent rhétorique, Khodr induit l'idée qu'il y a péché et que ce péché réside dans l'usurpation qu'Israël fait de la terre, dans son arrogance et son rejet de l'éternité de Dieu¹⁴⁸. En utilisant un lexique islamique et chrétien, et en imbriquant les causes d'accusation d'Israël, politique (justice, coopération) et religieuse (arrogance, usurpation, éternité de Dieu), l'ennemi est discrédité dans ce qu'il est et dans ce qu'il fait. À cela s'ajoutent dans le même exemple, l'identification du peuple palestinien au Christ souffrant par les mains des pécheurs, la violence des personnages bibliques, voire la violence du texte biblique lui-même. Ce qui renforce l'idée déjà présente du peuple juif meurtrier et brutal ainsi que la confusion entre le religieux et le politique, entre le royaume d'Israël de l'Antiquité et l'État juif d'Israël d'aujourd'hui.

Approche de l'Occident euro-américain

Nous ne nous attardons pas sur l'Occident, ni sur l'Amérique parce que ce n'est pas notre sujet¹⁴⁹. Mais à cause de l'apport de ces deux réalités dans la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël, nous relevons deux points :

1) La relation de Khodr à l'Occident semble tiraillée entre les deux pôles reconnaissance-déni. D'un côté, l'évêque reconnaît les valeurs et les progrès de la civilisation occidentale et, d'un autre côté, il qualifie cette même civilisation chrétienne de fausse¹⁵⁰. Il dénonce le colonialisme et l'arrogance occidentale¹⁵¹, rapproche l'Occident et Israël politiquement et les sépare culturellement, religieusement et philosophiquement¹⁵². Ce qui permet à Khodr de parler

¹⁴⁷ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 103-106. Khodr rappelle la supériorité du peuple juif qui trouve appui dans l'Occident euro-américain « qui n'a jamais coupé le cordon ombilical avec Israël ». *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁹ Définir l'Occident ou la culture occidentale est difficile chez Khodr. Pour Michel Jalkh, le métropolitain emploie la notion d'« Occident chrétien » en lui donnant différents sens. Il signifie parfois la culture, l'art et la pensée européens – ce qu'il loue et admire – et, d'autre fois, le colonialisme, la domination et la déviation théologique, – ce qu'il critique et rejette. Cf. Michel JALKH, « Le bon Samaritain : historiologie de Khodr entre deux apostasies (a-samiri a-chafouk mou'arikhan : ta'rikh Khodr bayna takfirayn) », in *Georges Khodr (L'évêque de l'arabité)*, Beyrouth : Publications de l'Université antonine, 2012 (ism 'alam), p. 97-98. Pour sa part, Kattan parle d'une admiration-répulsion de la culture occidentale chez Khodr qu'on retrouve chez les amants. Dans une étude, il la définit, selon trois registres, issus du discours khodrien : l'esprit critique au niveau du travail scientifique pur et une sorte d'attitude générale dans les idées et les comportements, la centralité de l'individu sans nier les structures communautaires et leur importance et la démocratie comme système politique qui se fonde sur la raison critique et l'individu. Pour une étude plus approfondie mais qui n'est pas non plus complète selon son auteur, sur la question de la civilisation occidentale et l'approche de Khodr, lire : KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis, op. cit.*, p. 89-103.

¹⁵⁰ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 124. Khodr associe également « le colonialisme hébreu (...) au colonialisme croisé qui a tenté d'anéantir l'identité chrétienne orientale ». *Ibid.*, p. 103.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 36 et 138.

¹⁵² KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 59.

aussi bien de l'ennemi Juifs-Israël que de l'Occident ennemi de l'Orient et des Arabes. D'ailleurs, il déclare que c'est l'Européen qui colonise la terre en Israël¹⁵³. Il met en valeur la figure de l'autochtone *ahl al-'ard* et amant de la terre, en lui opposant celle de l'étranger, venu le gouverner, et de l'intrus venu s'installer sur sa terre¹⁵⁴. L'identité, que le colonialisme croisé donc occidental a bafouée, se réveille. Elle tente de relever la tête pour faire face à l'ennemi étranger lui aussi et refuser le mythe du peuple juif supérieur¹⁵⁵. Le fond de la question qui préoccupe Khodr est l'homme, qu'il soit palestinien, arabe ou juif¹⁵⁶. Nous l'avions dit plus haut et dans ce sens-là, il oppose les chrétiens arabes, « l'Église sous la tente »¹⁵⁷ au christianisme occidental qui appuie les Juifs et soutient l'État d'Israël¹⁵⁸.

2) Il importe de signaler la conviction de l'auteur qu'il existe un lien indéfectible entre Israël et l'Amérique. Les États-Unis se plaisent à se solidariser avec Israël à cause d'une culpabilité, compréhensible, provenant de la *Shoah*, mais ignorent d'autres drames de l'époque moderne, comme le génocide des Arméniens ou la *Nakba* de Palestine¹⁵⁹. Dans un article qu'il lui dédie, Khodr s'adresse à l'Amérique en utilisant un langage biblique et imagé¹⁶⁰ : Israël enivre l'Amérique et lui rappelle le « cher Livre qui l'a habilitée à la puissance ». L'Amérique nourrit le mythe d'Israël et, même quand celui-ci opprime, elle lui fait miséricorde. Elle ne dévoile pas son infidélité comme l'ont fait les prophètes « (...) elle l'épouse dans la fidélité pour toujours, d'un amour (...) qui permet [à Israël] de dominer sur des terres et des eaux, et d'humilier des peuples »¹⁶¹.

Études sur l'ennemi

Deux attitudes coexistent dans le discours de Khodr où il parle du patrimoine hébreu. Dans la première attitude, il appelle à connaître le judaïsme, au point qu'il propose de créer une

¹⁵³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁵ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 28, 50 et 57.

¹⁵⁷ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵⁸ Pour Khodr, les croisades étaient dirigées autant contre les chrétiens du pays que contre les musulmans. KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 93. Kattan affirme le même fait. Il écrit : « C'est pourquoi le christianisme arabe est un aiguillon dans l'œil de l'État d'Israël, car il prouve que le christianisme ne se constitue pas par des pèlerins qui affluent de l'Occident vers *al-Quds*. (...) *Al-Quds* est avant tout l'homme palestinien. Elle est le peuple d'*al-Quds* qui a émigré ou qui est né sous les tentes ». ASS'AD KATTAN, *L'Antioche orthodoxe : pensée et vie (Antaquia al-orthodoxia fikran wa hayat)*, Liban : Éditions de l'Université de Balamand, 2006, p. 132.

¹⁵⁹ KATTAN, *Un voilier dans des yeux arrondis*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁰ KHODR, « À l'Amérique », in *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 155-160.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 159 et 105.

chaire d'études hébraïques à l'Université libanaise¹⁶², non en raison d'un intérêt quelconque pour cette religion, mais afin d'étudier l'ennemi, « la pensée hébraïque ancienne et moderne » et de surveiller « la propagande sioniste ». Il en résulte une connaissance de la puissance et des faiblesses de ceux qui « nous » guettent. « Le mystère d'Israël apparaît alors, non seulement à travers l'étranger qui le soutient – les États-Unis et l'Europe –, mais à travers ce qu'Israël dit de lui-même et ce qu'il fait dans tous les domaines »¹⁶³. Dans la seconde attitude, le théologien met en exergue sa préoccupation pour l'homme, l'homme nouveau, c'est pourquoi il s'intéresse au patrimoine hébreu, en y cherchant un point de rencontre avec son patrimoine propre¹⁶⁴. En fait, l'auteur pense que la confrontation avec l'ennemi comporte une certaine osmose. Il reconnaît que la mystique juive au Moyen-Âge et la philosophie juive sont des sources qui désaltèrent les Arabes et que la littérature hébraïque n'est pas méconnue des Palestiniens¹⁶⁵.

Deux observations sont à noter : 1) Khodr appelle à une connaissance approfondie de l'ennemi dans les temps anciens et modernes, faisant ainsi un lien organique entre le peuple d'Israël d'antan et le peuple de l'État d'Israël moderne. 2) La connaissance de la mystique et de la philosophie juives représente une richesse pour le « nous ». L'ennemi juif connu dans sa culture, apporte un bénéfice à l'identité palestinienne et arabe. D'autres éléments ressortent de la réflexion de Khodr : une sorte d'admiration pour les sionistes et pour Israël quoiqu'il le nomme « ennemi », une compassion pour le sionisme et les sionistes, liée à l'épreuve et aux souffrances que les Juifs ont endurées, et un appel à relever le défi civilisationnel que représente Israël¹⁶⁶. Cela nous amène à voir le langage qu'utilise Khodr pour désigner l'ennemi. Nous examinerons d'abord les outils lexicaux et lexico-syntaxiques.

4.1. Le lexique

Nous signalions plus haut l'emploi du terme « ennemi », même si l'auteur s'en distancie. Les stéréotypes provenant du registre islamique sont moindres que ceux provenant du registre biblique et chrétien. Nous notons les termes et les expressions à charge islamique pour désigner l'ennemi, comme « usurpateur », « l'arrogance d'Israël », « la situation oppressante *qahar* [en

¹⁶² Khodr précise que ces chercheurs doivent être spécialisés dans la pensée hébraïque ancienne et moderne, connaître l'hébreu moderne et suivre l'actualité en Israël en ayant pour seule préoccupation « l'étude de l'ennemi » et « le suivi des publications de la propagande sioniste ». KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 10 et 57 ; KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 129.

¹⁶³ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 57.

¹⁶⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 28.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁶ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 56-59.

Terre sainte] ». Ils permettent à l'auteur de rejoindre son public arabe et musulman et de le convaincre de la dangerosité de l'ennemi. Les expressions à charge judéo-chrétienne, comme « [le sionisme] héritier de Dieu », « Israël du Livre » et « Israël de la Torah », en rapport avec Dieu ou le Livre saint, sont là pour stigmatiser la déviation du peuple de la voie de Dieu. D'ailleurs, Khodr souligne que le reproche qu'il fait au sionisme vient de son altération de la Torah et de l'instrumentalisation du religieux au profit du politique. Le sionisme a fait de la Torah une épopée nationale, tandis qu'elle est pour les prophètes « l'histoire de Dieu avec les hommes et non l'histoire des hommes »¹⁶⁷.

Le thème du péché qui touche l'État d'Israël et les Juifs donne à la figure de l'ennemi un aspect, à la fois, moralement négatif et religieusement condamnable. Si le « mystère du péché » atteint les Juifs d'une manière unique, leur incrédulité en témoigne¹⁶⁸. Ainsi, l'utilisation d'un langage biblique où il est question de lapidation, d'incendie et de meurtre (Jos 6,17 et 7,25) assure une crédibilité à l'énoncé de l'auteur et montre que les agissements actuels d'Israël s'inscrivent bien dans l'histoire du peuple depuis sa naissance. Pour des Orientaux comme Khodr, qui vit dans un monde où la vie religieuse imprègne le quotidien marqué par une théologie de la substitution¹⁶⁹, le passage du politique au religieux et vice versa est d'usage. Les termes et expressions désignant l'ennemi par « ravisseur », « oppresseur », « occupant », « bourreau », « abatteur », « les Juifs maîtres du monde qui dominent les médias sans concurrence » et « les gens du grand terrorisme » se dissocient difficilement des termes-expressions, désignant l'ennemi, soit par son appartenance au peuple de l'Ancien Testament, tels que « le peuple d'Israël », « les Hébreux », « Israël-Goliath », « le puissant », « le peuple juif », « le peuple hébreu », « le peuple des Hébreux », « les Juifs » et « le peuple des promesses et des bénédictions » ; soit par son appartenance à l'État d'Israël actuel : « le soldat israélien », « les Israéliens », « les chefs sionistes », « les sionistes » et « entité sioniste ». Ainsi, à force d'utiliser les termes et les expressions pour désigner l'ennemi, ses attitudes et ses actes, Khodr préempte un ou plusieurs mots dans l'esprit de son lecteur qui fera facilement l'association : tel acte signifie tel auteur.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁸ Nous avons développé le thème du péché plus haut, cf. p. 278-279.

¹⁶⁹ Khodr écrit : « Je me conduis avec une grande prudence, puisque je suis chrétien oriental pour qui le judaïsme ne domine pas la lecture du Nouveau Testament, ce judaïsme que le Christ a dépassé entièrement ». KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 176.

En parcourant le discours, nous constatons que certains termes sont continuellement utilisés. Penchons-nous sur quelques-uns de ces termes pour découvrir leur apport dans la construction discriminatoire de l'ennemi.

Le terme génocide *ibada* est récurrent. Il recouvre chez Khodr le génocide physique, mental et moral¹⁷⁰. Des termes comme « massacres *mazabiḥ* », « ravissement », « répression », « meurtre », « crimes », « oppression », et « agressions des tyrans » lui sont attachés. Le génocide indique « une extermination systématique d'un groupe humain de même race, langue, nationalité ou religion par racisme ou par folie »¹⁷¹. Le génocide des Arméniens est celui dont se rappellent les Libanais à cause de l'arrivée des rescapés dans le pays, tandis qu'ils ignorent le génocide des Juifs par les nazis. En évoquant d'emblée, dans l'un de ses articles, le « génocide des corps palestiniens », Khodr use de son talent rhétorique et donne ainsi au terme plus de résonance. Il trace une ligne dans le temps, inscrivant les pratiques de l'État d'Israël dans la politique du passé, celle des Juifs de la Torah qui tuent les autres populations au nom de Dieu ; et dans la politique de l'histoire récente, celle d'Hitler qui commande le « pire massacre » de l'histoire, celui des nazis tuant les Juifs et les tsiganes.

Khodr accentue la dangerosité de l'ennemi Juifs-Israël par l'utilisation de trois catégories de termes. La première catégorie se compose de verbes comme « humilier », « déchirer », « mentir », « masquer », « déshériter », « faire souffrir », « blesser », « exclure », « marginaliser », « piétiner », « fouler », « violer », « fracasser », « torturer », « « dominer » et « trôner [pour le plaisir et la domination du monde] ». Ces verbes décrivent des actes répréhensibles de l'ennemi afin de le discréditer pour susciter une émotion envers lui, si ce n'est la colère et le rejet. La deuxième catégorie insiste sur « l'orgueil d'Israël », « son arrogance », « son inflexibilité », « sa force », « sa cruauté incroyable », « son esprit militaire » et « son expansionnisme ». Tout cela résulte de la philosophie sioniste qui commande l'État d'Israël, une idéologie fondée sur l'exclusion de l'autre, le racisme, l'unitarisme et le totalitarisme¹⁷².

Finalement, si la *Naksa* conduit Khodr à exagérer les traits des sionistes, à valoriser leurs prétentions et leurs ambitions, l'auteur fait appel à des catégories de Juifs, soit qui seraient

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 60-61, 105 et 175.

¹⁷¹ « Génocide », in *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/g%C3%A9nocide>. Consulté le 23 juillet 2020.

¹⁷² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 175.

susceptibles de comprendre ses propos et d'aider, comme « les grands des sionistes », « les grands des Juifs », « les sages d'Israël », « les justes et les libres des Juifs », « les pieux des Juifs », « les purs des Juifs », soit pour expliquer ses propos comme « les chercheurs juifs » et « les touristes juifs ». Mais il ne semble pas changer de position envers les Juifs « bibliques » ni envers l'idéologie sioniste qu'il condamne dans la figure de l'État sioniste¹⁷³. Le langage s'enrichit par les représentations. Nous les exposerons dans ce paragraphe.

4.2. Les représentations

Étudier les représentations de l'ennemi Juifs-Israël chez Khodr, nous amène à repérer la manière dont le théologien chroniqueur décrit cet ennemi. En fait, Khodr se sert de mots et d'images afin de sensibiliser son public à la cause de l'homme et celle de l'opprimé. C'est l'homme identifié au Christ qui l'interpelle, et tout ce qui menace cet homme est ennemi.

Nous ferons deux remarques : tout d'abord, il est impératif de se rappeler que le discours de Khodr aux alentours de 1967 porte les marques du drame et de la souffrance endurée par les Palestiniens qui se voient dans une situation intolérable sous le regard passif du monde. Khodr est donc virulent envers l'ennemi, au point qu'il ne le nomme pas mais l'identifie, par exemple, à la bête apocalyptique, elle-même assimilée à ceux qui ont tué le Christ. La figure stéréotypée des Juifs ayant « vaincu spirituellement le monde entier »¹⁷⁴ ou maîtres du monde, est présente à travers les médias et l'argent¹⁷⁵. L'ennemi innommable est identifié aussi à de « fortes puissances despotiques » qui tentent d'anéantir les Arabes¹⁷⁶. Plus nous nous éloignons de la *Naksa*, plus la situation semble sans issue et la coexistence arabo-juive se complique, plus le théologien relie le conflit géopolitique, non pas à un combat avec la bête apocalyptique, mais à un combat avec le sionisme et sa philosophie, tout en pointant les Juifs qui haïssent les nations à cause de l'enseignement du Talmud¹⁷⁷. La confrontation est existentielle entre l'Église et le

¹⁷³ *Ibid.*, p. 191-193.

¹⁷⁴ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 77. Khodr parle, dans cet article de septembre 1967, du défaitisme et du découragement. Il invite à un élan acharné, que ce dernier conduise à la victoire ou non. L'important est que les Arabes continuent à résister.

¹⁷⁵ L'article date de 1972. KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷⁶ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁷⁷ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 184.

judaïsme tel qu'il se manifeste dans le Talmud¹⁷⁸. Son discours évolue à partir des années 2000. Mais à s'y étendre nous dépasserons les limites de notre recherche¹⁷⁹.

Voici la seconde remarque : l'ennemi Juifs-Israël, dans le discours de Khodr, n'est pas uniquement le fruit des guerres avec Israël. Avant de représenter une menace politique ou sécuritaire, cet ennemi existe dans la conscience religieuse du pasteur chroniqueur et de son public. Il revêt une figure complexe. C'est d'abord un ennemi qui habite la Torah. Il renaît ensuite avec le sionisme et devient l'État d'Israël, ennemi juré, tout en gardant son aspect héréditaire d'ennemi religieux. Il pose une question aussi bien à l'Église qui s'y substitue, qu'aux États qui se trouvent dans une situation de conflit territorial et politique avec lui. Ainsi, des figures de l'ennemi apparaissent dans le discours de Khodr. Nous en repérons cinq : l'ennemi provenant des mythes répandus, comme celui de la supériorité du peuple juif et de sa propension à la domination, l'ennemi rongeur, l'ennemi immoral et souillé, la bête apocalyptique et l'anti-Christ. L'importance de ces représentations ne réside pas dans leur récurrence mais dans leur symbolisme et dans la signification qu'elles ont chez les chrétiens et les musulmans du Moyen-Orient.

Khodr souligne la puissance et les pratiques meurtrières d'Israël¹⁸⁰. David devient le puissant Goliath. Depuis sa fondation, Israël dédaigne « les gens de la terre *ahl al-'ard* ». Actuellement, ses procédés sont en ligne droite avec ce qui a été écrit sur le premier conquérant hébreu de Palestine, Josué, fils de Noun. Sa politique est celle de la terre brûlée et du génocide humain, proclamée par la Torah. Elle s'apparente à celle d'Hitler et des nazis. Au nom de Dieu, les femmes et les jeunes de Palestine sont conduits aujourd'hui à l'abattoir. Khodr s'indigne : « Comment fracassent-ils les membres humains et exécutent-ils les ordres militaires de torture, ceux qui ont souffert à ce point »¹⁸¹ ? Les sionistes dominent les peuples par les armes et la force¹⁸². Cette supériorité de l'ennemi ne se limite donc pas au domaine militaire, mais elle

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹⁷⁹ En 2002, Khodr se moque de ceux qui accusent Israël d'être « malade à cause de la théologie du peuple élu ». Il parle, de son côté, plutôt de guerre avec le sionisme comme « une guerre contre son colonialisme et son expansion »¹⁷⁹. Puis, il revient sur l'accusation d'Israël d'avoir des ambitions politiques ou religieuses en disant : « Dans la géopolitique actuelle, il ne semble pas que l'État hébreu tienne à s'étendre de l'Euphrate au Nil. Je ne vois pas de danger qui menace le Liban d'être annexé par Israël ». KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, *op. cit.*, p. 128-129. En tout cela, les Juifs demeurent « la nation des Juifs *ummat al-yahoud* qui a tué le Seigneur » et qui doit se convertir et accueillir le baptême. KHODR, *La vie nouvelle*, *op. cit.*, p. 345.

¹⁸⁰ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 47-52 et 56.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 37-42.

¹⁸² *Ibid.*, p. 50-51.

couvre également les champs culturel, scientifique et économique¹⁸³. En insistant sur la puissance des Juifs, la violence des sionistes et l'agression d'Israël, le discours de Khodr fige, malgré sa foi en l'homme, aussi bien « les Juifs », que « l'État d'Israël », que les sionistes, dans une identité immuable de peuple aux comportements violents.

À propos des représentations, Khodr animalise l'ennemi une seule fois¹⁸⁴. Le théologien écrit en 1983 : « Israël est maintenant notre problème incommensurable à un autre, car Israël est un rongeur corrosif à tous les niveaux de l'existence, de la théologie jusqu'à l'économie »¹⁸⁵. Mais cette représentation dépasse la simple animalisation. Khodr se sert d'autres représentations à caractère moral et à caractère spirituel pour qualifier Israël. En juin 1967, il qualifie la prise de Jérusalem-*al-Quds*, la ville vierge, de viol¹⁸⁶. Il évoque ailleurs, le défi de jeunes Israéliennes dansant sur les chars détruits des Arabes¹⁸⁷. La thématique du viol chez Khodr, récurrente dans la littérature orientale, vise une dépréciation de l'ennemi. La danse de jeunes Israéliennes sur les chars militaires produit le même effet. Face à la défaite, l'ennemi accusé d'immoralité est encore plus dénigré, puisqu'il n'est pas seulement violent mais il n'a ni valeurs ni morale. Il ne croit même pas en Dieu¹⁸⁸. Khodr affirme, vingt ans plus tard, que le sionisme souille les esprits juifs¹⁸⁹ et dit protéger sa pureté des Juifs¹⁹⁰. L'ennemi, qu'il soit juif ou sioniste, est souillé. Cette souillure, même prise au sens figuré, révèle une aversion pour le judaïsme, pour le sionisme et pour l'être même du Juif. De fait, Khodr considère que celui qui partage la Palestine avec d'autres – en l'occurrence les Israéliens – est souillé¹⁹¹.

Dans un article écrit la veille de 1967, Khodr développe des idées que nous avons déjà présentées et qui sont imprégnées de la théologie de la substitution. Il songe alors au jour où les ennemis d'aujourd'hui viendraient en terre d'Abraham, non pour en faire « un bordel *mabgha* de '*Ichtar* »¹⁹². Il affirme, le jour du déclenchement des combats en 1967, qu'il ne faut pas baisser les bras dans la lutte *jihad* contre le sionisme égaré. Pour réaliser une réconciliation avec tous les peuples, le théologien appelle à l'anéantissement « de l'entité monstrueuse au Sud

¹⁸³ Les Juifs dominent aussi par les médias et l'argent. *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁴ Par contre, il représente les États-Unis comme un pieuvre. *Ibid.*, p. 165.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 31 et 37.

¹⁸⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 82.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 183.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹² KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 22. Cet article date du 28 mai 1967.

du Liban »¹⁹³. Khodr désigne ainsi l'État d'Israël. Animalisé, celui-ci tire sa force, non de sa monstruosité mais de son opposition à Dieu et au ciel¹⁹⁴.

Les figures de l'ennemi deviennent, par la suite, plus prégnantes. C'est ainsi que, le métropolitain du Mont-Liban rappelle des *hadiths* de l'islam qui prêchent la victoire de *'Issa ibn Maryam* sur l'anti-Christ, mettant fin aux guerres et unifiant le genre humain¹⁹⁵. Il décrit, dans un style métaphorique, le drame qui entoure le Liban. Le prochain, blessé, est sur les routes qu'ont foulées les pieds impies. « La bête attaque la Palestine et la déchire en morceaux comme elle a déchiré auparavant le Nazaréen. Et le monde adore la bête en disant : 'Qui est comme la bête. Qui peut la combattre ?' (Ap 13,4) »¹⁹⁶. Si l'impiété et la bête apocalyptique qu'est Israël symbolisent le mal, le combat est mené entre le Bien et le Mal. Cette idée se confirme quand le théologien réaffirme « que notre lutte n'est pas contre de la chair et du sang mais contre l'anti-Christ »¹⁹⁷. Face à Israël, bête apocalyptique et anti-Christ se tiennent « les Arabes [...] unis au Christ, du fait que le Christ est uni aux hémorroïsses de la terre »¹⁹⁸. Deux clans s'opposent : le clan des Arabes que Dieu, dans sa sagesse éternelle, choisit pour être les seuls combattants de la bête apocalyptique et qui cherche à sortir du sous-développement et à rester dans l'histoire¹⁹⁹ ; et le clan de l'ennemi constitué de gens déterminés à chasser les Arabes de l'histoire et à les asservir à une *umma* intruse²⁰⁰.

Ces représentations de l'ennemi varient jusqu'à suggérer un ennemi qui n'est pas nommé²⁰¹. Cet ennemi est ainsi plus dangereux. Sa menace n'est pas de l'ordre du tangible mais de l'existential et de l'éternel. Khodr essentialise, de cette manière, la figure de l'ennemi en mettant en évidence deux aspects : celui du combat contre le Mal, figuré par la bête apocalyptique²⁰² et l'anti-Christ, et celui du Juif qui remonte de l'histoire biblique aux temps modernes, violent et génocidaire comme le nazi. L'ennemi khodrien est un ennemi de nature plus qu'un ennemi acteur dans un conflit géopolitique. Si l'auteur se garde de parler de nature

¹⁹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁷ « Dans cette période qui s'ouvre à l'après-temps, Israël paraît comme l'un des visages de l'anti-Christ ». *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

²⁰¹ Khodr parle ainsi « d'État despotique », *ibid.*, p. 20, d'« entité monstrueuse », KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 27, de « fortes puissances despotiques » et « d'État intrus », *ibid.*, p. 95.

²⁰² Khodr utilise en 2002, la figure de « la bête sortant de l'abîme » qui se précipite sur les gens de Naplouse, de Ramallah, de Bethléem et d'autres. KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 68.

mauvaise des Juifs²⁰³, il associe les Juifs « au mystère du péché, de manière unique »²⁰⁴. En les accusant de haine des nations provenant non du sionisme mais du Talmud²⁰⁵, Khodr rapporte cette haine, non à l'idéologie sioniste, mais à la religion juive. Dans un Liban régi par le communautarisme, il suscite une haine aussi implacable qui mobilise une revanche pour Dieu.

5. Les mécanismes de violence

La haine de l'ennemi, son animalisation ou sa diabolisation seraient les indices qu'une violence peut se déclencher, même à l'insu de celui qui écrit. Si nous pensons qu'une parole ne peut être prononcée sans produire un effet, nous mesurerons davantage la violence possible. Le métropolitain du Mont-Liban nourrirait-il donc une hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël ? Disons d'emblée que Khodr ne nie absolument pas qu'il existe un problème avec les Juifs, avec l'État d'Israël, avec le sionisme, voire avec les chrétiens gagnés à l'idéologie sioniste²⁰⁶. Mais, le théologien se défend d'éprouver des ressentiments envers les Juifs. Dans sa défense de la justice, il préconise la résistance morale afin de se protéger et sauvegarder les intérêts des siens. Les mécanismes déployés demeurent ainsi liés par une éthique chrétienne qui refuse de glisser dans la violence.

Lorsque Khodr appelle à boycotter Israël²⁰⁷ et quand il évoque le désir de vouloir saisir le cœur de l'ennemi, que le sentiment qu'il exprime soit de la peur ou de la crainte, quand il appelle à une action de résistance, il veille à signaler que cela ne provient pas d'un sentiment de haine ou d'hostilité contre le peuple juif, mais plutôt d'une jalousie à son égard. Il situe le problème avec le sionisme et Israël dans l'idéologie elle-même et dans ses actions²⁰⁸. Par ailleurs, Khodr dit ne pas laisser de place à aucun intégrisme *aşabiyya* habiter son cœur et ses écrits. « Il ne se situe plus par rapport à la doctrine, mais par rapport à la blessure »²⁰⁹, celle de Jésus de Nazareth qu'il identifie à chaque réfugié palestinien et à chaque opprimé. Il croit également qu'il peut transformer l'oppression *maqhouriyya*, dont l'homme est victime, en

²⁰³ « Tous les hommes, dit-il, sont des enfants de Dieu et sont égaux dans le bien ». *Ibid.*, p. 20.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 184.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 151.

²⁰⁷ Le boycottage est une forme d'action politique qui articule l'individuel et le collectif, dans le sens où un pays ou un produit ne peut être boycotté dans l'absolu, mais où des individus boycottent, par exemple, un ou des produits d'une entreprise. Cette action peut être une forme d'attaque ou de défense. Elle véhicule une violence symbolique.

²⁰⁸ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 55 et 182-183.

²⁰⁹ Maḥmoud DARWICHE, « Préface », *in ibid.*, p. 9.

créativité dénuée de toute rancune. C'est ce qu'il relève lors d'une émission avec le leader palestinien Yasser 'abd Rabbo²¹⁰. Georges Massouh justifie cela par l'appartenance du théologien au Christ. « Cela se montre à travers ses prises de position vis-à-vis des Serbes, sa condamnation des massacres qu'ils ont commis contre les Bosniaques et la population de Herzégovine et ses critiques quand les chrétiens deviennent des États et des confessions qui veulent dominer cette terre »²¹¹. Mécanismes de violence ou mécanismes de défense que Khodr oppose à ce qu'il considère être violence de la part de l'ennemi Juifs-Israël, ces mécanismes sont mobilisés par la figure de cet ennemi inscrite dans le discours. Qu'il soit guérilla *fida'*, et plus tard *intifada*, il s'agit d'un seul mécanisme, celui du *jihad*, que nous présentons sous ses diverses formes dans le discours du théologien.

Khodr appelle à un *jihad*, non au niveau de la politique et de la guerre, mais au niveau moral. Au vu de la situation, il préconise le petit *jihad*, celui de la force précédant le grand *jihad*, celui de l'âme. En cela, il est cohérent avec lui-même, puisque la force, pour lui, n'est qu'un moyen de faire admettre la nécessité de la justice. La force est ainsi une force intérieure, une force qui se dresse contre l'adversité²¹². « Il n'existe pas de paix dans l'injustice. Il faut que nous soyons forts pour que le monde croie en notre justice. Non seulement forts au niveau de la guerre et de la politique mais au niveau de la morale et de la fidélité »²¹³.

La guérilla des *fedayin* est une option de défense que préconise Khodr. Arrêtons-nous y un instant pour voir son rôle dans la fabrication de l'ennemi. En mettant en valeur le *fida'*, en tant que manière de se livrer corps et âme, pour la libération de la terre et le liberté des Palestiniens, Khodr met en évidence d'une part, le danger de l'occupation israélienne et de la doctrine sioniste, basée sur l'exclusion des autres et, d'autre part, il souligne que l'impossibilité de trouver une solution politique au conflit israélo-arabe, justifie la résistance et la naissance d'organisations de résistance comme *Fath*²¹⁴. Aux usurpateurs qui arrachent la terre, Khodr oppose les hommes intègres qui sacrifient leur vie²¹⁵. Khodr déplace le sens de la cause, d'un moyen de terroriser Israël ou de cacher la faiblesse des Arabes, à un moyen de résistance, voire

²¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

²¹¹ Georges MASSOUH et Zahida DARWICHE, *Un visage et un rayonnement (wajhon wa wahj)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 2007, p. 30.

²¹² KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 169-170.

²¹³ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 20.

²¹⁴ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 55-56. Cette idée circule dans le monde arabe depuis la guerre de Kippour en 1973.

²¹⁵ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 127.

de relèvement de l'homme arabe²¹⁶. Si « les *fedayin*, dit-il, sont une terreur plantée dans le cœur de l'ennemi », c'est parce que la guérilla du *fida'* est plus qu'une lutte. Elle est une chance providentielle qui contribue à libérer l'homme arabe de son mensonge et à adopter l'arabité, antithèse du sionisme²¹⁷.

Plus tard, quand la guérilla des *fedayin* cède la place à l'*intifada*, Khodr la promeut et la soutient. Pour lui, l'*intifada* se résume par la résistance de parents et d'enfants, armés de pierres. Sa force réside dans le fait qu'elle n'est pas armée. Elle ne vise donc pas à tuer des soldats israéliens, mais à s'opposer à l'usurpateur, à l'occupation, à l'armée et à la présence israéliennes²¹⁸. Cette recherche de déstabilisation de l'ennemi est plus une lutte psychologique qu'une guerre pour tuer. Ses moyens sont la démonstration de la défaite politique et psychologique des Juifs et la magnificence de la résistance et des résistants. Face aux sentiments de haine d'un Ehud Barack lançant à l'adresse des enfants de l'*intifada* : « Nous allons les tuer », Khodr oppose : « Je veux que le peuple palestinien vive. (...) Je suis sûr que s'il continue son *intifada*, il vaincra (...). Il a refusé que la puissance l'impressionne. Il a refusé d'adorer la puissance. Il a refusé le mythe de la supériorité du peuple juif »²¹⁹. Ainsi, l'enthousiasme des enfants de pierres est plus destructeur que les balles²²⁰.

En conclusion, le discours de Georges Khodr prend forme dans un contexte propice à la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël. Dans ce contexte se mêlent la fondation d'États-nations et l'émergence des identités nationales, notamment l'identité libanaise et l'arabité comme fondements pour une identité transnationale ; la question territoriale et celle des Lieux saints ; la souveraineté à asseoir sur un territoire, et ce, depuis Josué jusqu'à nos jours ; le tout sur fond d'un antijudaïsme que Khodr hérite des Pères de l'Église. Il le transmet fidèlement. Dans cet antijudaïsme, l'Église se substitue au peuple élu et la terre est objet de conflit politico-religieux. La figure de l'ennemi évolue en intégrant trois facettes : celle des Juifs, descendants de Josué, le guerrier de la philosophie de l'anathème ; celle des sionistes, enfermés dans la théorie de la terre promise, et instrumentalisant Dieu et les Écritures pour leurs propres intérêts nationaux ; et Israël, État construit pour la domination et la violence, pour les Juifs du monde, sur une terre à laquelle ils sont viscéralement attachés, mais sur laquelle ne

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 126-128.

²¹⁸ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 37-57. Ce sont des articles datant des années des deux *intafadas*.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

²²⁰ *Ibid.*, p. 53.

se trouve, selon Khodr, aucun vestige juif pour faire mémoire de leur passage historique dans ces lieux. La comparaison que Khodr fait, à plusieurs reprises, entre le peuple nazi et le peuple juif, intensifie les traits sombres de l'ennemi Juifs-Israël : à l'unique peuple élu qui jouit de la rédemption du Dieu d'Israël correspond l'unique race nazie à l'idéologie totalitaire : « Dieu est avec nous, sachez-le nations et reculez »²²¹. L'idéologie de l'élection chez les Juifs trouve sa traduction politique au temps d'Hitler chez les nazis. Ces derniers persécutent le peuple choisi pour le supplanter. Il fallait une résurrection raciale théocratique chez les Juifs, pour prendre leur revanche, sur les persécutions subies. L'État d'Israël est l'instrument par lequel ils se vengent de leurs voisins, en terre de Canaan, de la souffrance endurée par les nazis. L'esclave devient maître et le maître esclave. Dans ce passage de l'esclavage à la souveraineté, les sionistes instrumentalisent Dieu pour leurs propres intérêts et pour construire leur destinée sur la terre. Tant qu'Israël développe l'esprit de guerre à l'idéologie impie, aucun espoir, de voir éclore l'homme nouveau et la paix en Orient ne surgira pas. La résistance, qu'elle soit civile, pacifique ou armée est le mot d'ordre.

Conclusion

Cette deuxième partie de présentation des discours nous permet d'affirmer que l'ennemi Juifs-Israël est fabriqué. Les figures libanaises Khaled, Faḍlallah, Moubarac et Khodr se révèlent des marqueurs d'identité et des marqueurs d'ennemis. Elles tirent parti des thèmes du peuple, de la terre et de Dieu-pouvoir pour développer des thématiques idéologiques propres à chacun d'eux. Ces thématiques contribuent à donner sens, surtout dans des moments de crise, à ce que vivent leurs coreligionnaires et le monde. Aussi les valeurs islamiques de Khaled, l'islam *ḥaraki* et révolutionnaire de Faḍlallah, la libanité de Moubarac et l'arabité de Khodr, ainsi que tant d'autres que nous avons développées, produisent des représentations qui renforcent l'identité communautaire en opposition à l'ennemi Juifs-Israël. Les menaces de celui-ci, qu'elles soient sécuritaires, culturelles, religieuses, socio-politiques, voire économiques, confirment sa présence et sa nécessité existentielle. Elles participent à la fabrication de sa figure à partir de mythes, ainsi que d'un langage qui allie style et lexique au service d'une construction mentale qui s'accommode aussi bien de la mémoire collective que de l'imagination. Aussi nous dégageons un premier fondement de la fabrication de l'ennemi, celui de construire et d'affirmer l'identité de soi par opposition à l'ennemi.

²²¹ *Ibid.*, p. 129.

La figure de l'ennemi fabriqué est instrumentalisée, moyennant la religion, ou au nom de la religion. Car les menaces cesseraient, l'antijudaïsme et la vindicte antijuive, – qui trouvent leurs racines dans le Coran et les *hadiths*, ainsi que dans les Évangiles et chez les Pères de l'Église –, remonteraient à la surface. Cette figure appuie des intérêts idéologiques et politiques, comme celui de reconquérir l'unité nationale du Liban, rendre justice au peuple palestinien, et partant à tout opprimé, ou islamiser le monde entier, prélude à un gouvernement islamique. C'est un deuxième fondement de la fabrication de l'ennemi, celui de servir une politique théologique.

De plus, nous avons pointé les multiples facettes que revêt la figure de l'ennemi dont, à titre d'exemple : celle de l'étranger colonialiste, celle des sionistes qui établissent un État théocratique, celle de l'État d'Israël agresseur et expansionniste et celle du stéréotype juif menaçant la culture à travers ses mœurs décadentes. Il reste encore des accusations qui regimbent à la vérification comme la figure du danger juif, celle du complot sioniste mondial, celle de l'ennemi de Dieu, de l'islam et de l'humanité, celle d'Israël, visé non comme un État mais en tant que base du diable, et celle d'Israël assimilé à la bête et à l'antichrist de l'apocalypse. La multiplicité des figures de l'ennemi montre également qu'il est fabriqué. Elle indique un troisième fondement de la fabrication de l'ennemi, celui de maintenir une cause symbolique dans un Liban qui peine à trouver un dénominateur commun entre ses composantes religieuses. L'ennemi Juifs-Israël joue alors le rôle d'unificateur autour d'une lutte des croyants dans la communauté religieuse – universel eschatologique – au détriment de l'universel historique.

La terre constitue un point relevé par les quatre auteurs, dans ses trois dimensions : terre nationale (Liban ou Palestine), terre islamique et terre arabe. Elle est la terre de tous les Arabes, musulmans et chrétiens. Les Juifs peuvent y être accueillis dans « l'hospitalité de l'islam » sans qu'ils puissent y exercer une domination politique. Les auteurs qui accusent l'État d'Israël d'être théocratique, parce qu'il a pris la terre au nom de Dieu, et raciste, parce qu'il y a installé des Juifs, appartenant à la race juive, sont face à une contradiction dans leur raisonnement. Parce que tous réclament la terre, *al-Quds* et la Palestine, en tant que terre islamique et le Liban est défendu, en tant que Terre sainte. Tous se disent accueillants des autres races mais dans la réalité, ils ont du chemin à faire pour être pragmatiques et composer avec celui qui habite la terre et en fait son État. La terre, lieu de vie et de mort, est le lieu du déploiement de la vérité et du pouvoir. nous y reviendrons dans la troisième partie.

Au fil de la présentation des discours, nous avons montré que la désignation de l'ennemi Juifs-Israël est composite. Elle révèle d'un côté, une ambiguïté sémantique qui nécessite d'être conscientisée afin que la déconstruction de la figure de l'ennemi puisse être envisagée et elle maintient, d'un autre côté, à travers le lexique et les représentations, une certaine hostilité qui enracine une figure essentialisée de l'ennemi dans les esprits. Nous avons noté que cette figure, de plus en plus essentialisée de l'ennemi, légitimait des mécanismes de violence. Ces derniers, qu'ils s'inscrivent dans la catégorie de « légitime défense », de *jihad*, de résistance, ou dans celle de « revanche » pour les torts subis, représentent des moyens pour exister et durer. Ils radicalisent la situation et rendent difficile le processus de déconstruction de l'ennemi, voué quant à lui, à l'anéantissement.

Notre grille de lecture comportait une approche de l'autre, en tant que visage, et une approche du langage, en tant que langage éthique. Nous nous heurtons à un refus verbal et actif des auteurs de rencontrer l'Israélien ou les Juifs même s'ils expriment de pieuses intentions à ce sujet. Ils n'envisagent pas de réelle entente avec eux. L'absence de Juifs au Liban ainsi que l'état de guerre continu avec Israël ne laisse pas penser à une possibilité de solution ni relationnelle ni diplomatique. Toutefois, la possibilité d'aborder la question du visage et du langage éthique avec d'autres paramètres nous semble faisable. Nous nous contentons donc dans cette thèse de ce que nous avons présenté comme approche théorique du visage. Celle-ci constitue une base pour un travail ultérieur. Cela dit, chacune de nos figures libanaises développe aussi bien un discours d'unité que de rupture, de fraternité que d'hostilité, de tolérance que de violence. Et si le discours de l'hostilité, à des degrés différents, réunit nos quatre auteurs contre l'ennemi Juifs-Israël, ceux-ci s'accordent dans la promotion et la défense de l'homme sauf l'ennemi Juifs-Israël. Ils prêchent un discours de l'hospitalité où l'autre est accueilli au nom de la foi en Dieu. Aussi, entendons-nous Faḍlallah affirmer :

« Nous sommes tous des humains. (...) Nous l'avons dit maintes fois et nous l'affirmons maintenant, nous ne sommes pas contre les peuples (...). Nous voulons être les amis de tous les peuples, parce que Dieu nous l'a appris. Mais nous sommes contre la politique du gouvernement américain et contre la politique des administrations européennes »²²².

Aussi, des interrogations surgissent : les accusations portées contre l'ennemi Juifs-Israël, concernant son élection, son arrogance, son racisme, son exclusivisme, sa légitimation de

²²² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 289-290.

l'occupation de la terre de Palestine-Israël, son expansionnisme ou encore son altération de la Torah, seraient-elles des signes d'un manque ou d'une rivalité quelconque chez les protagonistes ? Quelles seraient les dynamiques, dont nous trouvons les prémices dans les discours, à mettre en œuvre pour que les discours véhiculent un accueil de l'autre plutôt qu'une hostilité à son égard ? Une éthique prophétique venant aussi bien des Écritures et du Coran que de la relecture de l'histoire pourrait-elle participer à la promotion des valeurs humaines et non à la démonstration des imperfections de l'autre et ainsi participer à une déconstruction de la figure de l'ennemi ?

Troisième partie. Reprise critique des discours : Vers une éthique prophétique et un discours de déconstruction de la figure de l'ennemi

Après avoir exploré les discours des quatre figures libanaises, nous confirmons que la figure de l'ennemi y est fabriquée moyennant une idéologie, un langage, des représentations, des mécanismes de montée à la violence et des marqueurs d'ennemis. À présent, nous procéderons à la reprise critique de ces discours et tenterons d'en dégager une éthique prophétique apte à contribuer à la déconstruction de la figure de cet ennemi. Qu'entendons-nous par reprise critique ? Il s'agit, tout en faisant une lecture critique du texte, de laisser le sens jaillir de l'acte de lecture et de celui de l'interprétation, de nous confronter au discours et de nous laisser interpeller par lui, afin qu'un sens advienne¹. Nous le ferons tout au cours de cette partie. Nous dépasserons ainsi le descriptif du discours au symbolique, à ce qui fait sens et à ce qui a du sens pour nous. Nous ne prétendons pas détenir tout le sens du discours. Nous livrerons notre interprétation, tout en sachant qu'elle n'épuise pas toutes les potentialités des discours. Ce faisant, nous nous appuierons aussi bien sur une réflexion anthropologique et éthique que sur une analyse socio-politique et théologique. Dans cette approche pluridisciplinaire, nous tâcherons de nous éloigner d'une lecture idéologique. En effet, nous remarquons que l'idéologie, en tant que pensée fixée dans un système, instaure une guerre des mots qui précède le conflit et la guerre des armes et l'annonce. Nous pensons aussi que croiser les regards, les discours et les disciplines, contribue à ajuster le point de vue sur l'ennemi, ainsi qu'à revoir notre manière de l'aborder et, par conséquent, à s'ouvrir à la déconstruction de sa figure. Dans la première partie, nous définissons, à la suite de Ricœur, l'éthique prophétique comme ce qui est « estimé bon » et dont la visée est celle « d'une vie accomplie ». Nous disions que l'ennemi doit avoir un visage humain et bénéficier d'une relation éthique. De la même façon, le langage utilisé dans les discours doit faire preuve lui aussi d'éthique, ainsi chaque parole doit être réfléchie avant d'être prononcée².

Chacune de nos quatre figures vénère Dieu dans son unicité. Chacune a une estime particulière pour la Parole dans la Bible et dans le Coran. Elle connaît aussi bien l'impact de cette Parole que celui de la parole des hommes. Ce que l'action n'a pas le pouvoir de changer,

¹ Lire à ce propos : Nicolas COCHAND, « L'homme devant Dieu : entre dynamique de la parole et sacralisation », *Études et Recherche d'Auteuil*, 9 avril 2016, p. 1-8.

² André Chouraqui cite un *Midrash* pour illustrer la nécessité de réfléchir à ce que l'on dit. Le *Midrash* raconte qu'une voix du ciel s'est adressée à Moïse, se dressant contre un adorateur d'idoles : « Moïse, tu es très gentil, mais tu n'as rien compris à mon affaire : à travers son idole, cet Égyptien m'adorait moi, ton Élohim. Pour te châtier, toi le plus éloquent des Hébreux, toi mon avocat futur, tu bégayeras, de façon à te faire réfléchir à ce que tu dis ». Cf. CHOURAQUI, « La turbulente famille des fils d'Abraham : Plaidoyer pour la réconciliation des frères ennemis », art. cit., p. 121.

devrait être changé par la parole, sinon par l'intention du cœur³. Juifs, chrétiens et musulmans se disent frères dans la foi, en évoquant Abraham comme père, malgré une longue histoire de conflits. Pour nous, une éthique prophétique devrait fonder la parole échangée entre tous, ainsi que tout acte humain, sur une dimension transcendante, tout en y reconnaissant la part de l'humain. De ce fait, il est nécessaire d'accepter cette part soumise aux aléas du temps, le potentiel d'agressivité présent en nous, les désirs authentiques qui nous habitent et les possibilités offertes pour nous déplacer et aller plus loin. Le pape François a souligné, lors de la rencontre à laquelle il a convié le président Shimon Pérès et le président Maḥmoud 'Abbas, dans les jardins du Vatican, l'importance de se considérer comme frères. C'est une responsabilité envers soi-même, envers sa propre conscience et envers les peuples.

Nous avons entendu un appel, et nous devons y répondre : l'appel à rompre la spirale de la haine et de la violence, à la rompre avec une seule parole : 'frère'. Pour la prononcer, nous devons tous lever le regard vers le ciel, et nous reconnaître enfants d'un seul Père⁴.

Cette démarche du Pape représente pour nous, l'appel du chrétien dans le monde : un engagement dans et pour les causes de l'homme, tout homme et tout l'homme, un engagement qui trouve sa source dans la foi en Dieu Un et dans la fraternité des hommes.

Par ailleurs, notre hypothèse de départ visait à vérifier si, la construction de la figure de l'ennemi se faisant dans le discours, la déconstruction est alors à opérer dans le discours. Cela ne signifie pas de réécrire le discours de nos auteurs, mais de proposer, à partir des limites du discours, les contre-limites dont les assises se trouvent dans les propos. Notre but, dans cette troisième partie, n'est pas tant de pointer les limites du discours de la fabrication de l'ennemi, que de sortir d'un cercle vicieux où les uns et les autres s'enferment dans l'hostilité et se refusent l'hospitalité. Nous sommes conscients de l'impossibilité méthodologique de faire, d'un seul coup, une reprise critique d'un ensemble aussi riche et complexe de discours ou d'en tirer des conclusions générales qui font fi des auteurs et des contextes. C'est pourquoi, nous

³ Faḍlallah cite un *ḥadīth* dans *moustadrik al-wasa'il*, vol 12, partie 3, p. 192, n° 13853. FADLALLAH, *Le discours de 'Ashūrā'*, *op. cit.*, p. 215. Pour sa part, Khaled affirme que l'islam préconise deux formes de guerre : la première, celle de la parole et de la réflexion, la seconde celle des armes. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 101 ; voir aussi : KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 43 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 32.

⁴ FRANÇOIS, *Invocation pour la paix : Paroles du pape François*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 8 juin 2014. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140608_invocazione-pace.html.

tâcherons de présenter parfois, un point de vue commun à l'un ou l'autre auteur et à d'autres endroits un point de vue propre à l'un et à l'autre⁵.

Devant un horizon aussi sombre, où la méfiance, la peur, voire la haine implicite, contenues dans les discours, constituent des obstacles à la reconnaissance mutuelle et à une relation réconciliée, la recherche d'une éthique prophétique qui a motivé notre démarche initiale de la thèse ne sera pas anonyme. Celle-ci comporte une analyse critique des discours. De fait, si la réflexion forme la mentalité, elle est également appelée à la convertir avant qu'elle ne se traduise dans un discours ou dans une action. Mouchir Aoun insiste sur le fait que « la thérapie de la pensée demeure une condition *sine qua non* de la réforme structurelle de la société »⁶. Elle dit donc notre engagement, en tant que partie prenante des chrétiens d'Orient, dans la mission qui est la nôtre, au milieu des Juifs et des musulmans : retrouver notre raison d'être dans la région, l'activer et en vivre : une présence de témoignage-communion et de service⁷. Moubarac le dit aussi lorsqu'il évoque la vocation de l'Église maronite : « L'Église maronite n'a d'autre destinée que d'assurer un avenir au christianisme en Orient »⁸. Non que « la chrétienté arabe soit le meilleur message à l'Occident pour défendre les Arabes et la Palestine »⁹, mais parce que nous pensons que les chrétiens d'Orient ont une mission prophétique, que tous n'ont pas encore bien cernée, ni bien manifestée. De fait, ils perdent du temps à se quereller, avec les Juifs et les musulmans, sur leur identité propre, leur terre et leur Dieu. Or, ce que nous voudrions proposer ici n'est pas une recherche de modèles, mais de témoins, ni une recherche de martyrs mais de vivants. C'est aussi l'identité d'un oriental – vivant dans un territoire clos – mais libéré des contraintes religieuses et raciales. Car il est appelé à rencontrer Dieu et l'homme, et à ne plus adorer Dieu sur une montagne, mais « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23-24). L'évolution des relations judéo-chrétiennes depuis le siècle dernier, l'apport des chrétiens d'Orient et la communauté de vie et de destin qu'ils vivent avec les Arabo-musulmans les habilite à être des artisans d'hospitalité et de paix. Pour élaborer cette éthique prophétique, nous avons repéré, à la lecture des discours, des limites, dont certaines sont surmontables et d'autres difficiles à dépasser. Nous nous sommes appuyée sur

⁵ Nous ne mettrons pas systématiquement des références des quatre auteurs pour appuyer un avis, afin de ne pas alourdir le texte.

⁶ Mouchir Bassil AOUN, « Les paradoxes du politique libanais : Essai pour un assainissement théologique », in *Réconcilier éthique et politique*, op. cit., p. 57-58.

⁷ BENOÎT XVI, *L'Église au Moyen-Orient*, op. cit. ; David M. NEUHAUS, « L'avenir des chrétiens au Moyen-Orient : Une vision depuis la Terre sainte », *Études*, décembre 2014, p. 70-71.

⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité*, op. cit., p. 257.

⁹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 23.

ces limites pour proposer ce que nous avons appelé dynamiques de vie. Elles constituent la base pour l'élaboration d'un nouveau discours de la reconnaissance et de l'hospitalité.

La présente partie comporte quatre chapitres. Le premier est une reprise critique synchronique des discours. Les trois autres chapitres reprennent les thématiques qui conditionnent la formation de l'identité à savoir : le peuple, la terre et Dieu-pouvoir, dans leur contribution à la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël. Ils se déploient chacun en deux volets dont le premier consiste en un développement argumenté des limites présentes dans les discours, alors que le second dégage des dynamiques de vie correspondantes aux limites, une éthique qui serait à la base d'un traitement de l'hostilité contre l'ennemi Juifs-Israël. Cette hostilité devrait s'estomper sans que l'ennemi soit anéanti.

Chapitre 1. Lecture synchronique des discours

Avant de procéder à la reprise critique générale des discours, nous nous arrêterons d'abord sur des initiatives de la relativisation de l'hostilité, puis nous présenterons nos remarques critiques. Les initiatives visant à relativiser l'hostilité prouvent, d'une part, que rien n'est immuable et que les raisons de la fabrication de l'ennemi disparaissent par le développement d'une pensée éclairée et la conversion d'une mentalité, et qu'une figure peut être déconstruite justement à cause de sa fabrication préalable et, d'autre part, parce qu'il y a un temps pour tout : « Un temps pour aimer et un temps pour détester, un temps pour la guerre et un temps pour la paix » (Ecc 3, 8).

1. Relativisation de l'hostilité

Des acteurs, toutes disciplines confondues, se sont penchés sur la question de la relativisation, voire l'éradication de l'hostilité, à travers des réflexions ou des projets, pour préserver ou restaurer la paix et pour développer les échanges, en associant les secteurs privés et publics¹⁰. Les résultats de leurs recherches intéressent notre sujet dans la mesure où elles nous informent sur les évolutions de la pensée et des actions dans les différents domaines. Jörg Ulbert cite des initiatives pour éliminer l'hostilité de William Penn, de l'abbé de Saint-Pierre, d'Émeric de Vattel, de Johann Christoph Adelung et d'Emmanuel Kant, et ce, en élaborant des projets de paix perpétuelle¹¹. D'autres penseurs développent des approches qui font appel à une démarche juridique, psycho-sociale, éthico-morale, relationnelle-communicationnelle, philosophique et religieuse. Voyons quelques-unes de ces approches.

Carl Schmitt conçoit sa démarche de discrimination ami-ennemi comme un moyen de « mettre des bornes à la guerre »¹². La reconnaissance de l'autre dans sa posture d'ennemi, lors d'un combat, permet d'appliquer les règles de la guerre classique¹³. Tôt ou tard, les

¹⁰ NAY (dir.), « Coopération internationale », in *Lexique de science politique*, op. cit., p. 121.

¹¹ Pour l'éradication de l'hostilité, voir : ULBERT (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire*, op. cit., p. 9. Sur les projets de paix, voir : Klaus MALETTKE, « Les idées de l'Europe politique au XVIII^e siècle », in *Imaginer l'Europe*, Paris : Belin-De Boeck, 1998 (Europe & histoire), p. 145-162 ; Bruno ARCIDIACONO, *Cinq types de paix : une histoire des plans de pacification perpétuelle : XVII^e-XX^e siècles*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011 (Publications / Graduate Institute/Geneva).

¹² SCHMITT, *La notion de politique*, op. cit., p. 54.

¹³ Le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) définit la guerre par les rapports conflictuels qui se règlent par une lutte armée, en vue de défendre un territoire, un droit ou de les conquérir, ou de faire

protagonistes se trouvent face à une possibilité, celle d'imposer des limites à la guerre en entreprenant un dialogue qui suspendra les armes et épanouira l'espoir d'une paix à travers des négociations¹⁴. Cela prouve que l'hostilité a une portée relative. Aussi, « toute relativisation (...) est un progrès vers plus d'humanité »¹⁵.

Pierre Conesa fait état de démarches en vue de déconstruire la figure de l'ennemi. Dans un chapitre consacré à ce thème, il développe plusieurs approches¹⁶. Il évoque la réconciliation entre la France et l'Allemagne, ouvrant la porte à la construction de l'Union européenne, entité sans véritable ennemi et, par conséquent, en peine d'une défense commune¹⁷. Il relève des méthodes de déconstruction de l'ennemi dont nous citons : 1) La reconnaissance de la responsabilité dans des massacres ou des atrocités, les demandes de pardon et l'expiation qui permettent de réconcilier des ennemis, même héréditaires. 2) Un changement de discours unilatéral sert à la déconstruction de l'hostilité. Aussi, l'apaisement des relations qui résistent à l'épreuve du temps est nécessaire tout en s'appuyant sur un soutien de la population. 3) Les processus nationaux de sortie de guerres civiles profitent de l'imposition par les acteurs internationaux de règles de justice qui atténuent la vengeance et ses mécanismes. 4) Conesa cite le pardon par la parole comme un phénomène nouveau. Si, dans le temps, l'oubli et l'amnistie-amnésie permettaient aux uns et aux autres de reprendre la vie, comme si de rien n'était, de nouvelles approches mettent aujourd'hui l'accent sur la justice associée à la vérité, « la réconciliation nationale, la transition démocratique et pacifique ».

De son côté, Frédéric Rognon, philosophe des religions, propose deux vecteurs pour la déconstruction de la figure de l'ennemi : la confiance et la confrontation des mémoires¹⁸. La confiance est « un garde-fou contre la peur liée à la menace et à la confrontation. Mais, elle se cultive, au moyen de l'interconnaissance ». Si l'ignorance et la méconnaissance suscitent des préjugés et créent des stéréotypes qui séparent les êtres les uns des autres, à l'inverse, le dialogue, les rencontres et le partage de la vie sont une manière de recevoir l'autre, singulier et

trionpher une idée. Cf. « Guerre », in *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/guerre>. Consulté le 30 août 2017.

¹⁴ SCHMITT, La notion de politique, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ CONESA, *La fabrication de l'ennemi*, *op. cit.*, p. 222-231.

¹⁷ Il évoque également « la proposition de créer une commission d'historiens Arméniens et Turcs pour travailler sur le 'massacre' de 1915 ou l'amorce de réconciliation polono-russe ». *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ Frédéric ROGNON, « Introduction au thème : 'Construction et déconstruction de l'ennemi' », journée d'études, Strasbourg, 28 novembre 2017.

différent, et de construire ensemble un « monde commun »¹⁹. La confrontation des mémoires permet de se remémorer le passé pour y reconnaître les différends et accepter d'élargir l'espace de sa tente. Ainsi, l'autre est reconnu pour ce qu'il est et accueilli sans méfiance.

Alexandre Jaunait, sociologue du droit, met l'accent sur la médiation de la société civile comme « barrage à la guerre ». Il s'agit de mettre un cadre aux actions hostiles et de répondre à la question du « pourquoi en sommes-nous arrivés là ? ». De plus, la société civile joue un rôle d'arbitrage qui met en lumière les stratégies de discréditation de l'autre. La présence d'une tierce partie brise la monotonie dans une relation fermée. Elle introduit à la fois « l'opposition et la conciliation, la division et la tolérance, l'apparition du conflit et sa neutralisation »²⁰.

Julien Freund, philosophe et sociologue, raisonne politiquement. Il se dresse aussi bien contre l'affirmation de l'existence d'un ennemi absolu que contre sa disparition collective lors d'une guerre. Aussi, il appelle à la ruine de sa puissance et non à son extermination physique quand il met en question la propre existence politique de soi²¹.

Edward Sa'id, théoricien littéraire et politique palestino-américain, développe une pensée qui va à l'encontre de la violence. Il oppose la force de la culture à la culture de la force. Il dénonce la lutte armée et les opérations-suicides. L'intellectuel mise sur la solution pacifique où la morale est un lieu de lutte contre Israël. Prenant le modèle de l'Afrique du Sud, il appelle à dénoncer l'occupation et son illégitimité, tout en ouvrant un dialogue avec « les Israéliens courageux », à la citoyenneté, un dialogue continu qui prend patience vis-à-vis des adversaires et qui croit à l'argument culturel dans le combat contre l'injustice²². La recherche de la paix juste n'empêche pas Sa'id de poser des actes symboliques contre l'État d'Israël.

De leur côté, les patriarches catholiques d'Orient examinent à maintes reprises la situation conflictuelle au Moyen-Orient²³. Ils s'interrogent sur le « Comment vivre-ensemble *al- 'aych*

¹⁹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 2019 (Agora), p. 95.

²⁰ Alexandre JAUNAIT, « Discours de guerre contre dialogues de paix. Les cas de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda », *Cultures & conflits*, n° 40, 2000, p. 68. OpenEdition Journals. Consulté le 26 juillet 2019.

²¹ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 498.

²² La plupart des idées viennent du quotidien libanais *al-hayat* où Sa'id s'exprime de 1995-2001. Pour plus de détails sur sa pensée, écouter : Samah IDRIS, *Edward Sa'id : La culture de la force face à la force de la culture*, 25 février 2019. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=GqN9w0cx0Qk&t=85s>. Visitant le Sud du Liban après le retrait israélien en 2000, Sa'id jette une pierre vers la tour de contrôle israélienne face à la porte de Fatima, lieu symbolique dans le village de kfarkila, à la frontière avec Israël.

²³ Patriarches catholiques d'Orient, *Lettres pastorales*, Conseil des patriarches catholiques d'Orient, 1991-2018. URL : <http://www.epco.me/fr/index.php/lettres-pastorales/75-lettres-pastorales>.

*ma'an*²⁴ dans le respect mutuel et la paix, compte tenu du pluralisme qui caractérise le monde d'aujourd'hui ? Comment transformer le pluralisme, prétexte à la mésentente et aux luttes sanglantes, en un appel à la communication et à la complémentarité ? La logique du 'ou moi ou lui' sera-t-elle un jour surmontée par la logique du 'toi et moi' ? »²⁵.

En cherchant la place qu'ils donnent aux Juifs dans leurs discours, nous avons remarqué que l'évocation de ces derniers – nommés « frères » – juxtapose leur attitude accusatrice de l'État d'Israël. En fait, les Patriarches appellent les Juifs à « assumer la responsabilité du retour de la paix, de la justice et de la stabilité dans [nos] sociétés et sur la terre qui abrite [nos] institutions » en établissant « une confiance mutuelle sur la base de la libération de soi du complexe de la peur [...], [ce qui] équivaut à se libérer de la vision de l'inimitié comme une constante de la relation avec les peuples de la région et de la subordination de la sécurité et de la paix à la logique de la force et de la violence ». Les Patriarches invitent les Juifs à « reconnaître Dieu sur le visage d'autrui » comme « moyen de la reconnaissance mutuelle des peuples et de leurs droits ». L'ouverture des Juifs à l'Orient passe par le changement de la vision qu'ils ont de cet Orient, afin qu'ils le comprennent et y trouvent leur place sur des bases nouvelles²⁶. Soulignons un flottement entre une accusation implicite des Juifs dans la dégradation de la situation et le désir de reconnaissance d'une fraternité. Un défi semble à relever, celui de passer de l'accusation de l'autre à la prise en charge par chacun de ses responsabilités.

Avant de terminer ce paragraphe, soulignons que depuis 2000, des initiatives promues au Liban semblent le signe que nous entrons dans une nouvelle étape. De fait, l'orientation de l'enseignement de l'Église catholique vers l'estime du peuple juif et la promotion de projets interconfessionnels et trans-religieux constituent un tremplin vers un milieu où mentalité et pratiques se purifient. Nous pensons à la dispense de cours sur le judaïsme dans la fondation *Adyan*, à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et à l'Université *al-ma'arif*, à des recherches entreprises dans des lieux académiques ou des associations, à des initiatives d'ouverture et de

²⁴ Le terme coexistence *al-ta'ayouch* ou *al-'aych al-mouchtarak* avait bonne presse pendant la guerre civile. Il véhicule une connotation négative et un sens péjoratif d'une réalité subie dont personne n'assume la responsabilité. Tandis que le vivre-ensemble *al-'aych ma'an* comporte la notion volontaire d'un bien vivre-ensemble.

²⁵ KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, *op. cit.*, paragr. 8.

²⁶ *Ibid.*, paragr. 50 ; KHOURY (dir.), « Les Églises catholiques en Orient entre hier et aujourd'hui (*al-kana'is al-cathoulikiyya fi al-charq bayn al-'ams wal yawm*) (1991) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, *op. cit.*, paragr. 11.

rapprochement sur le plan individuel et collectif. Des chrétiens et des musulmans s'intéressent à découvrir leurs racines juives et leurs liens avec le judaïsme.

2. Remarques et critiques

Nous poursuivons avec des remarques générales. Nous garderons en trame de fond la théorie de la fabrication de l'ennemi avec ses quatre étapes : une idéologie, un discours, des marqueurs d'ennemi et la montée des mécanismes de violence. Les remarques reflètent la complexité des discours et leur impact sur la formation d'une mentalité qui a peine à se libérer de la figure de l'ennemi Juifs-Israël.

2.1. Désignation de l'ennemi Juifs-Israël

La désignation de l'ennemi Juifs-Israël est un indicatif de la conception même qui la sous-tend. Elle révèle la problématique qui préoccupe l'auteur quant à cet ennemi : une question liée au peuple, à la terre, à Dieu et au pouvoir. Or, l'ambiguïté sémantique qui préside à cette désignation a conditionné notre choix d'associer la terminologie ethnico-religieuse – Juifs – à la terminologie politique – Israël. Nous présenterons d'abord les termes désignant l'ennemi, ensuite nous formulerons nos remarques en pointant une particularité, chez l'un ou l'autre auteur, liée à cette désignation.

Le terme « ennemi *al-'adou* » apparaît dans tous les discours. Vocable anonyme, il évoque, dans la mentalité libanaise et moyen-orientale, l'État d'Israël, ennemi. Il se décline en dénominations que nous classons en six catégories : L'ennemi est tout d'abord désigné par son identité ou son allégeance religieuse – même si une terminologie politique lui est accolée – : « les Juifs », « les autorités juives », « le peuple juif », « État des Juifs » et « le nouveau racisme juif » ; ou politique : « Israël », « les autorités israéliennes », « les sionistes », « les Israéliens », « l'ennemi israélien », « les néo-nazis »²⁷ et « le peuple israélien ». Il est ensuite désigné par des entités représentatives comme « le judaïsme », « le colonialisme », « le sionisme », « l'arrogance mondiale » et « le militarisme nazi » ; puis par des représentations telles que : « le petit *diable* », « le *taghout* », « le fer de lance » et « le cheval de Troie » ; ou encore par des institutions politiques : « l'État d'Israël », « l'État juif » et « l'État hébreu »²⁸.

²⁷ Sur le nazisme et la nazification des Juifs dans les discours, cf. p. 320-321.

²⁸ La terminologie particulière d'État hébreu est comparable à un trait d'union entre le politique et le religieux. Elle montre que la discrimination de l'ennemi se fonde sur le politique et sur l'ethnico-religieux.

Enfin, il est dénommé en fonction de ses actes : « l’occupant », « l’usurpateur », « l’agresseur » et « le voleur ».

Une première remarque concerne la désignation impersonnelle de l’ennemi, à travers l’emploi des vocables : « le judaïsme », « le sionisme », « le colonialisme » et « l’arrogance ». Ces désignations confèrent à l’ennemi une nature indéterminée qui accentue une menace identitaire, politique et socio-économique. La lutte est menée non contre une personne, ou un groupe d’individus, mais contre un concept tel que religion, idéologie ou mouvement. Il importe de souligner l’appellation « les Juifs » qui fait référence, aussi bien au stéréotype des Juifs-*bani Israïl*, ennemi juré de l’islam coranique, qu’au stéréotype des Juifs des Évangiles. Employée par les quatre auteurs, cette appellation péjorative et populaire, mérite que nous nous y arrêtons. Elle nous renvoie à une interprétation de Daniel Sibony qui part du manque qu’éprouvent le judaïsme, le christianisme et l’islam, les uns envers les autres. Les Évangiles, la théologie et la liturgie transmettent, jusqu’au concile Vatican II, une hostilité envers les Juifs et un enseignement du mépris afin d’affirmer la vérité et la supériorité du christianisme. Cette hostilité ne se déracine pas encore de la mémoire collective des chrétiens. Le Coran et les *hadiths* tentent d’éliminer ce manque en lançant une vindicte anti-juive. Celle-ci se perpétue, de génération en génération, par la parole sacrée et est transmise à travers un mode de vie hostile aux Juifs. Pour les musulmans, tant que les circonstances historiques leur donnaient le dessus sur les Juifs, les choses se passaient bien, mais dès qu’un concours d’événements favorisent les Juifs, les musulmans s’en trouvent lésés. De plus, l’occupation des terres de Palestine-Israël et le déplacement de chrétiens et de musulmans vers les pays voisins ravivent la blessure originelle du manque. Les accusations et les multiples désignations de l’ennemi prennent ainsi leur sens.

Une deuxième remarque concerne la confusion sémantique dans la désignation de l’ennemi, que nous signalions plus haut. Malgré leur précaution, les quatre auteurs sont victimes de cette confusion, en assimilant les Juifs aux sionistes et à l’État d’Israël²⁹, et le judaïsme au sionisme. De plus, en ne cessant d’accuser l’ennemi Juifs-Israël de racisme, de nazisme, d’expansionnisme, de colonialisme et de génocide, il devient difficile de percevoir sa part d’humanité. Diabolisé, cet ennemi ressemble à une puissance maléfique, une force mythique dont il faut exorciser non seulement la terre de Palestine-Israël mais aussi le monde.

²⁹ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 166, 169, 175 et 177 ; KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 8, 25 et 80 ; KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 151. Khodr écrit que la palestinité contient le judaïsme, si celui-ci dépasse le sionisme et tend vers l’humanisme des prophètes et leur vie mystique. *Ibid.*, p. 142.

L'antisionisme des Arabes comportait, dès son émergence, un antijudaïsme et un antisémitisme importés par les penseurs formés en Europe. Pierre-André Taguieff parle à cet égard de nouvelle judéophobie.

« Celle-ci, écrit-il, se fonde sur un amalgame polémique entre Juifs, Israéliens et sionistes. Ces derniers étant fantasmés comme les représentants d'une puissance maléfique, et elle [la judéophobie] se constitue autour d'un noyau idéologique bien défini : ce que j'ai appelé l'antisionisme absolu, qui, sur la base d'une délégitimation sans réserve de l'État d'Israël, prône ouvertement ou non son démantèlement, ou sa destruction violente. Cet 'antisionisme' extrémiste ne relève donc pas d'une critique légitime de la politique mise en œuvre par tel ou tel gouvernement israélien, ni même d'une remise en question du projet sioniste tel qu'il s'est historiquement défini, afin de donner une 'solution' à la 'question juive'. L'antisionisme absolu revient à nier le droit à l'existence d'Israël alors même que cet État existe et que des citoyens israéliens le reconnaissent comme le leur : il constitue un appel à son élimination »³⁰.

Les propos de Taguieff indiquent une direction à prendre pour accueillir l'autre, fût-il l'ennemi, tel qu'il est et non telles que nos auto-défenses poussent à le représenter. La lutte contre l'ennemi place l'individu ou le groupe dans une certaine vulnérabilité. Celle-ci ne doit pas les empêcher d'identifier cet ennemi afin de s'armer des moyens adéquats pour le combattre. Ainsi si l'ennemi est politique, il importe de l'affronter sur le terrain politique. S'il est religieux, il faut l'affronter sur le terrain religieux, et ainsi de suite.

Une dernière remarque s'impose avant de passer à la formation de la figure de l'ennemi. Israël est désigné en tant qu'ennemi fonctionnel, dans le sens où l'un ou l'autre auteur lui reproche son modèle de discrimination et d'exploitation sioniste³¹. Mais, c'est la partie émergée de l'iceberg, car, au côté de ce reproche, l'État d'Israël est assimilé aux forces du mal. Nous développerons sous peu ce point dans les représentations de l'ennemi. Le théologien Moubarac, par exemple, met en doute la nature même du Dieu de l'Ancien Testament et ses agissements dans l'histoire du Salut, l'élection du peuple juif et la terre promise. Il qualifie d'inadmissible ce qui fait la singularité et l'essence même du judaïsme. Dès lors, l'ennemi ne se situe pas

³⁰ Pierre-André TAGUIEFF, « L'émergence d'une judéophobie planétaire : islamisme, anti-impérialisme, antisionisme », *Outre-Terre*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 198. Cairn.info.

³¹ MOUBARAC, « Israéliens, Palestiniens et Américains au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 335.

seulement au niveau politique, et dans la discrimination ami-ennemi qui s'opère entre des États souverains, mais également au niveau ethnico-religieux.

2.2. Formation de la figure de l'ennemi

Le premier constat qui s'impose est que la formation de la figure de l'ennemi Juifs-Israël passe par soi-même et par ce qui marque ce soi individuel et collectif comme expérience de vie. Cette formation reçoit l'impact des ressources historiques et actuelles, aussi bien socioreligieuses que politiques. Ainsi, les discours laissent voir que les auteurs reproduisent une figure figée du Juifs-Israël. Ce dernier est « impie *kafer* » « usurpateur *ghaseb* », « Juifs *yahoud* », « le Juif que le monde arabe refuse », « le peuple juif revêtu du mystère du péché ». Il participe, par exemple, aux complots et se fait des collaborateurs dans les rangs de la *umma*. Cela reflète le visage des communautés de nos auteurs, telle la communauté chi'ite qui se défend contre les persécutions et les complots ou les communautés chrétiennes persécutées elles aussi et qui héritent d'un enseignement du mépris vis-à-vis des Juifs. Que ces communautés soient nées d'une prise de position politico-religieuse, pour les chi'ites et les sunnites par exemple, ou séparent le religieux du politique, pour les chrétiens, elles prêchent fondamentalement des valeurs humaines et religieuses communes contre l'ennemi Juifs-Israël accusé de faillir à ces valeurs.

Le deuxième constat porte sur le fait que le Juifs-Israël est acteur de la figure que l'autre forme de lui. Celle-ci est déterminée par ce qu'il dit et donne de lui-même, de ses expériences, de ses choix et de ses actions. En fait, si les discours présentent de multiples facettes de la figure de l'ennemi, c'est d'une part, à cause de l'identité complexe du Juifs-Israël qui est la sienne³² et, d'autre part, à cause de l'association du religieux et du politique propre au judaïsme [et à l'islam]. L'un et l'autre se présentent comme religion et mode de vie. Le comportement des Juifs du temps du prophète et du temps de Josué, fils de Noun, est ainsi rapproché dans les discours, des agissements des sionistes et de l'État d'Israël. La désignation de l'ennemi Juifs-Israël se fonde sur l'ennemi des temps présents : l'État d'Israël. Elle s'appuie sur la figure de

³² André Neher fait une synthèse de l'identité juive dans son ouvrage déjà cité *L'identité juive*. Il montre, dans le premier chapitre, les fausses perceptions et les fausses clefs que l'on a du Juif et du judaïsme. Il développe l'identité-thèse : l'hébreu, l'identité-antithèse : l'Israélite et l'identité-synthèse : l'homme juif, unique et universel. Ce dernier est « l'être-avec » et « l'être-pour-soi », celui qui mène les hommes à la communion à Dieu et les uns avec les autres, en étant, à la fois, un homme civilisé de son temps et un homme juste, « lumière des nations ». NEHER, *L'identité juive*, op. cit., p. 9-33.

l'ennemi historique – les Juifs – et puise dans celle de l'ennemi mythique et transhistorique, le diable, ennemi de l'origine à la nature perverse qui sera vaincu à la fin des temps.

Le troisième constat concerne le lien entre le religieux et le politique. 'Abdel Basset 'Abdel Mou'ti, sociologue égyptien, insiste dans une étude sur l'association du religieux et du politique dans la formation de la figure de l'Israélien³³. Il affirme que les Égyptiens, connus pour leur tolérance, ont une attitude intransigeante envers l'Israélien. Ils associent le Juif et l'Israélien et utilisent indistinctement l'un ou l'autre terme pour désigner la même personne. De fait, le choix de l'État d'Israël d'un nom provenant du registre religieux « Israël » est un choix porteur de significations religieuse, raciale et politique. Il renvoie à la référence religieuse et aux textes bibliques³⁴. Pour l'islam, il rappelle indirectement le conflit d'origine qui oppose Muḥammad aux tribus juives. Le Coran en fait écho et multiplie les références sur les fils d'Israël, leur attribuant des facultés dégradées (*al-ma'ida* 5 : 26). À titre d'exemple, celle d'avoir rejeté les prophètes de l'islam (*el-'imran* 3 : 181) et refusé le message du Coran (*al-ma'ida* 5 : 19 et *al-baqara* 2 : 98-101). Dans l'histoire moderne, le lien a été vite établi dans des sociétés arabes, entre les comportements des Israéliens et ceux des Juifs du temps du prophète Muḥammad. L'arrivée en masse des immigrés et les agressions de l'État d'Israël conduisent à des prises de position fermes et à un refus catégorique des Juifs-Israéliens.

Un exemple de Faḍlallah illustre cette association du religieux et du politique dans la formation de la figure de l'ennemi. Le *sayed* ramène la confrontation avec l'État d'Israël à une affaire islamique. « L'islam, dit-il, affronte l'impiété *kofr*, l'impiété tyrannique, l'impiété colonialiste et l'impiété injuste ». Puis, Coran à l'appui, il ajoute : « Tu trouveras certainement que les Juifs et les associateurs sont les ennemis les plus acharnés des croyants » (*al-ma'ida* 5 : 82). Nous notons que l'on ne peut pas parler de l'islam qui affronte l'impiété car « c'est un non sens de qualifier des lois, des théories et autres objets inanimés d'« infidèles », puisqu'on ne peut leur demander de croire en Dieu. Aussi ce terme doit être réservé aux êtres doués de conscience »³⁵. Concluons que la figure de l'ennemi Juifs-Israël se forme à la faveur de celui

³³ 'Abdel Basit 'ABDEL-MOU'TI, « La figure de l'Israélien chez l'Égyptien dans la culture générale et le drame télévisé », in *L'image de l'autre, op. cit.*, p. 357-358. La suite de notre réflexion est inspirée du même auteur.

³⁴ Gn 15, 5 ; 32, 29 et 1 Chr 9. La Loi du retour en Israël de 1950 fait un lien clair entre la citoyenneté israélienne que donne l'État d'Israël, en tant qu'entité politique, et la race juive. Cf. note 102, p. 56-57.

³⁵ Muḥammad Sa'id AL-'ASHMAWI, *L'islamisme contre l'islam*, Paris : La Découverte ; Le Caire : al-fikr, 1989 (Textes à l'appui Histoire contemporaine), p. 55.

qui la construit, tout en dépendant de cet ennemi. Voyons maintenant comment les « marqueurs d'ennemi » s'acquittent-ils de leur tâche et fabriquent la figure de l'ennemi.

2.3. Les marqueurs d'ennemi

En effet, les auteurs de nos discours jouent un rôle dans la formation de l'identité, en participant à la construction de la mémoire collective, laquelle n'est, ni spontanée, ni innée mais dépendant, à la fois, de l'expérience et du contexte³⁶. Ainsi, ils agissent sur la perception de l'autre Juifs-Israël et de sa différence. Ceci est remarquable au processus d'admiration et de répulsion vis-à-vis de cet autre³⁷. Plus les marqueurs identitaires dévoilent que l'ennemi Juifs-Israël est différent d'eux, plus ils sont confrontés à leur inaccomplissement et plus naît chez eux ce mouvement hostile qui veut maîtriser cet autre et se saisir de lui afin de combler ce sentiment de malaise identitaire. Nous développerons ce point lorsque nous aborderons la rivalité mimétique dans les prochains chapitres.

Nos auteurs insistent sur l'ennemi qui menace l'existence vitale. Ils proposent une lecture de l'histoire qui confirme leurs dires. Dans son intervention en Iraq, citée plus haut, Khaled expose un historique des guerres menées par l'islam et conclut par une actualisation où il associe le *jihad* de l'âme au *jihad* contre l'Occident colonialiste et le sionisme mondial, aux guerres de défense et de libération menées par le Prophète et les musulmans dès les débuts de l'islam³⁸. Faḍlallah effectue une même interprétation du conflit israélo-arabe la considérant comme vengeance des tribus juives du temps de Muḥammad adressée contre l'islam et les musulmans³⁹. Cette grille de lecture générale et généralisée parvient jusqu'aux cordes sensibles de l'appartenance et du devenir. L'élimination de l'ennemi est approuvée. Les marqueurs d'ennemis font leur travail. Mais cette tendance à fabriquer délibérément des ennemis conduit à un véritable danger encouru dans de telles situations, celui de la construction : « de figures stéréotypées, qui concentrent en elles-mêmes toutes les caractéristiques que la société perçoit ou interprète comme menaçantes. Les mécanismes de formation de ces images sont les mêmes qui, en leur temps, permirent l'expansion des idées racistes »⁴⁰. Dans les discours des quatre

³⁶ PAVEAU, *Les prédiscours*, op. cit., p. 60-61.

³⁷ Patrick CHARAUDEAU, « L'identité culturelle entre soi et l'autre », *Conférence au colloque « Quelle didactique de l'interculturel dans les nouveaux contextes d'enseignement-apprentissage du AUELF ? : Les imaginaires de l'identité culturelle entre langue et discours »*, Université Louvain-la-Neuve, 2005. URL : <http://www.patrick-charaudeau.com/L-identite-culturelle-entre-soi-et.html>.

³⁸ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 100-118.

³⁹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 261.

⁴⁰ FRANÇOIS, « Discours du Pape à une délégation de l'Association Internationale de Droit pénal », Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 23 octobre 2014. URL :

auteurs, nous avons montré que la fabrication de l'ennemi s'appuie sur une idéologie dont les traits sont propres à chaque auteur. Toutefois, chacune de ces idéologies assure, à travers une répétition d'idées et de représentations, des fonctions instrumentalisées dans la fabrication de l'ennemi.

2.4. L'idéologie

L'idéologie, de par sa nature même, abolit l'autonomie de la pensée et opère un endoctrinement à travers la répétition des mêmes idées⁴¹. Dans les discours de nos auteurs, cette répétition table sur trois aspects fondamentaux : 1) la *umma* assimilée au peuple libanais et au monde arabo-islamique ainsi que son unité divisée par l'ennemi ; 2) un enseignement du mépris et une théologie de la substitution ; 3) la nécessité existentielle de combattre l'ennemi Juifs-Israël, rendu responsable d'injustices et de tous les malheurs des opprimés *mustad'afin*⁴². Cet endoctrinement mobilise alors les destinataires des discours qui les reçoivent par les médias, la diffusion du texte religieux, l'enseignement officiel, la culture populaire, et même à travers la production artistique et littéraire. Il se réalise à travers les fonctions de l'idéologie.

Fonctions de l'idéologie

Comment la fabrication de l'ennemi s'enracine-t-elle dans les fonctions de l'idéologie ? Nous répondrons à cette interrogation et nous citerons quelques exemples.

Idéologie qui donne une description tronquée de la réalité

Israël est considéré comme l'ennemi commun. Pour l'attaquer, Khaled donne des informations erronées sur la situation et sur l'ennemi Juifs-Israël en amplifiant la cause nationale et religieuse qu'il défend. Il réactive des stéréotypes pour toucher l'affectivité et mobiliser son auditoire. À titre d'exemple, il déclare qu'il n'y a pas de « milice islamique » sunnite⁴³ et clame ailleurs, que les Palestiniens sont l'armée des musulmans⁴⁴. Khaled diffuse

http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html.

⁴¹ Hannah Arendt, dans sa théorie sur la banalité du mal, insiste sur « la pure absence de pensée » qui est à la base de toute idéologie. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, Paris : Gallimard, 2018 (folio histoire), p. 495.

⁴² Moubarac accuse ses « amis libéraux de France » d'avoir soutenu, malgré ses avertissements, la violence et la volonté de puissance la plus affichée d'Israël, depuis le temps des croisades. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 17.

⁴³ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 282.

⁴⁴ Khaled affirme que « les Palestiniens sont l'armée des musulmans », un slogan devenu fameux de la bouche du Mufti. KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 287 ; Fida' 'ITANI, *Les jihadistes au Liban : des forces de*

la théorie du Grand Israël « de l'Euphrate au Nil » comme une vérité sûre⁴⁵. Il affirme qu'Israël a occupé une partie des terres libanaises en 1967 qui appartient aux *waqfs* islamiques⁴⁶. Khaled énumère aussi toute une série d'actions violentes commises par des sionistes à l'encontre « des citoyens arabes et musulmans de la terre occupée » dans les années 1967-1968⁴⁷. Toutefois, la figure de l'ennemi qui apparaît à travers sa description est le stéréotype du Juif coranique. Parmi les exemples d'exagération de l'information, Khaled relève, dans un discours qui date de 1972, ce que la *umma* subit par la perfidie et l'agression israélienne : « occupation de territoires, déplacement et meurtre 'de fils', raids sauvages sur le Liban et la Syrie et tentatives désespérées de semer la discorde entre les Libanais, en mettant des explosions dans les églises et les universités du Liban, et en répandant la terreur dans tous les domaines de la vie »⁴⁸. Or, notre recherche révèle qu'aucun document de cette année-là ne mentionne ces données. Deux clés de lecture sont possibles : 1) soit c'est un procédé littéraire où la figure de l'ennemi est celle du terroriste qui n'hésite pas à porter atteinte aux enfants, aux lieux de culte et de l'éducation, 2) soit cette information assure un rôle dans l'idéologie de Khaled. Ce dernier prêche l'unité et l'instrumentalise. Il accuse ainsi l'ennemi israélien qui ne peut s'innocenter d'avoir fait des victimes dans l'une ou l'autre attaque. Il accuse l'Israélien de menacer l'homme dans sa fragilité, la religion, en tant que croyance et espace saint et la civilisation.

Pour sa part, Moubarac défend la cause palestinienne, en tant que cause de justice, cause de l'islam et de l'arabité. Pour ce faire, il pointe l'ennemi Juifs-Israël intégriste et violent, à qui il adjoint, de temps à autre, les chrétiens⁴⁹ ou l'Occident chrétien⁵⁰. Il manque ici d'exactitude requise, car d'une part, il relaie des informations sur des agressions israéliennes sans les vérifier et, d'autre part, car il impose sa vision du monde et son point de vue comme une vérité absolue. À propos des informations, cela se présente quand il évoque l'événement de Deir Yassine en avril 1948. Selon lui, le massacre concerne « 250 femmes, enfants et vieillards »⁵¹. Loin de

l'aurore à la conquête de l'islam (Al-jihadiyoun fi lubnan: min qouwat al-fajr ila fath al-islam), Beyrouth : Dar al-saqi, 2008, p. 59.

⁴⁵ Cf. note 2, p. 34.

⁴⁶ Il importe de noter que la propagande arabe diffusait, à l'appui de la théorie du Grand Israël, des cartes de l'Empire de David. En 1967, Israël a occupé les fermes de *Chéb'a* qui renferment des *waqfs* islamiques et des propriétés de l'Église orthodoxe. Les archives du Parlement libanais qui documentent les attaques israéliennes et la spoliation de territoires, ne font aucune mention de *waqfs* islamiques occupés par Israël en 1967. Israël s'intéressait-il davantage à l'occupation des territoires qu'à leur qualité de *waqfs* ou terrains d'une Église ?

⁴⁷ KHALED, *opinions et positions*, op. cit., p. 177-183.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 60-61, 68-69 et 127.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

justifier la violence commise par les factions israéliennes, il importe de remarquer d'abord que les victimes sont des combattants et des civils bien que ces derniers n'étaient pas visés, selon le témoignage de combattants israéliens. Ensuite, que « leur nombre (...) fut ramené à une centaine au lieu de 250 comme cela était auparavant déclaré ». Enfin, « que les crimes commis par les combattants israéliens pendant et après la conquête du village n'étaient pas aussi atroces que la propagande arabe initiale (et le témoignage de survivants) l'avait laissé croire »⁵². En relayant des chiffres exagérés, Moubarac cherche à qualifier, à la suite de la propagande arabe, l'opération de massacre afin de mobiliser l'opinion publique en faveur de la cause palestinienne. Deir Yassine prend une valeur symbolique, à cause de la coupure de transmission et de vie qui est causée, notamment dans une société arabe tribale. L'ennemi Juifs-Israël prend la figure de monstre qui n'a aucun égard envers les populations les plus vulnérables.

À propos de sa vision du monde exposée comme une vérité absolue, un exemple nous est fourni dans la conférence de Moubarac sur la vocation islamique de Jérusalem. L'auteur accumule des données à prendre entièrement, telles que : la signification spirituelle de Jérusalem liée à l'islam depuis le prophète jusqu'au jugement dernier et étendue à toute l'humanité⁵³, l'encapsulation de la conscience judéo-chrétienne fermée à une véritable universalité et l'affirmation que « le Mur des Lamentations, traditionnellement lié à l'image du Juif errant, pleurant et maintenant triomphant, est un bien islamique »⁵⁴, « le Messie, né dans la race de David, n'appartient pas à la maison de David, comme l'évangéliste Matthieu se donne tant de mal pour en convaincre les chrétiens issus du judaïsme »⁵⁵ ou encore l'hospitalité de l'islam vis-à-vis des Juifs du monde arabe est un fait historique indéniable⁵⁶ et les musulmans ont une approche de Dieu comme étant « le plus désarmé des êtres »⁵⁷.

⁵² Benny MORRIS, historien israélien, affirme que « les unités juives n'attaquèrent le village qu'après qu'un camion équipé d'un haut-parleur eut averti les non-combattants de 'se retirer de la zone dangereuse' – sacrifiant ainsi l'élément de surprise –, ce que firent plusieurs centaines d'entre eux ». Nous disposons depuis les années 1980-1990 de chiffres plus précis sur les victimes. Benny Morris, « L'historiographie de Deir Yassine », *Cités*, vol. 18, n° 2, 2004, p. 124.

⁵³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 75-88. Werblowsky montre que la sainteté de Jérusalem se développe sur un fond de conflit entre le calife 'Abd el-Malik ben Marwan et Ibn Zoubayr à la Mecque. Il observe comment l'islam fournit un exemple de la manière dont « une ville sainte peut acquérir son caractère sacré sur la base de ce qui n'est, pour un observateur incroyant tout au moins, qu'une légende superposée sur une tradition antérieure de la sainteté du Lieu ». R. J. Zwi WERBLOWSKY, « Jérusalem dans la conscience juive, chrétienne et musulmane », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 29, n° 1, 1984, p. 189-193.

⁵⁴ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 80.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 68, 133 et 156-157.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 158.

Idéologie qui fait intégrer la communauté

Pour l'ensemble du pays et les chrétiens qui ne veulent pas adhérer au nationalisme arabe, ceux qui refusent d'apporter un soutien incondtionnel à la cause palestinienne, Khaled impose un point de vue islamique qui ne tolère pas que certains pensent, parlent ou se comportent différemment. Pour intégrer la communauté, il faut professer ses idées. Aussi, affirme-t-il qu'aucun « musulman ou chrétien n'est digne d'appartenir à sa religion ou à son Prophète, alors que l'immoralité et l'ignominie abusent dans *al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu »⁵⁸, et encore « que toute voix, tout effort dissonant sert l'intérêt de l'ennemi et ses objectifs »⁵⁹. Cela signifie que l'appartenance communautaire dépend de l'hostilité et de la guerre menée contre l'ennemi Juifs-Israël qui souille les Lieux saints. Khaled proclame que « tout musulman qui traîne et ne s'adonne pas au *jihad* ou qui ne participe pas à la défense de sa religion et de ses lieux de culte, est un 'arriéré' et un pécheur qui recevra de Dieu un grand châtement »⁶⁰.

Ainsi, l'auditoire se trouve face à une idéologie unique et totale, un mode de pensée considéré comme le seul valable pour une action, celle de libérer la société en réunissant les différents peuples⁶¹. Certains partis chrétiens, qui refuseraient de se soumettre aux vues islamiques, sont traités de conspirateurs-isolationnistes et de comploteurs contre les Arabes, car ils « veulent se faire peuple élu différent des autres gens et des nations de la terre »⁶². La *umma* arabo-islamique prétend, à travers le discours, être la seule et la meilleure *umma* de la terre, par opposition au peuple élu, rival religieux et culturel avant d'être ennemi politique et concurrent économique. Moubarac rejoint Khaled dans la nécessité de soutenir la cause palestinienne pour témoigner d'une appartenance à la nation libanaise. Ce soutien se décline dans une hostilité à Israël. De plus, l'islamologue appelle, à la suite du Coran, à repenser les questions de l'élection, de la promesse et de l'héritage du peuple juif qui sont attribuées aux descendants d'Abraham⁶³. Il interdit à quiconque de faire preuve d'indifférence à l'égard des

⁵⁸ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298. Khaled ajoute que « tout musulman a le devoir de libérer la Palestine, quelle que soit sa région, sa langue ou sa race ». KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 190.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 191.

⁶¹ Khaled écrit : « Si la bataille actuelle de la libération exige une idéologie claire, il faut que celle-ci soit unique. Si cela implique la libération de la société arabe en se basant sur cette idéologie, alors la libération signifie l'unification de la société (...) ». KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 117.

⁶² *Ibid.*, p. 229.

⁶³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 163.

combattants palestiniens *fedayin* et de leur juste lutte⁶⁴. Lier la cause du christianisme en Orient à la position vis-à-vis de la cause palestinienne, n'est-ce pas tomber dans le même écueil que Moubarac lui-même dénonce comme « virus mortel de la destinée même du christianisme en Orient arabe : l'alignement complet de la foi sur des intérêts séculiers et sa dévalorisation dans une politique d'auto-défense finalement antimusulmane et secrètement proisraélien »⁶⁵ ? N'est-ce pas une confusion du politique et du religieux ?

Pour Khodr, l'arabité se vérifie dans l'engagement en faveur de la cause palestinienne, un engagement moral avant d'être politique. Il s'agit de dénoncer l'injustice, de défendre le voisin à la frontière, réfugié chez nous, et celui avec qui nous avons des liens ethniques, religieux et culturels. C'est une question de solidarité, mais aussi un moyen d'intégration de la communauté, qu'elle soit le Liban, l'Église ou le monde arabe. Khodr écrit : « Pour être chrétien, tu dois prendre position par rapport à la Palestine (...) »⁶⁶. La Palestine devient le certificat d'incorporation de l'Église, que ce soit à travers la compassion, le soutien financier ou la participation aux combats. Il blâme ailleurs le chrétien qui accepte par son silence, sa fuite ou son égoïsme de fermer les yeux sur le projet d'anéantir les Arabes, parce qu'ils sont appelés à la vie d'autant plus que de fortes puissances despotiques veulent les éliminer⁶⁷. Là encore, l'appartenance au corps arabe suscite cet engagement vis-à-vis des opprimés, un engagement qui se vérifie par le discours comme par l'action. Enfin, suite à la visite de camps de réfugiés en Jordanie, Khodr affirme que : « Le Liban ne doit pas reculer devant les menaces de l'ennemi. Il ne suffit plus actuellement que le gouvernement détourne son regard des *fedayin*. C'est ainsi que l'on reconnaît sa foi dans le Liban, s'il les adopte dans le fond et dans la forme »⁶⁸. Aussi, pour être libanais, il importe non seulement de tolérer les *fedayin* mais également de les adopter, car c'est la sécurité du Liban qui est en jeu face à un ennemi menaçant.

Idéologie qui justifie le pouvoir

Le *jihad* sert d'idéologie mobilisée face à l'ennemi et vise aussi bien le référent social, l'égalité et la réforme sociale, que le pouvoir qui permet de prendre en main la situation

⁶⁴ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 178.

⁶⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 257.

⁶⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 123.

⁶⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 95.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.

politique et militaire. Le *mufti* nous en fournit un exemple lorsque, dans un colloque d'*ulémas* en 1975 en Iraq, il intervient sur le thème « Le rôle de l'islam dans les guerres de libération ». Il y affirme que le moyen de libération totale exige une seule idéologie pour combattre l'ennemi, celle du *jihad* recommandé par Dieu. Ce *jihad* crée des conditions pour l'unification de la *umma*.

« Les ennemis nous combattent. Cela est visible dans tous ces domaines. L'ordre que Dieu nous a donné de les combattre est aussi évident, afin de nous libérer des menaces qu'ils profèrent contre nous, des méthodes de tromperie, et des formes de domination directe et indirecte qu'ils exercent sur nos peuples et sur nos terres »⁶⁹.

Notons ici que le problème avec l'ennemi revêt un caractère multidimensionnel et, par conséquent, existentiel *woujouidi*.

Chez Moubarac, l'idéologie justifie, non pas un pouvoir palestinien inexistant mais, un mouvement de résistance armée face à l'occupant. Les chrétiens sont sollicités par ce mouvement qui les pousse, d'une certaine manière, à y adhérer⁷⁰. La résistance serait un moyen pour les humiliés et les offensés de la terre de reconquérir leurs droits, non seulement par les voies pacifiques, auxquelles il sied de former le peuple, mais en combattant pour une issue pérenne du conflit⁷¹.

Les différentes idéologies promues par les auteurs préparent un milieu favorable au discours qui prend l'ennemi Juifs-Israël en haine. Nous avons qualifié les discours de discours identitaire, sécuritaire, politico-jurisprudentiel et mystico-eschatologique. Ces discours rassemblés sous la catégorie de discours idéologique nous semblent à distinguer du discours antisioniste et à désigner comme nouveau discours antisémite.

2.5. Nouveau discours antisémite et antisionisme

L'antisémitisme n'est pas une haine contre les Sémites, car les Arabes sont des Sémites. C'est plutôt une hostilité contre les Juifs en tant que peuple-race et contre l'État d'Israël, en tant que leur État. Lorsque l'État d'Israël attaque les Palestiniens ou les Libanais, ce sont les

⁶⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 116.

⁷⁰ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 178.

⁷¹ *Ibid.*, p. 177-179.

Juifs, l'État des Juifs ou l'État hébreu qui sont accusés. L'expression « c'est la faute aux Juifs *lhaq 'al yahoud* » continue d'avoir bonne presse. Le risque de ce nouvel antisémitisme réside dans le fait qu'il assimile les citoyens d'Israël tous azimuts aux Juifs, en tant que race et voudrait sanctionner les actes de l'État par une lutte contre les Juifs. Or, dans une tentative de distinguer le religieux du politique, cette lutte s'affiche comme lutte contre le sionisme et trouve sa justification dans les agissements d'Israël vis-à-vis des Palestiniens. Mais elle demeure une haine envers les Juifs. Esther Benbassa souligne que le nouvel antisémitisme « s'affiche comme l'expression de l'hostilité d'une 'minorité' de confession musulmane à l'endroit d'une autre 'minorité' juive celle-là »⁷².

Nous examinerons dans le paragraphe suivant le langage et les représentations de ce discours qui vise à provoquer contre l'ennemi Juifs-Israël une charge émotionnelle négative pour le discréditer.

2.6. Langage

Nous retenons trois paramètres, présents dans les discours des quatre auteurs, qui répondent à ce que nous venons d'énoncer : le vocabulaire religieux au service du discours politique, l'émotivité au détriment d'une réflexion et l'usage de la rhétorique et de figures de style aboutissant à un endoctrinement, qu'il soit recherché ou non. Nous nous basons sur la réflexion de trois penseurs : Jean Corbon, 'Abdallah al-'Alayli et Muḥammad Sa'id al-'Ashmawi.

Dans *L'Église des Arabes*, Jean Corbon (1924-2001), théologien, met en garde contre une instrumentalisation du lexique religieux et de l'arabe, langue aux nuances. Celle-ci gagne à être purifiée de l'émotionnel. « Le lexique religieux, dit-il, cristallise chez celui qui le profère tout un univers intérieur proprement religieux qui n'est pas le même chez celui qui écoute. Le mot est action et ne peut être aseptisé émotionnellement. Surtout dans le vocabulaire religieux, les mots arabes ne sont pas les jetons d'une communication rationnelle. Chacun d'eux est polarisé autour d'un axe vital »⁷³. De son côté, cheikh 'Abdallah al-'Alayli (1914-1996), *uléma* sunnite et penseur critique, met en valeur l'affectivité, qui se traduit par la voix et les mots chez les orateurs arabes. Il écrit : « Je me souviens d'un jour de 1938 où j'étais présent, en Égypte, au congrès pour la cause palestinienne. Je me rappelle un phénomène particulier, il s'agit d'une

⁷² Esther BENBASSA et Jean-Christophe ATTIAS, « Avant-propos », in *Juifs et musulmans*, Paris : C.N.R.S. Éditions, 2015 (Débats), p. 5.

⁷³ Jean CORBON, *L'Église des Arabes*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2007 (L'histoire à vif), p. 157.

émotivité, manifeste au plus haut degré chez chaque orateur arabe. Ce phénomène n'est pas dû au fait que le problème palestinien soit spécifiquement le leur, car il concernait tout le monde, mais, même si certaines délégations islamiques étaient plus enthousiastes et zélées pour défendre la cause palestinienne, le phénomène de l'émotivité, manifestée par le ton tremblant de la voix et les mots employés, était spécifique des orateurs arabes, même les plus sereins »⁷⁴. Sur la dernière question, Muḥammad Sa'īd al-'Ashmawī (1932-2013), penseur et juriste égyptien, souligne la profusion des slogans de la politique religieuse. Nous en repérons chez nos auteurs. À titre d'exemple, Faḍlallah évoque incidemment un gouvernement islamique pour instaurer un régime islamique. Khaled appelle au *jihad* pour lutter contre ceux qui sont hostiles à l'islam et affirme que la société doit appliquer la *sharī'a* islamique et que le musulman ne doit pas avoir d'autre appartenance que l'islam, ni d'autre allégeance qu'envers la *umma* dont *al-watan* fait partie. Ces formules à l'emporte-pièce, telles que les slogans utilisés dans des discours politico-religieux, fonctionnent selon les règles de la propagande, à savoir la répétition, la généralisation et « le martèlement jusqu'à l'endoctrinement, sans considération aucune pour les valeurs morales authentiques »⁷⁵.

Khaled ne se démarque pas dans sa pensée des orateurs arabes. Il peine à s'adresser au sens critique des auditeurs et cherche plutôt à leur remonter le moral et à gagner le cœur de la foule, en réveillant les mythes et les fantasmes les plus répandus. C'est ainsi qu'il revient sur le mythe de la *umma* arabo-islamique⁷⁶, sur les exploits de l'islam⁷⁷, sur les valeurs arabo-islamiques tribales de l'honneur, de la terre et des choses saintes⁷⁸ et qu'il leur oppose le mythe de l'expansionnisme d'Israël⁷⁹. De plus, le *mufti* reprend le même terme, sans modification sémantique, ou en faisant une légère modification. Le discours est ainsi focalisé sur l'ennemi et s'apparente à une propagande.

⁷⁴ 'Abdallah AL'ALAYLI, *La Constitution nationale des Arabes (doustour al-'arab al-quawmi)*, Beyrouth : Dar al-jadid, 1996, p. 169.

⁷⁵ AL-'ASHMAWI, *L'islamisme contre l'islam*, *op. cit.*, p. 18-19. En fait, nous pensons que chacun de nos auteurs est une autorité religieuse et morale et connaît, d'une certaine manière, l'impact de sa parole. Il dit ses convictions et sait qu'elles influencent ses auditeurs, quand il prêche des valeurs religieuses et des valeurs morales, – comme le *jihad* et la défense de la vie. À titre d'exemple, Faḍlallah prêche qu'il n'y a pas de liberté sans terre libre et que tous les efforts seront déployés pour récupérer la terre usurpée. Ces convictions motivent des chi'ites, jusqu'à ce jour. Des valeurs prêchées, comme la défense de la vie, qui s'appuient sur des principes de la *sharī'a* islamique ou des principes moraux, trouvent leur application dans des règles, telles que les opérations kamikazes. Des kamikazes se tuent, parce que cette idéologie est devenue, pour eux, conviction qui donne sens à leur discernement et à leurs actes.

⁷⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 336.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 297.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57-62 et 97.

⁷⁹ Sur l'expansionnisme d'Israël, cf. p. 146.

Le *sayed*, pour sa part, utilise sciemment une terminologie coranique dans ses discours et une rhétorique arabo-musulmane apte à aider la mémoire à retrouver les termes et les figures. Il insiste sur l'impact de la parole que le musulman doit savoir énoncer⁸⁰, celle qui se fonde sur le Coran et agit dans le monde politique⁸¹. De plus, ses termes portent une charge émotive de par son autorité de *sayed*. Il ajoute à l'arrogance *istikbar* des termes comme l'usurpation *ghasb*, l'impiété *kofr* et l'injustice *zolm*. Le Juif est arrogant *moustakbir*, usurpateur *ghasib* et impie *kafer*. Il faut refuser « la légitimité d'usurper tout le pays des musulmans »⁸², à cet ennemi de l'islam et de la *umma* '*adou al-islam wal umma* et au diable *taghout*. Ces termes et expressions produisent un effet d'ordre sémantique et un effet mobilisateur. Faḍlallah recommande aussi aux familles et aux éducateurs de produire un lexique propre qui se rapporte à Muḥammad, Ali et Ḥusayn, afin que la cause palestinienne soit présente dans la culture et afin que les croyants s'engagent à soutenir l'homme opprimé. Toutefois, force est de reconnaître la prévenance du *sayed* qui met en garde contre les paroles affectives et flatteuses, demandant de les passer au crible de la réflexion⁸³.

À travers les outils lexicaux et lexico-syntaxiques islamiques de Faḍlallah, les actes de l'ennemi ne sont plus uniquement perçus comme des actes violents, mais ils sont ressentis comme une menace identitaire. Israël incarne alors « la vengeance juive de tout l'islam et de tous les musulmans », ainsi que la vengeance des tribus juives du temps du Prophète, donc du judaïsme que Faḍlallah accuse de vouloir se substituer à l'islam⁸⁴. L'ennemi, pour sa part, est identifié dans sa totalité comme « Juifs ennemis de Dieu *a'da' allah min al-yahuod* »⁸⁵. Cette identification est, à notre sens, une généralisation abusive et une manière de fonder le politique sur une légitimité religieuse. Nous retrouvons cette généralisation par endroits comme lorsque Faḍlallah affirme que : « De même que nous refusons de légitimer un usurpateur, même s'il est musulman, comment pourrions-nous légitimer un *kafer* impie qui usurpe le pays des musulmans tout entier et y sème la corruption »⁸⁶. Il s'agit d'une généralisation qui confère à la Palestine une valeur de symbole. Que des sionistes ou des Juifs immigrés aient acquis des terres en Palestine par des moyens détournés ou par la ruse, cela est plausible. Néanmoins,

⁸⁰ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 101.

⁸¹ *Ibid.*, p. 86.

⁸² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 171.

⁸³ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 261.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁸⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 171.

désigner tous ceux qui ont acheté des terres, et ceux qui ont commis des actes illégaux, comme « impies » ayant usurpé « tout le pays des musulmans en y semant la corruption » revient, d'un côté, à identifier la Palestine à tout le pays des musulmans, en ignorant la présence de chrétiens et de Juifs et, d'un autre côté, à qualifier tout le peuple juif d'impie. La question se pose alors de savoir par rapport à qui et à quoi on perçoit l'impiété. Tandis qu'il s'agit d'un acte commis par un individu ou un groupe de nature socio-économique et politique.

Il importe de noter l'emploi chez Khaled et Faḍlallah de la structure binaire, fondée sur une « logique binaire (...) qui considère chaque énoncé comme vrai ou faux »⁸⁷. Il en résulte que le changement ne se présente pas comme une évolution ou un développement, mais comme un remplacement. S'il n'y a pas la foi, il y a l'impiété. C'est pourquoi, la foi est placée contre l'impiété, le croyant contre le diable *Iblis*, la Parole de Dieu contre la *jahiliyya*⁸⁸ et le Bien contre le Mal. Les choix sont aussi à faire entre principes humains et principes colonialistes, entre la paix des hommes libres et la paix des conquérants, entre la paix des héros et la paix des racistes orgueilleux⁸⁹. Cela explique pourquoi les deux auteurs s'efforcent de montrer par une rhétorique que ce qu'ils énoncent est vrai, que le Coran dit vrai et que l'islam dit vrai. Aussi, l'islamisation du monde est la conséquence logique d'une telle entreprise. L'islam gagnera le monde serait-ce, dans cent ans, c'est un but poursuivi pour que des sociétés entières y adhèrent et ainsi l'islam transformera le monde en monde islamique⁹⁰. Le Lexique est au service d'un agir qui se veut stratégique. En fait, une réflexion est menée en vue d'un but ultime : l'islamisation du monde. Pour ce faire, des moyens sont actionnés : une logique binaire, un lexique, une rhétorique, une interprétation du passé proche et lointain, pour convaincre les uns et les autres de la vérité de l'islam et de ce que ce dernier propose à la raison et à l'affect⁹¹.

Pour Moubarac, le lexique est au service du discours. Aussi, ses termes portent une signification qui va plus loin qu'un simple énoncé. À titre d'exemple, Moubarac qualifie l'opération de la prise de Jérusalem de viol et de crime rituel⁹². Il compare aussi la violence

⁸⁷ Roland CALORI, « Philosophie et développement organisationnel : Dialectique, agir communicationnel, délibération et dialogue », *Revue française de gestion*, vol. 142, n° 1, 2003, p. 14. Cairn.info.

⁸⁸ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 41 ; FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 131.

⁸⁹ Les références sont respectivement : FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 121 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 40-41 et 210-211.

⁹⁰ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 120 et 212.

⁹¹ D'ailleurs, pour attirer des Occidentaux à l'islam, Faḍlallah appelle à l'objectivité et à la réflexion. Il déclare : « Il importe de donner à l'affectivité une potion de raison pour l'équilibrer et donner à la raison une potion d'affectivité pour qu'elle s'attendrisse ». *Ibid.*, p. 121.

⁹² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 58-59. Sur le meurtre rituel, cf. note 38, p. 43 et p. 45.

faite à la Palestine à un viol que le Liban ressent dans sa propre chair⁹³. Ce sont les seules fois où nous repérons ces termes dans ses discours. Nous les développerons dans le prochain paragraphe parce que nous les classons en métaphores-représentations et que l'auteur, académicien utilise un lexique, qui loin d'être neutre, porte une charge sémantique réfléchie.

2.7. Représentations

Nous retiendrons dans ce développement une thématique présente chez les quatre auteurs, celle de la nazification des Juifs, puis nous examinerons des métaphores qui véhiculent un message clair sous forme imagée, donnant efficacité et pouvoir aux mots et provoquant ainsi une réaction émotive chez le destinataire.

2.7.1. Nazification des Juifs

Les discours de nos auteurs comportent des accusations morales et politiques contre l'ennemi Juifs-Israël. Ils soulignent la sauvagerie de ses pratiques et de celles de l'État d'Israël, en les rapprochant des formes de nazisme⁹⁴. Khaled accuse « le militarisme sioniste nazi » de mener des opérations de terrorisme et d'agresser les citoyens arabes et musulmans de la terre occupée. Il traite les autorités israéliennes de « nouveaux nazis »⁹⁵. Pour Fadlallah, Israël représente les pires formes du nazisme, surtout pour les habitants du Sud du Liban. La barbarie qu'Israël fait subir à l'homme libanais et à l'homme palestinien dépasse de loin celle du nazisme⁹⁶. Pour Moubarac, les nazis ont commis des horreurs. Sans nommer la *Shoah*, il parle de « génocide nazi en Allemagne hitlérienne », de « camp hitlérien de la mort », des « massacres nazis », de « la sinistre époque hitlérienne », de « six millions de Juifs envoyés par la civilisation moderne dans les fours crématoires et de folie meurtrière du nationalisme nazi ». Il compare l'occupation sioniste de Jérusalem à « l'occupation nazie de Paris »⁹⁷. De fait, le théologien présente, à notre avis, une figure dégradée de l'ennemi Juifs-Israël à l'adresse d'un public occidental, culpabilisé par les atrocités d'Hitler et de son régime envers les Juifs, lors de la seconde guerre mondiale. Moubarac caractérise le nazisme, d'une part, par une lecture

⁹³ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁴ Cf. NAY (dir.), « National-socialisme », in *Lexique de science politique*, op. cit., p. 395.

⁹⁵ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 177.

⁹⁶ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 90 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 267.

⁹⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 17, 22, 24, 32-35, 57 et 207 ; MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 56.

germano-païenne de l'histoire et un ethnocentrisme militaire et sanguinaire⁹⁸. D'autre part, l'auteur interprète le génocide nazi, non comme une atteinte à la race juive, mais comme une atteinte au « cœur même de la judaïcité »⁹⁹. Le nazisme aboutit, en fin de compte, à la création d'un État national juif, à la fois, achèvement idéal du dessein d'extermination des Juifs par les nazis¹⁰⁰ et génocide de l'identité juive¹⁰¹. Quant à Khodr, il réitère la question de Moubarac à l'envers : comment les Juifs, victimes du nazisme, deviennent-ils des bourreaux et Israël, l'opprimé devient-il oppresseur¹⁰² ? Cette question met en relief la cruauté inconcevable des Juifs et d'Israël à l'égard des Palestiniens, notamment vis-à-vis des femmes et des enfants¹⁰³. Elle renvoie, d'une certaine manière, à une similitude entre Juifs-Israël et nazisme d'Hitler. Elle interroge la conscience du lecteur et son engagement aussi bien en faveur d'un peuple opprimé que pour condamner un peuple qui pratique la violence au nom d'une idéologie ou au nom de Dieu.

En fait, une approche soutenable de la qualification des sionistes, de nazis, revient à dire qu'ils développent une idéologie raciale, xénophobe et des pratiques d'extermination systématique de populations entières. Mais, une autre lecture aussi pertinente nous est inspirée par Pierre-André Taguieff¹⁰⁴. À la veille de la déclaration Balfour, puis de la fondation de l'État d'Israël, les Arabo-musulmans et nos auteurs – plus tard –, voient les sionistes, en tant qu'étrangers et colonisateurs de culture occidentale. Ils recourent à des stéréotypes et des thèmes antijuifs qui proviennent aussi bien du corpus religieux que de l'antisémitisme européen pour les accuser. Le discours prend de l'ampleur et s'idéologise progressivement. Le mythe du complot juif et des Juifs qui dominent le monde est revivifié. L'accusation du sionisme, de l'État d'Israël et des Juifs, de racisme et de nazisme, est récurrente dans les années 1970-1980¹⁰⁵. Dès lors, même si le conflit reste territorial et son aspect politique, il n'en demeure

⁹⁸ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 387. Le nazisme apparaît, selon le théologien, comme une perversion d'une autre perversion, celle de la lecture judéo-chrétienne de l'histoire, un judéo-centrisme intellectuel et sionisé.

⁹⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 120.

¹⁰⁰ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 7.

¹⁰¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 121.

¹⁰² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 40.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 39-41.

¹⁰⁴ Pierre André TAGUIEFF, « De l'islamisation de la cause palestinienne au complotisme antisioniste », *FigaroVox*, Paris, 22 avril 2016. lefigaro.fr. Consulté le 17 novembre 2020.

¹⁰⁵ Cohen, directeur du département des études moyen-orientales à l'Université Bar-Ilan en Israël, réfute les affirmations de Mahmoud 'Abbas, président de l'État de Palestine, dans une thèse en histoire en 1982 à l'Université Patrice-Lumumba de Moscou. Dans cette thèse intitulée, « L'autre côté : la relation secrète entre le nazisme et le sionisme », 'Abbas soutient que les chefs du mouvement sioniste ont collaboré avec le régime nazi et qu'ils sont responsables du génocide des Juifs. Eddy COHEN, « Étude analytique du livre : L'autre visage des relations secrètes entre le nazisme et le sionisme (dirasa tahliliyya lkitab al-wajh al-'akhar ll'alakat al-sirriya bayn al-naziyya wal souhyouniya) », 2 janvier 2016.

pas moins qu'à cause de l'apport symbolique de la cause palestinienne, du conflit israélo-arabe et de son instrumentalisation par le religieux, ce dernier prend davantage un aspect ethnoreligieux judéo-musulman et judéo-arabe. L'ennemi Israël dans l'apparence néo-nazie raciste est bien le Juif dénoncé par l'islam des premiers temps¹⁰⁶. À problème de fond religieux, résolution religieuse. Nous le verrons sous peu en développant le manque de l'origine. Penchons-nous à présent sur les métaphores.

2.7.2. Les métaphores

La métaphore du cancer chez Faḍlallah, celle de l'ennemi tapi *moutarabiss* chez Khaled, celle du viol chez Moubarac et Khodr paraissent à de multiples reprises. Elles dépeignent une hostilité envers l'ennemi et une accusation morale qui légitime ainsi le projet de son élimination.

La métaphore du cancer est de nature médico-chirurgicale. Faḍlallah l'emprunte à Khomeini, qualifiant Israël de « cancer maladif »¹⁰⁷ et de « tumeur cancéreuse » qu'il est impératif d'éliminer¹⁰⁸. Cette image mérite d'être considérée parce que le cancer, au Moyen-Orient, particulièrement dans les milieux populaires, est désigné par « la maladie » ou « la maladie maligne » et rarement par son nom. Elle dénote combien le cancer effraie, car il fait souffrir. De plus, étant incurable, il faut l'extirper pour guérir, sinon il n'y a pas d'autre issue que la mort. De fait, dans la dialectique « eux » et « nous », la métaphore du cancer assimile l'ennemi Juifs-Israël à un corps dangereux qui pullule, se métamorphose et ronge le monde du destinataire. Celui-ci se trouve face à un danger mortel qui provient de l'insoumission de l'ennemi Juifs-Israël aux règles et aux frontières, de ses ambitions expansionnistes et de sa propension à la destruction. Israël-cancer reçoit une signification géopolitique. Un jugement moral est prononcé contre lui pour stopper la maladie devenue cible militaire et éradiquer la menace en appelant à l'anéantissement de l'ennemi¹⁰⁹. Une autre métaphore est celle de la

URL : https://mfa.gov.il/MFAAR/Opinions/OpinionsOfIsraeliWritersAndOthers/Pages/Edi_Cohen2.aspx.

¹⁰⁶ Depuis la rencontre d'Hitler et du *mufti* de Jérusalem Amine el-Ḥusayn en 1941, une campagne est menée par les sionistes contre les Arabo-musulmans en les accusant de nazisme. Une contre-campagne accuse les sionistes de racisme et de nazisme dont les Juifs étaient victimes. Les Juifs reproduiraient sur les Palestiniens la purification ethnique dont ils étaient victimes.

¹⁰⁷ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 169.

¹⁰⁸ FAḌLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, *art. cit.*

¹⁰⁹ Sur les métaphores du cancer, voir : Marc BILLAUD, Julie HENRY et Pierre SUJOBERT, « Trompeuses métaphores du cancer », *Le Monde diplomatique*, septembre 2016, p. 28. monde-diplomatique.fr. Consulté le 18 novembre 2020.

qualification d'Israël de maladie à soigner, « même si cela prend du temps »¹¹⁰, car le médicament pourrait manquer ou s'avérer inefficace et le recours aux moyens drastiques pourrait s'avérer nécessaire. L'emploi de la violence face à l'agression est rapproché alors chez Faḍlallah d'une opération médicale, requise quand il n'y a plus d'alternatives¹¹¹.

La métaphore de « l'ennemi tapi », chez Khaled, est un outil principal de suggestion aux destinataires. De fait, une recherche sur cette expression montre qu'elle évoque une chaîne logique dans la conscience de celui qui l'écoute¹¹². Le *mufti* orateur reprend constamment cette métaphore qui, dans sa formule complète, se présente ainsi : l'ennemi « habitant nos remparts, nous épiant et guettant l'occasion pour nous assaillir et nous anéantir » (*al-'adou allazi youkimou 'ala aswarina wa yatarabassou bina al-dawa'ir wa yataḥayan al-fouras*). Il s'agit d'une expression-type qui évoque le diable dans la conscience musulmane¹¹³. Celui-ci est présenté, dans le Coran, comme le premier ennemi à qui Dieu a autorisé un espace dans la vie de l'homme pour le tenter¹¹⁴. Plusieurs sourates le décrivent¹¹⁵. Or, si cette occurrence revient plus d'une dizaine de fois dans le discours de Khaled, est-ce une raison pour parler de diabolisation de l'ennemi chez lui ? Notre réponse tend vers l'affirmatif. La figure de l'ennemi Juifs-Israël diabolisé chez Khaled trouve tout son sens en tant qu'illustration de situations de dissension et de décadence au Liban. Israël est diviseur et agresseur : moralement à travers les mœurs décadentes et physiquement à travers les attaques diverses¹¹⁶. Tout éloignement de l'unité et du droit chemin de l'islam et du christianisme est interprété comme une entreprise de l'ennemi Juifs-Israël. Musulmans et chrétiens se trouvent ainsi déchargés de leur responsabilité dans les dissensions. De plus, Khaled décrit Israël comme « forces du mal », une expression qui évoque le diable dans l'esprit oriental. Il oppose ces forces à « la *umma* solidaire et unie » qui s'arme des vertus pour le combat¹¹⁷. L'antijudaïsme coranique, que nous avons développé

¹¹⁰ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 188.

¹¹¹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 31.

¹¹² Thamar GAGOSHIDZÉ, « L'espace culturel des métaphores dans le discours politique », *Études Interdisciplinaires en Sciences humaines EISH*, n° 2, 2015, p. 53. Voir aussi : Laurence BARDIN, *L'analyse de contenu*, Paris : Presses Universitaires de France, 2017 (Quadrige), p. 67.

¹¹³ « Que signifie le diable dans le Coran et pourquoi il a été créé ? », 28 mars 2016. URL : <http://www.almaaref.org/maarefdetails.php?subcatid=2057&id=16267&cid=500&supcat=6>. Consulté le 3 septembre 2020. Nous retrouvons dans l'épître de Pierre 2 P 5, 8 : « Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera (...) ». C'est la même figure de l'ennemi tapi qui rôde pour dévorer sa proie.

¹¹⁴ KHALED, *opinions et positions*, op. cit., p. 40.

¹¹⁵ À titre d'exemple, *al-baqara* 2 : 34-38 ; *al-'anfal* 8 : 11 ; *an-nas* 114 : 1-6 ; *al-'a'raf* 7 : 22 et 26 ; *an-nour* 24 : 21 ; *al-fater* 35 : 6 ; *yassine* 36 : 61 ; *al-ḥashr* 59 : 16 ; *al-nisa'* 4 : 101 ; *ta-ha* 20 : 117 et 121.

¹¹⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 404 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 304.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

dans le chapitre premier de la deuxième partie, est mobilisé pour soutenir une figure du Juif diabolisé se superposant à une version moderne, celle du sioniste. Khaled attribue donc à l'ennemi Juifs-Israël un rôle diabolique d'ennemi commun juré¹¹⁸ qui trame « des projets diaboliques »¹¹⁹ et nuit à la *umma* en la divisant et en la poussant à l'immoralité.

Quant à Moubarac, nous retenons, pour notre analyse, sa qualification d'Israël de « tête de pont » et « fer de lance »¹²⁰. Ces métaphores indiquent dans le jargon militaire, une zone conquise où un dispositif militaire manœuvre librement en vue de conquérir davantage de territoire. Il s'agit d'une étendue d'appui ou de repli stratégique. Moubarac montre l'ennemi aussi fort qu'il soit, comme inféodé à l'Occident euro-américain. Incapable d'exister par lui-même, il est plus faible. Peut-on avoir peur d'un subalterne ? Mais pour avoir à discréditer l'ennemi, il faut bien plus. Ainsi, en faisant émerger la figure de l'ennemi Juifs-Israël, Moubarac le destine à être cet ennemi de trop à l'égard duquel une forme de violence peut être exercée, celle qui consiste à l'éliminer proprement, à purifier la région d'un Israël dont la cause est impure¹²¹. Par ailleurs, Moubarac emploie la métaphore du viol. Celle-ci révèle les racines orientales de l'auteur. Dans la culture orientale, le viol est un tabou où le criminel est gracié s'il se marie avec sa victime. Le viol de Jérusalem serait une sorte d'accommodation du bourreau qui prend sa victime sans scrupules et aux yeux du monde. Une deuxième métaphore chez Moubarac est celle du meurtre rituel. Elle proviendrait du contexte européen dans lequel l'auteur a évolué, et peut-être de la propagande antisioniste, répandue dans les années 1970-1980, nourrie par des thèmes politico-théologiques. Elle attribue aux Israéliens une cruauté sanguinaire et une nature criminelle qu'ordonne le Talmud. Ces termes ravivent, dans la mémoire, la croyance que les Juifs sont, racialement et culturellement, des criminels.

Khodr utilise également en juin 1967, le terme de viol pour qualifier la prise de Jérusalem-*al-Quds*, ville vierge¹²². La défaite sur le plan militaire et politique conduit l'auteur à une accusation de l'ennemi sur le plan moral pour le discréditer¹²³. Une autre métaphore nous interpelle chez Khodr, celle du rongeur qui évoque une menace envers l'existence même. En effet, Khodr explique que la confrontation avec l'ennemi Juifs-Israël est politique, mais le refus

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹¹⁹ KHALED, « *Mufti Khaled : L'ennemi veut vider Beyrouth* », art. cit.

¹²⁰ Les références sont respectivement : MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, op. cit., p. 155 et 260.

¹²¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 51.

¹²² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 31 et 37.

¹²³ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 50 et 82.

du sionisme, en tant que philosophie, pratiques et modèle est une affaire théologique, entraînant des répercussions sur la terre. Il est donc intolérable que l'affaire soit prise à la légère, car elle se rapporte à ce qui est « sotériologique et éternel »¹²⁴. En renvoyant l'affaire au domaine existentiel et religieux, le message de mobilisation contre l'ennemi devient aisé. L'ennemi, à l'image d'un animal malfaisant et corrompueur, rend plus aisé le fait de s'en débarrasser. La question de la normalisation avec Israël est un sujet qui a préoccupé le pasteur pendant longtemps. Pour lui, l'État d'Israël est conçu et né dans le péché¹²⁵. Par conséquent, normaliser avec lui, négocier avec lui serait inadmissible. En revanche, l'anéantir, en tant qu'ennemi politique, ne pose aucun problème. Mais cet anéantissement tire profit d'une délégitimisation du fondement moral et religieux de l'État. Un État construit sur l'injustice est un État passible d'anéantissement¹²⁶.

Les représentations, que nous venons de développer, participent de la création du stéréotype du Juifs-Israël à qui est retirée toute trace de la transcendance. Il ne fait plus partie du monde de la communication et de la communion, c'est-à-dire des relations humaines. Une fois traité de chose ou d'animal, il est tué d'abord par la parole, ensuite son anéantissement devient possible, sans scrupules ni remords. Voyons maintenant les mécanismes de la violence observables dans les discours de nos auteurs.

2.8. Mécanismes de violence

En fait, les discours contextuels n'offrent aucune possibilité à la violence de régresser. La justification de la violence et de sa forme symbolique passe inaperçue. Nous examinerons la violence symbolique présente chez les quatre auteurs.

Violence symbolique

Nous évoquons, dans le deuxième chapitre de la deuxième partie, une violence symbolique chez Faḡlallah. Celle-ci se rencontre également dans les discours des autres auteurs. La peur de se retrouver exclu du groupe instaure une sorte d'adhésion de l'individu au discours de ses chefs ou de ses repères. Le groupe lui-même acquiesce à la domination qui marque la violence symbolique, non parce qu'il ne réfléchit pas, mais parce qu'il « ne dispose, comme le déclare

¹²⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 144.

¹²⁵ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 198.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 198.

Bourdieu, pour le penser et pour se penser ou mieux, pour penser sa relation avec lui – le dominant –, que d’instruments qu’il a en commun avec lui et qui, n’étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle »¹²⁷. De fait, que cette violence symbolique soit exercée, d’une manière volontaire ou non envers les destinataires du discours, elle se manifeste dans un mécanisme « de perversion du langage (...) visant à créer un nouvel univers mental et politique, en annulant le discernement critique qui fonde le jugement, rompant la cohésion sociale, disloquant la solidarité pour la remplacer par de la méfiance, suspendant le discours rationnel afin d’empêcher, ultimement, tout dialogue et toute remise en question du statu quo »¹²⁸. Le but ultime serait de convaincre le public de l’authenticité des thèses idéologiques qui excluent l’ennemi Juifs-Israël, le diabolisent et appellent à son anéantissement. Le discours de la violence symbolique cherche à développer un univers mental et politique où l’affectif prime sur le rationnel, les préjugés sur le discernement critique et la méfiance de l’autre sur la confiance dans l’autre, voire aussi dans le concitoyen-partenaire. Ainsi, une simple allusion à Israël accuse l’interlocuteur de trahison ou d’être à la solde de l’ennemi. Les accusations de collaboration ou de complot avec l’ennemi coupent le dialogue et murent les uns et les autres dans leurs retranchements. Le statu quo est de rigueur. Lors de la période de l’hégémonie syrienne au Liban, Sélim Abou, anthropologue et recteur de l’Université Saint-Joseph de 1995 à 2003, invitait les jeunes à une résistance culturelle face à la violence symbolique qu’exerçait le pouvoir syrien sur les Libanais. Or, il s’agit d’une même violence symbolique, exercée par une classe politique et une intelligentsia libanaise dont nos auteurs font partie. Moubarac, qui faisait partie pour un moment du mouvement de l’Amitié judéo-chrétienne, ressentait une sorte de terrorisme mental où les membres chrétiens du mouvement se sentaient obligés à soutenir l’État d’Israël, outrepassant leur foi pour adopter des données qui n’ont aucun rapport avec elle¹²⁹. Moubarac a dû prendre ses distances avec ce mouvement. Mais a-t-il échappé, avec les autres auteurs, à l’imposition d’un discours de rejet et de haine contre l’État d’Israël et les Juifs, parce qu’ils sont Israéliens et Juifs ? À force de l’inculquer, cette violence symbolique présente dans les médias, dans la culture populaire et dans les discours de nos auteurs, reçoit l’adhésion de la population et du public des auteurs étudiés. Ce public tient pour vrai le discours sur

¹²⁷ BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 204.

¹²⁸ Michel HAJJI GEORGIU, « Sélim Abou, la flamme de la résistance », *L’Orient-Le Jour*, 27 avril 2015.

¹²⁹ Cf. Fadi HINDI, *L’identité des maronites et leur rôle dans l’établissement du Liban moderne selon Youakim Moubarak.*, Beyrouth : Centre de Recherches et de Publications de l’Orient-Chrétien, Université Saint-Joseph, 2016 (Études du Proche-Orient Chrétien), p. 152-153.

l'ennemi Juifs-Israël. Les auteurs sont-ils conscients de la charge de violence contenue dans leurs paroles ? Leurs auditeurs participent-ils de cette violence en dégradant l'ennemi ?

En conclusion de ce chapitre, nous comprenons que la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël est réalisée à la faveur d'un arsenal où sont mobilisés : l'idéologie propre à chacun, un lexique, des représentations, une mémoire collective et des émotions. Les mécanismes de violence se déclenchent dès qu'il est question de l'ennemi. Il importe de noter le contraste, dans le discours des auteurs, entre l'incitation à la haine de l'ennemi Juifs-Israël et l'appel à l'amour, à l'accueil de l'autre, au dialogue et au vivre-ensemble entre chrétiens et musulmans, voire Juifs. Cet appel pâtit d'une incohérence, celle d'insister sur la coexistence islamo-chrétienne et sur la Palestine laïque et égalitaire, mobiles implicites mais réels justifiant le rejet d'Israël. Nous tâcherons de développer, dans les chapitres qui suivent, les facteurs qui sous-tendent la fabrication de l'ennemi et les moyens de les dépasser.

Chapitre 2. Soi-même et l'autre-ennemi : De l'*hostis* à l'*hospes*

La lecture conjointe des discours dévoile une crispation identitaire. Celle-ci répercute la vulnérabilité des communautés qui peinent à s'affirmer et à vivre avec l'autre différent et non en survivant à sa menace. Cette vulnérabilité se manifeste à travers deux limites que le Libanais, en quête d'identité et de repères, serait appelé à assumer ou à dépasser. Il s'agit 1) d'un conflit d'élection qui provient d'un manque de l'origine conduisant à une rivalité mimétique et à un désir aveugle d'éliminer le modèle pour exister, 2) d'une promotion du modèle de coexistence *ta'ayouch* islamo-chrétienne érigé en modèle libanais. Cette promotion ne se fait pas pour ce qu'elle est, un moyen d'accueillir et de vivre avec l'autre dans sa différence, mais elle est établie, d'une part, face au modèle sioniste raciste, théocratique et voué à l'anéantissement et, d'autre part, en raison de son originalité à faire coexister des religions et des communautés¹. Ces limites conduisent au repli sur soi et à la mentalité des minorités qui est manifeste dans les sociétés moyen-orientales. Dès lors, la problématique qui sous-tend notre réflexion est celle du positionnement par rapport à l'autre « élu ». Quelle logique triomphera : celle du « ou moi ou lui » ou celle de « lui et moi »² ? La logique de vouloir laisser régner son propre désir hégémonique narcissique ou celle d'être à la recherche du désir authentique en soi ? La logique d'être « la meilleure *umma* » ou « le nouvel Israël », jusqu'à l'élimination de cet autre ou bien la logique qui laisse émerger un moi réel qui trouve sa place, choisit la vie et le vivre-ensemble en renonçant au meurtre ?

En fait, comme nous le signalions plus haut, nous nous trouvons face à des propos paradoxaux : appel à l'accueil de l'autre, mais habitude à traiter cet autre de « porteur d'un grand péché »³ et de « tumeur cancéreuse » ; désir d'un vivre-ensemble promu exemplaire, mais attisement de conflits interminables entre frères. Ainsi, la logique du « ou moi ou lui » survient comme une conséquence naturelle à une hostilité qui ne trouve d'exutoire que dans une violence exercée contre l'ennemi-victime émissaire. Cependant, cette logique n'est pas une fatalité. Il nous est possible de dégager des dynamiques de vie qui répondent aux limites des discours. Nous présenterons dans un premier temps ces limites, à savoir : 1) un conflit

¹ RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 539.

² KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 8.

³ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 8.

d'élection qui viendrait d'un manque de l'origine et 2) le modèle libanais de coexistence islamo-chrétienne. Nos auteurs contribuent, à la fois, à la formation et au renforcement de l'identité, ainsi qu'à son enfermement et son orientation vers une revendication de ses « droits » et une légitimation de les obtenir par la violence. Dans un deuxième temps, nous proposerons respectivement à chaque limite au déploiement de l'identité, une dynamique de vie.

1. Un conflit d'élection

Avant d'aborder le sujet de front, remarquons que des convergences et des divergences existent dans les discours des auteurs. Nous avons relevé que les auteurs se tournent vers l'islam comme moteur et justification de toute revendication ou protestation contre l'ennemi Juifs-Israël. Faḍlallah prêche un islam *ḥaraki* et révolutionnaire fondé sur Ḥusayn⁴. Khaled, prêche un sunnisme tendu vers le *fida'*, comme moyen de défense de Dieu, de la *umma*, de son existence et de sa dignité⁵. L'orthodoxie de Khodr le conduit à « choisir l'arabité depuis que Jésus de Nazareth est devenu un réfugié palestinien »⁶ et l'idéologie plurielle de Moubarac l'amène à « reconnaître parfaitement la légitimité d'une option idéologique, quelle qu'elle soit, en vue de l'action (...) »⁷. Mais il refuse d'opérer un endoctrinement systématique des masses par les groupements de résistance par respect de la liberté de pensée et d'orientation des plus humbles et pour éviter d'engager l'ensemble des peuples de la région « sous des hégémonies qui se partagent la planète »⁸.

Les discours de Khaled, Faḍlallah, Moubarac et Khodr laissent percevoir un conflit identitaire qu'éprouvent respectivement la *umma* arabo-islamique et l'Église face au peuple juif élu. Ce conflit se traduit par une confrontation d'une part, entre la *umma* et l'Église, en tant qu'universel eschatologique et, d'autre part, entre le judaïsme et l'ennemi Juifs-État d'Israël, en tant que réalité historique⁹. Cette lutte provient d'un manque de l'origine chez les chrétiens et les musulmans. Ce manque les conduit à s'appuyer sur des mythes identitaires pour contrecarrer le mythe juif du peuple élu, pierre angulaire du sionisme en Israël. Ces mythes

⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 88.

⁵ KHALED, *le martyr dans l'islam*, op. cit., p. 169.

⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 124.

⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 136.

⁸ *Ibid.*

⁹ Khaled et Faḍlallah parlent de la *umma*, en tant qu'universel eschatologique. Les auteurs chrétiens parlent de musulmans ou de l'islam.

proviennent autant de représentations ou d'illusions que de faits réels de l'histoire¹⁰. Citons le mythe de la meilleure *umma* face au peuple élu, le mythe du héros ou du *moujahid*-martyr face à celui de l'armée israélienne invincible¹¹ ou à la légende de la supériorité du peuple juif¹². Ces mythes démontrent que la conscience identitaire construite provient aussi bien de la perception de la ressemblance à l'autre que de sa différence. « On connaît sa propre identité en fonction des autres et l'identité existe dans la relation à autrui »¹³. Patrick Charaudeau précise que : « L'identité, se construit sur un *principe d'altérité* qui met en rapport, dans des jeux subtils d'attirance et de rejet, le *même* et l'*autre*, lesquels s'auto-identifient de façon dialectique »¹⁴.

En outre, ce conflit identitaire se manifeste à travers une rivalité mimétique qui cache une méconnaissance, voire une ignorance du désir authentique, autant qu'une non-remise en question de soi, quant aux valeurs essentielles qui président à la formation de l'identité chrétienne et islamique. Elle cache aussi une même ignorance et méconnaissance de l'ennemi Juifs-Israël. En effet, si des chrétiens et des musulmans n'arrivent pas à se considérer moralement à la hauteur, nos auteurs l'imputent, entre autres, à l'ennemi Juifs-Israël aux mœurs décadentes. Cela engendre une réaction de protection et de cloisonnement communautariste. Si ces figures libanaises constatent des conflits internes, c'est que l'ennemi Juifs-Israël les suscite. Dans tous les cas, comme le dit Sibony, il y a « toujours l'idée de remonter à une origine mieux fondée, l'origine qui peut récuser 'l'étranger' parce qu'elle le précède » et pointer du doigt un autre responsable que soi¹⁵. Nous présenterons d'abord, le manque de l'origine, puis les mythes identitaires, celui de la meilleure *umma* et celui du mythe du héros. Nous examinerons ensuite la rivalité mimétique, plus importante dans les discours musulmans que chrétiens.

1.1. Un manque de l'origine ou « la querelle de famille »

La question du premier et du dernier, du suivi et du suivant marque la problématique de l'enchaînement et de la continuité historique du christianisme et de l'islam par rapport au

¹⁰ Lire à ce sujet les résultats des recherches de Shlomo Sand et plus précisément : SAND, *Comment le peuple juif fut inventé*, op. cit., p. 164-173.

¹¹ FAÐLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 172 et 268.

¹² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 56.

¹³ Luo YICHENG et Si JINXIN, « La fabrication de l'identité : la représentation des conflits internationaux dans les médias », *Communication et organisation*, n° 29, 1^{er} juin 2006, p. 253. OpenEdition Journals.

¹⁴ CHARAUDEAU, « L'identité culturelle entre soi et l'autre », art. cit.

¹⁵ Cela ne signifie pas que ces figures ne se remettent jamais en question, mais qu'elles s'orientent vers une accusation de l'autre lors de situations de crise ou de difficultés.

judaïsme. Le judaïsme vient en premier. Il n'éprouve pas, selon Mireille Hadas-Lebel, le besoin de se positionner par rapport à l'un et à l'autre monothéisme. Il le fait occasionnellement au cours de l'histoire¹⁶. De son côté, Sibony considère que « les Juifs ont reçu leur origine comme une guerre contre eux. Les autres viennent souvent les aider à se frapper avec succès, à s'enfermer dans ce dilemme : ou se défendre et s'enfermer dans la défense, ou s'exposer et risquer l'anéantissement »¹⁷. Le christianisme vient après le judaïsme et avant l'islam. Il est celui du milieu : suivant et suivi. Sa place est celle de l'entre-deux, expliquant ainsi son positionnement de rupture et de continuité avec l'un et l'autre monothéisme, selon les périodes. Il affirme que le Christ est l'alpha et l'oméga, le début et la fin de l'histoire. L'islam vient en dernier. Pourtant, les musulmans défendent une antériorité par rapport au judaïsme et au christianisme. Ils prétendent que l'islam est la religion naturelle et que tout homme est musulman par nature *fitra*. Ils cherchent ainsi « à implanter l'être musulman – donc l'islam – au commencement des temps, et bien sûr à la fin des temps »¹⁸. Ils considèrent Muḥammad comme le dernier des Prophètes et l'islam comme l'excellence de la tradition¹⁹. Les trois monothéismes semblent peiner à reconnaître leur origine commune, – l'être même d'un Dieu qu'ils prêchent –, et qu'ils sont frères et non ennemis.

Voyons le positionnement de nos auteurs par rapport à cet enchaînement.

Pour Khaled, l'islam est la religion d'Abraham. Il est à l'origine du judaïsme et du christianisme. Il surpasse les autres religions en antériorité et en authenticité²⁰. Toutefois, si son discours montre un islam qui nourrit une résistance à Israël, ce n'est pas uniquement à cause de l'occupation de terres en Palestine et de la fondation de l'État d'Israël, mais à cause de la foi juive. Khaled fabrique la figure d'Israël comme un atout pour le dialogue islamo-chrétien au Liban et une base sémantique pour sa mission spirituelle. Il écrit :

« La mission du Liban paraît basée sur ce que porte le vrai dialogue islamo-chrétien de signification de résistance à l'existence d'Israël, en tant qu'État raciste religieux, qui défie l'islam et le christianisme ensemble »²¹.

¹⁶ Mireille HADAS-LEBEL, « Un point de vue juif sur le christianisme et l'islam », in *Juifs, chrétiens, musulmans*, *op. cit.*, p. 27-28.

¹⁷ SIBONY, *Les trois monothéismes*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ *Ibid.*, p. 215.

²⁰ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 205-206.

²¹ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 52.

Or, en quoi l'existence d'Israël, en tant qu'État raciste religieux défie-t-elle l'islam et le christianisme, si ce n'est dans le fait que les Juifs vivraient leur vocation singulière, au milieu des nations, suscitant ainsi la jalousie des autres (Rm 11, 11.13-14) ? Tout en insistant sur la dimension politique du conflit qui oppose les chrétiens aux musulmans au Liban²², Khaled ne manque pas d'évoquer une dimension religieuse quand il parle de la cause palestinienne :

« (...) Nous nous trouvons unis aux Palestiniens parce que nous représentons ensemble une même idéologie. Nous sommes unis avec les Palestiniens, au niveau arabe, religieux et nationaliste. La cause palestinienne fait partie de notre foi dans l'islam »²³.

Pour Fadlallah, l'histoire d'Israël est « l'histoire de la vengeance juive de tout l'islam (...) afin que le judaïsme se substitue à l'islam »²⁴. Il situe ainsi le rapport à l'Israël de l'histoire au niveau d'un conflit religieux et d'un retour vers l'origine où l'islam est premier et le judaïsme est le suivant.

Quant à Moubarac, nous l'avons déjà signalé, il admet une parenté spirituelle qui relie les trois monothéismes et qui repose sur le caractère universel de la foi²⁵. Cependant, il met le doigt sur ce qu'il appelle « la querelle de famille ». Nous aurions tendance à penser que cette querelle concerne les trois monothéismes. Or, Moubarac la situe uniquement entre Juifs et chrétiens. Elle se traduit par un mouvement admiration-répulsion de ceux-là même qui se disputent l'héritage. Tandis que l'islam n'entend pas accaparer l'héritage d'Abraham, mais y faire participer tout homme²⁶.

Khodr rejette toute « parenté objective ou de proximité [entre les deux peuples juif et chrétien], uniquement à cause de l'unité de l'Ancien Testament » ou de l'unité abrahamique. Il écarte ainsi « toute recherche d'une parenté spirituelle avec eux [les Juifs], qu'elle soit basée sur les croyances – l'islam – ou sur l'élection – christianisme occidental – »²⁷. Néanmoins, le théologien reconnaît aussi cette parenté. Il affirme, à propos de l'élection divine du peuple juif, que c'est une grâce provenant de son amour pour les Patriarches. Elle est sans relation avec une quelconque supériorité d'une race. Il en résulte une charge pour ce peuple, celle d'annoncer

²² KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 206 et 219.

²³ *Ibid.*, p. 282.

²⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 261.

²⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 63-64.

²⁶ *Ibid.*, p. 50-51.

²⁷ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 188-189.

le Dieu Un afin que les nations croient²⁸. « C'est à eux [aux Juifs] qu'appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses, les patriarches, c'est d'eux que le Christ est issu dans son humanité » (Rm 9, 4-5)²⁹.

Deux clés de lecture expliquent cette recherche de l'antériorité qu'éprouvent l'islam et le christianisme vis-à-vis du judaïsme, celle du rapport à l'origine et celle de l'exclusivisme des monothéismes. Au sujet de l'origine, Mireille Hadas-Lebel évoque l'importance que revêt le judaïsme, à cause de son poids historique, de son antériorité par rapport aux deux autres monothéismes, des liens profonds et de la dette que ceux-ci ont à son égard³⁰. Tandis que Daniel Sibony parle de « partage de l'origine » ou de « supporter que son origine lui échappe »³¹. À notre avis, la sourate « Aujourd'hui, j'ai accompli pour vous votre religion » (*al-ma'ida* 5 : 3) est la preuve d'une ambiguïté entre « reconnaissance de la matrice » et volonté de la dépasser. L'islam semble lutter intérieurement pour se débarrasser de cet autre soi-même qu'il voudrait être, et qu'il voudrait, en même temps, anéantir pour exister universellement. Aussi, un surgissement de la victimisation³² et du désir de ressembler à l'autre coexiste, paradoxalement, dans le même temps que l'opposition et la résistance. L'ensemble procure-t-il le sentiment de ne pas être entièrement écrasés par l'ennemi³³ ? Notons qu'en argumentant leurs propos, Khaled et Faḍlallah reviennent à la source qu'est le Coran. Ils attribuent ainsi une dimension atemporelle à des situations, comme si les événements avec Israël n'avaient pas lieu aujourd'hui, mais dans un passé lointain, entre le Prophète et les Juifs qui veulent imposer leur impiété et leurs croyances. « Ils [les Juifs et les chrétiens] ne trouveront pas leur complaisance en nous, car Dieu a dit : 'ni les Juifs, ni les nazaréens ne t'agrément que lorsque tu suis leur religion » (*al-baqara* 2 : 120). C'est un cercle vicieux qui emmagasine malentendus et hostilités, tant qu'un travail d'interprétation et de mise en lumière ne sera fait.

Une seconde clé de lecture est celle de la tendance-tentation de certains monothéistes d'être exclusivistes et d'écarter toute autre réalité religieuse et politique. Le vrai Dieu, la vraie

²⁸ *Ibid.*, p. 149-150.

²⁹ *Ibid.*, p. 180.

³⁰ HADAS-LEBEL, « Un point de vue juif sur le christianisme et l'islam », in *Juifs, chrétiens et musulmans*, *op. cit.*, p. 27-28.

³¹ SIBONY, *Les trois monothéismes*, *op. cit.*, p. 8 ; Daniel SIBONY, *Entre-deux : l'origine en partage*, Paris : Éditions du Seuil, 1991 (Points Essais), p. 19.

³² FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 192 et 194 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 71, 102-103, 120 et 174 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 454 et 457.

³³ Cf. SIMMEL, *Le Conflit*, *op. cit.*, p. 26-27.

religion, l'authentique Livre est forcément mon propre Dieu, ma propre religion et mon Livre³⁴. Les Juifs, les chrétiens et les musulmans œuvrent pour répandre respectivement leurs valeurs, tenues pour universelles. Que l'autre prêche une vérité ou prône un projet politique, cela est considéré comme atteinte à sa propre religion ou à son propre projet politique, à ses intérêts, voire à son désir de puissance. À titre d'exemple, Faḍlallah évoque la nécessité pour l'islam « d'affronter l'impunité doctrinale, politique et morale »³⁵. Il écrit :

« Quand nous pensons à la révolution, nous nous déplaçons sur des lieux qui permettent à la révolution d'avancer et de se frayer un chemin, (...) pour que l'islam soit la règle qui régit toutes nos actions »³⁶ en tant que « musulmans qui pensent à la mesure de leur responsabilité sur le monde » c'est-à-dire qui pensent comme « musulman universel »³⁷.

Moubarac insiste, de son côté, sur l'universalisme de ce même islam, il écrit :

« (...) Ce haut lieu [le Temple], dans sa destination par l'islam à tous les croyants, est un ensemble au cœur de la ville et la ville au cœur de son peuple, sans qu'aucune disposition contraire puisse l'en détacher, ni contredire de la sorte à la revendication universaliste de l'islam, au nom du Dieu d'Abraham »³⁸.

Hannah Arendt explique, dans son ouvrage *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, que « l'idéologie contient des éléments totalitaires, mais qui ne sont pleinement développés que par des mouvements totalitaires »³⁹. Nous avançons que les discours de nos auteurs contiennent des éléments qui, s'ils ne sont pas totalitaires, sont radicaux. Ces discours révèlent une propulsion vers une domination radicale, même si les auteurs affirment que le Coran enseigne qu'il n'y a pas de contrainte dans la religion, et même si l'histoire véhicule un certain mythe de la tolérance de l'islam et des peuples arabo-musulmans ou que les auteurs y

³⁴ L'islam se considère théologiquement comme étant la vraie religion (*el-'imran* 3 : 19), antérieure au judaïsme et au christianisme. Abraham joue un rôle de premier plan dans sa fondation (*el-'imran* 3 : 65-67). Le Coran est le Livre (*al-'alaq* 96 : 1). Il est le message parfait qui s'appuie sur la Torah, les Prophètes et l'Évangile, en tant que Révélation de Dieu. Toutefois, ce Coran accuse les Juifs d'avoir altéré leur Torah.

³⁵ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 250-251.

³⁶ *Ibid.*, p. 64.

³⁷ *Ibid.*, p. 65. Le musulman universel est, pour Faḍlallah, celui qui s'ouvre à l'islam à travers son ouverture sur tout homme dans le monde. FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 83. L'islam est également chez Khaled une religion universelle. Cf. KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 117.

³⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 37 et 128.

³⁹ Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire*, Paris : Éditions du Seuil - Gallimard, 2002 (Points Essais), p. 298-300.

croient⁴⁰. Cette domination progresse par un endoctrinement idéologique des élites et de la population, non pas par la terreur directe, mais davantage par une violence symbolique⁴¹. Nous trouvons une illustration de ce que nous venons d'énoncer, d'une part, dans la prétention de l'islam de Faḍlallah à l'omniprésence, l'omniscience et l'omni-interprétation du monde⁴² et, d'autre part, dans la constatation d'un refus catégorique de cet islam d'être mis à l'épreuve par les autres et par leurs croyances. Faḍlallah réfléchit à partir d'un prisme islamique. Cependant, c'est sa focalisation sur cet islam qui devient la référence pour tout interpréter qui est discutable. Dans un paragraphe, portant sur la confrontation avec Israël comme affaire islamique⁴³, Faḍlallah affirme que l'islam est la cause qui contient tout, explique tout et rend compte de tout⁴⁴. De plus, l'islam régit les relations des musulmans avec les autres. Il est critère d'association et de dissociation aux autres, dans la période qui sépare le monde du règne de l'islam et de son gouvernement⁴⁵. Ainsi, l'islam de Faḍlallah apparaît comme le critère de discrimination ami-ennemi. La figure de l'ennemi Juifs-Israël se dessine à partir de sa concordance ou non à l'islam, à sa doctrine, à sa *sharī'a* et à ses valeurs.

Pour échapper à ce manque de l'origine, nos auteurs développent des mythes identitaires, sorte d'anxiolytique qui les rassure d'appartenir à une lignée et d'être rattachés à une histoire antique sur une terre donnée.

1.1.1. Des mythes identitaires

Nous repérons particulièrement deux mythes identitaires dans les discours : celui de la meilleure *umma* et celui du héros Saladin.

La meilleure *umma* et l'Église, nouvel Israël contre le peuple élu

La *umma* apparaît, à quelques nuances près, sous deux angles : celui de la *umma* arabo-islamique, au grand « projet civilisationnel universel »⁴⁶, une parmi les nations *umam* du

⁴⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 172-173 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 51 ; KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 96-97 ; KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 29 ; MOUBARAC, « Problématique de l'histoire du Liban, de la naissance de l'islam à la proclamation du Grand Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 151.

⁴¹ ARENDT, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire, op. cit.*, p. 243.

⁴² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 54-55, 187 et 189.

⁴³ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

⁴⁶ FADLALLAH, *Les islamistes et les défis contemporains, op. cit.*, p. 5.

monde⁴⁷, unie par les liens de la religion, de la langue et des valeurs partagées entre chrétiens et musulmans⁴⁸ ; et celui de la *umma* divisée par le colonialisme et Israël⁴⁹ et par les luttes internes profitant à l'ennemi ou qu'il suscite, à travers complots et collaborateurs⁵⁰. Par ailleurs, cette *umma*, une et divisée, demeure la meilleure *kheir umma* qui se dresse contre la nation de Juifs *ummat al-yahoud* ou la nation d'agression *ummat al-jawr*-l'État d'Israël⁵¹. Cette confrontation prend l'aspect d'une révolution où les valeurs, telles que l'unité, la solidarité et la tolérance, semblent être le produit de la religion et de la morale, et la désunion, le fruit d'un corps étranger et hostile à la *umma*. Or, cette *umma* poursuit sa mission divine et universelle : l'islamisation du monde qui ferait régner la justice pour tous⁵². Cette mission s'appuie, selon les circonstances, sur des facteurs présents dans les révolutions : la présence d'un leader ou chef charismatique – sorte de guide du *jihad* –, l'activation de la foi et des valeurs islamiques et humaines, l'opposition à un tyran ou à un pouvoir corrompu qui prend la forme de résistance *mouquawama* (que ce soit : *fida'*, *jihad* ou *intifada*), de défense ou de lutte contre un ennemi désigné formellement, et à combattre par tous les moyens, serait-ce par la violence, le ralliement à une cause symbolique et la mobilisation pour celle-ci, non seulement de combattants *moujahidines*, mais de la *umma* ou du peuple. Ainsi, la *umma* se voit invitée à adhérer au *jihad* en vue d'instaurer le monde meilleur de l'islam, promu comme la religion juste et vraie. Le tiraillement de la *umma* montre, à notre avis, un désir hégémonique narcissique. La *umma* tend vers une uniformité qui nivellerait les différences, donnerait l'impression d'une harmonie entre ses composantes et le monde extérieur, et permettrait son contrôle du pouvoir. La formation de la stature d'excellence de la *umma* nécessite donc le dorage de son image et, à l'inverse, le dénigrement de l'ennemi Juifs-Israël et de son image. Ce dorage se fonde chez Khaled sur la recherche de l'unité et, chez Faḍlallah, sur la révolution dans sa forme de résistance contre l'arrogance. L'unité se trouve dès l'origine de l'islam à cause

⁴⁷ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 229-230.

⁴⁸ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 93 et 137.

⁴⁹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 284-285 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 115-118 et 373 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ', op. cit.*, p. 72-73. Khaled affirme, lors d'une interview, que la première guerre mondiale a eu deux conséquences qu'il qualifie de catastrophiques : l'ébranlement de l'unité arabe et la fondation de l'État d'Israël. Cf. HASSAN KHALED, « Les causes du Liban, de la région et du monde islamique, les conséquences et les complications de la guerre », *majalat al-fikr al-islami*, n° 3, 10 mars 1980.

⁵⁰ Quand la situation échappe au sens, la théorie du complot devient un recours facile révélateur d'un manque de réflexion. FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ', op. cit.*, p. 71-72, 103 et 174 ; FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 192 et 194 ; KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 21, 218-219 et 247-249 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 229, 365, 470 et 548 ; KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 117.

⁵¹ *Ummat al-jawr* signifie littéralement « la nation de l'injustice », donc, la nation injuste.

⁵² FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ', op. cit.*, p. 120 et 212 ; BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir, op. cit.*, p. 21 ; NA'ÛM, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 1, op. cit.*, p. 41.

de l'unicité de Dieu⁵³. Elle s'obtient par la résistance à ce qui divise la *umma*. Cette résistance est une mission spirituelle faite de dialogue entre l'islam et le christianisme pour demeurer unis et se soutenir face à Israël, race, religion et État qui dépasse les frontières⁵⁴. Elle se réalise par la résistance face à l'arrogance mondiale⁵⁵ et la défense des opprimés contre les arrogants⁵⁶.

Examinons à présent comment *la umma*, une, est la meilleure, et voyons ce qui entrave l'accomplissement de cette excellence ainsi que le processus qui se déclenche pour se défendre contre cet empêchement. Pour Khaled, la *umma* une est la meilleure, parce qu'elle ordonne de faire le bien et interdit l'odieux (*el-'imran* 3 : 110). Elle possède d'énormes ressources humaines et spirituelles⁵⁷. Son excellence se situe au niveau moral, religieux et politique. Or, tout en demeurant tendue vers son idéal, cette *umma* semble déchirée par un réel pénible qui la tire vers le bas. La meilleure *umma*, que Dieu a donnée aux hommes, souffre, aux yeux de Khaled, d'une dissolution morale, d'un déclin scientifique et d'une perte de la pratique religieuse. Elle a des difficultés à assumer sa place dans le jeune État libanais et à saisir les enjeux socio-politiques qui s'offrent à elle, notamment « la *Naksa* et ses étendues »⁵⁸.

Les procédés de Khaled et de Faḍlallah se rejoignent. Khaled s'appuie sur deux procédés récurrents dans la fabrication de l'ennemi, celui de renvoyer la figure de l'ennemi à des référents répandus⁵⁹, identifiables par le groupe, et celui de pointer un ou plusieurs dangers que représente cette figure pour l'existence et les valeurs de ce même groupe. Il puise ses procédés dans le réservoir psychologique de la mémoire et de l'imaginaire collectifs et dans la dynamique socio-culturelle et politico-religieuse en place chez son public. À titre d'exemple, le *divide et impera*, utilisé par Khaled, relève de mythes populaires. Il évoque, pour un moyen-oriental, les manigances de l'Empire ottoman et des puissances européennes, héritières de cet empire ainsi que le colonialisme mondial. De plus, Khaled relie le danger politique que représente l'État d'Israël à la question de la division de la *umma* et à l'injustice d'avoir chassé

⁵³ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 193.

⁵⁴ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 85 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 52. En 1972, Khaled accuse le sionisme mondial, incarnation du racisme religieux, d'avoir chassé les gens de leur terre, d'y avoir fondé un État, puis de s'être étendu, en balayant la dimension spirituelle du christianisme et de l'islam. Cf. *ibid.*, p. 289. En 1975, en pleine guerre du Liban, il affirme : « Partager le Liban conduira à l'établissement d'un État chrétien raciste, ce qui ajoute un troisième danger. Le premier est le partage du Liban, le deuxième est le danger de l'existence du sionisme au cœur du monde arabe ». Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 210.

⁵⁵ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 246.

⁵⁶ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 63-67.

⁵⁷ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298.

⁵⁸ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 32.

⁵⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 116.

un peuple de sa terre. Il emploie pour mobiliser son auditoire deux arguments : 1) la défense contre la menace à travers l'arme de l'unité et de la solidarité arabo-islamiques⁶⁰ ; 2) l'argument d'autorité tiré du Coran « Votre *umma* est une seule *umma* » (*al-mou'minoun* 23 : 52 ; *al-baqara* 2 : 213 et *al-'anbiya'* 21 : 92)⁶¹. Pour le *mufti*, la riposte doit être à la mesure de la menace et la dépasser parce qu'elle s'appuie sur la transcendance de Dieu et sur l'unité de la *umma*⁶². Ainsi, le *mufti* montre la *umma*, comme un grand danger pour l'ennemi, afin de lui redonner le moral et l'unir contre l'ennemi. Il affirme :

« Le colonialisme n'a pas vu le danger planer sur son existence seulement à cause de l'unité religieuse qui caractérise le peuple de la région, ni à cause de l'unité de la langue, ni de celle de l'histoire et des aspirations, ni de celles des ressources naturelles et de leur complémentarité, mais il a trouvé le danger, tout le danger, dans toutes ces choses ensemble »⁶³.

Chez Faḍlallah, le discours unitaire-*umamiste* revigore la *umma*, cachant sa défaite, ses divisions et sa léthargie.

« Il faut, dit-il, que nous sentions que nous faisons partie de ce grand monde islamique (...) pour l'aider à sortir de son sommeil et œuvrer avec les puissances qui portent les mêmes objectifs pour que l'ennemi sente qu'il affronte une *umma* solidaire et solide, qui veut son droit, défend son droit et s'efforce d'obtenir sa liberté »⁶⁴.

Faḍlallah utilise le procédé qui consiste à revaloriser l'image de la *umma* et à dégrader celle de l'ennemi. Il le fait en mettant en diptyque la *umma* et l'ennemi Juifs-Israël. 1) La *umma*-peuple qui lutte d'un seul rang, contre Israël et donne naissance à des héros et à des combattants résistants en vue du martyr ou de la victoire⁶⁵, 2) la *umma*-armée de croyants qui défie l'ennemi impie et le met en déroute⁶⁶, 3) la *umma* consciente du poids de la machine destructrice sioniste, consciente qu'une humanité est violée mais également consciente de la force qui s'anime au cœur de l'homme opprimé et au cœur d'autres hommes jusqu'à la venue de l'Homme qui la guidera de nouveau⁶⁷ et 4) la *umma* qui défend les valeurs de la liberté, de

⁶⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 184. Ce que Faḍlallah affirme également. FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 261. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 437.

⁶¹ *Ibid.*, p. 336.

⁶² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 193.

⁶³ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 168.

⁶⁴ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 166.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 88.

la fierté, de la justice⁶⁸ contre l'État d'Israël occupant et agresseur. Par ailleurs, les facettes de la *umma* nous renseignent sur la cause que défend Faḍlallah : une mission divine qui consiste à unifier la *umma* appelée à régir le monde et à résister contre l'arrogance incarnée par l'ennemi Juifs-Israël (et les États-Unis)⁶⁹.

Nous avons déjà développé, dans la deuxième partie, les propos des auteurs chrétiens sur les Juifs, en tant que peuple élu. Les auteurs oscillent entre reconnaissance et rejet de l'élection. Ils poursuivent ainsi deux voies : 1) Promouvoir un islam abrahamique afin de préserver les chrétiens du risque du communautarisme tribal⁷⁰, et les Juifs – et les chrétiens – du risque de l'exclusivisme⁷¹ et de l'accapement de la promesse⁷². 2) Persuader le peuple juif que son choix de renoncer à l'État d'Israël et au sionisme est un prix à payer pour vivre l'élection comme une vocation spirituelle, celle d'un être différent qui fait advenir un monde nouveau, égalitaire pour tous⁷³. Or, la promotion d'un islam abrahamique, conduit l'un et l'autre à plaider pour une vocation-présence islamique en Palestine et à Jérusalem⁷⁴ contre un soi-disant peuple élu⁷⁵. Cette prise de position se présente autant par intérêt pour la cause de l'islam, que pour des raisons de justice. Elle juxtapose une théologie de la substitution quant à l'élection du peuple et se traduit, chez Moubarac, par la nécessité de « repenser complètement » l'élection d'Israël⁷⁶ parce qu'exclusive et excluante⁷⁷, et chez Khodr, par l'affirmation que, depuis la venue du Christ, l'Église remplace le peuple élu⁷⁸.

Toutefois, la question ne peut être réduite à une question religieuse. C'est une question d'histoire mythique ravivée à chaque fois que l'islam doit être défendu : celle du mythe de la

⁶⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 166-167 et 168.

⁷⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 83-84. ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 98.

⁷¹ *Ibid.*, p. 76.

⁷² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 42.

⁷³ *Ibid.*, p. 119.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 75-90 ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 83 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 76. Khodr se distingue de Moubarac par le fait qu'il tient diverses positions ensemble. Il met en garde contre une exagération de la haine contre les Juifs qui conduirait à rejeter l'Ancien Testament, et contre une autre exagération qui insisterait sur l'Ancien Testament au point d'occulter la singularité de l'Évangile. « Une forte haine ou une passion meurtrière sont, toutes les deux, contraires à la foi authentique », dit-il. KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁶ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 250.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁷⁸ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 152.

coexistence judéo-arabe⁷⁹ ou « le mythe andalou »⁸⁰. Il s'agit aussi d'un problème politique lié aux réfugiés⁸¹. C'est pourquoi, si la mission du Liban que partagent Moubarac et Khodr, voire Faḍlallah et Khaled, est celle d'une mission historique du pays qu'il lui incombe de porter seul sans Israël⁸², quel sens aurait une coexistence islamo-chrétienne, modèle libanais contre le modèle sioniste, dans le cadre d'une arabité ouverte à la civilisation mondiale⁸³ ? En se libérant « de toutes les raisons de déclin et de division pour être un seul rang au service de l'humanité (...) »⁸⁴, dans un seul *jihad* et une seule peine⁸⁵, serions-nous capables d'intégrer les Juifs du Liban et du monde arabe, dans une démarche de vivre-ensemble exemplaire ? Nous y reviendrons plus loin. Voyons maintenant comment se développe le mythe du héros.

Le héros Saladin contre l'ennemi Juifs-Israël supérieur

Nous avons développé, dans la deuxième partie, le rôle du *fida'i*, du *moujahid* et du martyr dans le combat contre l'ennemi Juifs-Israël. Du point de vue théorique, le mythe du héros joue un rôle de ciment pour souder le groupe social ou de la communauté religieuse fragile. Un retour au passé est opéré pour y trouver une sorte de paradis perdu ou un motif de gloire qui active le groupe autour du personnage présumé⁸⁶. Dans nos discours, le mythe de Saladin et celui des exploits islamiques du temps du Prophète et de ses successeurs, et le mythe même du martyr pour Dieu, sont évoqués afin d'élever un modèle fiable et fédérateur des individus et de la communauté face à l'ennemi, et de promouvoir les valeurs et la culture islamiques face à la supériorité de l'État d'Israël.

Khaled, Moubarac et Khodr évoquent, avec admiration, le grand conquérant Saladin (1137-1193). Seul Faḍlallah n'y fait pas allusion, en tant que chi'ite qui estime que Ḥusayn est le héros mythique à qui revient tout hommage⁸⁷.

⁷⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 68, 99 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 173.

⁸⁰ Bat YE'OR, *Juifs et chrétiens sous l'islam*, op. cit., p. 253.

⁸¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 95.

⁸² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 169.

⁸³ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 16.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁶ Cela peut être également autour d'une langue, d'un territoire, d'une ethnie, d'une croyance et de valeurs religieuses et culturelles communes.

⁸⁷ Ḥusayn (626-680) est le petit-fils de Muḥammad. Il se soulève contre le pouvoir illégal de Yazid afin de réformer la *umma* de l'islam. Il meurt à la bataille de Karbala pour ne pas avoir prêté allégeance à Yazid. La communauté chi'ite se réclame de lui et le magnifie pour ses qualités de croyant, de chef et de défenseur de l'islam, de ses valeurs et des pauvres. Une de ses phrases célèbre : « Par Dieu, je ne me rends pas à vous comme un

Pour Khaled et Khodr, Saladin est une figure qu'ils revêtent de prérogatives symboliques. Il récupère *al-Quds* des Francs en la date symbolique de l'anniversaire du *mi'raj*. Il possède une foi profonde, de grandes vertus, un comportement exemplaire et une héroïcité extraordinaire. C'est lui qui libère, non seulement *al-Quds* et la Terre sainte, mais des chrétiens et des musulmans de leurs divisions internes et du joug des Francs. Saladin rassemble la *umma* dans un sentiment d'unité sous une même bannière et dans un même rang. Il la prépare ainsi à la grande bataille finale où, lors du Jugement, les musulmans battront l'antichrist et deviendront un seul *millet*⁸⁸. Moubarac met en valeur les traits du croyant civilisé qu'est Saladin, ainsi que ses nobles qualités militaires⁸⁹.

Quel rôle le mythe de Saladin tient-il dans la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël ?

Anne-Marie Eddé, médiéviste et spécialiste du Proche-Orient, auteur d'une biographie de Saladin, souligne des traits qui font de ce chef une figure façonnée et transformée en fonction des temps, des lieux et des contextes politiques et idéologiques⁹⁰. De fait, Saladin est une construction politico-religieuse qui resurgit quand le monde arabe se sent humilié par l'Occident ou par Israël⁹¹. Le modèle du souverain résistant à l'occupation, vainqueur des croisés à Hattin, libérateur du monde arabo-musulman, promoteur de l'islam et de sa civilisation, épouse la figure de celui qui maîtrise la langue et la culture arabe de tolérance et d'hospitalité, sans être arabe. Khaled écrit :

« Frères, je proclame de cette chaire, la chaire du grand héros Saladin Ayyoubi, défenseur *d'al-Quds*, qui lui a rendu sa dignité et sa fierté quand elle a subi beaucoup d'humiliations, je proclame le saint *jihād*. Il est une nécessité pour sauver la Palestine et sauver les terres saintes et bénies. En fait, y-

humilié, ni ne me soumettez comme un esclave ». Cf. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 267 ; FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ*, *op. cit.*, p. 178, 201-207, 232, 241, 247, 255, 258-259, 267 et 272.

⁸⁸ Les références se trouvent dans : KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 189 et 190 ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁸⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 31, 78-79 ; Youakim MOUBARAC, « Lieux saints : Jérusalem et les Lieux saints dans l'histoire », in *Youakim Moubarac*, *op. cit.*, p. 111-112 et 114.

⁹⁰ Sur le mythe du héros arabe, voir le chapitre 28 : Anne-Marie EDDÉ, *Saladin*, Paris : Flammarion, 2008 (Grandes biographies), p. 570-582.

⁹¹ Les Arabes ressentent, jusqu'à nos jours, l'humiliation des croisades et des conquêtes réalisées par les puissances occidentales aux XIX^e et XX^e siècles, ainsi que l'écart qui les sépare de la modernité et du développement technologique.

a-t-il nécessité plus urgente dans ces temps que traversent les musulmans où ils ont été troublés dans les Lieux saints à *Quds* et à la mosquée *al-aqsa* (...) »⁹².

En fait, les propos de Khaled récupèrent le récit du héros mythique pour remonter le moral des musulmans abattus par les malheurs en Terre sainte et par l'incendie d'*al-aqsa*. La supériorité de l'ennemi se voit rabaissée par la grandeur d'un tel héros et l'adhésion au *jihad* devient plus aisée à la suite d'un conquérant vainqueur.

Le manque de l'origine et la revendication d'une antériorité et d'une authenticité chez les chrétiens et les musulmans indiquent une rivalité mimétique qui les touche ensemble. Cela se manifeste à travers la *umma* qui recherche une stature d'excellence par rapport à l'ennemi, et l'Église qui se définit comme le nouvel Israël qui se substitue au peuple élu. Nous présenterons d'abord la manière dont Khaled et Faḍlallah représentent la *umma* vis-à-vis du peuple juif élu, à la fois adulé et rejeté et, la manière dont ils prêchent la révolution, en tant que moyen pour cette *umma* de vaincre l'ennemi juré de l'islam. Nous passerons en revue la façon dont l'Église est présentée face au peuple élu chez Khodr et la manière dont Moubarac s'y prend pour dénigrer le judaïsme, critiquer le christianisme occidental, et relever l'islam. Nous voudrions ainsi indiquer le mouvement admiration-répulsion dans les propos des quatre auteurs qui maintient l'hostilité vive chez leurs destinataires.

1.1.2. Une rivalité mimétique

Nous signalions précédemment qu'un défi est lancé à la meilleure *umma* par *ummat al-jawr*. En fait, il s'agit d'un mécanisme d'imitation dans lequel la meilleure *umma* arabo-musulmane prend pour objet de son désir d'être « la *umma* élue ». Ce mécanisme est renforcé dans la mesure où l'objet du désir n'est pas partageable entre les deux parties, la *umma* arabo-islamique et le peuple juif. Cette rivalité mimétique ne semble trouver d'issue que dans une sorte de lutte pour retourner à un état de l'origine, celui de la pureté de la *umma* et dans la désignation d'un bouc émissaire. Il semblerait que nos quatre auteurs aient trouvé dans l'ennemi Juifs-Israël, l'ennemi idéal aux caractéristiques faciles à détecter. Leurs discours révèlent une rivalité mimétique et réunissent les descriptifs du bouc émissaire, celui qui répond au besoin des Arabes déchiffre leurs malheurs. Cette rivalité cacherait-elle la recherche d'un vrai désir difficile à

⁹² KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 189.

identifier, parce que son faux semblant, le désir mimétique le menace ou le cache⁹³ ? Nous exposerons respectivement chez nos auteurs ce mécanisme d'admiration-répulsion et tenterons une interprétation.

Commençons par deux exemples de Khaled qui illustrent notre propos. Le premier date de 1970. Khaled y exprime son opinion au sujet des médias et de la prolifération des magazines pornographiques et de livres qui évoquent le sexe sans aucune pudeur, il déclare :

« Je crois que les livres et les magazines de ce genre [livres pornographiques ou sur la sexualité, nous soulignons] ainsi que les scènes télévisées et les films cinématographiques sont un danger qui s'accroît jour après jour. Je crains que la catastrophe n'arrive sans que l'on ne possède à ce moment-là aucune force pour repousser ses effets tragiques. De plus, je suis convaincu qu'Israël et le sionisme mondial recourent à ces tactiques de diffusion pour attirer les cœurs des jeunes et affaiblir la personnalité arabe et l'être même de la société arabe. Désormais, notre jeunesse ne possède plus de ressources pour résister, mener la guerre ou repousser l'agression, ne serait-ce que potentiellement »⁹⁴.

Comment interpréter cette accusation envers Israël et le sionisme mondial, dans une affaire morale, tout en l'intégrant dans le contexte socio-politique des années 1970 et de la montée des opérations des *fedayin* ? Nous pensons que Khaled se limite à répondre aux *desiderata* de la foule qui cherche un coupable ou, pour utiliser l'expression de René Girard, « un bouc émissaire ». Si la résistance ne parvient pas à repousser l'agresseur, et que des Arabes et des musulmans démissionnent de la lutte spirituelle, morale et politique⁹⁵, il faut trouver un responsable. Or, nombreux sont ceux qui, dans le monde arabo-musulman, croient qu'Israël-importation occidentale introduit la mauvaise conduite au niveau moral. Nombreux sont aussi les musulmans qui s'adonnent à la débauche et aux plaisirs passagers. Pour évacuer la culpabilité, le corps d'un autre, celui du Juifs-Israël affaibli par les mœurs décadentes, prend la place du corps de ces musulmans débauchés. *La umma* l'approuve et donne crédibilité à ces paroles. Elle est alors purifiée de sa mauvaise conduite. Elle retrouve son unité originelle « (...) en repoussant les ennemis, en reconstruisant ce qui a été détruit, en enlevant toute trace

⁹³ Gilles LE CARDINAL, Jean-François GUYONNET et Bernard POUZOULLIC, « Construire la confiance, une vertu nouvelle pour sortir du désir mimétique et de la violence », *Communication et organisation*, n° 16, 1^{er} novembre 1999, p. 3. OpenEdition Journals.

⁹⁴ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 87. En 1971, par deux fois, Khaled parle du même sujet, en insistant sur le rôle des religieux chrétiens et musulmans et sur l'éducation familiale et sociale. *Ibid.*, p. 80-85.

⁹⁵ Khaled revient plusieurs fois sur cette démission, cf. *ibid.*, p. 66, 71, 126, 135-137 et 221.

d'occupation de notre pays, [...] en sauvant nos Lieux saints chrétiens et musulmans de la main des sionistes qui ont été renvoyés dans notre pays (...) »⁹⁶.

Dans le second exemple, Khaled fait état de la morale et des sciences en Occident et dans la civilisation islamique. Il en déduit que le mal et la vanité menacent la civilisation occidentale tandis que la décadence, le retard et l'impuissance sont le lot de la civilisation arabo-islamique. Toutefois, l'Occident et l'ennemi Juifs-Israël⁹⁷ sont admirés, quoique discrètement, pour leur progrès scientifique, technologique et militaire. Ils sont repoussés pour leur décadence morale⁹⁸. L'ennemi révélerait-il une face de la *umma*, celle de la décadence morale et culturelle et celle de son incapacité à égaler un Occident, non seulement développé scientifiquement-militairement, mais trouvant son incarnation dans Israël, « peuple élu » à la face de tous les peuples de la terre ? Dès lors, l'ennemi Juifs-Israël prend la figure « des puissances du mal » et « des *umam* de l'agression et de l'injustice »⁹⁹.

Pour atteindre l'objet de son désir, – celui d'être la meilleure *umma* –, Khaled cherche, comme nous le disions plus haut, sa réalisation par une autre voie, celle de la pureté. Aussi, il insiste sur le fait que la victoire sur les ennemis, donc sur Israël, ne peut avoir lieu, et la *umma* ne peut être la meilleure que si elle gagne la lutte à l'intérieur d'elle-même¹⁰⁰, en purifiant ses rangs de toute souillure : la prostitution (*al-bagha'*), le péché (*al-ithm*), et l'agression (*al-'oudwan*)¹⁰¹. Face à l'incapacité de se purifier, de reconquérir la terre et de faire face aux agressions d'Israël¹⁰², un mécanisme mimétique se déclenche.

Il est à noter que Khaled accuse Israël de racisme, de décadence morale et de prétention à être peuple élu¹⁰³. Néanmoins, il ne cesse de prêcher que l'islam est la meilleure *umma*. Cela nous interpelle sur l'importance de pointer le lien qui existe entre idéologie, éthique et politique. Freund montre comment la morale devient une arme et un stratagème. « Un pur

⁹⁶ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 18.

⁹⁷ « Israël représente l'incarnation véritable du mouvement du néo-colonialisme et son moyen de despotisme et de terrorisme ». KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 116.

⁹⁸ L'ennemi menace l'islam chaque fois que les mœurs de musulmans dégénèrent ou épousent la moralité dissolue de l'Occident ou des Juifs. KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 31, 52, 66, 126 et 208-209.

⁹⁹ *Umam* est le pluriel d'*umma*. *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰² Nous traduisons « *ahl filastine* » par « gens de Palestine » pour mieux rendre la pensée des auteurs quand ils utilisent le vocable *ahl*. Nous parlons d'*ahl al-balad* « les gens du pays », d'*ahl al-bayt* « les gens de la maison ». Étymologiquement, le terme *ahl* signifie famille ou parent. Il reflète une culture où la notion de peuple est moins usitée. La population autochtone serait *ahl al-'ard*, ce qui traduit une parenté et des liens de sang.

¹⁰³ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 229.

moyen de justification et d'accusation, c'est-à-dire de dissimulation. (...) À défaut de pouvoir attaquer sur le front militaire ou diplomatique, il s'agit de le faire par les moyens détournés de la morale »¹⁰⁴. Il nous semble que c'est le moyen dont Khaled use, en accusant Israël sur le domaine de la morale, quand la guerre, sur le plan militaire et politique est perdue.

L'islam et le judaïsme cherchent, l'un et l'autre, à prouver la préexistence de leur propre désir : celui d'être peuple de Dieu. Pour Faḍlallah, nous le notions plus haut, la religion d'Abraham est antérieure au judaïsme¹⁰⁵. Les fils d'Israël n'ont pas cru au Coran¹⁰⁶ et au message du Prophète¹⁰⁷. Leur faible nombre ne les empêche cependant pas d'être solidaires les uns des autres¹⁰⁸. C'est ainsi que s'installe une rivalité mimétique qui oppose le judaïsme à l'islam. Une haine et une hostilité, de part et d'autre, se déploient. Chaque partie voudrait s'approprier l'héritage d'Abraham et le monopole de la vérité de Dieu, de son Livre et de sa Terre. Nous nous limiterons dans ce cadre à comprendre comment la rivalité mimétique se présente par rapport à la *umma* et évoquerons plus loin cette question par rapport à la terre et à la vérité.

Dans le cadre de l'appel à la diffusion de l'islam, en tant que « force qui voudrait s'imposer à l'homme dans le monde »¹⁰⁹, Faḍlallah invite implicitement les musulmans à imiter l'ennemi Juifs-Israël. Celui-ci demeure haïssable, quoiqu'objet de désir et « modèle » pour sa force et son progrès¹¹⁰. Le *sayed* évoque d'un côté, l'histoire des Juifs des États-Unis qui, tout en subissant une humiliante discrimination, réussissent à s'accorder économiquement et politiquement. Ils unissent leurs efforts pour fonder l'État d'Israël et contrôlent les secteurs vitaux afin de réaliser leur plan de domination et de persécution des opprimés. D'un autre côté, il décrit la situation des Arabes déchirés et désunis, malgré leur croissance démographique et leurs riches ressources naturelles¹¹¹. Un dilemme existe : ou bien être comme Israël et les États-Unis (Occident) ou bien, ne pas être comme Israël et les États-Unis. Dans la mesure où le sujet

¹⁰⁴ FREUND, *L'essence du politique*, op. cit., p. 437-438.

¹⁰⁵ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 261.

¹⁰⁶ FAḌLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran*, Tome 7, op. cit., p. 15.

¹⁰⁷ FAḌLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran (tafsir min wahi al-coran)*, Tome 3, Beyrouth : Dar al-malak, 2007, p. 423.

¹⁰⁸ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 214 ; FAḌLALLAH, *La leçon de la venue du prophète est celle de l'unité en Dieu et en son prophète*, mosquée al-imamayn alḥasanayn, Ḥaret Ḥreik, 21 novembre 1998. URL : <http://arabic.bayynat.org/ArticlePage.aspx?id=21353>.

¹⁰⁹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 212.

¹¹⁰ FAḌLALLAH, *Avec l'islam dans un mouvement humain universel*, op. cit. ; FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 246.

¹¹¹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 213-214.

islam/opprimés et le modèle Israël-États-Unis/arrogants stimulent mutuellement leurs désirs, une certaine violence s’instaure. Le bouc émissaire Israël semble venir à ce point-là pour canaliser la violence¹¹². Cette violence sacrificielle, selon Girard, vise à ‘refonder’ le groupe aux dépens d’un ‘autre’ à exclure ou à bannir. C’est une refondation tout autant qu’une purification rédemptrice qui a lieu pour l’identité du groupe¹¹³.

Moubarac revient sur l’antijudaïsme comme « querelle de famille ». En fait, aux premiers temps de l’Église, la jalousie et l’hostilité à l’égard des Juifs « héritiers déchus » venait de leur attachement à garder du terrain pour eux, forts de leur nombre et de leurs titres. Tout en refusant le message de l’Évangile et en combattant ses promoteurs, ils exercent sur ces derniers « un puissant attrait »¹¹⁴. Quant au théologien Khodr, il est en admiration devant l’État d’Israël. Il invite à imiter son sérieux et à apprendre de lui, par exemple « à posséder les sciences et la démocratie qu’il pratique parmi les Juifs »¹¹⁵. Toutefois, il appelle sans relâche à boycotter ce même État et à refuser de normaliser les relations avec lui. De fait, il admire le sionisme, tout en le rejetant, et ce pour deux raisons. Tout d’abord, en raison du complexe de supériorité des sionistes¹¹⁶, puis du dénigrement dont font preuve les Juifs envers les Arabes et plus précisément envers les chrétiens du Liban¹¹⁷. Pour lui, Israël est un monde à découvrir et la confrontation-concurrence avec cet État se situe non seulement au niveau militaire mais à tous les niveaux¹¹⁸. Ce mouvement d’admiration-répulsion met en évidence les deux protagonistes [Juifs et Arabes] en recherche de l’excellence et justifie de parler de rivalité mimétique entre eux, comme la décrit Girard¹¹⁹.

En fin de compte, il importe de reconnaître d’une part, le manque de l’origine chez les chrétiens et les musulmans¹²⁰ et la rivalité mimétique qui les assaille vis-à-vis des Juifs et,

¹¹² GIRARD, *La violence et le sacré*, op. cit., p. 19 et 215. Si Girard entend par « bouc émissaire », « l’innocent qui polarise sur lui la haine universelle », nous le rejoignons sur la question de l’innocence. Nous pensons qu’aucun homme et par conséquent, l’ennemi Juifs-Israël, n’est entièrement innocent. Toutefois, parler de haine universelle semble exagéré. Le bouc émissaire est, pour notre auteur, « Israël et les musulmans ». Il est, pour Israël et d’autres puissances du monde, « l’islam ou les musulmans ». Chacun est bouc émissaire pour l’autre.

¹¹³ SÉMELIN, *Purifier et détruire*, op. cit., p. 150.

¹¹⁴ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 50.

¹¹⁵ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 163 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 56-59. Khodr critique aussi les Arabes et décrit leurs faiblesses. Il les appelle à bien connaître les Israéliens et les Juifs, à les imiter pour leur faire face et les vaincre. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 182.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹¹⁸ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 58.

¹¹⁹ Les quatre auteurs flattent Israël pour son progrès scientifique et militaire, en même temps qu’ils le critiquent. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 22-23 et 28 ; FADLALLAH, *Le discours de ‘Ashûrâ’*, op. cit., p. 262-263.

¹²⁰ Nous n’excluons pas que les Juifs ressentent un manque de l’origine tel que nous le présentons plus haut, mais nous avons opté de l’écarter de notre développement présent. Il fera l’objet d’une publication ultérieure.

d'autre part, une coexistence islamo-chrétienne tenue pour exemplaire. Nous explorerons cette coexistence dans les discours, tout en sachant qu'elle se fonde, aussi bien sur les bonnes relations à tenir entre chrétiens et musulmans au Liban, que sur l'hostilité à entretenir vis-à-vis de l'ennemi Juifs-Israël.

2. Une coexistence islamo-chrétienne ambiguë

La coexistence islamo-chrétienne *ta'ayouch* s'appuie sur trois principes¹²¹. Le premier provient de prescriptions religieuses¹²². Le deuxième met en parallèle le modèle de convivialité islamo-chrétienne au Liban et sa réalisation utopique entre Juifs, chrétiens et musulmans en Palestine¹²³. Le troisième principe instrumentalise la menace de l'ennemi Juifs-Israël pour valoriser la coexistence qui émerge difficilement et rencontre maints obstacles¹²⁴. Ainsi, l'unité nationale n'est pas défendue seulement pour l'édification du pays, mais pour la lutte contre l'ennemi commun Juifs-Israël qui devient un motif de rassemblement des chrétiens et des musulmans¹²⁵. « (...) Le problème des musulmans n'est pas les chrétiens. Le problème des chrétiens n'est pas les musulmans mais notre problème commun est Israël »¹²⁶. La coexistence permet de lutter contre toute forme d'intégrisme musulman ou chrétien et contre le sionisme fanatique qui mène le jeu de l'intégrisme pour être légitime dans l'Orient arabe¹²⁷. Toutefois, l'ambiguïté de la coexistence apparaît dans les discours à travers deux aspects : 1) son érection en modèle libanais contre le modèle sioniste ; 2) la mise en avant de sa caractéristique islamo-chrétienne malgré son échec durant la guerre civile et dans les années qui suivent. Les quatre figures s'attachent à la justice à rendre aux réfugiés. Moubarac en fait une condition préalable à la coexistence judéo-arabe¹²⁸. À propos du premier aspect, les quatre auteurs dressent le

¹²¹ En distinguant à dessein la coexistence islamo-chrétienne du communautarisme, nous ne visons pas une séparation. Les champs se chevauchent. Nous voulions juste exprimer par coexistence islamo-chrétienne cette forme de vie sociale et culturelle faite d'échanges et de relations. Elle donne lieu à une mentalité et à une culture. Le communautarisme, quant à lui, serait davantage cette forme politique du confessionnalisme où chaque groupement humain cherche et défend ses intérêts face à un autre groupement humain.

¹²² FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 190.

¹²³ MOUBARAC, « La communauté maronite et son rôle historique complexe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 88. MOUBARAC, « Problématique de l'histoire du Liban, de la naissance de l'islam à la proclamation du Grand Liban », in *ibid.*, p. 152-153. Ailleurs, il appelle à « Libérer la convivialité libanaise du conflit proche-oriental et à fonder la paix israélo-palestinienne sur la convivialité libanaise recouvrée ». MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *ibid.*, p. 115 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 77 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 76.

¹²⁴ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 21.

¹²⁵ MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 359.

¹²⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 365.

¹²⁷ MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 364.

¹²⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 60.

modèle libanais de coexistence face à l'État d'Israël ou au sionisme théocratique et raciste. Moubarac écrit par exemple :

« Tant qu'Israël n'a pas renoncé à ce modèle [de discrimination et d'exploitation 'du sionisme'], il n'a pas de plus grand ennemi en Orient que le Liban »¹²⁹ et il ajoute ailleurs : « Le Liban, de par sa nature même, est l'objectif premier que l'ennemi veut abattre »¹³⁰.

Pour Khaled, le Liban, modèle de coexistence entre chrétiens et musulmans, semble à la fois, un antidote de l'État d'Israël et un appel adressé aux Libanais pour refuser le partage du Liban au profit de cet État¹³¹. Pour Faḍlallah, le défaut d'Israël réside dans la situation anormale qu'il représente, dans son existence illégitime¹³² et dans l'agression à la rencontre islamo-chrétienne. Le *sayed* écrit :

« Nous croyons qu'Israël est une situation politique, militaire, économique anormale dans la région. Nous croyons en regardant l'avenir, qu'il serait difficile pour la région d'envisager une coexistence paisible avec l'existence sioniste [...] c'est pourquoi nous croyons qu'il serait nécessaire de planifier un avenir où Israël n'existe pas dans la région car elle est une existence illégitime »¹³³.

En 1993, suite à un accord israélo-palestinien, la question d'une coexistence arabo-juive est abordée. Khodr perçoit un obstacle dans *al-Quds*, car elle est « la seule ville au monde qui est la capitale de Dieu. Il n'y a pas de compromis sur Dieu ni sur son symbole exemplaire sur la terre. (...) *Al-Quds* est la seule ville au monde qui n'appartient pas au siècle présent et à ses formules politiques, mais elle appartient au siècle à venir ». Elle doit être « le lieu de notre élévation à tous » et le lieu de rencontre des monothéismes, et non de leur séparation¹³⁴. Khodr insiste sur une coexistence où la Palestine historique réunit des Juifs, des chrétiens et des musulmans. Mais, sa condition est la fin du sionisme, en tant que philosophie totalitaire et en tant qu'idéologie qui tolère l'autre sans vraiment l'accueillir¹³⁵.

¹²⁹ MOUBARAC, « Israéliens, Palestiniens et Américains au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 335.

¹³⁰ MOUBARAC, « Vivre avec les Palestiniens », art. cit., p. XXIX.

¹³¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 210-211.

¹³² *Ghayr shar'i* signifie contraire à la *shari'a* loi islamique considérée comme divine.

¹³³ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 136.

¹³⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 173-174.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 175-176.

En résumé, l'hostilité qui règne entre le Liban et Israël trouverait son origine dans la nature même de l'un et de l'autre. Elle les oppose et demeure vivace, car les deux pays sont attachés à ce qui les constitue. Pour nos auteurs et leurs publics, les Juifs, l'État d'Israël, son théocratisme, son racisme et son illégitimité représentent une menace et un défi, non seulement pour le Liban mais aussi pour les chrétiens et les musulmans ainsi que pour leur coexistence.

Le second aspect nous présente le modèle libanais, à quelques différences près, comme le modèle de coexistence entre confessions, races, cultures et tendances politiques diverses¹³⁶. Cette coexistence est réduite à ses composantes musulmane et chrétienne, en raison des circonstances historiques¹³⁷. Cependant, nous pensons que la cause se trouve dans des rivalités non-avouées, autour de l'identité et « autour de la vérité et du territoire »¹³⁸. En 1994, Faḍlallah fait allusion aux réserves qu'il a émises quant à un dialogue islamo-judéo-chrétien, tandis qu'il encourageait un dialogue islamo-chrétien, parce que celui-ci prend racine dans une volonté pure, éloignée du judaïsme dans sa version sioniste-israélienne¹³⁹. Les discours montrent que le déploiement de ce modèle libanais oscille entre compromission et développement potentiel. La compromission vient de raisons que nous détaillerons sous peu, et le développement se remarque, chez Moubarac et Khodr, par un modèle non racial qui, à la fois, intègre et rejette l'ennemi Juifs-Israël¹⁴⁰. Ce modèle repose sur deux axes : un État démocratique en Palestine et l'arabité culturelle. Le premier axe a été promu par nos auteurs et leurs cercles après 1967. Il soutient, d'une part, la légitimité de la présence juive comme communauté religieuse et, d'autre part, le modèle intercommunautaire libanais comprenant les trois communautés juive, chrétienne et musulmane¹⁴¹. Le second axe est celui d'une arabité culturelle. Celle-ci se déploie, dans certains milieux, par le germe d'une réflexion et d'une volonté qui pousse. Cet axe trouve ses prémices dans une compréhension de soi qui tend à dépasser ses propres limites pour porter son intérêt à l'homme et à la société, et dans une ouverture à une identité plurielle

¹³⁶ Moubarac ne limite pas l'essai libanais de coexistence islamo-chrétienne aux chrétiens et aux musulmans, mais l'étend aux divers groupes d'options politiques variées. MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 377.

¹³⁷ « Les musulmans ont vécu avec vous [les chrétiens du Liban] pendant des décennies sur la terre du Sud. Ils ne vous ont pas fait de mal, mais vous ont accueillis dans leur hospitalité *ihtadanoukom* et vous ont offert leurs ressources (...) ». FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 364.

¹³⁸ 'ABDEL-SAMAD, *Le fascisme islamique, op. cit.*, p. 81. 'Abdel-Samad est un politologue germano-égyptien.

¹³⁹ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine, op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁰ Faḍlallah, qui dit accueillir les Palestiniens, le fait à partir de leur appartenance à l'islam. Il néglige ainsi la composante chrétienne palestinienne et fait une discrimination à partir de la religion. FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 234. Cela dit, Khaled et Faḍlallah mettent le modèle islamique en avant par rapport au modèle national libanais, même s'il se soumet à l'État libanais, en tant qu'État gouvernant la chose publique.

¹⁴¹ Bien que le modèle libanais soit celui qu'on pouvait spontanément concevoir, le penseur palestinien Camille Mansour ne croyait pas que la réflexion des cadres de l'OLP soit allée jusqu'à ce point, Lire : NICOLAÏDIS *et al.*, « Le nationalisme palestinien en miroir du nationalisme israélien », art. cit., p. 80-81.

intégrant les multiples appartenances de l'individu. Nous reviendrons sur ce modèle dans le paragraphe sur la citoyenneté afin de l'examiner en tant que proposition de dépassement du modèle communautariste.

Plusieurs raisons entravent la coexistence ouverte aux composantes juive, chrétienne et musulmane. Nous trouvons en premier lieu, l'ignorance de l'ennemi. Puis, l'occultation des contraintes subies par les chrétiens et par les Juifs. Enfin, le développement d'aspects idéologiques et l'essentialisation de la figure de l'ennemi.

1) L'ignorance de l'ennemi se traduit par une ignorance intellectuelle et une ignorance relationnelle dans le sens d'indifférence ou de déni. La première peut engendrer la seconde. Elle découle de préjugés et conduit au jugement de l'autre, à son refus et à sa non-reconnaissance. À titre d'exemple, l'ignorance intellectuelle chez Khodr se manifeste dans les erreurs qu'il diffuse, à propos du Talmud, en généralisant qu'il enseigne aux Juifs la haine des nations¹⁴², ou sur l'inexistence de ruines juives à Jérusalem¹⁴³ créant ainsi une méfiance et un refus de considérer l'autre et son patrimoine¹⁴⁴. De plus, elle se dévoile au travers des appels que Khodr lance pour un approfondissement de la connaissance de l'ennemi Juifs-Israël, que ce soit du peuple juif, du sionisme, des Juifs orientaux et occidentaux¹⁴⁵. Or, ces appels contredisent ses autres appels poussant à négliger, à la fois, une existence politique de l'Israélien par réaction aux agissements d'Israël¹⁴⁶ et une existence historique juive afin de préserver celle des Palestiniens¹⁴⁷. Ils mettent en évidence que son intérêt naît de la volonté de combattre l'ennemi et non de se réconcilier avec lui. Il relie lui-même cette connaissance de l'ennemi au combat avec lui¹⁴⁸. La connaissance qu'a Khodr de l'ennemi est donc figée dans certains traits ou compréhensions de cet ennemi. Son plaidoyer contre l'injustice de l'État d'Israël l'amène à attaquer les Juifs de cet État et à se fermer au dialogue avec eux. Les discours

¹⁴² KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 184.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 84 et 188. Par ailleurs, Khodr reconnaît le lien des Juifs à Jérusalem et aux Lieux saints. *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 184.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 56-59. Moubarac et Khodr semblent avoir une connaissance du judaïsme et du sionisme, mais celle-ci nous semble fragmentaire et sélective. Faḍlallah et Khaled connaissent le judaïsme et les traditions des Juifs, à partir du Coran. Ils parlent, par ailleurs, davantage du mouvement sioniste comme fer de lance du colonialisme mais ne semblent pas s'intéresser à ce qui fait les principes et les fondements du sionisme.

¹⁴⁶ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 26. En 1974, Khodr approuve un rassemblement juif, mais lui refuse toute traduction politique. En 1991, il dénonce le fait qu'Israël dénie à l'islam les 1400 ans de vie en terre de Palestine, en les éliminant de la conscience historique et, par conséquent, en leur refusant toute expression politique. *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁷ « Mais la réalité historique est sans retour : le temple a été détruit, il n'y a pas de 'sites archéologiques juifs' dans l'actuel *Quds*. (...) Les Juifs vivaient avant l'occupation dans les quartiers ouest et personne ne voudrait les chasser de ces quartiers s'ils veulent pratiquer un culte ». KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 84 et 103.

¹⁴⁸ KHODR, *La Palestine récupérée, op. cit.*, p. 56 et 58-59.

trahissent alors un repli sur soi ou un excès de violence dans les paroles et préparent potentiellement une violence dans les actes.

Les discours sélectionnés comportent un dénigrement de l'ennemi Juifs-Israël, dû certes, à la théologie de la substitution chez les auteurs chrétiens, mais également à une ignorance du judaïsme et de ses traditions. Khodr fige les Juifs dans des traits stéréotypés dégradants comme le fait d'être un peuple qui sait pleurer et se présenter comme une victime éternelle¹⁴⁹. Cela attise la défiance et le rejet relationnel. Faḍlallah prêche qu'il existe un meurtre rituel dans les traditions des Juifs et dans leurs livres¹⁵⁰. Moubarac revient sur le passé et sur ceux qui, parmi le peuple juif, « ont laissé dire au sujet de la vierge [à son sujet] des choses abominables »¹⁵¹. Khaled affirme que le judaïsme, dans toutes ses sources, appelle à la discrimination raciale¹⁵². Ce dénigrement se double d'un déni des situations historiques vécues par les uns et les autres au Moyen-Orient.

2) Les quatre figures minimisent, voire occultent les contraintes subies par les Juifs au XIX^e siècle au Moyen-Orient. Elles s'appuient sur les récits coraniques pour déprécier les juifs, et sur la fondation de l'État d'Israël pour justifier le départ des Juifs des pays arabes en Israël. Les facteurs convergent pour que la présence des Juifs soit possible *ad minima* au Liban et dans les pays arabes. Si le statut de *dhimmi* est abrogé dès 1839, ni la mentalité de dhimmitude, ni celle des minorités, aussi bien chez les Juifs et les chrétiens que chez les musulmans, n'ont quitté les consciences ni les pratiques. C'est ainsi que les communautés chrétiennes développent une orientation vers le témoignage et le service dans les milieux arabo-islamiques. « L'Église des Arabes » ne réintègre pas la condition humiliante de dhimmitude, mais elle demeure incapable de recevoir une reconnaissance de sa présence dans les pays arabo-musulmans, avec une égalité de droits et de devoirs. Les communautés juives quittent par vagues successives les pays arabes¹⁵³. En Égypte, comme en Iraq, les Juifs jouent en vain la carte de leur appartenance à la nation, ils sont accusés d'une double allégeance. Dans la réalité, les chrétiens d'Orient et les Juifs sont assimilés, par les Arabo-musulmans, respectivement aux croisés et à l'Occident politique. De plus, face au malaise identitaire, les quatre auteurs relaient

¹⁴⁹ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁰ « Le Juif doit manger lors de la Pâque des pains trempés dans le sang de non-Juifs ». FADLALLAH, *La table ronde (al-nadwa)*, Tome 1, Beyrouth : Dar al-malak, 2009, p. 588.

¹⁵¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 15.

¹⁵² KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 172.

¹⁵³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 154. Quand Moubarac évoque la dhimmitude, c'est en tant que « garantie de conscience du Prophète ». Selon lui, elle est remplacée par le régime dit des Capitulations. Nous notons que Moubarac met au même niveau la dhimmitude et les capitulations.

le mythe de coexistence historique heureuse des Juifs et des musulmans dans le monde arabe¹⁵⁴. Moubarac appelle les communautés juives du monde arabe à contribuer à leur propre héritage dans « l'hospitalité de l'islam »¹⁵⁵ et Khodr souhaite vivre avec l'homme juif sur une même terre « dans l'hospitalité de notre pays »¹⁵⁶. Or, une question se pose dans la réalité aujourd'hui : Ne serait-il pas judicieux d'accepter le réveil de la pensée arabe sur ces questions si douloureuses soient-elles ? Faut-il continuer à nier la réalité de l'exode des Juifs des pays arabes ? Faut-il se complaire dans la position du persécuté, craignant pour sa vie, ou demeurer dans la mentalité du *dhimmi*, en contrepartie de la tranquillité et de la sécurité, ou encore choisir d'aborder la réalité pour y voir clair et reconnaître les torts afin de construire un vivre-ensemble authentique ? Faut-il continuer de cautionner un autoritarisme rejetant l'autre jusqu'à le diaboliser et continuer de faire porter au colonialisme occidental, et au sionisme l'échec d'une coexistence difficile à édifier, car il est plus facile de crier au *jihad* et au martyr que d'assumer le projet d'un vivre-ensemble éprouvant ?

3) Nous avons développé les idéologies des quatre figures dans la partie précédente. Rappelons ici que les idéologies de Faqlallah et de Khaled promeuvent la résistance jihadique et le martyr pour maintenir une vision de l'islam et de la *umma* qui auraient été parfaits sans cet ennemi. Celles de Khodr et de Moubarac prônent la substitution et comportent une touche de marcionisme et de rejet des Juifs-Israël¹⁵⁷. Elles s'emploient à défendre un islam arabe apte à mettre « les Juifs, les chrétiens et tous les hommes religieux, au défi de résoudre les problèmes du monde contemporain (...) en dénonçant l'ordre établi qui perpétue l'injustice et en appuyant toutes les rébellions pour la justice », tout en contestant radicalement le processus de la violence¹⁵⁸. Mais, Khodr insiste que le judaïsme n'est pas une religion du ciel¹⁵⁹, tandis que Moubarac affirme que le christianisme doit se libérer du judaïsme, de ses croyances et de ses lois et de l'histoire judéo-chrétienne comme histoire universelle du salut. L'islam pourrait alors faire partie de l'histoire du Salut et proposer son mode de vie comme solution aux problèmes du monde.

¹⁵⁴ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 36 et 68. Voir respectivement : KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 183 et 359.

¹⁵⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 65, 133 et 156-157.

¹⁵⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 29.

¹⁵⁷ Cette analyse nous a été inspirée par l'article de Bat YE'OR, « Juifs et chrétiens sous l'islam : Dhimmitude et marcionisme », art. cit., p. 105-116.

¹⁵⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 209. Moubarac voudrait que l'islam arabe ne soit pas compris en fonction d'Israël et surtout qu'il ne soit pas figé dans une position raciste. *Ibid.*, p. 251-252.

¹⁵⁹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 188.

Ces thématiques idéologiques nuisent au vivre-ensemble parce que le *jihad*-martyre et les rebellions ou les guérillas des *fedayin* comportent dans leur démarche même un paradoxe. D'un côté, une protestation du règne de la violence exercée par Israël et d'un autre côté, une violence meurtrière contre soi-même pour une cause et une violence symbolique qu'exercent le *jihad*-martyre et la théologie de la substitution, comme moyen pour intégrer la communauté religieuse et nationale. Les discours figent l'État d'Israël, les Juifs et les sionistes dans une haine contre les autres, à cause de leurs Livres et, ces mêmes discours, s'appuient sur le Livre – Coran –, pour les rejeter et même les haïr. De plus, une alliance islamo-chrétienne contre l'État d'Israël ou les Juifs sionistes cache, à notre avis, la peur de la minorité chrétienne arabe d'une majorité islamique dans laquelle elle se sent encore engloutie malgré les désirs du vivre-ensemble¹⁶⁰. En imposant le *jihad*-martyre comme voie de salut pour récupérer la dignité, la terre et les choses saintes, tout en invitant le judaïsme et le christianisme à se contenter de vivre dans l'hospitalité de l'islam, le vivre-ensemble est réduit à une acception d'une version de l'histoire : celle de l'islam tolérant et défensif face au judaïsme impérialiste et au christianisme colonialiste. Dans les deux cas, la remise en cause de soi-même est négligée au profit d'une idéologie qu'il est interdit de remettre en question sous peine d'être accusé de collaboration ou de complot contre un vivre-ensemble harmonieux légendaire.

4) Une dernière entrave au vivre-ensemble des trois monothéismes est celle de la figure immuable de l'ennemi Juifs-Israël et de ses traits. Pour les chrétiens, cette figure est figée dans celle des Juifs du temps de Jésus et dans celle présumée du Talmud, et pour les musulmans, dans les Juifs du temps de Muḥammad et dans celle du Talmud également. Dès qu'il est nécessaire, cette figure est dressée en épouvantail. Elle vise davantage à relever le défi du vivre-ensemble comme un idéal des trois monothéismes qu'à le réaliser concrètement. Dans les faits, aucun de nos auteurs ne semble assumer un vivre-ensemble avec les Juifs du Liban. En nous basant sur nos recherches sur le terrain et sur nos lectures, nous constatons que nombreux sont les Libanais qui ignorent l'existence même de Juifs sur le sol national, et rares sont ceux qui en connaissent ou ont eu des relations avec des Juifs au Liban. De plus, la simple allusion au Juif est associée à l'Israélien. Elle est donc interprétée comme une « collaboration avec l'ennemi ». Les chances de rencontre avec des Juifs se révèlent minimales et, par conséquent, le

¹⁶⁰ KHOURY (dir.), « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 43.

vivre-ensemble étendu à eux impossible¹⁶¹. D'où la nécessité d'une proposition qui réhabilite les juifs du Liban et les accueille en tant que composante de la société libanaise.

En résumé, la lecture des discours dévoile des limites au déploiement de l'identité de soi face à l'ennemi. La crispation est telle que l'autre Juifs-Israël, malgré les tentatives de son admission dans la sphère de la pensée et de la relation, ne cesse d'être défini comme *hostis*. La coexistence ambiguë et le communautarisme constituent une autre face du manque de l'origine. C'est une recherche de vivre-ensemble, d'être *hospes* mais qui s'étouffe par rivalité ou par peur de la menace. Il s'agit, au fond, du conflit entre les trois monothéismes que nous venons d'exposer. Dans l'apparence, ce qui est fustigé chez l'ennemi, c'est que l'État d'Israël est une tare dans le monde arabo-musulman. Mais ce qui est remis en question dans la réalité, c'est l'autre élu, son Dieu élu et sa terre promise. C'est ainsi qu'il rivalise avec la *umma* des musulmans qui se cramponne à son excellence, et avec l'Église des chrétiens qui s'attache, malgré un changement dans la position officielle de l'Église catholique, à son statut de nouvel Israël et à sa place privilégiée dans l'histoire du Salut. Le défi semble compliqué à relever. Nous nous situons à partir des limites soulevées du côté de nos auteurs musulmans et chrétiens. Nous n'aborderons pas une solution du côté juif. Devant le blocage dans lequel ces limites maintiennent les destinataires des discours, nous proposerons une réflexion théologico-politique qui oriente les destinataires à l'ouverture à des dynamiques de vie.

3. Dynamiques de vie

Les discours des auteurs mettent en valeur une politique théologique où une idéologie appuie des actes, au nom de principes religieux. Ainsi, pour participer à la révolution islamique en faveur des opprimés, l'engagement dans le *jihad*, au nom du devoir religieux *taklif shar'î*, conduit un Libanais musulman à combattre l'opresseur et les situations d'oppression que celui-ci provoque dans le monde. Il le fera contre celui qui est le plus proche, l'ennemi Juifs-Israël. La lutte devient symbolique, une lutte des croyants contre un mal invincible. C'est pourquoi, pour déconstruire la figure de l'ennemi, il importe d'élaborer des bases d'un discours, qui serait fondé sur une théologie politique chrétienne, voire musulmane. Nous définissons une théologie politique par la réflexion d'un croyant sur l'appartenance et

¹⁶¹ Khodr visite Israël en 1947. Il effectue d'autres visites jusqu'en 1967, date à laquelle il prend position contre l'État d'Israël. Il refuse de remettre, dans un geste symbolique, son passeport à un soldat israélien qui contrôle son entrée dans « mon pays ». KLEIB, *Georges Khodr : les Écritures saintes et les causes arabes op. cit.* Pour sa part, Moubarac dit, par fidélité à la mémoire de Massignon et pour motif de foi, ne plus remettre les pieds en Terre sainte sous domination sioniste. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 57.

l'engagement citoyens. Nous proposerons pour une théologie politique chrétienne de favoriser deux dynamiques de vie. Il s'agit de moyens qui prennent leurs sources dans les difficultés de chaque communauté socioreligieuse à s'assumer objectivement et sans recours nécessaire à la figure de l'ennemi. Ces moyens requièrent, si l'on y adhère, la conversion de la mentalité puis la conversion des pratiques. La théologie qui les sous-tend, devrait traduire fidèlement la métaphysique chrétienne de Salut universel et l'éthique évangélique de l'amour oblatif¹⁶². Elle initie et restaure la confiance et l'espérance de pouvoir vivre ensemble, en paix, sans discrimination et sans exclusion.

Pour présenter les deux dynamiques, nous avons jugé opportun de leur associer respectivement un récit biblique qui approfondit certains aspects de notre proposition. Nous exposerons donc la dynamique d'ouverture puis l'illustration biblique en en tirant le sens en lien avec la dynamique¹⁶³. Ces deux dynamiques sont : La dynamique de recherche du désir authentique et la dynamique de l'hospitalité divine. En reconnaissant les limites, en choisissant de les aborder au moyen de ces dynamiques, un chemin pourrait être parcouru ensemble. C'est au prix de beaucoup de conversions et de déplacements que l'*hostis* devient l'*hospes*.

3.1. La recherche du désir authentique

Dans un ouvrage que nous avons déjà cité *Les trois monothéismes*, Daniel Sibony souligne la présence chez les trois monothéismes d'un même type d'infidélité à ce qui les fonde, c'est-à-dire au même Dieu et à la fraternité humaine¹⁶⁴. En appelant à reconnaître cette infidélité, il indique un chemin à emprunter pour une conscience plus vive de soi et de l'autre, qu'il soit religieux ou non. Dans les discours de nos auteurs, le manque de l'origine se manifeste par une rivalité mimétique qui conduit à des exclusions et des enfermements. Aussi, la question se pose quant au processus à adopter par les uns et les autres, afin de gérer ce manque de l'origine. Quelles sont les pistes à découvrir s'il faut renoncer à l'imitation du modèle ?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous appuyons sur le récit des deux premiers frères Caïn et Abel, dans Gn 4, pour souligner le chemin de la découverte de soi et de l'autre. Ce chemin est prototypique. Nous le relierons à la construction de la vertu de confiance qui permet

¹⁶² AOUN, « Les paradoxes du politique libanais : Essai pour un assainissement théologique », in *Réconcilier éthique et politique*, op. cit., p. 60.

¹⁶³ La proposition des dynamiques nous a été inspirée par la conférence citée à la note précédente aux p. 55-69.

¹⁶⁴ SIBONY, *Les trois monothéismes*, op. cit., p. 12.

au désir authentique d'émerger chez le sujet. Celui-ci peut alors être soi-même non pas modèle mais témoin, non pas la lumière mais orientant vers la lumière. Le récit de Gn 4 nous place d'emblée devant l'histoire mouvementée des hommes : soumis à des vies différentes, la séparation est telle que la haine de l'un le pousse au meurtre de l'autre. Nous remarquons qu'Abel paraît fragile, dès sa naissance, comme le suggère son nom הבל *Hévl*. Or, mystérieusement Dieu élit les présents d'Abel et récuse les présents de Caïn. La réaction de Caïn se situe à trois niveaux : par rapport à Dieu, à son frère et à lui-même. Par rapport à Dieu, Caïn « laisse tomber son visage » dit le texte hébreu, il se renferme sur lui-même. Dieu le met en garde contre le mal dominateur qui le guette. Par rapport à son frère, Caïn saisit que Dieu préfère Abel parce qu'il préfère ses présents. La rivalité mimétique est là. En face de lui, un autre moi-même meilleur. « Je veux être Abel pour que Dieu accepte mon offrande ». Le modèle obsède Caïn. Il ne parle pas avec son frère mais le tue. Il dit ויהמר קין אל הבל אָהיו et ne dit rien. Il se dit en lui-même, car le texte poursuit וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂדֶה ¹⁶⁵. Face à l'acte meurtrier qu'il pose, il refuse l'allusion de Dieu d'être le gardien de son frère. Dieu le confronte-t-il à son frère ? N'est-ce pas Dieu qui est « mon gardien » (Ps 120, 3.5) et « le gardien d'Israël son peuple » (Ps 120, 4) ?

Nous sommes devant la condition humaine depuis la nuit des temps. L'homme-Caïn vit une crise identitaire. Qui suis-je face à Dieu ? Quelle est mon origine ? La question comporte deux volets : Qui est Dieu ? Comment me positionner vis-à-vis de lui ? Si je suis à son image et à sa ressemblance (Gn 3, 27-27.31), pourquoi me préfère-t-il l'autre-mon frère ? Germe alors le « ou moi ou lui » ? La reconnaissance d'autrui passe d'abord par l'étape du déni : la fermeture du visage, signe du refus opposé à l'autre et à Dieu. Dans ce dilemme intérieur, Dieu est présent. Il intervient pour prévenir par sa Parole. Mais la victoire des pulsions agressives conduit au meurtre. De nouveau, Dieu intervient pour ébranler les assises de Caïn : le résultat du meurtre est la malédiction du sol qui tombe sur Caïn et l'errance, voire la peur, d'être tué soi-même. Dieu, qui n'a pas protégé Abel des mains homicides de Caïn, le protège. La culpabilité ressentie ouvre le chemin vers la reconnaissance du désir vis-à-vis de l'autre qui n'est pas moi, de l'autre fragile qui a besoin de ma protection, de l'autre qui dit ma responsabilité pour autrui face à l'interdit du meurtre. Il importe de remarquer, qu'après que Caïn ait quitté la présence de Dieu, la vie reprend son cours. Il a une descendance qui compte des constructeurs de villes comme

¹⁶⁵ La traduction exacte de Gn 4, 8 : « Caïn dit à son frère Abel et comme ils étaient dans le champ, Caïn se dressa contre son frère Abel et le tua ».

Hénoch. Mais, là où Caïn n'a pas vraiment reconnu sa faute, Lameck, son descendant, le fait et exige vengeance (Gn 4, 24). Le cycle de la violence continue et le cycle de la vie aussi.

Trois pistes d'ouverture sont à considérer dans cette première dynamique : reconnaître l'origine, reconnaître le manque d'être et trouver son désir authentique, construire et fortifier la confiance pour sortir du désir mimétique et de la violence

Première piste : Restons avec Caïn et Abel. L'auteur biblique établit la filiation de Caïn non d'Adam et Ève, mais de cette dernière avec le Seigneur. Dieu est Père, donc autorité qui pose l'interdit et la loi et qui fait grandir. Il le fait, une seconde fois, par une insertion étrange dans Gn 4, 25 où nous revenons sur l'histoire du premier couple. À la place d'Abel, tué par Caïn, Ève donne naissance, toujours par l'intermédiaire de Dieu, à un fils, Seth. Cela nous indique cette origine, à la fois, divine et humaine que l'homme ne peut nier : la descendance humaine vient de Dieu. Or, les auteurs se disputent sur l'origine en fondant leur identité respective, soit sur les Pères – Abraham –, soit sur le Livre – Écritures saintes ou Coran –, soit sur la religion propre – islam qui précède le judaïsme et christianisme ou chrétiens détachés de leurs attaches judaïques. Mais, si Dieu est l'origine de tout, il invite tous les hommes, créés à son image et à sa ressemblance, à la communion avec Lui et ainsi à participer de son origine.

Deuxième piste : Dieu n'est pas absent des disputes des frères. Serait-ce Lui qui les confronte l'un à l'autre ? En fait, Dieu est. Il appelle l'homme à reconnaître l'autre homme, différent et frère, lui-même et entièrement distinct de soi. Donc, au lieu de déchirer l'origine dans des disputes, en voulant se la réapproprier pour soi à tout prix, il est possible de la partager. La première dynamique de vie à promouvoir dans un discours religieux sur l'ennemi Juifs-Israël est celle de reconnaître, non pas d'un point de vue idéologique, mais d'un point de vue de la foi et de la conviction croyante, que chacun porte en lui un manque au niveau de l'être, une sorte de recherche angoissée de son origine. Ce profond désir de ressembler à l'origine l'amène à rechercher des modèles qu'il désire, sorte de substituts, qui lui font croire qu'il est authentiquement lui-même. Renoncer au modèle signifie trouver en soi-même un autre ancrage. C'est le vrai désir qui se cache, parce qu'il se sent menacé par son faux semblant, le désir mimétique dont le processus rend plus facile la satisfaction que le premier. Gilles Le Cardinal propose de découvrir son unique, sa voie, son désir authentique et ses potentialités propres :

« (...) Il y a un vrai désir mais son objet n'est jamais clair, jamais simple car il nécessite d'aller puiser dans son potentiel spécifique pour l'actualiser, cette fois sans modèle, en se lançant dans l'inconnu en espérant rencontrer de nouveaux possibles, sans carte, en espérant que le sol ne lâchera pas sous nos pas d'explorateur. Oui, il y a un vrai désir qui consiste à explorer son unique, à développer ses talents, à faire donner son fruit à notre potentiel en actualisant notre unique (...) »¹⁶⁶.

En cherchant son désir authentique, le protagoniste, aspirant à l'excellence, doit pouvoir déployer son identité, indépendamment du regard d'autrui, tout en intégrant sa foi, son expérience spirituelle et son témoignage. La rencontre avec les autres ne se situe pas au niveau même d'un surplus à partager avec autrui, mais d'un manque profond qui permet, dans la rencontre, à l'un et à l'autre, comme dit Christian de Chergé, de libérer son magnificat¹⁶⁷. L'islam prêche qu'« à chaque être, il y a une orientation vers laquelle il se tourne. Rivalisez en bonnes actions. Où que vous soyez, Dieu vous rejoint, vous ramènera tous vers Lui » (*al-baqara* 2 : 148). Reconnaître que son origine vient de Dieu invite, non à la déchirer mais à la partager, tout en reconnaissant ce manque qui lui est inhérent. De fait, des acteurs de l'œcuménisme, notamment des années 1950, réfléchissant sur les blessures de l'unité de l'Église, considèrent la séparation au sein du peuple élu entre Juifs, ayant cru en Jésus comme le messie, et Juifs n'y ayant pas cru, et entre le judaïsme et l'Église des premiers siècles, comme la première blessure d'origine de l'unité et la source de toutes les blessures d'unité qui suivront dans l'Église¹⁶⁸.

Troisième piste : Sur ce chemin, la confiance, en soi et dans l'autre, est de mise. Elle nécessite un apprentissage lent et continu, dans le cadre d'une relation et non en dressant des barrières qui cloisonnent chacun dans ses limites. Il est donc question de construire cette confiance ou de la restaurer quand elle fait défaut dans les situations telles que le conflit israélo-arabe et israélo-palestinien. L'ennemi Juifs-Israël pourrait-il bénéficier de notre confiance et de quelle façon ?

En fait, construire la confiance passe d'abord par une reconnaissance des stéréotypes et des préjugés afin d'y renoncer, une rupture du lien entre ces stéréotypes et tout comportement

¹⁶⁶ LE CARDINAL *et al.*, « Construire la confiance, une vertu nouvelle pour sortir du désir mimétique et de la violence », art. cit., p. 3.

¹⁶⁷ DAOU et TABBARA, *L'hospitalité divine*, op. cit., p. 152.

¹⁶⁸ Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, « L'Église : vers une vision commune, Réponse catholique », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 3-4, n° 69, 2019, p. 345. Ce sont des initiateurs d'une réconciliation avec les racines juives de l'Église et parmi les précurseurs d'une théologie catholique du judaïsme.

discriminatoire, une initiation des pratiques non seulement contre-discriminatoires, mais également hospitalières. Appliqué à notre cas de figure, Juifs, chrétiens et musulmans devraient reconnaître chez eux : 1) des stéréotypes et des préjugés afin de les éradiquer de la pensée, de la parole, de l'action et même de l'omission. À titre d'exemple : la figure de l'ennemi Juifs-Israël du temps de Muḥammad assimilée à celle du sioniste de l'État d'Israël qui veut venger le musulman du XX^e siècle pour laver l'honneur bafoué du prophète ; les préjugés venant du Coran et diffusés par les auteurs musulmans sur l'altération de la Torah par les Juifs, et ceux des Juifs devenus porte-livres chez Khodr¹⁶⁹, 2) des attitudes et des comportements discriminatoires de part et d'autre qu'aggrave la situation géopolitique. À titre d'exemple : la décision de Khodr et de Moubarac de ne plus visiter Israël-Palestine est compréhensible du point de vue du principe et en tant que protestation contre une violence, mais il est temps d'avancer sur le chemin, il ne suffit plus alors de dire « j'aime les Juifs », « je ne connais pas le sentiment d'hostilité », mais plutôt de poser des actes qui construisent la relation et l'estime envers l'autre. Un des pionniers de la rencontre avec les Israéliens, Ḥamadi Essid écrivait : « (...) Je crois que l'échange d'idées et la réflexion en commun sont les moyens les plus civilisés et les plus efficaces pour parvenir à la solution des crises et des conflits ». Or, sans jamais transiger sur les droits du peuple palestinien, Ḥamadi Essid avait été l'un des premiers diplomates arabes à rencontrer ouvertement des Israéliens et à dialoguer avec des membres de la communauté juive de France¹⁷⁰.

Aussi, tous auront à faire un passage de l'autre comme moi, qui me révèle à moi-même, vers l'autre comme un autre qui possède autant de vrais désirs que moi, et avec qui je construis un vivre-ensemble. Comment faire pour découvrir son vrai désir ?

« Il n'y a pas d'autre voie que l'interaction, la relation, le risque pris de coopérer avec l'autre. Cela suppose une confiance fondamentale dans le fait que nous partageons une commune humanité, que nous en sommes une incarnation unique, que les potentiels, qui sont en nous, ne pourront s'actualiser que, si nos interactions permettent à ces potentiels uniques de s'exprimer, de se dévoiler mutuellement, de s'entre-révéler, de s'entre-féconder »¹⁷¹.

¹⁶⁹ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 152.

¹⁷⁰ Bénédicte MULLER, « Hommage à Hamadi Essid (1939-1991) », *Confluences Méditerranée*, vol. 40, n° 1, 2002, p. 7. Cairn.info.

¹⁷¹ LE CARDINAL *et al.*, « Construire la confiance, une vertu nouvelle pour sortir du désir mimétique et de la violence », art. cit., p. 4.

Dès lors, nombre de préjugés concernant l'élection, la foi juive et les pratiques doivent recevoir un éclairage et permettre de corriger l'image stéréotypée des Juifs, voire de l'État d'Israël. L'autre pourrait être reçu tel qu'il est et tel qu'il se présente. Pour l'élection du peuple juif, celle-ci devrait être comprise comme une charge où Israël assume deux services : le témoignage d'une vie sainte et sauvée et le service sacerdotal (Za 8, 20-23)¹⁷². Quand le peuple d'Israël se cantonne dans son rôle de modèle ou lorsque les autres le situent en modèle ou qu'ils l'assimilent à l'État d'Israël, c'est l'échec, parce qu'Israël est plus qu'un État. En tant que peuple élu, il est une « personnalité corporative »¹⁷³, responsable devant Dieu et devant l'humanité. « Être responsable devant l'humanité veut dire témoigner devant les autres et leur communiquer le message reçu »¹⁷⁴. Israël est témoin et non modèle (Is 55, 4-5) pour que les autres soient, à leur tour, des témoins. C'est le sens de l'origine commune qui donne part à des charges communes, dont l'élection à partager. Dans ce sens-là, nous pensons que la *umma*, comme l'Église et comme tout homme sont élus et aimés de Dieu (Ep 1, 4). L'Église affirme l'élection d'Israël (Ex 6, 6-7 ; Ac 3, 25), le Coran également (*al-doukhan* 44 : 32 ; *al-baqara* 2 : 47). Mais cette élection de Dieu confère à chacun une vocation particulière. L'élu ne doit pas s'enorgueillir, ni l'autre élu – chrétien ou musulman – s'enfermer dans la jalousie. Cheminer ensemble dans l'assurance que Dieu agit leur permettra d'avancer dans l'amour, la justice et la paix.

Quant à l'antériorité de l'islam et à la substitution du peuple d'Israël par le nouvel Israël et le nouveau peuple de Dieu, elles mettent en relief la faille de celui qui voudrait exister depuis l'origine. Dès lors, il s'agit, d'un côté, de réserver à l'autre, qui accapare notre héritage sans l'avouer, une part de cet héritage, en attendant que la lumière divine éclaire toute chose et, d'un autre côté, d'accueillir cet autre, non avec les stéréotypes et les préjugés mais, à partir d'un *a priori* positif, tenant compte du potentiel de vérité continu et ouvrant le chemin vers la reconnaissance de la commune origine, quoique confuse, et de la commune destinée. Garder le

¹⁷² WIGODER et GOLDBERG (dirs.), « Peuple élu », in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 875-877 ; Alexandre SAFRAN, « Le shabbat dans la Tradition juive », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 27, n° 2, Lausanne, 1977, p. 148. Jstor.org.

¹⁷³ Nous entendons par « personnalité corporative » un personnage qui vit une chose, la vit pour les autres. Cf. Bernard BUUNK, « Karl Barth et la 'question juive'. Éléments d'une controverse », *Études théologiques et religieuses*, vol. 80, n° 3, 2005, p. 324.

¹⁷⁴ Michel SABBAH, « Lettre pastorale novembre 1993 : Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui », in *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003, p. 150.

siège libre à celui qui est absent, une place à l'autre qui viendra, telle devrait être l'attitude de celui qui accueille¹⁷⁵.

3.2. L'hospitalité divine

Comment l'ennemi Juifs-Israël pourrait-il devenir *hospes* et non plus *hostis* ? Quels sont les moyens à mettre en œuvre pour triompher de l'hostilité et initier un vivre-ensemble au Liban, terre où les Juifs peuvent être intégrés, du moins dans l'intention, en attendant que cela se réalise effectivement ?

Le parcours de reprise critique des discours fait apparaître un modèle d'hospitalité islamique et arabe, une ouverture qui inscrit le Liban dans le monde arabo-islamique et parmi les défenseurs des Droits de l'homme. En fait, Faḍlallah prêche aux musulmans de vivre l'islam qui s'ouvre aux arrogants et aux opprimés. « L'islam, dit-il, n'est pas méchant pour avoir un complexe de ses ennemis. Il élargit le cœur du musulman, même vis-à-vis de ses ennemis, pour les traiter avec justice »¹⁷⁶. Mais, cet accueil de l'ennemi ne signifie pas un renoncement à la révolution islamique qui se situe au cœur de la croyance chi'ite et qui doit rétablir la justice aux opprimés. En invitant au dialogue entre les trois monothéismes, Faḍlallah propose d'enseigner le christianisme et le judaïsme, ainsi que d'autres religions dans les instituts islamiques¹⁷⁷. Moubarac dit se tourner pour sa protection, comme chrétien, vers « l'hospitalité de l'islam ». Il définit celui-ci, « dans le langage de l'esprit et du cœur » comme « la première et la plus vaste des communautés hospitalières de par le monde ». C'est là qu'il trouve « des compagnons sincères pour un seul et même combat », celui de l'homme¹⁷⁸. L'hospitalité, chez Khodr, paraît dans son intérêt à l'égard du patrimoine hébreu, non seulement à cause de sa richesse et de sa proximité du patrimoine arabe, mais aussi pour aider les Juifs à se libérer de la peur de la persécution. L'amour mobilise sa démarche de les accueillir dans l'hospitalité du monde arabe mais à condition qu'ils renoncent à leur domination¹⁷⁹.

Il est donc possible de penser un modèle d'hospitalité qui prend sa source en Dieu et son prototype en Abraham, sémite, pré-arabe et père dans la foi. Ce modèle d'hospitalité implique

¹⁷⁵ Frans BOUWEN, « Relire le document de Balamand : 25 ans après », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 3-4, n° 69, 2019, p. 314. Bouwen citait le patriarche grec melkite catholique Maximos IV, grande figure de Vatican II.

¹⁷⁶ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 74-75.

¹⁷⁷ Faḍlallah s'étend sur le christianisme. Il effleure le judaïsme en le nommant comme religion qu'il importe de connaître. *Ibid.*, p. 388.

¹⁷⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 156.

¹⁷⁹ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 28-29.

de proposer le concept de communion dans la Trinité comme modèle, entraînant une double dimension de communion avec Dieu et de communion avec les hommes. La première dimension passe par la vie avec Dieu et en lui avec les autres, et la seconde passe par la condition physique et sociale de l'homme¹⁸⁰. La circulation d'amour au sein de la Trinité est appelée à se concrétiser dans la vie du chrétien au milieu du monde et à faire de lui un témoin fécond. Cela peut être vécu aussi bien par les Juifs, que par les chrétiens et les musulmans, pour qui la relation à Dieu et à l'autre s'inscrit au cœur de leur foi et de leur prédication. De plus, les trois traditions monothéistes présentent Abraham comme l'archétype du croyant au Dieu Un¹⁸¹ et celui de l'hospitalité et de l'amour pour autrui. Le récit d'Abraham au chêne de Mambré nous fournit deux aspects de son hospitalité : le sacrifice et la promesse de fécondité¹⁸². Le sacrifice comporte un renoncement à ses cloisonnements, ses certitudes et ses suffisances, une mise en partage, non seulement dans son propre espace, mais aussi dans une sphère nouvelle et différente. Ainsi, continuer à faire valoir les relations, telles qu'elles se vivent dans la société tribale : « Je me lève contre mon frère, ensemble avec lui contre notre cousin, tous ensemble, les trois contre l'étranger »¹⁸³, renferme les uns et les autres dans leur méfiance et ne sert pas le vivre-ensemble. De même, rester figés sur les divergences dogmatiques et les différends sociaux est une déchirure de la communion en Dieu et de la possibilité d'accomplir ensemble des œuvres bonnes. S'attacher également à privilégier une forte proximité conduit à l'étouffement. Il s'avère donc nécessaire de préserver une certaine distance pour sauver la communion. Si la dignité de l'homme et ses droits représentent le combat de nos auteurs¹⁸⁴, cela implique la nécessité de faire appel aussi bien à l'hospitalité-charité des musulmans, des Juifs et des chrétiens qu'au droit des individus et des collectivités de jouir de leurs droits et de recevoir l'estime nécessaire pour grandir. Loin d'être uniquement un combat pour défendre sa vie physique, la lutte que laissent entrevoir les discours est celle pour la reconnaissance dont les trois formes définies par A. Honneth sont : l'amour, le droit et la solidarité. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la question de la reconnaissance de

¹⁸⁰ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale : Une espérance nouvelle pour le Liban*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1997, paragr. 20 ; Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 28 mai 1992, paragr. 3-4.

¹⁸¹ Gn 12, 4 ; Rm 4, 11 et *el-'imran* 3 : 18.

¹⁸² Cette idée nous a été inspirée par Nayla Tabbara. DAOU et TABBARA, *L'hospitalité divine*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁸³ Il s'agit d'un adage qui décrit les relations intercommunautaires dans les sociétés arabes.

¹⁸⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 334 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 54 ; MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 72-81 ; KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 184.

l'autre. L'ouverture met les uns et les autres devant la découverte et le dépassement de soi ainsi que devant l'épreuve de la reconnaissance.

La promesse de la fécondité se situe dans l'accueil de l'autre-étranger, par Abraham, et dans l'accueil de l'autre-enfant, – par qui la bénédiction s'étend à toutes les nations – par Sarah. Abraham accueille les hommes-anges venus « de l'extérieur » dans sa tente. Sarah accueille l'enfant venu « à l'intérieur » dans son sein. Abraham et Sarah sont une invitation à sortir de sa tente, celle de sa religion, de sa culture, de sa vision du monde pour accueillir ceux qui viennent d'ailleurs et dont chacun a une mission propre, porteuse de vie¹⁸⁵, à entrer en soi-même pour recevoir la semence de vie et la laisser grandir. En fait, il importe d'appliquer ce que nous venons de dire à la question de la coexistence islamo-chrétienne au Liban et à l'accueil de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours libanais. Chrétiens et musulmans du Liban sont conviés, s'ils veulent la vie, à une hospitalité singulière. Au lieu de se cantonner dans une coexistence fictive dont le moteur est l'ennemi commun, ils sont invités à œuvrer pour accueillir l'autre dans leur monde symbolique et se former à l'échange fructueux des différences. Il est possible alors de voir naître « un nouveau soi, capable de comprendre dans sa 'spaciosité' interne et sa compassion »¹⁸⁶ non seulement l'autre différent, musulman ou chrétien, mais aussi tous les êtres dont les Juifs et les citoyens de l'État d'Israël. Cela est-il possible avec tout le mal qu'Israël a commis ? Il ne s'agit pas là de nier la réalité mais de la sublimer par la réconciliation symbolique qui comporte l'accueil de l'autre et le dépassement de ses peurs et des obstacles pour s'engager « pour, envers et avec les autres »¹⁸⁷. Moubarac, n'a-t-il pas parlé de l'espérance contre toute espérance à tenir et il ajoute que cela serait « non pour servir à l'histoire, mais pour engager à persévérer dans la prière et à préparer dans la même intention profonde et par tout moyen approprié, un avenir de réconciliation et de cohabitation judéo-arabe en Palestine »¹⁸⁸.

Nous entendons par « réconciliation symbolique » un geste d'ouverture qui permet à tous ceux qui ont vécu, ou qui vivent encore la souffrance liée aux agressions israéliennes, de s'accepter mutuellement dans une démarche qui vise, à moyen et long terme, l'édification d'un

¹⁸⁵ Rachi explique ainsi la présence des trois hommes : un pour annoncer la bonne nouvelle concernant Sarah, un pour détruire Sodome et sauver Loth, un pour guérir Abraham. Elie MUNK (dir.), *Le pentateuque, Tome 1 : La Genèse avec commentaires de Rachi et notes explicatives, Tome 1*, Paris : Association Samuel et Odette Lévy, 1993, p. 101.

¹⁸⁶ DAOU et TABBARA, *L'hospitalité divine, op. cit.*, p. 183.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 16.

vivre-ensemble dans la paix. En attendant, un travail de relecture de l'histoire, de purification de la mémoire et de guérison des souvenirs et de l'imaginaire doit être entrepris¹⁸⁹. Cela implique des choix audacieux : d'abord une reconnaissance du manque de l'origine et de ses conséquences, de ses erreurs propres et des blessures infligées à l'autre, et une acceptation des erreurs de l'autre. Le chemin demande courage et patience pour dépasser l'offense, renoncer à la dette, et choisir d'entrer dans un esprit de construction et de partage. La démarche qu'a entreprise l'Église catholique en l'an 2000, et à d'autres occasions, de demander pardon à ceux qu'elle a offensés est un exemple édifiant pour qui veut avancer dans la voie du vivre-ensemble¹⁹⁰. De fait, Moubarac soucieux d'une réconciliation réelle des Juifs, des chrétiens et des musulmans y invite maintes fois. Il la conditionne non seulement, par la réconciliation des chrétiens avec l'islam¹⁹¹ mais également par l'œuvre des chrétiens pour « réconcilier des frères séparés [Juifs et musulmans] »¹⁹², par un règlement du conflit qui déchire la Terre sainte dans la justice et l'équité¹⁹³, ainsi que par une correction de l'approche juive par rapport à la Vierge et au procès de Jésus¹⁹⁴. À la veille de la guerre de 1967, il appelle à « une réconciliation judéo-arabe en Palestine, dans le cadre d'une Terre sainte réunifiée (...) », mais son projet suscite la raillerie de ses interlocuteurs¹⁹⁵. Ce que Moubarac propose en 1967, il le réitère en 1985, où Libanais, Palestiniens et Israéliens réconciliés participeront ensemble à renouveler la face de l'Orient¹⁹⁶.

En effet, l'apport des chrétiens se situe dans le fait de permettre à leur foi d'être active et d'aller jusqu'au pardon des ennemis (Mt 5, 43-44). Michel Hayek, prêtre maronite et islamologue, évoque la réconciliation entre frères afin de retrouver la première hospitalité, il écrit : « Notre Orient et le monde ne guériront pas de cette décadence, les larmes de l'Ancien, le père d'Ismaël et d'Isaac ne sécheront que lorsque ses enfants retrouveront leur esprit de

¹⁸⁹ Pierre-André TAGUIEFF, « Propalestinisme et judéophobie en France, 2000-2012 », *Outre-Terre*, vol. 33-34, n° 3-4, 2012, p. 157. Cairn.info.

¹⁹⁰ Sur la question du pardon et de la réconciliation, voir : Frédéric ROGNON, « Expiation, repentance, pardon et réconciliation : Concepts religieux et valeurs des sociétés européennes contemporaines », *Les Cahiers Sirice*, n° 15, janvier 2016, p. 15-23. Cairn.info. MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 203. Notons que Moubarac, mort en 1995, n'a pas été témoin de la demande de pardon de Jean-Paul II en l'an 2000.

¹⁹¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 36.

¹⁹² *Ibid.*, p. 18 et 36.

¹⁹³ MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 206.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 192-193.

¹⁹⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 11.

¹⁹⁶ MOUBARAC, « Lettre ouverte à Jean de Lipkovski », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 372.

fraternité par leur retour à la foi sincère, à la première hospitalité, après s'être aventurés dans les voies du racisme et des fanatismes malins »¹⁹⁷. Le catéchisme de l'Église catholique appelle au pardon comme « une condition fondamentale de la réconciliation, des enfants de Dieu avec leur Père et des hommes entre eux »¹⁹⁸. Ainsi, une reconnaissance mutuelle des erreurs et des torts nécessite, de part et d'autre, non un report de la responsabilité sur l'autre, mais un repentir et un amendement¹⁹⁹. Au lieu de pratiquer un langage hostile aux représentations méprisantes, les Juifs-Israël seront perçus sous un autre angle, et à la lumière de la communion avec l'Autre et l'autre. Ce visage peut resplendir d'une lumière nouvelle et refléter ce qu'il porte en vérité : une ressemblance à Dieu et un appel à l'aimer et à aimer son prochain. De fait, il est important, soit d'enlever le masque du visage de l'autre, soit d'enlever nos lunettes sombres.

Pour conclure, nous avons montré dans ce chapitre que le déploiement d'une identité libanaise se heurte à des limites. Les auteurs tentent de les dépasser, d'une part, par le développement de mythes identitaires et une rivalité mimétique où l'ennemi Juifs-Israël devient bouc émissaire, réceptacle d'une violence qui trouve son exutoire dans sa désignation, et, d'autre part, par un discours sur la coexistence islamo-chrétienne face à l'ennemi. Nous avons vu aussi qu'une théologie politique devrait s'élaborer et donner lieu à un autre discours. Celui-ci doit tenir compte des dimensions citées ci-dessus et y remédier. Aussi, notre proposition intègre la recherche en soi du désir authentique et la promotion d'un modèle de l'hospitalité qui prend son origine en Dieu et se déploie à la manière de l'hospitalité d'Abraham. Ces dynamiques de vie constituent une réponse permettant aux trois monothéismes de se penser l'un l'autre en admettant le manque de l'origine et en s'accueillant mutuellement, en accueillant Dieu et en accueillant l'autre différent. C'est ainsi qu'un vivre-ensemble respectueux des différences peut être envisagé. Or, ce vivre-ensemble a eu du mal à émerger parce que les deux parties, les Juifs-Israël et les Palestiniens, ont revendiqué des droits naturels et historiques pour les uns et pour les autres ainsi qu'une existence nationale autonome dans la sécurité et la souveraineté sur une même terre. Cela nous introduit à la question de la terre.

¹⁹⁷ Michel Hayek, *Épître aux fils de notre génération (risala ila bani jilina)*, Beyrouth : l'imprimerie catholique, 1969, p. 79.

¹⁹⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris : Mame/Plon, 1992, paragr. 2844.

¹⁹⁹ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 45.

Chapitre 3. De la terre, objet de lutte à la terre symbolique, objet de partage

La question de la terre d'Israël-Palestine – à laquelle se rajoute celles des territoires occupés au Liban – nourrit un conflit interminable. En fait, deux religions sont en conflit-rivalité : le judaïsme et l'islam. Le christianisme, situé entre les deux, possède une stature particulière. Pour des raisons historiques et d'autres liées à la construction de son identité, celui-ci entretient des relations d'opposition au judaïsme et remet en cause jusqu'à un temps proche, ce qui constitue l'identité juive à savoir : l'alliance, l'élection et les Écritures¹. Malgré des périodes d'entente, il a entretenu également des relations avec l'islam soit de dhimmitude, soit de conflit, notamment entre Occident chrétien et Orient musulman². Ces relations ont généré des propos et des représentations négatives des uns et des autres observables jusqu'aux temps modernes. Toutefois, la distinction entre le spirituel et le temporel se cherche et la tension vers « la terre nouvelle (...) la Cité sainte, Jérusalem nouvelle » (Ap 21, 1-2) laisse entrevoir pour l'Église un rôle de catalyseur et de pont pour les deux autres monothéismes. Du côté de l'islam, il y a la *umma* islamique, universel eschatologique et terre islamique que défendent les auteurs de nos discours³. Ils revendiquent le droit naturel des Palestiniens à la terre et une légitimité islamique *shar'īyya islamiyya* sur celle-ci. Car une terre est islamique quand elle est habitée et gouvernée par l'islam. En fait, la région l'a été du VI^e siècle jusqu'à la fin de l'Empire ottoman. La reconnaissance du Mur des Lamentations par la Société des nations en 1931 comme patrimoine islamique, rétablit la propriété et le droit des musulmans sur ce Lieu saint revendiqué par les Juifs⁴. L'État d'Israël, quant à lui, considère le retour des Juifs à *Eretz Isra'el* et la conquête territoriale comme une réalisation des promesses bibliques. Il revendique le droit historique et

¹ Dès avant Vatican II, la hiérarchie de l'Église a révisé son enseignement. Mais le commun des clercs et des fidèles transmet des croyances antijuives et a une attitude intriguée ou dénigrante du mode de vie juif. Cela dit, une théologie catholique du judaïsme est en train de se développer, grâce au travail de chercheurs, d'institutions académiques et d'organisations non gouvernementales. Même si la mentalité et le conflit israélo-arabe requièrent du temps pour qu'un enseignement de l'estime évolue, cet enseignement contribuera à trouver des solutions au conflit.

² Nous faisons référence aux conquêtes arabes, aux croisades et à la lutte de l'islam contre l'Occident chrétien.

³ Nous n'ignorons pas la présence de chrétiens d'Orient, mais les discours appuient davantage le caractère islamique des Lieux saints qui devraient être défendus, en tant qu'islamiques. La présence chrétienne, quoiqu'elle ait sa valeur, est voilée par une majorité démographique musulmane, un mode de vie et une culture islamiques.

⁴ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 78 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité, op. cit.*, p. 80 ; Youakim MOUBARAC, « Lieux saints : Jérusalem et les Lieux saints dans l'histoire », in Youakim Moubarac, *op. cit.*, p. 121.

divin des Juifs à la terre d'Israël⁵. Les discours accusent l'État d'Israël d'usurper la terre de Palestine-Israël et de léser les droits des autochtones, à majorité musulmane, dans ce qu'ils considèrent comme leur droit naturel à la terre. Les auteurs soutiennent donc la libération des terres usurpées, le droit au retour des déplacés-réfugiés, ainsi qu'une condamnation de l'État d'Israël.

Deux axes entrent simultanément en jeu lorsqu'il s'agit de la terre. Le premier, celui d'avoir une vue d'ensemble sur les trois ordres de la terre dans les discours : la terre du Liban, la terre de Palestine-Israël avec Jérusalem au centre *al-aradi al-mouqadassa ou al-diyar al-mouqadassa* – Terre sainte –⁶, et la terre arabe qui équivaut au monde arabo-islamique dont le Liban fait partie⁷. Le second axe est celui de la terre du Liban, car elle devrait davantage intéresser les figures libanaises, en tant que terre nationale. Cependant notons que tout dépend de la manière dont les uns et les autres conçoivent leur identité en lien avec la terre. Ainsi, pour Khodr, la terre libanaise est une terre arabe⁸. Pour Moubarac, ce n'est pas la terre qui est arabe, mais le Liban, qui appartient à l'arabité⁹, de même, la terre de Palestine est territoire national palestinien à caractère islamique¹⁰, et il existe une complémentarité biblique du Liban et de la Palestine qui se voit sous le signe d'une seule et même Terre sainte¹¹. Pour Khaled et Fadlallah, la terre libanaise est une terre islamique¹² et une terre de Dieu¹³. Les auteurs usent indistinctement d'un lexique où « notre terre *ardouna* »¹⁴, « notre pays *biladouna* »¹⁵ signifient le Liban et, par extension, la Palestine voire le monde arabo-musulman. Cette terre se présente comme terre, Une, que le colonialisme, dans sa version sioniste, a divisée en États. Elle a subi l'oppression. Son occupation, au nom d'un prétendu droit historique à la terre promise, aboutit

⁵ « La Déclaration d'Indépendance d'Israël, 14 mai 1948 », 2013. URL : <https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel.aspx>. Consulté le 9 octobre 2020.

⁶ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 48.

⁷ Nous ne développons pas cette notion dans les discours afin de circonscrire la recherche. Cela pourrait faire l'objet d'une étude ultérieure.

⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 194. Khodr affirme : « Mon identité vient de la terre. Elle est la condition de mon humanité que je vis sur une parcelle du monde ». KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 197.

⁹ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 45-46.

¹⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 31.

¹¹ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 178.

¹² Le *mufiti* emploie « notre terre de l'islam » pour signifier la terre libanaise ou le Liban. Le concept de « terre islamique » se substitue ainsi à la notion juridique de terre de l'État libanais, ou « terre libanaise ». KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 24 ; FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

¹³ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 238.

¹⁴ *Ibid.*, p. 75 et 138.

¹⁵ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 29.

à une frustration et suscite une revanche, aussi bien de la population autochtone, que des pays alentour en raison de l'unité de la foi, de la terre, de la langue, de la culture, de l'histoire et de la géographie¹⁶. Cette revanche naît du manque de l'origine des croyants des trois monothéismes, de l'injustice mais aussi de l'effondrement du mythe de la *umma* islamique Une et de la disparition du gouvernement islamique à la chute de l'Empire ottoman. Dès lors, la terre usurpée et menacée prend une valeur symbolique. « La vocation de la Palestine dépasse la terre »¹⁷. Elle revêt une sainteté extraordinaire et contrebalance la sainteté de la terre juive. Le conflit, qui vise à s'approprier la terre et à la récupérer, se transforme soit en combat symbolique et en combat eschatologique entre le Bien et le Mal, ou demeure un problème géopolitique dont la résolution devrait s'appuyer sur une étude historique, juridique et politique. Nous n'abordons pas ici la résolution du problème géopolitique, par souci de ne pas déborder le sujet de notre thèse. En revanche, nous pensons qu'une réflexion théologique sur la terre participerait à l'élaboration d'une vision stratégique. Celle-ci viserait la résolution du conflit territorial en proposant des dynamiques de vie pour le dépasser. Voici deux principes qui décrivent le lien à la terre en rapport avec l'ennemi Juifs-Israël : 1) La terre, objet de lutte et de conflit ; 2) la terre, objet de menace. Nous proposerons une analyse critique de ces points ci-dessus puis nous donnerons respectivement une dynamique de vie à chaque point.

1. Une terre, objet de lutte

La terre est objet de lutte avec l'ennemi Juifs-Israël. Il convient donc de préciser l'approche que nous en faisons : est-elle espace géopolitique ou espace saint et symbolique ? La réponse nous fournira des pistes de réflexion pour une dynamique de vie qui contrebalancera le conflit territorial et servira à la déconstruction de la figure de l'ennemi Juifs-Israël. De fait, la terre est perçue dans les discours, comme « territoires occupés *mouhtala* », « terre spoliée *saliba* », « terre usurpée *moughtasaba* »¹⁸. Ce lexique inscrit l'affaire territoriale simultanément dans deux registres différents : politico-juridique et religieux. Dans le premier registre, la terre relève d'une logique géopolitique, un espace où s'enracinent droit et justice¹⁹. C'est aussi un espace

¹⁶ Khaled et Faḍlallah développent un discours unitaire-*umamiste*. Nous ajoutons sur cette unité : Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 99-100, 210, 336 et 373 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 36-37, 160 et 229-230, FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 60, 130, 187, 193, 246 et 270-271 ; FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 190. Moubarac et Khodr insistent sur l'unité nationale dans le pays, que ce soit le Liban ou la Palestine ainsi que sur l'unité dans l'Église.

¹⁷ KHODR, *Jérusalem (al-Quds)*, op. cit., p. 185 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam* op. cit., p. 53-69 et 86.

¹⁸ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 199.

¹⁹ Carl SCHMITT, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris : Presses Universitaires de France, 2014 (Quadrige), p. 47-48.

socio-économique dont la souveraineté et la sécurité reviennent à l'État. Dans le second registre, la terre relève d'un Espace saint à valeur symbolique qui transcende le lieu lui-même et le temps jusqu'à l'inscrire dans l'eschatologie.

Moubarac et Khodr ne se contentent pas de défendre le Liban, mais dénoncent l'injustice qui touche la terre de Palestine-Israël²⁰ et les populations qui y habitent²¹. Ils véhiculent deux convictions : 1) l'absence de vestiges 'athar juifs et l'idée que les Juifs n'ont jamais occupés toute la Palestine appuie la thèse que la ville est islamique et chrétienne²² ; 2) les Arabes musulmans sont historiquement les protecteurs des Lieux saints *mouqadasat* de toute religion²³. Khaled et Faḍlallah sont plus catégoriques, quant à l'approche de la terre et des Lieux saints. Pour eux, la lutte ne se limite pas à l'occupation ou au déplacement des populations, mais c'est une lutte contre les ennemis de Dieu et de l'islam et pour la libération de la terre²⁴. La résolution du conflit passe par l'anéantissement d'Israël *izalat Israil*²⁵, du moins en tant qu'État, ou implicitement en tant que peuple maudit par le Coran²⁶. Nous sommes donc devant deux visions différentes de la terre. Nous avons présenté la question de la terre dans les discours des auteurs dans la deuxième partie de la thèse. En résumé, les auteurs chrétiens plaident pour une réhabilitation de l'islam, chez lui en Terre sainte comme en Orient. Les auteurs musulmans défendent, au nom de cet islam, Dieu et la terre islamique de Palestine, voire toute terre où l'islam est implanté. Jérusalem représente un symbole de coexistence et un appel au droit. En outre, la complexité de la situation et l'absence de solution géopolitique au conflit territorial entraînent les auteurs à mener un combat « religieux » pour le recouvrement

²⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 96.

²¹ C'est l'injustice d'un peuple chassé de sa terre qui « a subi le sort d'un partage inique et d'une expulsion scandaleuse ». C'est aussi l'injustice de déplacés et de réfugiés des camps à travers les pays arabes. Les références sont respectivement : KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 37, 158 et 202 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 185 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 96 ; FAḌLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 85 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 76-77 ; MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 383 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 45-51.

²² Cf. MOUBARAC, « Lieux saints : Jérusalem et les Lieux saints dans l'histoire », in *Youakim Moubarac*, op. cit., p. 114 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 110 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 84 et 186.

²³ *Ibid.*, p. 78. Moubarac n'aura de cesse de dire que la ville de Jérusalem, sainte pour les trois monothéismes, signifie à la fois Terre sainte et peuple. MOUBARAC, « Lieux saints : Jérusalem et les Lieux saints dans l'histoire », in *Youakim Moubarac*, op. cit., p. 122-123. Khodr se bat pour l'unification de la ville, lieu de rencontre des trois monothéismes. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 173 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 19.

²⁴ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 235.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 102, 115 et 130 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 26.

²⁶ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 65 ; KHALED, « Mufti Khaled : L'ennemi veut vider Beyrouth », art. cit.

de la terre et pour la justice des opprimés. Ainsi, ils accusent, d'une part, Israël d'usurper la terre et préconisent, par ailleurs, le rétablissement de la justice par la guérilla armée et le *jihad*.

L'étude des concepts de souillure et d'usurpation permet de mesurer le déplacement de l'espace réel vers l'espace symbolique de Terre sainte, puis vers le temps symbolique et eschatologique. Ce dernier inscrit le conflit territorial dans une dimension religieuse, celle du combat du Bien contre le Mal et ses déclinaisons en conflit entre les arrogants et les opprimés, les fidèles et les impies et la vérité et l'erreur. Définissons d'abord le concept de souillure puis celui d'usurpation avant d'examiner l'emploi d'un tel lexique chez les différentes figures et de développer les déplacements cités plus haut.

Le concept de souillure n'est pas à proprement parler islamique. Il existe dans d'autres religions et cultures. La souillure est morale, quand elle désigne une atteinte à l'honneur. Elle est religieuse, quand elle porte sur la pureté d'une chose sacrée ou d'une personne. L'impureté rend la chose ou la personne inapte à participer à certains rites²⁷. L'usurpation *ghasb* s'applique à la terre ou à l'autorité. Elle est un acte réprouvé par l'islam. C'est un interdit *haram* (*al-baqara* 2 : 188 et *an-nisa'* 4 : 29). Celui qui le transgresse, qu'il soit musulman ou non-musulman est un *ghaseb*²⁸. La *shari'a* prévoit le règlement de l'usurpation par le recouvrement du bien usurpé à son propriétaire et du gouvernement de l'islam sur toute terre islamique²⁹. En effet, le concept de souillure paraît chez les quatre figures, mais il est plus fréquent chez Khaled et Khodr. Chez le premier, la souillure vient aussi bien du sionisme que de l'État d'Israël et elle touche les Lieux saints³⁰ et la *umma*³¹. Chez Khodr, le sionisme souille le judaïsme et les Juifs³². Il souille celui qui partage la Palestine avec d'autres et ceux qui font du Lieu saint « un bordel *mabgha* de '*Ichtar* »³³. C'est pourquoi, parler de purification de la Palestine et des Lieux saints vise à les débarrasser de la souillure, c'est-à-dire des Israéliens sionistes, voire des Juifs. Le territoire retrouve ainsi sa pureté originelle, celle d'appartenir à la communauté pure et de pouvoir rendre un culte pur à Dieu.

²⁷ « Souillure », in *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/souillure>. Consulté le 30 août 2017.

²⁸ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 190 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. XVII.

²⁹ *Ibid.*, p. 245-253.

³⁰ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 194.

³² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 183-184. Il implique de débarrasser le judaïsme et les Juifs de la philosophie sioniste.

³³ Les références sont respectivement : *ibid.*, p. 56 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 22.

Les discours de Moubarac et de Khodr évoquent l'usurpation que l'État d'Israël pratique en tant qu'acte³⁴ et en tant que mode d'existence³⁵. Toutefois, l'utilisation du concept est minime et demeure loin de représenter un enjeu sémantique. Nous doutons même que le concept revête, chez eux, toute sa signification islamique. Les deux auteurs abordent la question de l'occupation aussi bien comme une question de justice pour les réfugiés et les déplacés que pour sa valeur territoriale. Toutefois, la revendication de la terre de Palestine-Israël comme terre islamique et sa revendication à cause de sa valeur symbolique retient l'attention. Nous présenterons ici uniquement les propos de Moubarac sur l'usurpation. Pour l'islamologue, la terre ne doit en aucun cas être un motif d'hostilité déclarée aux fidèles des autres religions, ni un motif de violence pour une installation temporelle. Or, le retour en *Eretz Israël* n'a pas été sans brutalité. Il exprime le projet sioniste « d'usurpation d'une patrie arrachée par l'or et par le sang à un million de réfugiés arabes »³⁶ auquel il faut y remédier. De plus, les Lieux saints revêtent une nature sacrée à cause de la manifestation de Dieu sur la terre et de la présence des femmes et des enfants violentés³⁷.

Venons à Khaled et Faḍlallah. Ils utilisent le terme *ghasb*-usurpation pour désigner l'occupation. Khaled y ajoute le concept islamique de *salb*-spoliation qu'il applique à la Palestine-Israël et au Liban³⁸, et Faḍlallah y ajoute les notions d'impiété *kofr* et de légitimité *shar'īyya*³⁹. La raison de cet usage se situe, à notre avis, à deux niveaux : d'un côté, Khaled et Faḍlallah poursuivent un but, implicite ou explicite, celui de faire de la politique en s'appuyant sur la *sharī'a*⁴⁰ et celui d'initier un mouvement qui « enracine l'islam dans [notre] la conscience culturelle et politique »⁴¹ ; d'un autre côté, la bataille semblant perdue sur le champ militaire et politique, les deux chefs religieux déplacent la cible vers le champ éthique et symbolique. Ils entendent ainsi mobiliser l'auditoire et maintenir la résistance contre l'ennemi Juifs-Israël. De fait, il importe de placer les propos de nos auteurs dans la vision du monde qui est la leur : un

³⁴ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 97 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 40.

³⁵ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 105.

³⁶ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 22-23.

³⁷ *Ibid.*, p. 58-60.

³⁸ Khaled emploie un terme islamique significatif « *al-salib* » pour désigner la terre spoliée, le droit spolié, le pays spolié et les choses saintes spoliées. KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 75 et 191, 203, 243 et 229. Le *salb* dans l'islam signifie le butin que le musulman récupère d'un ennemi tué. Appliqué à la situation de Palestine et de la *umma* arabe, il nous est possible d'interpréter le *salb* comme un butin que l'ennemi Juifs-Israël récupère après avoir tué la *umma* en tant que terre et le propriétaire de cette terre. C'est pourquoi la revanche doit être conséquente.

³⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 171.

⁴⁰ *Ibid.* et p. 190 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 22, 235 et 237.

⁴¹ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 87-88 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 169.

monde où le religieux est instrumentalisé dans la politique, un monde où « la courte tradition de pensée islamique en politique » est répandue⁴². Il s'agit d'une pensée qui prône et applique la fusion des deux pouvoirs politique et religieux. L'utilisation d'un dispositif islamique, – lexique, représentations et idéologie – fixe les limites du discours : un discours politico-théologique. Les propos de Khaled et Faḍlallah reflètent ceux d'une *umma* qui veut islamiser le monde à travers un islam en mouvement. Faḍlallah le déclare ainsi :

« Nous ne considérons ni la patrie, ni l'arabité *al-'ourouba* d'ailleurs, comme une idole à adorer. La patrie est une situation géographique qui prend la forme humaine. L'arabité est une situation humaine qui prend la forme d'un mouvement humain. Nous offrons l'islam à la patrie, à l'arabité et au monde »⁴³. Ainsi, L'islam est « ce qui associe aux autres et ce qui en dissocie »⁴⁴.

Néanmoins, dans ce monde à dominante arabo-islamique, une fracture s'est opérée au moment de la chute de l'Empire ottoman. L'unité présumée s'est vue démantelée par les grandes puissances coloniales, la création des États-nations, celle de l'État d'Israël, et par des lectures différentes de l'histoire. Ni la présence chrétienne, ni la présence musulmane d'ailleurs ne font plus le poids face à l'immigration juive. Le lien à la terre et l'unité du peuple, tout en demeurant un fondement identitaire, sont ébranlés par l'occupation. Les mythes du *divide et impera* et celui du projet sioniste de domination « du Fleuve à la Mer » alimentent le mythe de l'expansionnisme d'Israël. L'alternative religieuse se présente naturellement. L'unité territoriale est récupérée aussi bien par des « territoires identitaires », que par des « territoires revendiqués »⁴⁵. La Palestine – avec *al-Quds* au centre – attire ainsi les partisans de la laïcité et ceux de la religion. Le Mont-Liban des maronites, Jabal 'Amel des chi'ites et Beyrouth des sunnites et des orthodoxes trouvent leur convergence dans *al-Quds*, arabo-musulmane et terre de Jésus-Christ. Celle-ci devient lieu identitaire. Elle dit l'attachement vertical à Dieu et horizontal à la *umma*⁴⁶ et à l'Église. Territoires identitaires, ces lieux sont revendiqués à cause

⁴² Pour se rendre compte des deux traditions longue et courte de la pensée politique musulmane, lire : Olivier CARRÉ, « Note sur la séparation du religieux et du pouvoir dans la pensée politique musulmane », *Civilisations*, n° 48, 31 août 2001, p. 15-26. OpenEdition Journals. L'auteur souligne que Faḍlallah suit « avec originalité et intelligence » un courant d'extrémisme s'éloignant, en pensée politique, de la grande tradition islamique. Nous pensons que Khaled, tout modéré qu'il était, suivait aussi la courte tradition de l'islam.

⁴³ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁴ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁵ Nous empruntons cette expression à Jean-François TROIN, « L'identité arabe : de l'espace de la nostalgie aux territoires en mouvement », *Annales de Géographie*, vol. 113, n° 638, 2004, p. 543-546. persee.fr. Consulté le 15 novembre 2020. Les territoires identitaires sont, d'une certaine manière, imposés à leurs habitants. Pôles de rassemblement, on s'y attache sans pouvoir exprimer le pourquoi. Les territoires revendiqués sont des espaces occupés par l'ennemi. Ce sont des Lieux porteurs de sens qui entraînent la révolution et la guerre. Les Lieux saints entrent dans ces deux catégories.

⁴⁶ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 44.

de leur occupation-usurpation. Ils disent le passage de la terre réelle à la terre symbolique et sont les initiateurs du *jihad* armé.

1.1. De la terre réelle à la terre symbolique

De fait, un passage de l'espace réel à l'espace symbolique s'opère. La terre transcende l'enracinement géographique de la Palestine pour devenir terre de Dieu et, dans ce monde « tout le pays de l'islam »⁴⁷, symbole de la lutte contre les ennemis de Dieu et les ennemis de l'islam⁴⁸ et symbole de la justice pour les opprimés et de leur libération⁴⁹. Celui qui la touche est usurpateur de la propriété et de l'autorité de l'autre et souille le pays. D'où le refus des auteurs de négocier avec l'État d'Israël ou de normaliser avec lui, d'accepter des concessions ou encore de lui donner légitimité politique ou religieuse, car il y a unité entre eux comme l'exprime Faḍlallah :

« Nous, dit-il encore, considérons la vie comme une mosquée où nous vivons la politique comme nous vivons la prière dans la mosquée. La politique se transforme en prière qui nous rapproche de Dieu. Comme dans la prière, tu proclames la grandeur de Dieu, tu refuses les *toughat* et les injustes »⁵⁰.

Il s'agit alors d'un combat sacré ancré d'abord dans le présent et dans un temps symbolique avant d'être reporté à un avenir lointain.

« *Al-Quds* avance vers le Sud du Liban et les environs de Beyrouth. Elle avance vers le Golan et tout pays usurpé. Car *al-Quds* est un sens qui prend toute sa valeur devant chaque terre usurpée, dans chaque martyr, dans chaque orphelin, dans chaque situation corrompue qui s'impose à la vie islamique et aux musulmans »⁵¹.

1.2. Du lieu symbolique vers le temps symbolique

Le passage vers le lieu symbolique s'accompagne d'un passage vers le temps symbolique, voire eschatologique. Le temps symbolique devient temps eschatologique lorsqu'il relie au combat de la fin des temps, au jugement dernier donnant lieu à un monde nouveau. Il déplace

⁴⁷ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 171.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 132-133 et 167.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 107 et 166 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 208 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 175 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 141.

⁵⁰ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 167. *Toughat* vient de *taghout* qui signifie injuste ou diable.

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

ainsi le combat du terrain réel au terrain symbolique. Le discours qui le promeut, appelé à juste titre discours eschatologique, présente l'intérêt de se fixer sur l'idéal quand le réel fait défaut. Les auteurs soulignent la pérennité de la lutte contre Israël, car ce dernier parle « d'occupation interminable et d'un long colonialisme »⁵². À occupation indéterminée s'oppose un long chemin de lutte pour la libération et la justice⁵³, un temps eschatologique. Tant que la terre demeure usurpée et le peuple déplacé, le combat est orienté vers une lutte de type mythique contre le Mal. Le combattant, *fida'i* ou *moujahid*, s'oriente vers une perte de soi, vers un martyr *chahada* qui défie l'ennemi, là où la victoire est impossible réellement. Mais force est de reconnaître que le combat n'est pas à remporter dans des batailles fictives qui seront livrées à la fin des temps, mais il est à assumer ici et maintenant où il faut agir avec justice pour la paix. Pour illustrer notre propos, nous développerons une réflexion sur *Āshûrâ'* et la journée *d'al-Quds*. Ce sont deux exemples de la manière dont la valeur symbolique de l'espace géographique est déplacée vers le temps.

L'exemple du rite socio-culturel et religieux de '*Āshûrâ'*', développé chez Faḍlallah, montre le passage du lieu Karbala vers le temps '*Āshûrâ'*'⁵⁴. En fait, '*Āshûrâ'*' est une commémoration qui rappelle la bataille de Karbala en 680 entre Ḥusayn et Yazid. Ce souvenir imprime la conscience chi'ite d'une certaine vision d'elle-même et du monde qui apparaît sous trois rôles complémentaires : 1) le rôle de réformateur qu'il acquiert au prix d'une souffrance pour rétablir l'ordre cosmique lors de la bataille entre Bien et Mal ; 2) le rôle des *moujahidines*, partie prenante de la *umma*, qui mènent la résistance pour supporter la persécution et faire prévaloir la fierté '*izzat*' de l'islam et 3) le rôle des chi'ites et des gens de la maison *ahl al-bayt* dans le redressement de l'islam sur le bon chemin⁵⁵. En répétant chaque année le rituel de '*Āshûrâ'*', les chi'ites commémorent cet événement et célèbrent ses martyrs glorieux. L'ensemble des représentations mis en place, leur permet, d'une part, de transporter Karbala à travers les siècles et de l'introduire, en tant que mouvement islamique de résistance et de lutte contre l'injustice et l'oppression, là où vit la communauté qui célèbre⁵⁶ et, d'autre part, de réinterpréter l'histoire

⁵² *Ibid.*, p. 181.

⁵³ *Ibid.*, p. 132 ; KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ '*Āshûrâ'*' est aussi un jour de jeûne célébré chez les sunnites le 10 de *Muḥarram*. Il rappelle le jour où Dieu a sauvé Moïse des mains de Pharaon.

⁵⁵ La '*izzat*' est un concept islamique qui s'appuie sur *an-nisa'* 4 : 139. Il s'agit de la croyance que tout homme doit chercher la fierté et empêcher ainsi les autres de le vaincre.

⁵⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 127.

présente à l'aune du sacrifice de Ḥusayn et sa communauté pour honorer Dieu et se soutenir mutuellement :

« Quand nous partons de 'Āshūrā' au lieu géographique de Karbala, nous ne voulons pas rester dans la Karbala historique. Nous avons notre 'Āshūrā' et notre Karbala : là-bas à Jabal 'Amel et à la Béka' ouest, dans chaque site d'où repartent les résistants à l'injustice, à l'agression et à l'occupation. C'est notre Karbala dans tous ses sens (...) »⁵⁷.

C'est un mouvement de révolution qui dépasse le lieu pour rétablir les valeurs islamiques et réformer les mœurs partout où se trouvent des opprimés⁵⁸. C'est aussi l'histoire d'un ami de Dieu et d'un chef entouré de sa communauté qui réalise une mission sacrée, celle de résister à l'injustice de l'ennemi et d'avancer vers la mort, tout en sachant que celle-ci n'aura pas le dernier mot. C'est également celle du gouverneur omeyyade Yazid « présenté dans la tragédie comme le diable en personne, celui qui veut disloquer la communauté et gâcher le projet de Dieu »⁵⁹. C'est Ḥusayn contre Yazid, la justice contre l'injustice, la patience et le sacrifice contre le refus de la réforme et les actes agressifs, voire sanguinaires, le Bien contre le Mal et Dieu face au diable. La mort du Ḥusayn revêt une valeur rédemptrice parce qu'elle soude la communauté autour d'un idéal qui donne sens, celui de la résistance contre l'ennemi imposteur usurpateur du pouvoir. Pour les chi'ites, la participation à 'Āshūrā', en tant que rite socioreligieux, au travers duquel est expérimentée intentionnellement « la souffrance rédemptrice » de l'imam Ḥusayn⁶⁰, se métamorphose à un moment donné en rite socio-politique. Ce rite porte sur deux aspects. Il conduit, d'un côté, les chi'ites à s'identifier au Ḥusayn et aux martyrs de Karbala afin de sublimer le lieu historique dans le temps de 'Āshūrā' et vers toutes les situations de confrontation contre les ennemis et, d'un autre côté, à choisir de lutter jusqu'au sang contre ces ennemis afin de faire régner la justice et l'égalité selon la *sharī'a* et de protéger les opprimés de la terre⁶¹.

⁵⁷ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 92-93.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 89-90.

⁵⁹ TALHOUK, *Société civile et communauté religieuse au Liban*, op. cit., p. 234.

⁶⁰ B. Hasanvo et A. Shirinov développent le thème de la souffrance dans la tradition chi'ite, une souffrance vénérée, transformée en activité sociale qui contribue au maintien de l'ordre cosmique. Cf. Behram HASANOV et Agil SHIRINOV, « Suffering for the sake of cosmic order: Twelver Shi'ah islam's coping with trauma », *Ilahiyat Sutides (A journal on islamic and religious studies)*, vol. 8, n°1, 2017. Faḍlallah prêche que 'Āshūrā' n'est pas simplement un mouvement de martyre, mais également la réforme de la *umma*. Faḍlallah, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 90.

⁶¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 174-175.

La journée d'*al-Quds* est un autre exemple de la terre qui dépasse, par son symbolisme, la superficie propre du territoire et des frontières vers deux horizons : *al-Quds* ouvre la porte au déplacement du lieu vers le temps⁶² qui se prolonge jusqu'à un avenir lointain, inscrivant la lutte en dehors du temps ou dans la fin des temps⁶³. *Al-Quds* est « cause et mission »⁶⁴, mais aussi temps qui relie à Dieu et donne sens à l'Humanité en réclamant la justice pour les opprimés. La journée d'*al-Quds* devient mouvement et mobilisation spirituelle où la *umma* porte une même cause, celle du devoir islamique envers la terre pour sa libération et pour la dignité humaine⁶⁵. C'est ainsi qu'*al-Quds*, en tant que Lieu symbolique se présente, non seulement, comme un espace pour vivre la foi et les pratiques religieuses, mais elle participe également au développement d'une mémoire et de représentations collectives et donc à la création d'un ordre social. Elle contribue ainsi à l'éclosion d'une idéologie qui met le facteur religieux au profit de la cause politique de l'islam. Une charge de sens accroît la charge émotionnelle pour entretenir la tension jihadique.

Khodr relève le passage du lieu vers le temps en insistant sur *al-Quds* comme ouverture. Il écrit : « *al-Quds* transcende *al-Quds*. Elle est prolongement vers l'infini, vers l'éternité et vers le haut. Elle est *mi'raj* »⁶⁶. *Al-Quds* n'est pas la demeure de Jésus de Nazareth et le tombeau est vide⁶⁷. Si le Christ a sanctifié la terre, il n'en reste pas moins que « son Livre et les sacrements qui sont Sa présence sont plus importants que la terre d'*al-Quds* »⁶⁸. Ainsi, la ville cesse d'être un mémorial. Les événements de l'histoire la relie inégalement aux croyants monothéistes et la placent dans le présent du monde et de Dieu jusqu'aux temps eschatologiques. *al-Quds* devient alors le lieu du combat final entre 'Issa et l'anti-Christ parce qu'à travers tout cela « *al-Quds* est le symbole » de Dieu et de son peuple⁶⁹. Ce combat paraît chez Khaled quand il évoque, lors d'une interview en 1984, un *hadith* qui attribue à Muḥammad le récit qu'« À la fin des temps, une guerre se tiendra entre nous [les musulmans] et les Juifs. Elle sera terrible. Toute chose sur la terre participera avec nous au combat contre l'ennemi, même les arbres et les pierres. Ces derniers diront : *ya muslim*, un Juif se tient derrière moi,

⁶² Faḍlallah écrit : « La journée d'*al-Quds* doit demeurer pour animer toute notre vie et pour être le point de départ qui embrasse toute l'année ». FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 60.

⁶³ Faḍlallah parle d'une cause à la mesure des générations, non des années. *Ibid.*, p. 82.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 166-167.

⁶⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 78.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 79.

viens et tue-le »⁷⁰. Ce rappel se caractérise d'une part, par un aspect de prophétie qui conduit des musulmans à prétendre que la lutte contre les Juifs relève d'une mission sacrée et, d'autre part, par la croyance que le combat contre les Juifs est à maintenir jusqu'à la fin des temps et jusqu'à leur anéantissement de la face de la terre, à cause de leur méchanceté, de leurs complots et de leur expansionnisme⁷¹. Les figures chrétiennes se démarquent quelque peu de ce que nous venons de dire. Le déplacement du Lieu saint et d'*al-Quds* au temps eschatologique demeure pour tous une conséquence de la difficulté à reconquérir la Terre. La ressource religieuse – chrétienne et musulmane – associe *al-Quds*, Lieu saint, à *Quds*, lieu du combat eschatologique qui fera de l'humanité « un seul millet »⁷². L'engagement dans cette lutte est vécu comme une lutte contre les forces du Mal⁷³ et comme une lutte des générations⁷⁴. Il ne se rattache plus à une période précise mais à une longue histoire présente et à venir⁷⁵.

« *Al-Quds* est alors la seule ville au monde qui n'appartient pas au temps présent et à ses formules politiques. Elle appartient au temps à venir »⁷⁶.

La réflexion sur le conflit territorial ne peut être menée sans aborder l'entreprise coloniale dans le Moyen-Orient dont Israël est, au vu des Arabes, le fer de lance. Nos auteurs, s'ils concèdent que des Juifs pieux peuvent habiter la terre de Palestine-Israël, refusent toute forme politique d'un rassemblement juif et toute « volonté d'occupation politique (...) entreprise coloniale à laquelle il convient de mettre fin »⁷⁷. Nous aborderons dans le paragraphe qui suit la question du colonialisme sioniste et de l'expansionnisme d'Israël.

⁷⁰ Khaled cite le *hadith* du *saḥīḥ muslim* d'une manière non-textuelle. Cf. KHALED, « Mufti Khaled : L'ennemi veut vider Beyrouth », art. cit. Le *saḥīḥ muslim* n° 2922 raconte : « L'heure du jugement dernier ne viendra pas avant que les musulmans combattent les Juifs. Les musulmans les tueront jusqu'à ce que les Juifs se cachent derrière une pierre ou un arbre. La pierre et l'arbre, sauf le *gharkad* qui est un arbre des Juifs, crieront : Ô musulman, serviteur d'Allah, un Juif se poste derrière moi, viens le tuer ». Notons que « la bataille finale » contre les Juifs est une histoire qu'a propagée Hassan el-Banna dans ses discours.

⁷¹ Muḥammad Ḥusayn FAḌLALLAH, *al-Quds : symbole de la umma islamique et marque de son unité*, mosquée al-imam al-aida, Bir al-'abd, juin 1986. URL : <http://arabic.bayynat.org/KhoutbePage.aspx?id=19579>.

⁷² Khodr cite un *hadith* d'ibn 'Abbas. Il l'associe à ce que dit Soloviev, théologien et philosophe russe, sur l'union des trois Églises après la mort de l'anti-Christ. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 79.

⁷³ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 113.

⁷⁴ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 82.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 174.

⁷⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 108.

2. Une terre déchirée et menacée

Le monde arabo-musulman est dépeint à travers les discours comme un territoire identitaire qui converge à *Quds*-Palestine et s'étend vers la *umma-oikoumene*. Il est habité par une population autochtone qui dément le mythe « d'une terre sans peuple pour un peuple sans terre »⁷⁸. Il dit également le besoin d'un « nous disloqué » à trouver un lieu stable et à retrouver son origine commune⁷⁹. Khaled écrit :

« Les Arabes forment une seule *umma* du Golfe à l'océan. C'est une réalité d'avant la première guerre mondiale. La région n'a donné naissance à des États que par l'action du colonisateur qui a voulu briser son unité. [...] C'est ce que l'ennemi s'efforce toujours de faire, car son principe s'est dévoilé depuis l'Antiquité. Il s'exprime par le slogan '*divide et impera*'. Notre Dieu nous donne un autre commandement contraire à celui-ci, d'être une seule *umma* en disant : c'est votre *umma*, elle est une seule *umma* »⁸⁰.

C'est une vision que partagent les patriarches catholiques d'Orient et qui reflète leur propre interprétation de la réalité. Elle consiste à placer l'Occident chrétien face à l'Orient musulman et à voir la patrie arabe *al-watan al-'arabi* comme une réalité que divise le colonialisme et qui subit le conflit israélo-arabe⁸¹. En outre, le colonialisme de l'État d'Israël actif, à travers la colonisation juive, est évoqué par les auteurs au même titre que le colonialisme des croisés⁸². Nous avons parlé dans la deuxième partie du lien existant entre colonialisme, Occident et Israël. L'occupation israélienne est plus qu'une occupation de la terre de Palestine et des Lieux saints. « Israël est venu pour dominer le monde islamique tout entier »⁸³. C'est une atteinte à la

⁷⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 41. Sur le mythe, voir : Diana MUIR, « A Land without a People for a People without a Land », *Middle East Quarterly*, avril 2008. URL : <https://www.meforum.org/1877/a-land-without-a-people-for-a-people-without>. Consulté le 19 mars 2020.

⁷⁹ Groupe de recherche islamo-chrétien, « Espaces sacrés, lieux de violence ou lieux de paix ? », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 80. Cairn.info.

⁸⁰ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 208, 210 et 236. Nayla Tabbara invite à mettre la sourate *al-'anbiya'* 23 : 52 dans son contexte. Celle-ci s'adressait à la communauté naissante pour lui signifier son union fondamentale avec les communautés juive et chrétienne, tout en indiquant que même si l'unité est là, elle est marquée par des dissensions internes. Cf. DAOU et TABBARA, *L'hospitalité divine*, op. cit., p. 104-105.

⁸¹ KHOURY (dir.), « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 38.

⁸² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 103 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 78 et 148 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 189-191.

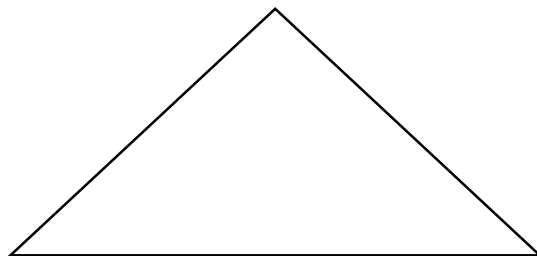
⁸³ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 194.

souveraineté, à la sécurité, aux ressources naturelles, à l'économie et à l'héritage religieux et culturel aussi bien de la Palestine que du Liban et du monde arabo-musulman⁸⁴.

« Si nous voulons refuser au fond la paix avec Israël, cela signifie que nous adoptons ce qu'il a appris de l'Europe. (...) Il faut que nous puissions dire au monde 'voici un barrage que nous avons construit'. Si l'étranger ne trouve chez nous une civilisation qui égale celle d'Israël, il ne sera pas convaincu [que nous sommes adultes] »⁸⁵.

Cette conviction est fréquente chez les quatre figures. Elle dévoile, à des degrés différents, une rivalité mimétique qui apparaît en lien avec la revendication de la terre d'Israël-Palestine. Nous présenterons cette rivalité qui engendre, à notre sens, une accusation de l'expansionnisme d'Israël et une imitation que désirerait la *umma* en se substituant à Israël par le *Grossraum* islamique. Elle nourrit l'ambition d'anéantir le même : l'Occident-le colonialisme-Israël et d'étendre la *umma* islamique non sur la terre de Palestine, mais sur le monde entier⁸⁶. Le triangle mimétique sujet-modèle-objet de Girard illustre le rapport de l'islam, de la *umma* à l'ennemi Juifs-Israël et à la terre. L'objet du désir du sujet n'est pas sans rapport avec l'autre que Girard appelle médiateur du désir⁸⁷. Ici, l'ennemi est désigné Juifs-Israël.

L'ennemi Juifs-Israël / MEDIATEUR DU DESIR



Les auteurs-la *umma* arabo-islamique/ SUJET

La terre de Palestine-Eretz Israël/OBJET

Les auteurs défendent, non seulement le droit des Palestiniens à leur terre, mais le droit de la *umma* arabo-islamique, de l'islam et du christianisme à la terre islamique symbolisée par la terre de Palestine-Israël et les Lieux saints⁸⁸. De fait, la terre islamique, déclarée Terre sainte

⁸⁴ *Ibid.*, p. 103 ; FAÐLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 194, 253 et 370 ; FAÐLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, op. cit., p. 73 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 50.

⁸⁵ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 164 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 58.

⁸⁶ FAÐLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 165-175.

⁸⁷ GIRARD et al., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 364-366 ; GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit.

⁸⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 58-59.

dans le Coran, ne se limite pas à des frontières géographiques, mais elle prend son point de départ dans *al-Quds*, lieu islamique qui contient toutes les vocations⁸⁹. Or, elle subit historiquement des dominations. Comment expliquer le désir de nos auteurs de se réapproprier exclusivement cette terre et pour Faḍlallah, de s'étendre vers le monde entier afin de ne plus avoir d'ennemis⁹⁰ ?

À la lecture des discours, nous notons que les auteurs contestent la revendication des Juifs et de l'État d'Israël de la terre comme « terre promise » et « Terre sainte » que Dieu leur aurait accordée. Gage de l'élection du peuple juif, cette terre suscite déjà la jalousie. Pourquoi serait-elle terre des Juifs et non de ceux qui l'habitent ? Nous pensons à la blessure de l'origine dont parle Daniel Sibony comme une clé d'interprétation de cette jalousie. Elle est perceptible à l'utilisation du double standard chez Khodr où ce qui est réclamé pour les chrétiens et les musulmans n'est pas bon pour l'ennemi Juifs-Israël. Les Juifs n'ont plus de vestiges en terre de Palestine-Israël si ce n'est le Mur des Lamentations qui appartient aux musulmans, mais les chrétiens et les musulmans ont leur histoire inscrite sur les pierres christianisées et islamisées⁹¹. L'Israélien demeure intrus *dakhil*, inconnu *gahrib* et étranger *ajnabi*⁹² même s'il est né en Palestine face à l'autochtone *aṣil* l'amant de la terre et son descendant *mouhib al-'ard wa salilouha*. De fait, les auteurs établissent un parallélisme entre « gens de la terre » *ahl al-balad* ou *ahl al-'ard* et « gens d'ailleurs »⁹³, ce qui accentue la dichotomie entre la terre de Palestine-Israël *al-balad* et l'ailleurs qui évoque un expansionnisme quelconque. En effet, Khaled, Faḍlallah, Moubarac reprennent à leur compte le mythe du Grand Israël⁹⁴ et l'inscription à la *knesset* israélienne : « Tes limites, ô Israël, vont de l'Euphrate au Nil ». Avec Khodr, ils dénoncent les projets d'Israël de s'étendre en repoussant ses frontières ou en colonisant

⁸⁹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 54-57.

⁹⁰ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 120 et 212.

⁹¹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 84.

⁹² Khodr utilise également le terme « intrus » deux autres fois pour parler de l'État d'Israël. *Ibid.*, p. 10.

⁹³ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 83 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 51 ; KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 18, 176, 236 et 261.

⁹⁴ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168 et 427 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 121 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 70.

d'avantage de territoires en Palestine⁹⁵, afin « d'intégrer tous les Juifs du monde » dans la terre de Palestine-Israël⁹⁶.

Les auteurs de nos discours et l'ennemi Juifs-Israël désirent le même objet : Dieu, son Livre saint, être la *umma* choisie et posséder la même terre d'Israël-Palestine. En fait, le désir de l'islam pour la terre n'est rien d'autre que le désir d'être semblable à son médiateur du désir. Plus l'islam réalise que le judaïsme le précède, plus il l'accuse d'expansionnisme et voudrait se substituer à lui⁹⁷. Il cherche ainsi à éviter d'avouer qu'il lui est postérieur, que le Coran reprend des récits révélés avant lui et que le mythe de la terre promise a bel et bien été celui du peuple juif, avant que l'islam ne se proclame la meilleure *umma* et ne revendique les Lieux saints comme terre islamique. La confrontation est inéluctable, parce que la question est moins celle d'avoir que d'être. L'ennemi Juifs-Israël est rival parce qu'il est modèle et inversement.

Face au mythe du Grand Israël et du peuple élu, il n'est que la *umma* islamique combattante qui « vit le grand souci de tout le monde islamique »⁹⁸ et agit pour les causes de l'islam dans le monde. Le *Grossraum* est dessiné⁹⁹. Ses frontières dépassent celles que le colonialisme a dessinées, et sa superficie s'avère à la mesure du monde où se trouvent des musulmans. Il représente un espace symbolique et regroupe les musulmans de la *umma* islamique. Il est le lieu de l'émulation de la pensée et du vécu socio-politique et religieux¹⁰⁰.

« Nous sommes un seul corps, écrit Faḍlallah. Tous les musulmans dans le monde sont un seul corps (...) que les frontières des pays arrogants ne séparent pas (...). Celui qui ne s'occupe pas des affaires des musulmans n'est pas un musulman. Tu dois vivre avec chaque musulman jusqu'à atteindre celui qui vit aux confins de la terre (...) ». Il ajoute plus loin : « Ne vous préoccupez pas de vous battre les

⁹⁵ Israël veut s'étendre : FADLALLAH, *Avec l'islam dans un mouvement humain universel*, op. cit. ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 7, 135, 167, 170-171 et 194. Les nouvelles cartes du Grand Israël comportent la majorité des territoires libanais. Car Israël veut s'étendre au détriment du Liban. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 17-18. Il aurait été mieux de s'armer pour défendre ses terres qu'Israël a occupées en 1948 et où il s'est étendu dernièrement. Pourtant personne n'a relevé cette atteinte à la souveraineté libanaise. *Ibid.*, p. 182. Pour Khodr, Israël a des ambitions économiques au Sud du Liban. Les ressources hydrauliques en sont une. Il garde le Sud séparé du Liban pour l'exploiter. KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 161.

⁹⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 168 ; MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 98-99.

⁹⁷ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 100.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹⁹ La notion de *Grossraum* revêt une valeur fondatrice pour la science du droit international et les relations internationales. Lire aussi : Jeff BAUGH, « The Concept of *Grossraum* in Carl Schmitt's Jurisprudence », *Amerika*, 7 août 1970. URL : <http://www.amerika.org/globalism/the-concept-of-grossraum-in-carl-schmitts-jurisprudence-nikolai-von-kreitor/>. Consulté le 13 juin 2017.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 487.

uns contre les autres. Pensez à vaincre le colonialisme, pensez à vaincre Israël, pensez à vaincre l'hégémonie »¹⁰¹.

Pour Khaled, la question de la terre de Palestine-Israël commence en 1948, mais elle plonge ses racines dans le conflit initial des Juifs avec Muḥammad. Elle s'inscrit dans un univers plus large, celui de la *umma* arabo-musulmane. De ce fait, les Palestiniens, où qu'ils soient, ont le droit de récupérer la Palestine, et la *umma* a le devoir de mobiliser ses ressources pour les aider à reconquérir la terre de leurs ancêtres, serait-ce par la force. Les Libanais, chrétiens et musulmans doivent s'y adjoindre. Car la noble *umma* – des Libanais – faisant partie de la *umma* arabo-islamique doit participer à ce mouvement de soutien contre l'expansionnisme d'Israël¹⁰². En mettant en diptyque l'expansionnisme d'Israël et l'étendue de la *umma* islamique, la victoire est remportée contre la menace de l'État d'Israël, car le danger sioniste en Palestine, majoré par l'expansion d'Israël et le danger juif contre l'islam et les musulmans est réduit par la force de la *umma* islamique et l'unité des musulmans répandus dans le monde.

Terre objet de lutte, usurpée et souillée par le sionisme, morcelée par le colonialisme et menacée par l'expansionnisme de l'État d'Israël, comment peut-elle être non une Terre sainte à défendre, au nom de Dieu, mais une Terre de sainteté à conquérir symboliquement au-delà de l'espace et du temps ? Avant de répondre, précisons que nos dynamiques de vie servent, non à résoudre le conflit israélo-libanais et palestinien, mais à proposer une éthique prophétique et à préparer un terrain pour que les mentalités changent, prélude à un changement des discours et des comportements. Nous proposerons la notion de terre de sainteté et l'option de la terre partagée comme solution au conflit.

3. Dynamiques de vie

Au préalable, signalons qu'une entente sur le conflit territorial gagnerait à prendre en considération aussi bien les revendications de nos figures libanaises que le passif juif. Nous intégrerons donc ce passif¹⁰³, puis nous soulignerons la complexité de ce conflit territorial, tant géopolitique que symbolique et religieux. Cela nous amène à distinguer Terre sainte et Terre

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 271-275.

¹⁰² KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 127-129.

¹⁰³ Nous sommes conscients que nous faisons une entorse méthodologique en intégrant le passif juif dans l'analyse. Mais le retour des Juifs en *Eretz Israël* nous interpelle. Il nous semble qu'il serait bon de l'aborder comme un mystère que nous n'arriverons à cerner qu'avec humilité et en s'accueillant les uns les autres.

de sainteté, et à proposer deux dynamiques de vie : la Parole de Dieu et la vie éthique basée sur la pratique des commandements comme moyen de sanctifier la terre.

3.1. La Terre de sainteté rédime son peuple

En fait, des Juifs du monde entier se souviennent d'*Eretz Israël*. La centralité de la Terre ainsi que le retour à cette Terre se trouvent dans la Liturgie, notamment dans celle de Pâque. La question du lien à cette terre est discutable. Dans la littérature juive et dans la pensée médiévale mystique, une nostalgie récurrente envers la terre d'Israël est notable¹⁰⁴. Sibony évoque une « transmission symbolique » et une « possession symbolique » de cette terre, dont les habitants arabes étaient inconscients, bien avant la fondation de l'État d'Israël¹⁰⁵. Quand l'Organisation des Nations Unies reconnaît cet État en 1948, elle reconnaît indirectement ce droit symbolique du peuple juif sur *Eretz Israël*. Dès lors, nous réalisons que ce ne sont pas uniquement l'antisémitisme, ni les persécutions des Juifs dans le monde, ni la *Shoah* qui pouvaient attirer des Juifs vers la terre d'Israël-Palestine – argument évoqué pour la fondation et la reconnaissance de l'État d'Israël –, mais c'est un ensemble de facteurs, tels que le poids d'une prière récitée depuis des siècles « l'an prochain à Jérusalem », la continuité des *'alyas* à travers les âges, le désir des pieux d'être enterrés à *Eretz Israël* et, pour certains, à Jérusalem, le mouvement des nationalités, le projet politique sioniste et le concours de circonstances économiques et politiques. Tous ces facteurs fonctionnent comme un appel fort et mobilisent l'être jusqu'à la volonté d'un retour à *Eretz Israël*. La conquête de 1967 renforce cet appel. L'État d'Israël profite de la victoire militaire et l'assoit sur des facteurs religieux. Il interprète la reprise de terres bibliques comme la réalisation de la promesse du don millénaire de la terre au peuple juif. Or, il se trouve que des parties de cette terre étaient peuplées depuis des siècles. Un drame humain se produit lors de la *Nakba* puis de la *Naksa*.

Nous voilà devant un conflit géopolitique qui mérite une interprétation et une solution du même ordre. Sans verser dans la philosophie du droit, Schmitt nous indique que la prise de terres est le titre juridique originel, celui qui fonde tout droit ultérieur¹⁰⁶. En terre de Palestine, une population jouissait du droit d'habiter un territoire, de le travailler et d'en récolter ses produits. L'État d'Israël est considéré par nos auteurs comme une entreprise coloniale. Or à

¹⁰⁴ WIGODER et GOLDBERG (dirs.), « Terre d'Israël », in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 560-562.

¹⁰⁵ Sur cette notion, lire la première partie de l'ouvrage intitulée « Le drame » : SIBONY, *Proche-Orient : Psychanalyse d'un conflit*, op. cit., p. 13-49.

¹⁰⁶ Sur la conception de la terre chez Schmitt, lire SCHMITT, *Le nomos de la terre*, op. cit., p. 47-51.

l'époque de la constitution des États-nations au Moyen-Orient, l'État palestinien n'existait pas encore, tandis que l'État d'Israël est reconnu comme un état de fait. Sans frontières définies, il bénéficie d'une légitimité quoique controversée. Quant au sol libanais, il est reconnu en tant que sol national et appartient à la souveraineté de l'État libanais qui en assure la sécurité. Les droits national et international régissent une telle entreprise. Le conflit territorial avec Israël devrait être soumis à ces droits. Mais il est inutile d'esquiver la complexité de la situation. La tradition juive et la tradition islamique tissent un lien étroit entre foi et pratiques socio-culturelles, et entre politique et religion. C'est pourquoi, un déplacement du lieu géopolitique vers le lieu symbolique se produit naturellement. La terre du Liban rejoint dans la conscience des uns et des autres la terre de Palestine-Israël. L'une et l'autre deviennent terre symbolique et eschatologique. La lutte pour leur récupération est tenace, parce qu'elle relève aussi bien de l'identité que de l'approche de la terre¹⁰⁷. Par ailleurs, dans cette lutte, l'allégeance va davantage à la communauté religieuse ou ethnique qu'à l'État et à la citoyenneté, et la guérilla remplace l'armée pour défendre la souveraineté libanaise. Khaled présente la guérilla des *fedayin* comme le socle de fraternité et de défense pour le Sud du Liban et les territoires occupés¹⁰⁸. Deux ordres parallèles se côtoient : la terre nationale et la Terre sainte. Il convient donc de recadrer la notion de Terre sainte afin de sortir de cette impasse.

Les trois monothéismes n'attribuent pas le même sens au concept de « Terre sainte ». En fait, une terre, considérée sainte dans sa nature même, révèle une vision animiste ou fétichiste. Pour les Juifs, il n'est jamais question de terre sainte mais d'*Eretz Israël*¹⁰⁹. Les discours de nos auteurs soutiennent une vision de la terre représentée comme la « terre de Dieu » ou la « terre à Dieu *ard allah* », qu'il faut libérer de la main des ennemis de Dieu dont Israël, et des usurpateurs, fussent-ils musulmans¹¹⁰. Ils soutiennent également une autre vision de la terre

¹⁰⁷ Lire à ce sujet : Christine PIRINOLI, « Entre terre et territoire : enracinement de l'identité palestinienne », *Études rurales*, n° 163-164, 2002, p. 91-107 ; Christine PIRINOLI, « Effacer la Palestine pour construire Israël : Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Études rurales*, n° 173-174, 2005, p. 67-85.

¹⁰⁸ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 89.

¹⁰⁹ Pour le judaïsme, *Eretz Israël* est sainte, mais les discussions abondent sur sa sainteté. Dans la littérature rabbinique, certains pensent que « la terre d'Israël est pure et ses citernes sont pures » (*Miqw.* 8, 1). D'autres pensent que la terre d'Israël est plus sainte que les autres pays (*Kelim* 1, 6). Elle est donc sainte, mais d'autres terres sont également saintes. Elle est le lieu d'accomplissement exclusif de certains commandements. Dans les temps modernes, certains évoquent un lien étroit entre la Terre sainte et l'être même du peuple juif. Pour Abraham Kook, 1^{er} grand rabbin de Palestine, cette terre ferait partie « d'une économie de Salut dans laquelle l'exil et la purification ouvriraient la voie au rassemblement messianique et au retour ». Raymond COHEN, « Promesse, Terre et Espérance : La sainteté de la Terre d'Israël dans la pensée juive », in *Congrès annuel du Conseil International des Chrétiens et des Juifs*, Aix-en-Provence, [s.n.], 2013, p. 3. URL : <https://www.ajcf.fr/raymond-cohen-promesse-terre-et-esperance-la-saintete-de-la-terre-d.html>. Philippe Haddad, penseur juif, parle de terre de sainteté, une notion que nous lui empruntons et que nous développerons comme dynamique de vie pour dépasser le conflit territorial.

¹¹⁰ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 190.

comme héritage de Dieu fait à la *umma*, pour vivre en paix avec les autres religions et pour étendre sa sainteté sur toute parcelle de la terre dans une sorte de sanctification du monde¹¹¹. Ce sont deux visions semblables par lesquelles les auteurs des discours se servent de la religion et affirment la sainteté de la terre à des fins politiques. En cherchant à récupérer la terre pour pallier l'injustice et trouver une solution à un conflit insoluble, la terre est judaïsée, christianisée et islamisée en fonction de celui qui la domine. C'est un cercle vicieux. Il appartient donc aux trois monothéismes qui conçoivent Dieu comme unique et saint, de revenir à une vision de la terre cohérente pour assainir la situation. Cela pourrait se baser sur une sainteté qui dépendrait de l'éthique de ceux qui y habitent. La terre du Liban, dont les auteurs font l'éloge, en tant que Terre sainte *ard mouqaddassa* et s'efforcent de défendre au prix de leur vie, ainsi que la terre de Palestine-Israël seraient à considérer non comme « Terre sainte », mais comme « Terre de sainteté ». *Adamat kodesh*, parce qu'elles seraient lieu d'une expérience de sainteté, de vie avec Dieu et avec le prochain, et lieu où se pratiqueraient les commandements afin d'aimer Dieu et le prochain¹¹². Si le Temple de Jérusalem n'existe plus sur cette terre, si Jésus de Nazareth et le Prophète de l'islam y ont laissé des traces à travers les monuments commémoratifs, leur héritage se perçoit davantage dans une vie sainte, une vie sanctifiée par le culte de Dieu, la méditation de sa parole, la prière et les bonnes œuvres. La terre est œuvre de Dieu¹¹³. Mais ce sont les hommes qui y vivent, qui la travaillent (*al-baqara* 2 : 30 ; Gn 2, 15) et sont façonnés par elle, qui sont le chef d'œuvre de Dieu. En fait, à l'instar du peuple d'Israël qui vit soit dans le désert figuré loin d'*Eretz Israël*, ou en *Eretz Israël*, tout peuple est invité, à vivre un détachement de la terre et une reconstruction de son identité. Il s'appuiera, comme Israël d'une part, sur l'étude de la Parole de Dieu qui remplace la vie cultuelle du Temple et, d'autre part, sur la vie éthique et la pratique des commandements. Cette réalité, qui dure depuis la destruction du second Temple, pourrait être une démarche édifiante pour les trois monothéismes. La Terre de sainteté est celle d'Israël et toute terre où se pratiquent l'étude de la Parole de Dieu et les commandements. Il n'y a plus de nécessité de s'attacher à la matérialité. Cela rejoint le souci des auteurs de mettre l'accent sur l'homme nouveau, sur le

¹¹¹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 90.

¹¹² Philippe HADDAD, « Terre sainte ou terre de sainteté ? », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 47-48. Cairn.info.

¹¹³ Ex 9, 29 ; Dt 10, 14 ; Jos 3, 13 ; 1Sam 2, 8 ; 1Chr 29, 11 ; Ps 24, 1 ; Ps 95, 4-5 ; Ps 47, 9 et Ps 89, 11.

vécu des valeurs humaines et religieuses et sur le pèlerinage non vers le Lieu mais vers Dieu-Lieu¹¹⁴.

Si les auteurs accordent de l'importance à l'étude de la Parole de Dieu, celle-ci n'a pas la même signification pour tous. Pour les musulmans, elle signifie exclusivement le Coran. Or, « la lecture islamique (...) du Coran fait de la Palestine, au-delà même des conditions historiques de la naissance de l'islam au VI^e siècle de notre ère, une terre islamique dès le temps d'Abraham »¹¹⁵. Aussi, si la vision islamiste de la courte tradition triomphe, cette terre est à reconquérir au nom de l'islam¹¹⁶ et cela implique la réalisation du *ḥadith* du Prophète que nous avons cité plus haut¹¹⁷. Tandis que pour les chrétiens, la Parole de Dieu s'est faite chair. Dès lors, il n'y a plus besoin de Temple. Le Christ symbolisé, Terre nouvelle, sublime la terre et lui donne tout son sens. Il devient le Temple véritable introduisant ceux qui croient en Lui dans l'intimité divine¹¹⁸ et dans l'adoration de Dieu-Père, non sur la montagne de Samarie ni à Jérusalem, mais en esprit et en vérité (Jn 4, 21.23). La Terre est sanctifiée, comme l'Église l'a toujours enseignée, d'une part, par la vie du Christ sur cette terre et, d'autre part, par la vie sainte des fidèles et par leurs prières. Terre spirituelle, l'Église souhaite que la Terre sainte « le soit pour tous, lieu de rencontre des trois monothéismes, école de fraternité, de paix et de vivre-ensemble entre les peuples »¹¹⁹. Même si pour les musulmans, un appel retentit pour déplacer le Lieu saint, comme la mosquée ou le lieu de pèlerinage, vers les lieux de la vie quotidienne, *al-Quds* demeure le lieu de la lutte. Une lutte qui ne se limite ni à *Quds* ni à la Palestine ou au Sud du Liban, mais se transforme en situation où les valeurs humaines et religieuses soutiennent l'effort du croyant pour une vie sainte. Aussi, le caractère sacré de la Terre sainte,

¹¹⁴ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 91 et 99. L'un des noms de Dieu, dans la Tradition juive, est le Lieu *ha-maqom*. WIGODER et GOLDBERG (dirs.), « Dieu, Noms de », in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, op. cit.*, p. 316.

¹¹⁵ À propos de la Terre bénie *al-ard al-moubaraka* : *al-'isra'* 17 : 1 ; *al-'a'raf* 7 : 137 ; *al-'anibiya'* 21 : 71 et 81 ; *saba'* 34 : 18. À propos de la Terre sainte *al-'ard al-mouqaddassa* : *al-ma'ida* 5 : 21. Cf aussi : Jean-François LEGRAIN, « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures & conflits*, n° 21-22, 15 mai 1996, p. 6-9. OpenEdition Journals. Consulté le 30 novembre 2018 .

¹¹⁶ Le Coran enseigne que Dieu a donné la terre aux fils d'Israël en signe de leur élection, mais les fils d'Israël et les gens du Livre ont été infidèles (*al-ma'ida* 5 : 21 ; *an-nisa'* 4 : 54 et *al-aḥzab* 33 : 27). Dieu les prive alors de leur élection et donne un très grand royaume à la descendance d'Abraham dont Muḥammad. Celui-ci conduit les croyants à se séparer des idoles et donne l'héritage des Juifs aux croyants qui reçoivent son appel. Sur le don de la terre, lire : Sossie ANDEZIAN et Christian DÉCOBERT (dirs.), *La Terre sainte en héritage*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2018 (Patrimoines), p. 14-15.

¹¹⁷ Cf. note 70, p. 377.

¹¹⁸ Jean DANÉLOU, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris : Gallimard, 1942 (Collection catholique), p. 26-27. En disant plus besoin de Temple, nous ne souscrivons ni à la théologie de la substitution, ni à l'enseignement du mépris envers les Juifs. Pour nous, il n'est nullement question de dire que le judaïsme devient caduque et que le peuple juif n'est plus élu et qu'il devient témoin errant, ni de dire que la terre promise n'est plus le gage de son alliance avec Dieu. La vocation du peuple juif demeure.

¹¹⁹ Edmond FARḤAT, *al-Quds dans les documents du Vatican (al-Quds fi l-watha'iq al-vatiqaniyya)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 1991, p. 134.

lié aux Lieux saints est aussi bien souhaité pour des raisons spirituelles que pour des raisons morales¹²⁰. Ce lien entre la sainteté de la Terre et l'éthique se rencontre chez nos auteurs. Nous l'avons évoqué. Il nous introduit au second point, celui de la pratique des commandements, moyen d'hériter de la Terre sainte car Terre de sainteté.

À propos des commandements, Dieu se révèle à travers sa Parole comme le Dieu qui fait sortir son peuple de la terre de servitude pour le conduire vers la terre de la liberté, une terre promise. Ce n'est pas un Dieu de la nature, mais un Dieu qui éduque son peuple dans sa marche au désert jusqu'à la terre où coulent le lait et le miel (Ex 3, 8.17). Ce Dieu domine sur la nature et invite son peuple à rester fidèle à sa Loi pour avoir la terre en héritage. Il ressort donc que la véritable alliance d'Israël ne se fait pas avec la terre, mais avec Dieu, un Dieu moral, personnel et vivant. Or, l'homme s'attache à la terre et se met « à la merci de ses traits naturels, de son environnement naturel, contredit l'expérience d'être libre »¹²¹. Dès lors, tout homme est appelé à veiller à ce que le lien à la terre ne devienne idolâtre à son insu.

Moubarac et Khodr se situent dans cette ligne. Ils rappellent, sur un ton d'accusation, que l'acquisition et l'installation sur la terre promise sont une grâce et s'associent à des conditions, celles de la fidélité à la Torah, la Loi de Dieu¹²². Le judaïsme l'a compris ainsi dans la Torah écrite¹²³ et la Torah orale. Un commentaire du Talmud précise que « quiconque accomplit un commandement recevra des bienfaits, ses jours seront prolongés et il héritera de la terre [du monde à venir]¹²⁴. Quiconque n'accomplit pas un commandement ne recevra pas de bienfait, ses jours ne seront pas prolongés et il n'héritera pas de la terre » (Mishnah, Kiddushin 1, 10). La littérature rabbinique n'est pas unanime dans l'interprétation de la récompense, mais elle s'accorde à affirmer que « le monde dans lequel nous vivons est ordonné et bon » où les bons

¹²⁰ Le pape Benoît XV dénonçait en 1921 les tentatives « d'ôter le caractère sacré aux Lieux saints en les transformant en clubs de loisirs et de plaisirs mondains ». FARHAT, *al-Quds dans les documents du Vatican*, op. cit., p. 63.

¹²¹ Sur le lien à la terre, un article d'Akhitouf est éclairant. Yosef AKHITOUF, « Terre promise – terre permise », *Pardès*, vol. 46, n° 2, 2009, p. 159. Cairn.info.

¹²² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 111 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 23-26.

¹²³ Ex 20, 1-17 ; Ex 21-23 ; Nb 13,32 ; le code de sainteté Lv 17-26 ; Dt 4, 1.40 et 8, 19-20 et le code Deutéronomique Dt 12-26.

¹²⁴ Rivon Grygier précise que « l'association terre/monde à venir de la *Mishna* s'enracine dans le verset du psaume 37, 29 : 'Les justes prendront possession du pays, pour y habiter de toute éternité' et 'Tout Israël a part au monde à venir, comme il est dit : 'Et Ton peuple, tous des justes, héritera pour toujours du pays, surgeon de Ma plantation, œuvre de Mes mains, pour la glorification' (Isaïe 60, 21) ». Rivon KRYGIER, « La terre d'Israël dans la conscience juive, hier, aujourd'hui et demain », in *Colloque de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible*, 2014, p. 3. URL :

[https://www.academia.edu/28144756/La_terre_dIsraël_dans_la_conscience_juive_hier_aujourd'hui_et_demain?](https://www.academia.edu/28144756/La_terre_dIsraël_dans_la_conscience_juive_hier_aujourd'hui_et_demain?auto=download) auto=download. La *Mishnah* מִשְׁנָה signifie répétition. C'est le premier recueil de la Loi orale réalisé par Yéhouda Hanassi vers le début du III^e siècle.

recevront une récompense et les méchants seront punis¹²⁵. La récompense et la punition se révèlent être une manière pour inciter à la pratique des commandements. Cette pratique donnerait-elle aux Juifs-État d'Israël le droit de posséder la terre en vertu de la promesse ? Rien ne saurait l'attester. La terre est terre des hommes que sanctifie une vie morale. Celle-ci a des racines sûres quand elle s'appuie sur la Parole divine¹²⁶. Nous prenons notre exemple des Écritures juives et chrétiennes. La loi de la sainteté (Lv 17-26) indique que la terre est souillée par les pratiques idolâtres de ses habitants, leur transgression du shabbat et leur manque à la justice sociale (Lv 19 ; Lv 25, 4-5 ; 11 ; 14.17). La désobéissance à Dieu aboutit à la punition, à la dévastation du pays et à la dispersion du peuple (Lv 18, 25.28 ; 20, 22-23 ; Gn 3, 17 ; Nb 13,32 ; Is 24, 4 et 2 Chr 36, 21). Mais l'auteur du Lévitique mentionne que la terre acquittera alors ses shabbats pendant que le peuple est en désolation chez ses ennemis (Lv 26, 34-35) jusqu'à ce que certains des survivants retournent à Dieu en s'humiliant et en expiant leurs fautes, et que Dieu se rappelle son alliance avec Abraham et se souvienne du pays (Lv 26, 42). Que tirer de cet enseignement ? Que loin de se fixer sur un attachement à la terre qui devient idolâtre, la tradition juive suggère que cette dernière rédime ses habitants qui se repentent. Nous sommes devant une sorte de personnification de la terre qui intervient pour aider l'homme à accueillir la rédemption¹²⁷. Dieu ne retire jamais ses dons, mais appelle son peuple à revenir à lui. André Neher, penseur juif, précise que « lorsqu'Israël est infidèle, Dieu reprend son bien, en attendant (nuance combien importante) non pas un autre peuple, plus fidèle qu'Israël, mais le repentir d'Israël, son retour à la Torah et, par là même, à sa vocation d'époux d'*Eretz* (...) *Eretz* est le lieu-test de l'élection »¹²⁸. Dès lors, la défense de la terre, en tant que Terre sainte de nature et au nom de Dieu, dans une sorte de culte qui lui est rendu est, à notre sens, une approche qui frise l'idolâtrie¹²⁹. Moubarac déclare que c'est une porte ouverte aux intégrismes tant juifs que chrétiens et musulmans. En revanche, un choix de « la Jérusalem nouvelle, figure de l'Église, qui donne son intérêt permanent jusqu'à la fin des temps à la ville qui a engendré le christianisme »¹³⁰ déplace le rapport de l'homme à la Ville sainte en le fixant sur un intérêt

¹²⁵ WIGODER et GOLDBERG, (dirs.), « Rétribution et châtement », in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 969-972.

¹²⁶ La présente réflexion nous a été inspirée par : Sylvaine LACOUT, « Le shabbat et le soin de notre maison commune », *Sur le shabbat*, n° 6, février 2020, p. 9-11. Il s'agit d'un fascicule de la Communauté des Béatitudes.

¹²⁷ L'idée de personnification de la terre se trouve dans la Bible. Des figures juives attribuent à la terre un corps et une âme. Nous citons à titre d'exemple : Rav Harlap (1882-1951), Rav Abraham Itzhak Kook (1865-1935) et ses disciples. Lire à ce sujet : AKHITOUV, « Terre promise – terre permise », art. cit., p. 162-163.

¹²⁸ NEHER, *L'identité juive*, op. cit., p. 115.

¹²⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 167. Fadlallah appelle les résistants à pratiquer le *jihad* contre l'occupant, à partir de principes religieux comme le jeûne et la prière. Cf. *ibid.*, p. 138.

¹³⁰ MOUBARAC, « Lieux saints : Jérusalem et les Lieux saints dans l'histoire », in *Youakim Moubarac*, op. cit., p. 123.

à l'homme, car l'Église, c'est la communauté d'hommes. Khodr met lui aussi l'accent sur l'homme dont l'attachement au lieu, que ce soit le Liban ou *al-Quds*, se justifie par sa vocation sainte. Pour lui, le Lieu sert de lien avec le transcendant qui inspire les actes humains¹³¹. Ce n'est pas la terre qui importe, mais l'homme, sa nature de passant et de pèlerin sur terre. Cette approche est envisageable pour les trois monothéismes si toutefois chacun surmonte son manque de l'origine et se dépasse pour reconnaître l'autre et pour vivre avec lui sur une terre partagée.

3.2. La terre partagée

La terre Une et divisée est la terre de la *umma* arabo-musulmane qui a précédé la naissance des États-nations du siècle dernier. Il nous semble que la dynamique de partage de cette terre entre les deux peuples palestinien et israélien qui la revendiquent est envisageable. Aussi, nous précisons d'abord la signification du terme « partage », puis nous présenterons le partage de la terre, en réfléchissant sur une corrélation avec les particularités d'Israël et avec la mission universelle de l'Église et de l'islam. Nous développerons ensuite un modèle-type de ce partage de la terre, que l'on trouve dans Gn 13 et qui recadre la question de la terre comme don à partager. Nous nous arrêterons sur la position de la communauté internationale par rapport au conflit et sur la question des Lieux saints.

Nous entendons par « partage de la terre » la nature de terre Une et commune, où les deux peuples résideraient, évolueraient, travailleraient et où ils seraient enterrés. Si la division de la *umma*, dont font état les discours, semble liée à un morcellement et à la création d'États destinés à faire évoluer les populations séparément, le partage de la terre de Palestine-Israël exclurait la notion de désunion. La terre revendiquée par les deux populations serait la terre de chacune et des deux. Les peuples reconnaîtront la dimension commune de Terre de sainteté pour les trois monothéismes. La réglementation de la question géopolitique s'appuiera sur une reconnaissance minutieuse de toutes les ressources matérielles en tant que ressources communes et partageables. Les divisions liées à l'histoire seront visitées afin de les dépasser par l'acceptation du partage et de l'interdépendance. Khodr écrit : « Le même sang palestinien me fait espérer qu'il irrigue en Palestine un même sentiment patriotique. Les gens des religions, y compris le judaïsme, vivraient dans une même dignité, si la terre demeure unie »¹³².

¹³¹ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 185.

¹³² *Ibid.*, p. 199.

Moubarac, pour sa part, appelle, à la veille de 1967, les Arabes et les Israéliens à rechercher sincèrement, au prix de sacrifices et malgré les périls qui les menacent, « les conditions d'une coexistence possible et nécessaire »¹³³. Khaled souligne l'égalité absolue qui doit régner entre Juifs, chrétiens et musulmans dans l'État futur de Palestine¹³⁴. En reconnaissant aux Juifs le droit de demeurer en Palestine, en tant que peuple, Moubarac ne fonde pas le droit à la terre sur l'élection du peuple juif ni sur la promesse de la terre. Celle-ci, affirme-t-il, « au sens des musulmans comme des chrétiens, dans la ligne aussi des prophètes d'Israël et la compréhension la plus juste des consciences religieuses, est destinée à composer l'unité de tous ceux qui se réclament d'Abraham par la foi »¹³⁵. Abraham rassemblerait les Juifs, les chrétiens et les musulmans dans l'unité de la terre et de la promesse. Se référant au Coran, Moubarac défend un islam abrahamique dans une Palestine Une, indivise et fraternelle. C'est ainsi qu'il est possible de comprendre son cri : « Pour l'islam, il n'y a pas plus de partage de la terre que de la promesse »¹³⁶. Moubarac refuse ainsi l'élection qui conduirait à une quelconque exclusion. Il défend la présence de l'islam à *al-aqsa*, en tant que réponse à un impératif transcendant : faire partager l'héritage d'Abraham non entre Israël et Ismaël¹³⁷, mais entre tous les croyants sans distinction de race ou de religion, tandis que la présence juive ne doit pas dépasser la réalisation d'un désir pieux¹³⁸.

Par ailleurs, le territoire, que les discours relient au phénomène colonial expansionniste est indissociable de la question de Dieu et du peuple. Nous avons montré qu'à l'expansionnisme d'Israël répond l'étendue du *Grossraum* islamique, et que la revendication de la terre de Palestine-Israël n'est pas une construction purement idéologique, ni une spéculation théologique, mais qu'elle est un *woujoud* c'est-à-dire, « question de vie ou de mort »¹³⁹. Les Juifs, pour leur part, entretiennent avec cette terre un « lien viscéral »¹⁴⁰. Aussi, une réflexion sur le partage de la terre devrait explorer le fondement de ce rapport à la terre. En se situant dans le domaine de la vérité religieuse, ce fondement réside dans l'alliance divine avec le peuple juif, alliance-type pour les deux autres monothéismes. Dieu fait alliance avec un

¹³³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 4.

¹³⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 90.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 252.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹³⁹ Michel SABBĀḤ et des Palestiniens chrétiens, *Un moment de vérité (wikfat haq)*, Kairos Palestine, 2009, p. 8.

¹⁴⁰ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 84. Il existe des groupes de sionisme religieux qui cultivent un lien inconditionnel à *Eretz Israël*. Celui-ci donne lieu à un discours idéologique intégriste où s'estompe la possibilité de penser la justice et la paix dans le conflit territorial israélo-palestinien.

peuple : Israël. Il le distingue par l'élection, la Torah et le don de la terre. Le christianisme et l'islam se sont appropriés ces particularités en les adaptant¹⁴¹. Celles-ci seraient-elles partageables aux autres ? Avant de répondre à cette question, force est de constater que les Écritures juives et chrétiennes enseignent que Dieu fait alliance avec l'humanité au temps de Noé donc avant l'élection d'Israël. Cette alliance a pour signe l'arc-en-ciel, un signe dans l'espace. Dieu fait alliance avec tout être vivant et avec la terre (Gn 9, 9). Dieu fait ensuite alliance avec Abraham, Moïse et le peuple d'Israël (Gn 15, 7-21 ; Ex 19, 8 et Ex 24, 3-7). L'élection a son gage dans la terre promise et ultérieurement dans le Temple de Jérusalem. C'est ici que Dieu a élu sa demeure (2 R 21,4 ; Ps 33 ; 74 ; 132 et 135), « *Maison de prière pour Israël et pour les peuples* » (Is 56, 1-8 et 1 R 8). Mais Israël réalise, lors de la destruction du Temple, que son Dieu dépasse le Lieu¹⁴². Le judaïsme, notamment rabbinique (II^e-IV^e siècle), saisit que si avant l'exil et la diaspora, la sainteté de la terre était liée à la présence du Temple et à la présence des israélites, le Temple n'a pas été éternel. Il a été détruit deux fois. Dieu a laissé le peuple d'Israël en exil et en diaspora. Pour les Juifs pratiquants, ces deux événements ont été l'occasion d'un retour à la Torah et d'un repentir *techouva*¹⁴³. C'est une reconstruction de l'identité d'Israël anticipant un retour vers *Eretz Israël*. Ce qu'Israël a vécu est unique pour lui. Il l'a vécu une fois pour toutes, mais il est possible pour d'autres (s'ils veulent en profiter). Michaël Walzer appelle cela *universalisme réitératif*, différent de *l'universalisme de surplomb*, du fait de son attention au particularisme et au pluralisme en même temps¹⁴⁴. L'Exode et l'exil, la *techouva* sont singuliers pour Israël et peuvent être généralisés à l'humanité entière, mais par voie de réitération. Toutefois, le don de la terre pose question. Serait-il réitératif ? De fait, si la terre est don de Dieu, terre appartenant à Dieu ou Terre sainte, elle appartient à Dieu qui la donne à qui il veut. Nous sommes dans le domaine du mystère. Nous continuerons à explorer la possibilité de partager la terre. Nous nous baserons sur des réflexions de théologiens, juifs et chrétiens, et sur la Bible qui appuie un partage de la terre pour un bien-vivre-ensemble.

¹⁴¹ À titre d'exemple, les Églises chrétiennes ont gardé l'Ancien Testament comme Livre saint, en l'interprétant à la lumière du Christ. Le Coran comporte des préceptes, des personnages et des histoires cités dans la Bible.

¹⁴² Notons que le Lieu avec L majuscule, c'est le *maqom*, le *Moriah* dans Gn 22, 2-4, où a eu lieu le sacrifice d'Isaac. Il est identifié au Mont du Temple de Jérusalem. Cf. également note 114, p. 389.

¹⁴³ Faire *techouva* signifie se repentir et revenir au judaïsme. Il s'agit d'un retour à la pratique des commandements de la Torah, injonction propre au peuple juif pour accomplir sa vocation de peuple élu, lumière des nations. L'exil a été un tournant dans la vie juive où « Le judaïsme change de visage en changeant de pôle pour devenir 'une religion du Livre et de l'interprétation' » KRYGIER, « La terre d'Israël dans la conscience juive, hier, aujourd'hui et demain », art. cit., p. 3. Pour la *techouva*, lire : Laurence PODSELYER, « La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 2002, p. 275 et 278. Cairn.info.

¹⁴⁴ Michael WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Paris : Éditions Esprit, 1997 (Philosophie), p. 85-87.

Michel Sabbah, ancien patriarche latin de Jérusalem, affirme, à propos des droits des peuples et du don de la terre, qu'il faut respecter « le rapport par lequel le peuple juif se rattache à la religion que Dieu lui a révélée. Mais dit-il, nous ne croyons pas que ce lien religieux comporte en soi un droit politique (...). Dieu a voulu faire de l'histoire biblique l'instrument de la révélation et l'histoire du Salut de l'humanité. Et c'est cela qui fait la distinction entre l'histoire d'Israël de la Bible et l'histoire d'Israël d'aujourd'hui »¹⁴⁵. Sabbah situe le problème au niveau politique de conflit entre deux peuples sur une même terre. L'histoire contemporaine d'Israël tout en prenant appui sur l'histoire biblique ne peut pas en être le prolongement pour le Juif non-pratiquant. Le différend sur la terre doit être régi par le Droit international. La religion peut cependant intervenir par les principes moraux contenus dans la Parole de Dieu afin d'aider l'autorité politique si elle le désire.

Thérèse M. Andrevon réfléchit sur le problème palestinien et la question de la terre. Elle souligne « qu'il interpelle la conscience et la justice. Néanmoins, il ne constitue pas pour autant un mystère au sens théologique du terme »¹⁴⁶. Construisant son raisonnement sur l'élection du peuple d'Israël, au milieu des nations pour en être « lumière », elle note que l'élargissement, par le Christ, de l'Alliance aux nations et donc aux chrétiens venus des nations, n'inclut pas la dimension de la terre promise à Israël qui est constitutive de sa foi et de sa mission. Le peuple palestinien aurait donc le droit d'aspirer à la terre de Palestine. Mais cela ne serait pas inscrit au registre d'une théologie analogue à celle du peuple juif, car cela reviendrait à reconnaître un schéma biblique dans lequel le peuple palestinien, formé majoritairement de musulmans et de chrétiens, constituerait un peuple choisi sur lequel repose une mission propre pour le salut de tous les peuples, et dont le lien à la terre de Palestine-Israël serait le gage¹⁴⁷. Or, c'est cette mission et tout autre privilège d'Israël que dénoncent Moubarac ainsi que les autres auteurs.

Penchons-nous sur deux approches que Moubarac offre de la terre et qui éclairent notre propos. Dans la première, il répond à la revendication des Juifs, et dans la seconde, il cherche un échappatoire à l'exclusivisme racial ou religieux. En fait, Moubarac, réfléchit sur la prétention au droit historique des Juifs à la terre d'Israël. Il montre que cela revient à ramener tous les peuples aux pays de leurs ancêtres. Toute la terre doit alors être redistribuée¹⁴⁸. Cette solution serait utopique, voire incohérente. Pourtant, il revendique pour l'islam ce qu'il refuse

¹⁴⁵ SABBAH, « Lettre pastorale novembre 1993 », in *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible*, op. cit., p. 164.

¹⁴⁶ ANDREVON, *Vers une théologie catholique du judaïsme*, op. cit., p. 92-93.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ MOUBARAC, *Pentologie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 107.

aux autres, en considérant que « les musulmans sont chez eux et de plein droit à l'*aqsa*, comme à Sainte-Sophie¹⁴⁹, comme ils devront un jour être de nouveau chez eux à la mosquée de Cordoue – actuellement une cathédrale¹⁵⁰. De plus, il insiste sur la vocation islamique de Jérusalem en lui déniait une vocation juive millénaire. Double mesure ou penchant pour les droits musulmans contre les Juifs et les chrétiens, ou les deux à la fois¹⁵¹ ?

Moubarac appelle aussi à réviser les notions judéo-chrétiennes d'élection, de terre promise et d'histoire du Salut, car elles sont sources d'exclusivisme. Pour éviter cet exclusivisme, il met en valeur le caractère universel de l'Église et de l'islam. Celui-ci, indique-t-il, se manifeste dans les trois villes de Jérusalem, Antioche et Médine qui tracent un chemin sûr à ceux qui veulent passer de la loi à la liberté, des liens de sang aux liens de la foi. Jérusalem représente alors pour Moubarac « le haut lieu de l'œcuménisme et le point privilégié de son dialogue avec tous les peuples, religieux et incroyants », à cause de sa vocation eschatologique comme ville de la réconciliation de l'islam et du christianisme¹⁵². Antioche est le lieu où le christianisme a pu devenir lui-même, en sortant « du milieu juif de Jérusalem, milieu ethniquement, juridiquement et culturellement fermé sur lui-même (...) », et Médine est le lieu de naissance de l'islam qui a brisé les liens de sang et de clan¹⁵³. En fait, face à la présence sioniste, Moubarac cherche à persuader les musulmans que l'islam n'est pas une religion ethnique comme le judaïsme. Il le fait en relisant l'expérience du prophète Muḥammad, lors de son hégire de la Mecque à Médine. C'est un passage des liens tribaux vers un pluralisme culturel, un passage de la loi vers la foi que Muḥammad a fait et que tout musulman doit entreprendre. Le christianisme n'est pas non plus une religion ethnique. Il se développe quand les disciples se séparent définitivement du judaïsme et de Jérusalem, symbole de leur judaïté, et se dirigent vers le monde païen. Ces disciples s'appellent « chrétiens » à Antioche, ville qui demeure depuis sa naissance, ouverte aux gentils¹⁵⁴. Le christianisme et l'islam assument ainsi leur

¹⁴⁹ La basilique Sainte-Sophie en Turquie est construite au IV^e siècle, puis reconstruite dans sa forme actuelle au VI^e siècle. Elle devient une mosquée en 1453, puis un musée offert à l'humanité en 1934. Inscrite en 1985 sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, Sainte-Sophie est restituée au culte musulman le 10 juillet 2020, par un décret du président turc Recep Tayyip Erdogan.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁵¹ Conesa évoque « deux poids, deux mesures » en tant que « base idéologique du discours stratégique ». CONESA, *La fabrication de l'ennemi*, *op. cit.*, p. 81. Moubarac ne semble pas, à notre sens, poursuivre cette voie. Loin de se construire un système idéologique ou une réelle stratégie, celui-ci réfléchit, à partir des événements de son temps et du conflit israélo-palestinien, en raison de la cause palestinienne et de la situation des Palestiniens dans les camps du Liban.

¹⁵² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 179.

¹⁵³ MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 258-259.

¹⁵⁴ MOUBARAC, « Maronité, antiochérité, libanité », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 103. Sans vouloir entrer dans une polémique sur le lien de sang, nous pensons que les disciples ont mis en

vocation respective à l'universalité. Ils répondent chacun à sa vocation historique, en tant que religions fixées dans un pluralisme ouvert et non dans une racialité aux confins limités.

À notre avis, le don de la terre promise à Israël ouvre à maintes interprétations. Le sionisme en a fait son cheval de bataille l'instrumentalisant pour justifier son occupation de la terre. Andrevon en donne une justification théologique, l'identifiant à un mystère propre au peuple juif et constituant de sa foi et de sa mission. Elle s'inscrit, à la fois, dans la ligne des sionistes, de Juifs et de chrétiens qui défendent le droit des Juifs à *Eretz Israël*, en avançant une justification religieuse. La déclaration *Dabru émet* en est un illustre exemple¹⁵⁵. D'autres voix ont défendu le droit à la terre promise ainsi que l'État d'Israël, sans pour autant verser dans la même justification. Nous pensons à un article du Figaro paru en 1973, que Moubarac cite, dans lequel Jean Daniélou se démarque d'une déclaration portée sur le compte de l'épiscopat français par le Secrétariat des relations avec le judaïsme. Il affirme alors « qu'il est hors de question de reconnaître une légitimité théologique à l'État moderne d'Israël »¹⁵⁶. Nous référons aussi à un autre document, produit en 2002 par des chrétiens américains, intitulé *Une obligation sacrée*¹⁵⁷. La réflexion menée sur les relations au judaïsme et au peuple juif se poursuit. Elle intègre la prise en considération de la nécessité de dénoncer l'occupation israélienne de tous les territoires qu'Israël a occupés par la force et de la nécessité de la justice à rendre au peuple palestinien devenu réfugié ou encore soumis à un État discriminatoire. Aussi, David Neuhaus, chercheur et bibliste jésuite, avertit qu'il existe « un nouveau langage de toute puissance et d'exclusion non plus tourné cette fois envers les Juifs mais envers les Palestiniens »¹⁵⁸. Son appel s'apparente à celui de nos auteurs, dont Moubarac qui soulève l'exclusivisme d'Israël et la question de la terre, de Jérusalem et des Lieux saints. Or, nos auteurs donnent une justification théologique à la terre. Ils ajoutent au problème de justice lié aux réfugiés-déplacés, l'islamité de la terre à récupérer sans en céder une once. C'est une logique de conquête qui devrait, si les auteurs voulaient être cohérents dans leurs discours, céder la place à « la logique du don accueilli »¹⁵⁹. Celle-ci, difficilement exprimable en réalité politique, est une démarche

valeur leur foi en Jésus. Jérusalem demeure un pôle et un lieu d'ancrage (Lc 24, 52-53), sans toutefois les retenir (Mt 28, 7. 19).

¹⁵⁵ *Dabru Émet* signifie « Dites la vérité ». Il s'agit d'une déclaration de 170 chercheurs et rabbins juifs – représentatifs des quatre branches du judaïsme – sur les chrétiens et sur le christianisme. Elle est publiée par le *Baltimore Institute for Christian and Jewish Studies* en septembre 2000.

¹⁵⁶ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 22.

¹⁵⁷ Association des académiciens chrétiens sur les relations judéo-chrétiennes (États-Unis), *Une obligation sacrée : Repenser la foi chrétienne en relation au judaïsme et au peuple juif*, 2002.

¹⁵⁸ NEUHAUS, « Le dialogue Juifs-chrétiens et la question de la terre d'Israël », art. cit., p. 410.

¹⁵⁹ Daniel ATTINGER, « Israël et sa terre. Conditions d'une promesse », *Hokhma*, n° 106, novembre 2014. URL : <https://www.croirepublications.com/hokhma/divers/article/israel-et-sa-terre-conditions-dune-promesse>.

éthique qui requiert du temps pour gagner les mentalités et se traduire dans les discours et les comportements. La faiblesse du propos de Moubarac, qui écrit entre les années 1960-1990, lors de la *Naksa* ou après des attaques israéliennes du Liban, réside dans le lien fondamental qu'il établit entre les Juifs et l'État d'Israël, et dans la critique du judaïsme et des Juifs de l'extérieur, leur imposant sa propre vision, rejetant ce qu'ils sont et les invitant à accueillir l'islam tel qu'il est. Enfin cette faiblesse réside aussi dans le fait qu'il refuse au judaïsme, son universalisme et à Jérusalem sa vocation eschatologique, qualités qu'il attribue à l'Église et à l'islam. En fait, le judaïsme fait profession d'un Dieu Un et de la fraternité humaine. Il ne diffère, dans ses comportements, en rien des autres religions monothéistes, exclusivistes et défendant identité, Dieu et territoire¹⁶⁰.

Au terme de cette réflexion, arrêtons-nous sur deux points : la position de la communauté internationale par rapport au conflit géopolitique et la question des Lieux saints. Concernant le premier point, Jean-François Legrain, chercheur et historien arabisant, souligne que la communauté internationale semble l'avoir résolu dès les années 1940¹⁶¹. L'État d'Israël allait en 1948 accepter la création de deux États. La version israélienne pointe l'invasion des États arabes opposés à la création du nouvel État arabe, ratifiée par l'ONU et acceptée par Israël. Legrain affirme qu'il « est reçu qu'Israéliens et Palestiniens ont des droits égaux et inaliénables sur la terre de Palestine. Devant l'impossibilité de les faire vivre ensemble, cependant, le partage de la terre entre deux États est, dès cette époque, apparu comme la seule solution sensée et légitime »¹⁶². Donc, une solution géopolitique a existé même si elle a échoué. D'autres propositions seront à inventer. Les négociations devraient reprendre malgré les difficultés. Mais, une solution éthico-religieuse pourrait préparer le terrain, en s'appuyant sur un fondement biblique du partage de la terre. Elle montrerait que la division qui effraie nos auteurs et dont ils imputent la responsabilité à l'État d'Israël est bannie par l'unité, et renforcée par un partage consenti pour un vivre-ensemble dans le respect et la paix.

Gn 13 nous présente un partage de la terre de Canaan entre Abram et Loth. La Torah précise que « le Cananéen et le Phérezien habitaient alors le pays » (v. 7). Abram et Loth, des étrangers, allaient s'installer dans un pays déjà habité, et composer avec les autochtones. De plus, un autre

¹⁶⁰ Le judaïsme regroupe des branches qui représentent ensemble le judaïsme : l'orthodoxie, le conservatisme, le réformisme et le reconstructionnisme. C'est avec ce judaïsme pluriel qu'il importe de trouver une approche unifiée de la terre.

¹⁶¹ L'auteur fait allusion au plan de partage de l'ONU en 1947 divisant les territoires de Palestine entre État juif 56% et État arabe 47%. Jérusalem et ses alentours sont placés sous l'administration de l'ONU.

¹⁶² LEGRAIN, « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », art. cit., p. 171.

conflit éclate cette fois-ci à l'intérieur du même clan : entre les bergers d'Abram et ceux de Loth. Nous n'entrons pas dans les détails, notons simplement qu'Abram choisit la paix et non la querelle (Gn 13, 8). Il fait preuve également de détachement et de générosité (Gn 13, 9). Rachi interprète ainsi la proposition d'Abram de se séparer en disant : « Si tu vas à gauche, j'irai à droite ; si c'est à droite, je prendrai la gauche » par : « Où que tu t'installas, je ne m'éloignerai de toi. Je resterai près de toi comme un bouclier pour te porter aide »¹⁶³. Effectivement, Loth a eu besoin d'Abram ainsi qu'il est dit : « Abram apprit que son frère avait été fait prisonnier (Gn 14, 14). Ce partage désintéressé de la terre est récompensé par Dieu qui réitère sa promesse à Abram. Cette dernière, vécue dans un esprit d'accueil du don et d'ouverture, permet aux uns et aux autres de se situer en frères malgré leurs différends et de choisir le partage (Gn 13, 8). Abram apprend le partage de la promesse, aussi bien de la postérité que de la prospérité (Gn 13, 14-17). Ce qu'Israël a reçu est un don de Dieu et le don appelle le partage, une forme de vivre-ensemble qu'il importe de développer. Ainsi, le modèle libanais de coexistence des chrétiens et des musulmans dévoilera sa crédibilité quand des Juifs, des chrétiens et des musulmans accepteront que « le langage des armes n'est nullement le langage de dialogue entre les frères [les Libanais], que détruire ne construit pas les patries et le sang des innocents n'unifie pas les citoyens »¹⁶⁴ et qu'il importe que tous accueillent leur vivre-ensemble non comme une obligation, mais comme une vocation pour le monde. Nombreuses sont les voix juives, musulmanes et chrétiennes qui appellent à ce partage, mais ce dernier ne saurait triompher que si le travail s'accompagne d'un dialogue transparent, incluant les parties en conflit, évitant une justification de la prise de la terre par les arguments théologiques, qu'ils soient juifs, chrétiens ou islamiques.

Concernant le second point, notons que les auteurs s'en sont préoccupés afin d'esquisser une ouverture à ce conflit territorial et symbolique. En fait, Jérusalem, ville sans statut juridique reconnu internationalement, est sous souveraineté israélienne depuis 1967. Les discours présentent la situation comme un affront fait à la *umma* islamique et un problème religieux. De fait, ces Lieux appellent les émotions patrimoniales, non seulement à cause de leur portée dans la conscience religieuse, mais aussi parce qu'ils sont depuis plus de cent ans « le siège d'un conflit territorial »¹⁶⁵. De plus, « (...) dans une société caractérisée par la diversité de sa population, la diversité religieuse, nationale, ethnique, organisée sur des bases

¹⁶³ MUNK, *Le pentateuque, Tome 1 : La Genèse, op. cit.*, p. 75.

¹⁶⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 168.

¹⁶⁵ ANDEZIAN et DÉCOBERT (dirs.), *La Terre sainte en héritage, op. cit.*, p. 32.

communautaires, le patrimoine, et en particulier le patrimoine religieux constitue un enjeu symbolique de premier plan »¹⁶⁶. Cet enjeu paraît dans l'appel constant des auteurs à récupérer les Lieux saints, à leur rendre leur dignité et à refuser de les internationaliser. Le combat symbolique peut-il s'élever au-dessus d'un conflit aux répercussions économiques, touristiques et politiques ? Nous pensons qu'il revient aux instances civiles et politiques la charge de régler le conflit territorial. Un article d'Olivier Danino propose une réflexion et suggère des solutions¹⁶⁷. Pour notre part, nous retenons deux idées. La première est celle du patriarche Sabbah et de l'accord commun signé en 2019 : « Il faudra donc trouver un statut spécial pour Jérusalem, en tant que Ville sainte, afin qu'elle puisse devenir la cité de la justice, de la fraternité, d'accès libre sans entraves, ouverte à tous ceux qui croient en son message »¹⁶⁸. La seconde vient de Fadlallah qui soutient que la symbolique d'*al-Quds* ne vient pas des Lieux saints, mais de l'homme en relation avec Dieu. *Al-Quds* devient, non l'affaire de Lieu, mais l'affaire de l'homme, car c'est l'homme qui compte¹⁶⁹. Dans le même sens, Khodr insiste sur l'homme nouveau et met en valeur non seulement un attachement au Lieu, mais aussi un attachement au Seigneur du Lieu¹⁷⁰. Pour nous, l'idée d'un partage de la ville avec des modalités réglant la souveraineté devrait être envisageable. Elle nécessite un dialogue. Celui-ci peut s'appuyer sur l'appel commun sur Jérusalem entre le pape François et le roi du Maroc Muḥammad VI en 2019. Cet appel incarne le souhait de fidèles juifs, chrétiens et musulmans de voir Jérusalem, « Cité de l'espérance, (...) lieu de rencontre et symbole de coexistence pacifique, où se cultivent le respect réciproque et le dialogue »¹⁷¹.

In fine, si la Société des nations reconnaît en 1931 que le Mur des Lamentations est une propriété islamique, la résolution 181 de l'ONU adopte, en 1947, un plan de partage de « la Palestine mandataire » en deux États, un juif et un arabe. Elle reconnaît ainsi l'État d'Israël qui devient membre des Nations Unies en 1949. Daniel Sibony, qui se penche sur l'impasse de la terre revendiquée par deux peuples opposés, appelle à symboliser cette impasse pour espérer la franchir et la dépasser. Deux drames se côtoient : celui des Palestiniens qui revendiquent leur

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ OLIVIER DANINO, « Jérusalem : complexité du statut, quelles solutions possibles ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 84, n° 1, 2013, p. 143-158. Cairn.info.

¹⁶⁸ SABBAH, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible, op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 54.

¹⁷⁰ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 91 et 99.

¹⁷¹ FRANÇOIS et MUḤAMMAD VI, *al-Quds, Ville sainte et lieu de rencontre : Appel de Sa Majesté le Roi Muḥammad VI et de Sa Sainteté le Pape François sur Jérusalem*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 30 mars 2019. URL : https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_appello-marocco.html.

droit naturel à la Palestine, mais qui vivent sur une terre investie symboliquement par les Juifs jusqu'à sa possession depuis 1948 ; celui des sionistes et des Israéliens qui revendiquent leur droit historique à la même terre, mais qui se sont confrontés à l'hostilité des Arabo-musulmans, parce qu'ils sont Juifs et parce que leur État, Israël, représente une injure à l'islam et aux musulmans, en tant qu'État, aussi bien théocratique que raciste et exclusiviste. La solution résiderait-elle dans une reconnaissance de l'impasse identitaire ou dans une connaissance-reconnaissance de l'autre pour construire ensemble une citoyenneté inclusive des diversités ? Car pour retrouver la paix, il faut reconnaître la faille et l'accepter. Cette faille semble pour les Juifs et les Arabo-Palestiniens liée non seulement à la terre mais à l'origine. Une fois la faille partagée, la question de la terre est réglée. « C'est la faille elle-même qu'il faut partager »¹⁷². Ainsi un vivre-ensemble est possible sur une terre, en admettant la présence d'un autre différent, en le connaissant et en partageant avec lui la vie citoyenne.

¹⁷² Sibony écrit : « Au Proche-Orient, la faille s'est réincarnée sous la forme d'une entorse au fantasme arabe de plénitude ; et d'une tentation du peuple juif d'en finir avec sa faille une fois pour toutes. Chez les Arabes, il y eut l'exigence du retour aux frontières d'avant 67, pour d'abord effacer la blessure. Chez les Juifs, il y eut le sentiment que perdre ces territoires est une blessure. Pour être en paix à deux, c'est la faille elle-même qu'il faut partager ; il s'agit non pas de la couper en deux, mais de la reconnaître chez l'autre comme une forme de la béance identitaire, un espoir que l'un et l'autre en feront quelque chose qui leur évite de combler l'une par l'horreur de l'autre. SIBONY, *Proche-Orient : Psychanalyse d'un conflit*, op. cit., p. 231.

Chapitre 4. La vérité : de la rivalité à la reconnaissance de l'autre

La dialectique de la vérité est présente, dans les discours, sous deux aspects : celui de la vérité religieuse, en tant que révélation-croyance, et celui du pouvoir, outil de domination, que la connaissance confère à celui qui le possède. Elle est manifeste à la manière dont les auteurs s'y rapportent, convoquent ou s'appuient sur leurs croyances et le Livre sacré, qu'il soit le leur ou celui de l'autre, et évoquent la question du pouvoir-gouvernement. Elle dénote une aspiration chez les auteurs, notamment musulmans, à faire reconnaître l'universalité, aussi bien de leur religion – message-révélation et pratiques religieuses¹ – que de sa traduction en praxis politique. De fait, Sibony souligne les racines symboliques du conflit israélo-palestinien qu'il désigne dans la Bible et le Coran, « dans la manière dont le Coran se greffe sur la Bible et la remplace, en pointant ses premiers tenants comme « insoumis » c'est-à-dire non-musulmans »². Cette question de la vérité nous interpelle, parce que nous y décelons une arme à double tranchant : un référent identitaire pouvant être, aussi bien un instrument d'accusation de l'ennemi Juifs-Israël qu'un instrument au service de la justice et du vivre-ensemble.

En fait, les quatre auteurs s'accordent à soustraire le Livre-Torah, en tant que révélation, à la monopolisation des Juifs, et le pouvoir, à tout théocratisme se calquant sur le modèle sioniste replié sur lui-même. Aussi, l'ennemi Juifs-Israël, qu'il appartienne à la tradition judéo-chrétienne ou qu'il ait la figure de l'État hébreu, du sionisme, ou des Juifs, est dénoncé pour son « monopole de la vérité »³, son altération de la Torah juive, son instrumentalisation au service du mythe national sioniste ou au service d'intérêts socio-politiques impérialistes et occidentaux. Les auteurs s'accordent aussi à refuser toute forme de théocratisme, tel qu'un État théocratique, exclusiviste pour les Juifs⁴ et la création d'entités confessionnelles au Liban qui donne à Israël le moyen de s'étendre et de dominer la région⁵.

¹ Pour les auteurs chrétiens, il s'agit d'inclure l'islam dans l'histoire du Salut et de lui donner sa place à égalité avec le judaïsme et le christianisme.

² SIBONY, *Proche-Orient : Psychanalyse d'un conflit*, op. cit., p. 44.

³ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 189.

⁴ « L'étendard de la religion ne peut flotter dans le monde politique de peur qu'Israël n'ait raison d'élever l'étendard de sa religion (...) ». KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 24.

⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 470-471 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 159 et 105 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 100.

Devant « la prétendue supériorité des Juifs et des chrétiens »⁶, devant la réussite inattendue de l'installation des Juifs-sionistes en *Eretz Israël* et devant l'émergence de l'État d'Israël qui prospère, un arsenal de défense se met en place. Un mouvement de répulsion-admiration vis-à-vis de l'ennemi gagne le discours⁷, aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans. La Torah est arrachée aux Juifs parce qu'elle est aussi le Livre des chrétiens dont le Christ dévoile le sens⁸. De son côté, le Coran, « révélation de l'absolu »⁹, accusait depuis le VII^e siècle les Juifs d'avoir altéré leur Torah. Le manque de l'origine refait surface et un sentiment d'échec s'accroît, doublé par la difficulté des Arabo-musulmans à trouver une juste relation avec l'État d'Israël. L'ennemi Juifs-Israël est désigné, en tant qu'État théocratique dont le modèle libanais serait l'antidote. C'est une façon de détourner le regard de la faillite du modèle communautariste libanais.

Des alternatives sont suggérées par les auteurs. Pour Khaled et Faḍlallah, l'islam est mis en avant, en tant que régime idéal universel. C'est ainsi que Khaled propose, « un État croyant », face à l'impasse communautariste¹⁰, et que Faḍlallah prêche une islamisation de la vie et appelle à un gouvernement islamique mondial. Moubarac et Khodr cherchent à sauvegarder l'identité libanaise, à défendre les Droits de l'homme et la cause palestinienne. Ils œuvrent pour l'intégration de l'islam dans l'histoire du Salut, à pied d'égalité avec le judaïsme et le christianisme. Ils proposent une alternative aux conflits traditionnels, liés à la pluralité religieuse et culturelle, et au communautarisme dans lequel se cantonnent des Libanais qui craignent d'être envahis par les uns ou par les autres¹¹ : l'arabité et la laïcité. Cette alternative vise dans le contexte libanais, à assurer un espace où Juifs, chrétiens et musulmans vivent dans la paix et le respect mutuel, et à libérer le monde arabo-musulman de la domination du colonialisme et du sionisme expansionniste.

⁶ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 188 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 28.

⁷ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 81 et 149 ; KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., 56-59.

⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 152.

⁹ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 189-191. Si le Coran est « révélation de l'absolu », les autres livres ne le seraient-ils pas moins ? Leurs adeptes ne seraient-ils pas des porte-livres, comme le dit Khodr à propos des Juifs, ou « *mouharifin* altérateurs » comme le disent les musulmans, donc infidèles face aux musulmans, vrais dépositaires de la vraie Parole de Dieu dans le Coran ?

¹⁰ L'idée de l'État croyant était en vogue dans les années 1960. Sayed Moussa Sadr prêchait un État croyant, remède au confessionnalisme et barrage à une laïcité athéiste. Moussa AL-SADR, « L'État croyant (al-dawla al-mou'mina) », *majalate koul chay'*, février 1976. URL : <http://imamsadr.net/News/news.php?NewsID=6160>.

¹¹ Nous pensons à « la traditionnelle rivalité pour le pouvoir (...) et à la guerre intercommunautaire, dont l'origine réside dans la pluralité, concurrentielle de par son essence même, de corps sociaux, figés dans leur particularisme différencié, érigé en dogme d'État (...) ». RABBAT, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, op. cit., p. 583.

Ces considérations nous mènent à poser une série de questions. Pourquoi règne-t-il une rivalité autour du Livre, Torah et Coran, si le Christ accomplit les Écritures et si Muḥammad s'inscrit dans la lignée des prophètes d'antan pour clore la révélation ? Quels sont les ressorts pour que les discours éradiquent l'hostilité prégnante contre l'ennemi Juifs-Israël ? Quel serait le modèle de régime qui tienne compte des diversités religieuses et culturelles, sans entraîner un repli sur soi, propre au communautarisme, ou sans l'hégémonie de l'Un ? Nous présenterons dans ce chapitre les thématiques liées à la vérité, à savoir : le Livre et le pouvoir-gouvernement. Nous développerons, dans un premier temps, la rivalité autour de la vérité qui se traduit chez les auteurs musulmans par une accusation de l'altération de la Torah par l'ennemi Juifs-Israël, et chez les auteurs chrétiens par la théologie de la substitution. Nous nous pencherons, dans un second temps, sur le communautarisme, en tant que forme politique, à la fois critiquée et soutenue par les auteurs. Les deux dynamiques de vie, que nous proposerons, seront d'abord la connaissance de l'autre conduisant à sa reconnaissance et l'enseignement de l'estime, et ensuite une réflexion sur un régime politique considérant la particularité libanaise et intégrant la citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle.

1. La rivalité autour de la vérité : Livre et croyances

La vérité religieuse se singularise par le fait qu'elle se présente comme une révélation divine. Elle prend forme dans une culture et touche le tréfonds de l'existence, exigeant obéissance et défense. De fait, chaque religion croit détenir la vérité. L'autre religion, qui détient sa propre vérité, se trouve inmanquablement dans l'erreur. Une certaine rivalité oppose aussi les religions qui se disputent la vérité. Cette rivalité paraît, chez les monothéistes, sous deux aspects complémentaires : celui de la substitution du Nouveau Testament à l'Ancien Testament, devenu caduque grâce à son accomplissement par le Christ, et celui de l'accusation portée à l'encontre des Juifs d'avoir altéré leur Torah. Dans les deux cas, il s'agit d'une désappropriation des Juifs de la Torah juive-Ancien Testament, en vue de son appropriation par les chrétiens et par le Coran. Les auteurs accusent également l'ennemi Juifs-Israël – les sionistes de l'État d'Israël – d'instrumentaliser la Torah dans leur projet national. Passons en revue les propos de Khodr et de Moubarac, puis ceux de Khaled et de Faḍlallah sur cette rivalité.

Khodr met en garde contre l'attribution d'un contenu socio-politique au message monothéiste. Il accuse le sionisme d'avoir altéré la Torah. Cette accusation repose sur le fait

que les sionistes l'ont instrumentalisée, en l'utilisant en « épopée nationale » et en « Constitution nationale »¹². Les sionistes attisent le zèle nationaliste en rapprochant les textes anciens de leurs exploits militaires¹³. Cette entreprise de légitimer le sionisme par la Torah est une « judaïsation » de celle-ci, contraire à son interprétation chrétienne¹⁴. Nous avons déjà évoqué une théologie de la substitution chez Khodr. Le théologien orthodoxe affirme, à propos des Écritures, que si la Bible est inspirée et qu'Israël est rejeté, il en découle une rupture du lien entre le peuple juif et ses Écritures. Israël ne peut plus interpréter l'Ancien Testament¹⁵. Le Christ, juif « selon la chair », a accompli les Écritures¹⁶. Toute la Torah et toutes les promesses se sont réalisées en Lui¹⁷. C'est pourquoi, Israël est dépossédé des Écritures. Khodr affirme :

« La singularité du Christ s'annule dans la pensée occidentale de l'interprétation biblique. (...) Il n'y a aucune parenté objective ou proximité [entre les deux peuples juif et chrétien], à cause de l'unité de l'Ancien Testament. Les Juifs disent que Jésus le nazaréen n'a pas été le Christ. Ce n'est pas le texte qui importe, mais son interprétation. (...) Nous délaissions les Juifs et nous prenons leur Livre qui devient notre Livre. Par lui, nous vivons en vivant du Christ, qui est son sens et son dévoilement. De là, nous rejetons le sens littéral s'il ne conduit pas à Lui ou ne Le contient pas. (...) Car le Christ – et non le Livre – Parole de Dieu dans le Livre, les Paroles de Dieu comportent la Parole, dans des voies qui se voilent et se dévoilent. Dieu permet que des paroles viennent de la culture des hommes et contiennent le sens divin. Mais le dévoilement de ce sens attend d'être révélé à la venue du Sauveur (...) »¹⁸.

Ce texte que Khodr rédige en 1987 témoigne de son refus d'établir un lien entre les Juifs qui n'ont pas reconnu le Christ et le peuple chrétien devenu dépositaire des Écritures. Désormais, l'Église s'approprie l'Ancien Testament et son interprétation en y écartant les Juifs. Cependant, il importe de souligner que le théologien explique ce positionnement par la Tradition et par la juste mesure à tenir envers le judaïsme.

¹² KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 25-26.

¹³ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 127-128.

¹⁴ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 24.

¹⁵ L'enseignement d'Irénée de Lyon, évêque entre 177-202 corrobore cette idée. Irénée DE LYON, *Contre les hérésies (adversus haereses)*, livre IV, Paris : Les Éditions du Cerf, 1965 (Sources chrétiennes 100), p. 26.

¹⁶ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 149-150.

¹⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 24.

¹⁸ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 152-153.

« Si le rejet du judaïsme est une déviation chez certains chrétiens, notamment les Arabes, son accueil inconditionnel chez certains exégètes occidentaux est une hérésie manifeste »¹⁹.

Khodr perçoit un danger « dans l'ère israélienne » qui oscille entre une exacerbation de la haine des Juifs, conduisant à un refus de l'Ancien Testament, et une obstination à référer à ce Testament, éclipsant ainsi la singularité de l'Évangile. Et dans les deux cas, ce sont les Juifs qui sont au centre²⁰. Ce sont les mêmes écrits juifs qui font dire à Khodr, que « la religion juive n'est pas une religion divine »²¹, car violence et haine des nations, voire des chrétiens du Liban sont des caractéristiques manifestes dans l'histoire des Juifs consignée dans leur littérature et dans le Talmud²². De plus, Khodr s'arrête sur « la conscience musulmane, (...) protestation de l'homme sans Écritures, contre ceux qui prétendent posséder avec les Écritures, qu'ils maintiennent dans un langage étranger au commun du peuple, les privilèges et les faveurs exclusives de Dieu »²³. Le théologien orthodoxe signe l'arrêt de mort de l'Ancien Testament dans son interprétation exclusivement juive, qui n'a désormais de valeur que dans la mesure où il annonce le Christ et conduit l'humanité à Lui. Khodr refuse d'innocenter théologiquement les Juifs de la mort du Christ. En effet, ces derniers doivent se repentir et non pas recevoir un acte d'acquiescement²⁴.

Moubarac recourt aux références de la réflexion théologique chrétienne, du Coran et « des facteurs d'histoire », pour plaider la nécessité d'une remise en question des fondamentaux du judaïsme et de l'histoire judéo-chrétienne du Salut au sujet de l'élection, la promesse de la terre, les bénédictions et la nature de Dieu et ses agissements dans l'histoire. Il accuse le sionisme, qu'il distingue du judaïsme, d'instrumentaliser Dieu, de justifier la victoire remportée par les sionistes en 1967²⁵, par référence aux Écritures et « d'encourager un type de religion et de politique », contraire à l'esprit de l'Ancien Testament²⁶. Sans revenir sur ce que nous avons signalé dans la présentation de l'auteur, concernant les protestations de l'islam et de Moubarac, aussi bien par rapport aux Juifs que par rapport au sionisme et à l'État d'Israël, rappelons que le théologien maronite dénonce la mise en évidence de « la victoire du Dieu des

¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

²⁰ *Ibid.*, p. 149.

²¹ *Ibid.*, p. 188.

²² Sur la violence et les guerres de Josué, fils de Noun, et des Juifs, *ibid.*, p. 39, 55, 108, 115 et 128-133. Sur la haine des Arabes et des chrétiens et sur la haine des nations, voir respectivement, *ibid.*, p. 165, 184 et 188.

²³ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 202.

²⁴ KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, *op. cit.*, p. 130-131.

²⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

armées »²⁷ face au Dieu de l'Évangile et à celui du Coran²⁸ ; le Dieu de la majesté, de la puissance voire de la force brutale face à Jésus de Nazareth et « le Dieu des armées » face au Dieu « le plus désarmé des êtres »²⁹. Il attribue au Dieu d'Israël les traits d'un « Dieu irascible et vengeur dont se réclame un sionisme incrédule »³⁰ et à Israël d'être « à l'image de son Dieu ». Moubarac semble ainsi accuser Dieu des erreurs du sionisme. La figure de l'ennemi prend alors un relief saisissant. L'homme – dont Israël – appelé à être « à l'image de Dieu et à sa ressemblance » (Gn 1, 26-27), est à l'image d'un Dieu meurtrier qui se réjouit du sang et des massacres. Dans la même ligne, Moubarac suggère que l'Occident révisé son interprétation de la Bible au sujet de deux points majeurs : la nature de Dieu et ses comportements dans l'histoire³¹. Par ailleurs, face à ce qu'il considère être « une querelle de famille » entre Juifs et chrétiens, il appelle l'Église à relativiser ses attaches judaïques sans pour autant les nier³². Il souligne chez les chrétiens syro-antiochiens et byzantins « une hostilité enracinée dans la dispute du même héritage » qu'ils nourrissent envers les Juifs.

Il semble nécessaire de rappeler que Khodr et Moubarac s'inscrivent, à quelques nuances près, dans une théologie plurielle, pour qui le Christ est « la vérité de la Torah »³³, et « le Verbe qui éclaire tout homme venu en ce monde »³⁴. Il est ainsi présent dans les grandes religions, bien avant la venue du Christ et en dehors du peuple hébreu³⁵, permettant de chercher « les traces du Maître dans tout patrimoine religieux ou non religieux ». Les deux théologiens tentent donc de faire reconnaître l'universalité de l'islam, à cause du dessein de Dieu et parce qu'il est « un des domaines du Christ ». Sa présence dans le Coran est, en effet, plus palpable qu'il n'est possible de l'imaginer³⁶. Sans vouloir reprendre leur développement sur la question, signalons l'effort de Moubarac et de Khodr, pour mettre l'islam sur un pied d'égalité dans l'histoire judéo-chrétienne du Salut³⁷. Cela dit, il nous semble que cette intégration de l'islam se fait au détriment du judaïsme, à cause d'une théologie de la substitution et d'un enseignement du

²⁷ *Ibid.*, p. 23, 30.

²⁸ *Ibid.*, p. 204.

²⁹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 158-159.

³⁰ *Ibid.*, p. 122.

³¹ *Ibid.*, p. 158-160.

³² MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 48-49.

³³ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 112.

³⁴ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 24 ; MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 13.

³⁵ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 112.

³⁶ *Ibid.*, p. 111.

³⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, *op. cit.*, p. 112-113 ; Youakim MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 16-17 et 72 ; KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 188-189.

mépris dont héritent Moubarac et Khodr des traditions respectives de leurs Églises, sans s'en rendre compte ou sans l'admettre,.

Effectivement, une tentation a existé et existe encore dans l'Église, celle « de ne pas recevoir les Écritures juives »³⁸. Elle vient du Marcionisme, hérésie condamnée au II^e siècle. Marcion distinguait le Dieu justicier de l'Ancien Testament du Dieu bon du Nouveau Testament. Des traces de cette hérésie sont présentes jusqu'aujourd'hui. Elles sont repérables dans la manière dont les auteurs chrétiens font leur approche du judaïsme ou le représentent. Le judaïsme est ainsi présenté en tant que religion qui prêche un Dieu de la violence. Il concerne un peuple enfermé dans l'erreur et l'endurcissement. L'enseignement du mépris se voit à la façon dont Moubarac, tout en affirmant débarrasser la question juive de son caractère théologique et laver les Juifs de l'accusation de déicide selon Vatican II³⁹, revivifie par exemple, incidemment dans la mémoire, la figure des Juifs déicides⁴⁰. Il évoque une figure violente des Juifs, en rappelant un massacre perpétré par le « roi pyromane du Yémen Dhû Nuwas [qui] était Juif », contre les chrétiens comme une affaire inscrite dans « la mémoire de tous les chrétiens d'Orient »⁴¹. Moubarac affirme aussi qu'il n'y a qu'une seule alliance⁴², conclue avec Abraham et qui permet à l'islam de faire partie de l'histoire du Salut. Quant à l'alliance avec Israël, elle ne se présente pas comme une alliance singulière, mais elle fait partie de l'alliance universelle. Le théologien critique cette alliance qui fonde le judaïsme, en se situant de l'extérieur. Il proteste donc contre le judaïsme, car celui-ci défie l'islam, en s'opposant à Dieu, en rabaissant le Christ et en affirmant des « choses abominables » sur la Vierge. C'est pourquoi, ce judaïsme ne peut éviter indéfiniment la mise en question « de sa nature même par le Coran »⁴³. En fait, Moubarac cherchant à réhabiliter l'islam, il le fait en secouant l'édifice juif, en ressortant ses failles et en généralisant à outrance certaines affirmations qui ne sont que le fait d'un ouvrage *sefer Toledot*

³⁸ ANDREVON, *Vers une théologie catholique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 24.

³⁹ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 54-55. Moubarac voudrait que les rapports entre Juifs et chrétiens soient équitables. Il entend par exemple, que s'il ne faut pas traiter les Juifs de déicides, il ne faut pas non plus que les gens de l'Église soient accusés des cruautés des inquisitions imputées à la chrétienté de l'époque. L'Église d'aujourd'hui n'a pas non plus à déresponsabiliser la synagogue de ce qui s'est passé au temps des Romains.

⁴⁰ Moubarac rejoint, d'une certaine manière, un certain nombre de chrétiens, dont des Patriarches et des Évêques qui soutiennent la Tradition du déicide et de la responsabilité collective des Juifs dans la mort du Christ. ANDREVON, *Vers une théologie catholique du judaïsme*, *op. cit.*, p. 37. Ces évêques ressentent, de leur côté, des inquiétudes pour les chrétiens arabes, pour qui l'État d'Israël représente un ennemi. Moubarac souligne les réactions des pères orientaux. Ceux-ci estiment la déclaration *Nostra Aetate* pastoralement inopportune. Ils préviennent que des États arabes se soulèveront contre le danger de l'exploitation politique de cette déclaration par l'État israélien. Cf. MOUBARAC, « Travaux et textes de Vatican II intéressant l'islam en rapport avec le judaïsme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 186.

⁴¹ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, *op. cit.*, p. 50-51.

⁴² *Ibid.*, p. 68.

⁴³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 205.

Yesu juif anti-chrétien du Moyen-Âge et qui n'a pas été à l'origine de la position officielle du judaïsme par rapport à Jésus.

Khaled met en évidence les valeurs de liberté, de justice et d'égalité garanties par le Coran. Dans ses discours, il attribue la dégradation des valeurs humaines, entre autres, à l'agression, au terrorisme et à l'expansionnisme du colonialisme israélien⁴⁴. C'est une porte ouverte à l'accusation envers « les Juifs d'avoir nié les versets de Dieu et tué injustement les prophètes »⁴⁵. Il fait aussi un lien intrinsèque entre le judaïsme et le sionisme inhumain et affirme que « le judaïsme, après avoir altéré quelques enseignements, ne diffère pas du sionisme raciste, qui nous agresse encore aujourd'hui. Toutes les sources du judaïsme appellent au racisme diviseur »⁴⁶. De plus, le sionisme « a tenté d'altérer les enseignements chrétiens et de les défigurer »⁴⁷. Afin de saisir ces reproches, il importe de revenir d'abord sur un ouvrage de Khaled intitulé : *La position de l'islam vis à vis du paganisme, du judaïsme et du christianisme*. Il y affirme que les Juifs ont altéré leur Torah⁴⁸ et ont refusé le message du prophète⁴⁹. Toutefois, le *mufti* précise que le Coran ne révèle pas ce qui a été altéré dans la Torah, ni la façon dont il l'a été⁵⁰. Avant de proposer une interprétation de l'accusation que portent Khaled et Faḍlallah à l'encontre des Juifs-sionistes d'altérer leur Torah, examinons les propos de Faḍlallah à ce sujet.

Dans les ouvrages que nous étudions, Faḍlallah accuse non le judaïsme, mais ceux qui, parmi les Juifs, « (...) tirent profit du judaïsme, (...) ou tirent profit du nom du Livre et du nom de la Torah, pour répandre l'impiété dans le monde : l'impiété intellectuelle, l'impiété dans les pratiques, l'impiété en politique et l'impiété en sociologie »⁵¹. En effet, Faḍlallah associe le judaïsme à sa facette sioniste-israélienne⁵² et à l'impiété, à l'arrogance sioniste, euro-américaine et mondiale, ainsi qu'au judaïsme mondial⁵³. Toutefois, ses propos dans les volumes de *l'interprétation inspirée du Coran* nous sont utiles pour saisir son point de vue. Nous y

⁴⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 62-63.

⁴⁵ KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 70.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁸ KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, op. cit., p. 249 et 357-366.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 330-333.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 357-366.

⁵¹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 189.

⁵² SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 72.

⁵³ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ*, op. cit., p. 92 et 258-259.

repérons, notamment dans la sourate *al-baqara*, une insistance à montrer les fils d'Israël *bani israil*, sous leur plus mauvais jour. Faḍlallah affirme que la période de l'appel de Muḥammad correspond à l'étape de l'endurcissement des Juifs. Ils sont hermétiques à toute révélation divine, à toute pensée humaine et à tout sentiment religieux. Sans expliquer le pourquoi, le *sayed* décrit l'horizon des Juifs envahis de haine, d'hostilité et d'égoïsme⁵⁴. Les Juifs se comportent non comme des dépositaires de la vérité, dans un esprit de foi, mais comme des commerçants cherchant à tirer profit. Ils ont appris la vérité dans la Torah, mais ils l'ont altérée quand ils n'ont pu réaliser aucun gain⁵⁵. Faḍlallah affirme aussi que les Juifs rejettent la Torah quand ils la brandissent et l'utilisent comme slogan politique sans y croire profondément. Tel est aussi le cas de certains groupes politiques chrétiens, voire de certains musulmans, qui préfèrent leurs intérêts propres et les intérêts des impies aux intérêts des croyants⁵⁶. En fait, Faḍlallah, qui actualise le Coran, invite les croyants à saisir au-delà des Juifs, la situation de tout homme qui se comporte comme eux.

L'altération de la Torah et son instrumentalisation par les Juifs-sionistes constituent deux accusations de fond qui ressortent dans les discours de Khaled et de Faḍlallah et qui justifient la lutte entre l'islam et le judaïsme, ainsi que l'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël. Cette accusation nous semble provenir d'un sentiment d'infériorité de la part des musulmans qui constatent que « des gens de la Torah *ahl al-kitab* », n'accueillent ni le message du Prophète, ni le Prophète lui-même (*al-baqara* 2 : 75 ; *al-nisa* ' 4 : 46 ; *el-'imran* 3 : 71 et 78 ; *al-ma'ida* 5 : 13 et 41 et *al-saf* 61 : 7). Les musulmans accusent alors les Juifs de l'avoir écrite de main d'homme, prétendant qu'elle est d'origine divine (*al-baqara* 2 : 79)⁵⁷. Aussi, même si Muḥammad et l'islam confirment ce qui les précède, s'ils se posent en détenteurs de la vérité absolue contenue dans le Coran, il faut bien déclarer que les Juifs trahissent le message, pour le leur arracher et se l'approprier. Le message du Coran est alors légitimé comme la véritable version de la Parole de Dieu. Et puisqu'il est dit en arabe, c'est un message nouveau. L'accusation montre que les Juifs cherchent, depuis le temps du Prophète jusqu'aujourd'hui, leurs intérêts propres sans souci de la vérité. Faḍlallah écrit :

⁵⁴ FAḌLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran, Tome 2, op. cit.*, p. 93.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁶ FAḌLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran, Tome 7, op. cit.*, p. 304.

⁵⁷ Daniel Sibony rétorque que ce sont les mêmes critiques que peuvent faire les Juifs à l'endroit du Coran. Daniel SIBONY, *Coran et Bible en questions et réponses*, Paris : Odile Jacob, 2017, p. 35.

« Chaque groupe, qui se veut un prolongement d'une histoire qu'il a adoptée comme sienne, est considéré comme faisant partie de ce groupe qui a vécu cette histoire. Aussi, nous pouvons faire des comptes à n'importe quel groupe de notre société qui est attiré, (...) par n'importe quelle histoire, et lui demander des comptes pour tous les points négatifs qui se mouvent (...) ce qui fait que le passé est une base pour le futur »⁵⁸.

Ce propos fait porter aux Juifs-sionistes des temps présents tout ce que le Coran reproche aux Juifs depuis Muḥammad : d'avoir été les élus, les premiers à lancer le message monothéiste, mais d'en avoir été indignes, parce qu'ils n'ont pas suivi Muḥammad, ni son message, d'avoir été racistes, ne laissant pas de place aux Arabo-musulmans dans le dessein du Salut de Dieu, d'avoir été agressifs, occupants et usant de la violence contre les autres.

Pour conclure, les discours des auteurs témoignent, encore une fois, d'un conflit identitaire et d'une rivalité autour de la vérité. Ils reviennent sur le rapport des Juifs avec la Torah sur un mode qui les inculpe de l'extérieur. Cet extérieur est le Coran et ses interprétateurs, l'Ancien et le Nouveau Testament et la théologie de la substitution. Les Juifs qui auraient reçu la Torah, Parole de Dieu, la perdent en n'adhérant pas à Jésus, clé de son interprétation. Ils l'altèrent en n'adhérant pas à Muḥammad ni à son message prophétique. Dans les deux cas, c'est une dispute autour d'un bien commun : la vérité monothéiste. Si la vérité se présente comme rapport à Dieu, elle se traduit par une volonté de guider la politique. Dans notre recherche, le rapport de la religion à la politique paraît dès avant la genèse du « Grand Liban » et celle de l'État d'Israël. Le pacte national *al-mithaq al-watani* consacre le communautarisme, une certaine manière de vivre ensemble et de gérer les affaires publiques des chrétiens et des musulmans. Ce pacte apporte « la contradiction au projet sioniste en Palestine »⁵⁹.

2. Le communautarisme a-ta'ifiyya l-siyasiyya

Nous avons évoqué le communautarisme dans la première partie de cette thèse. Consacrons quelques lignes à son incidence dans la fabrication et le maintien de la figure de l'ennemi Juifs-Israël. Le communautarisme est une forme politique du confessionnalisme, – propre au Liban et présent en Iraq –, où la communauté religieuse tient lieu de l'individu-citoyen face à l'État multiconfessionnel. Sa particularité se révèle dans son instrumentalisation par les discours, afin

⁵⁸ FAḌLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran, Tome 2, op. cit.*, p. 63.

⁵⁹ MOUBARAC, « Maronité, antiochéité, libanité », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 104.

de prévenir un mal, comme l'injustice sociale, ou de prêcher un bien, comme l'arabité ou la laïcité, ou encore pour défendre les intérêts des communautés confessionnelles dans le système de quota régissant la distribution du pouvoir politique et du secteur public entre les différentes confessions. Le communautarisme et toute forme de nationalisme confessionnel dans l'État, sont dénoncés par les auteurs, parce qu'ils divisent les Libanais⁶⁰. Chacun d'eux met l'accent sur une variable qui entre dans son système de pensée et propose une alternative où l'ennemi Juifs-Israël est présent. Nous présenterons d'abord le communautarisme décrit chez les uns et les autres. Nous intégrerons, à chaque présentation, une solution, préconisée par l'auteur, témoignant d'un certain lien avec l'ennemi, et enfin notre critique. Nous nous attarderons ensuite sur le partisan, type particulier du communautarisme, luttant contre l'ennemi Juifs-Israël.

Le communautarisme est tribal chez Khaled. Ici, la honte d'être traité de lâche, de traître à la solde d'Israël ou de corrompu constitue l'insulte suprême. La vengeance d'Israël en justifiant le recours à la violence est alors recommandée, notamment quand il est question de morale et de religion⁶¹. Khaled qualifie ce communautarisme d'injuste aussi bien au niveau politique qu'au niveau social et économique⁶². Cela dit, quand la question de la dé-communautarisation se pose, les réflexions de Khaled révèlent toute sa complexité. Plusieurs facteurs signalent sa difficulté à envisager un pouvoir politique sans référence à l'islam. 1) La primauté de l'islam et de ses valeurs⁶³. 2) L'approche des relations islamo-chrétiennes comme moyen pour un vivre-ensemble harmonieux et pour la résistance à l'ennemi. 3) L'approche de la laïcité à travers une lecture restrictive de l'histoire et un raisonnement sélectif⁶⁴. Khaled affirme que la laïcité se définit en « quatre points considérés ensemble ou séparément **a.** le chaos, **b.** [renforcer] la tendance communautariste, **c.** [encourager] le mouvement sioniste juif, **d.** l'athéisme. Tous visent la destruction de l'islam et des musulmans. C'est ce que nous refusons farouchement au Liban et à l'étranger, et nous tenons à nous y opposer avec force et

⁶⁰ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 128, 132. Khaled écrit : « Nous voulons pour le Liban des confessions engagées qui vivent ensemble dans un esprit de foi et non dans une recherche d'intérêts et de possessions ». *Ibid.*, p. 15 ; cf. aussi FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam, op. cit.*, p. 159-160.

⁶¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 298 ; KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 194.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 146 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile, op. cit.*, p. 453.

⁶³ *Ibid.*, p. 334-335.

⁶⁴ Pour repères, Khaled décrit la laïcité après la révolution française, comme l'élimination du pouvoir de l'Église sur le gouvernement, l'administration et l'enseignement. (...) Il décrit la laïcité aux États-Unis, qu'il comprend comme la liberté absolue, loin de l'autorité de l'Église et une mainmise du judaïsme sur l'administration américaine, et la laïcité dans le communisme qu'il comprend comme une guerre ouverte contre la religion et les religieux jusqu'à les anéantir. *Ibid.*, p. 454.

détermination »⁶⁵. Si la laïcité est écartée, ce n'est pas parce qu'elle est inefficace, dans un vivre-ensemble ou dans un système politique, mais sous prétexte qu'elle sert des courants de pensée ou des mouvements menaçant l'islam et les musulmans.

Cependant, même si Khaled qualifie le communautarisme « de racisme religieux et de fracture religieuse au sein des citoyens »⁶⁶, il conçoit l'idée d'un État non communautariste mais « croyant *moutadayyin* », comme étant « la meilleure réplique contre Israël »⁶⁷. De fait, il nous semble que l'État croyant serait une imitation du prétendu État d'Israël théocratique et raciste, car ce dernier qui se veut juif et démocratique, « tire néanmoins l'essentiel de ses symboles de légitimité dans la tradition juive »⁶⁸. L'État croyant de Khaled se manifeste comme une reproduction de l'État d'Israël et cela confirme notre théorie de l'existence d'une rivalité mimétique, que nous avons développée tout au long de cette thèse. Dans un même élan utopique, Khaled affirme que le rejet du communautarisme servirait aussi bien les Libanais que les Palestiniens qui proposent la formule d'une Palestine où Juifs, chrétiens et musulmans vivraient dans la fraternité, l'égalité et la justice⁶⁹. Ce rejet fonde la formule multiconfessionnelle, sans s'en démarquer. Khaled ne propose aucune forme politique servant de base à un régime non-confessionnel. Nous pensons, qu'en homme de religion, l'avis du directeur général de *dar al-fatwa* pouvait trouver chez lui un bon écho. Ce dernier affirmait dans un article qui exprime la conscience musulmane au Liban, que le gouvernement islamique vient de la doctrine musulmane et qu'il est la solution à la crise libanaise⁷⁰. Le communautarisme que Khaled considère comme un héritage mental et actif du *divide et impera* de l'administration ottomane et de l'influence des puissances occidentales des XIX^e-XX^e siècles, est un point névralgique qu'il aborde, de par sa fonction de *mufti* de la République, représentant le courant officiel du sunnisme libanais. Cependant, il nous semble qu'il ne dira jamais clairement ce que El-Kouatli affirme, à savoir : la solution à la crise du Liban réside dans « l'instauration d'un gouvernement islamique au Liban », car les musulmans croient en

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 89-90.

⁶⁸ Abitbol relève le choix de l'hébreu comme langue nationale, celui du shabbat (samedi) comme jour de repos hebdomadaire, ainsi que l'idée d'un État juif qui s'inspire du rêve messianique de « retour à Sion » et du « rassemblement des Exilés ». Michel ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, vol. 4, n° 12, 2002, p. 15. Cairn.info.

⁶⁹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 77 et 90.

⁷⁰ Cf. note 15, p. 131.

l'islam « gouvernement total, religion et État »⁷¹. L'État croyant représente alors une forme atténuée de l'État musulman.

Faḍlallah récuse le communautarisme. Mais, l'islam coranique et *ḥaraki* représente, pour lui, une constante indiscutable, un principe sur lequel il fonde toute approche de l'autre, qu'il soit juif, chrétien ou musulman, ainsi que toute action à entreprendre pour la Palestine ou le Sud du Liban, et contre Israël. Aussi, si la communauté qui, selon lui, n'est pas consignée dans la confession et la tribu, s'ouvre à tous et respecte les particularités de chaque confession, elle reçoit systématiquement le rappel à l'ordre « de ne pas négliger la présence d'un ennemi [Israël] qui veut nous vaincre tous »⁷². Tout en demeurant le critère de discrimination entre les sujets, l'islam *ḥaraki* appelle à rejeter toute catégorisation des musulmans sur des bases confessionnelles, régionales ou raciales, et à renforcer l'unité islamique pour affronter ensemble l'ennemi Juifs-Israël⁷³.

« Nous croyons à l'islam ouvert à tous les hommes (...) nous partons d'un islam qui ne vit pas à l'intérieur d'un communautarisme tribal, mais dans les étendues de la pensée islamique ouverte à tout l'homme et à toute la vie »⁷⁴.

Toutefois, le décommunautarisation, dans le discours de Faḍlallah, se distancie d'un communautarisme fermé pour s'ouvrir à une islamisation du monde. Celle-ci ne concerne pas uniquement la pratique religieuse des croyants, mais elle s'étend également à la politique. Elle justifie la prise et l'exercice du pouvoir comme moyen de propagation de la religion en vue de créer un monde où régnerait la culture islamique basée sur la liberté et la justice⁷⁵, un monde où les ennemis seraient présents et nécessaires, qu'ils soient écartés en adhérant à l'islam, ou qu'ils soient éliminés par la révolution. En fait, Faḍlallah reconnaît que « la situation libanaise ne permet pas actuellement l'instauration de la république islamique au Liban (...) ». En attendant de voir ce projet se réaliser, « nous continuerons à œuvrer pour les causes communes jusqu'à ce que nous convainquions les autres [les chrétiens] ou que les autres nous

⁷¹ EL-KOUATLI, « L'islam et le gouvernement », art. cit.

⁷² FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 114, 165 et 194.

⁷³ *Ibid.*, p. 188-189 et 223-224.

⁷⁴ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 84-85.

⁷⁵ Muḥammad H. FAḌLALLAH, *Le projet islamique civilisationnel (al-machrou' al-hadari al-islami)*, Beyrouth : Société 'aref, 1991, p. 70-71.

convainquent »⁷⁶. Faḍlallah prêche un islam *ḥaraki* qui doit gouverner, en tant que « religion qui emmagasine l'État dans son sein »⁷⁷, religion de la justice par excellence (*al-ḥadid* 57 : 25).

« Comment, dit Faḍlallah, peut-on appliquer la justice sans l'autorité d'un État ? (...) Si l'islam représente une voie en politique, en sociologie et en gouvernement, comment peut-on penser que les islamistes doivent s'éloigner du gouvernement⁷⁸ ? (...) Dire que l'islam n'est pas un projet de gouvernement signifie que les musulmans doivent travailler toujours sous le pouvoir des autorités impies et donner également à ces autorités la légitimité de gouverner les musulmans, en refusant aux musulmans la légitimité de se gouverner eux-mêmes ?! »⁷⁹.

Il dit ailleurs : « Y-aurait-il justice sans État »⁸⁰. Ainsi, l'État est le moyen pour le musulman d'activer la justice et de l'incarner. « La justice, dit-il, a besoin d'un gouverneur juste, d'une loi juste et d'un citoyen juste »⁸¹. Or, pour établir cette justice, il faut affronter l'injustice d'un gouverneur et d'agents arrogants ou le règne de l'impiété *kofr*⁸².

Moubarac ne combat pas de front le communautarisme. Il promeut la formule libanaise, entente intercommunautaire, qui répartit le pouvoir politique entre les confessions du pays⁸³. Il constate que « le confessionnalisme, ou son équivalent ethnique ou culturel, peut parfaitement s'intégrer dans un régime démocratique, sans faille, ni reproche »⁸⁴. Cela dit, il dénonce ce même confessionnalisme chez les chrétiens et chez les musulmans qui monopolisent, « sous couvert d'équité et d'équilibre » l'exercice du pouvoir pour les intérêts de leurs propres confessions. Il reconnaît qu'un régime de tolérance et de respect mutuel peut céder la place à un régime de « coopération active, dans l'indifférenciation totale des confessions »⁸⁵. En fait, Moubarac œuvre pour la convivialité multiconfessionnelle, contre toute forme d'intégrisme et

⁷⁶ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 141.

⁷⁷ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 60.

⁷⁸ « Islamisme » ou « islamiste » sont des termes d'usage controversé dans le langage politique actuel. Ils signifient communément un islam intégriste, à différencier de la foi islamique classique et de ses pratiques. Faḍlallah utilise rarement cette terminologie lui préférant la *ḥarakiya*, dans le sens de l'islam qui englobe tous les domaines de la vie et non seulement la vie politique séparée du quotidien des musulmans. BEN JEDDO (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir*, op. cit., p. 37. Cf. également note 98, p. 56.

⁷⁹ FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 250 et 83.

⁸⁰ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 59.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² FAḌLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 73.

⁸³ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 378-379. Beydoun caractérise la formule libanaise de formule « de coexistence et de lutte de communautés divisées ». Aḥmad BEYDOUN, *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris : Karthala ; Amman : CERMOC, 1993 (Hommes et société), p. 94.

⁸⁴ MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 242.

⁸⁵ MOUBARAC, « Les raisons d'un refus », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 360.

d'exclusion⁸⁶. Il voit dans cette convivialité libanaise un rapport du prototype – libanais – au modèle – palestinien –⁸⁷ et souhaiterait qu'elle participe à l'établissement de la paix israélo-arabe et à son rétablissement dans la région⁸⁸. Dans ses discours, nous relevons, à ce propos, les éléments suivants : 1) Il met en garde les chrétiens du Liban contre la cantonisation. Il incite à « refuser de voir qui que ce soit, individu ou groupe, se cantonner dans son particularisme, mais plutôt à convertir les particularismes en patrimoine commun (...) »⁸⁹. 2) Il dénonce l'exclusivisme d'Israël. Certains Libanais imitent cet exclusivisme qui établit les Juifs face aux *goïms* et le peuple élu face à tous les exclus, musulmans et opprimés⁹⁰. 3) Il se lève contre tout intégrisme qu'il soit sioniste, musulman ou chrétien, et s'oppose « aux cités sacrales (...) qu'elles s'appellent République islamique, État juif ou Foyer chrétien »⁹¹. Il récuse tout régime qui se réclame d'un droit divin pour occuper un territoire par la force ou pour y pratiquer une discrimination⁹². Un Liban seulement ou principalement chrétien perdrait sa raison d'être au même titre qu'Israël. Un Liban seulement ou principalement musulman se condamnerait et assimilerait tout l'islam à une *'asabiyya* raciale, incapable de vivre dans une société Une et plurielle⁹³.

L'entreprise de Moubarac vise donc la formation d'une société de chrétiens et de musulmans libérée de l'impact confessionnel, de tout enfermement sur soi et de tout relent de théocratie⁹⁴. Cette libération s'opérerait si le Liban adoptait l'arabité et la laïcité, prélude à leur adoption par les pays de la région⁹⁵. Nous avons présenté l'arabité chez Moubarac. En la proposant comme plate-forme d'entente pour tous les habitants du Moyen-Orient⁹⁶, le théologien fournit une base historique et culturelle à ce projet politique. Le régime politique se serait alors fondé, non sur la religion ou l'ethnie, mais sur le droit ainsi que sur les valeurs

⁸⁶ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 387.

⁸⁷ MOUBARAC, « Problématique de l'histoire du Liban, de la naissance de l'islam à la proclamation du Grand Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 152-153.

⁸⁸ MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 115-119.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 386.

⁹¹ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 175-176.

⁹² MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 378.

⁹³ MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 258.

⁹⁴ Moubarac adresse des appels à l'islam et au christianisme, tandis qu'il accuse l'État d'Israël, le judaïsme ou le sionisme. Son positionnement par rapport au Juifs-Israël est fonction de sa perception de cet autre, comme exclusiviste, raciste et théocratique.

⁹⁵ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 131.

⁹⁶ *Ibid.*

religieuses et culturelles communes, dans le cadre d'États, distinguant le spirituel du temporel, la religion de l'État. Moubarac poursuit ainsi une certaine cohésion qu'exige « le passage de la représentativité confessionnelle (...) à la représentativité nationale (...) »⁹⁷. L'arabité représente, pour Moubarac, une forme d'unité des Juifs, chrétiens et musulmans, pour un « devenir politique à base culturelle », ainsi qu'un lieu de contribution, pour les communautés juives du monde arabe, « à leur propre héritage dans l'hospitalité de l'islam »⁹⁸. L'arabité va de pair avec le choix politique de la laïcité. Cette dernière serait le fondement pour instaurer en Palestine « un État démocratique (...) et égalitaire », où les communautés religieuses intéressées bénéficieraient des mêmes droits et devoirs⁹⁹. L'État juif qui s'appuie sur son droit divin à occuper des territoires par la force et à y pratiquer la discrimination¹⁰⁰ est rejeté. Toutefois, l'islamologue prévient que la laïcité qu'il prône ne doit pas se calquer sur une laïcité à l'occidentale, reléguant la religion à la sphère privée. Elle s'appuie sur une distinction entre le religieux et le politique¹⁰¹.

En appuyant les options développées ci-dessus, nous constatons que Moubarac désigne l'Israël religieux et politique afin de prévenir les chrétiens et les musulmans d'une ghettoïsation, d'un exclusivisme, d'un intégrisme, d'une imitation du ségrégationnisme israélien ou encore d'une promotion d'un État théocratique. D'un côté, il propose un équilibre confessionnel dans la répartition du pouvoir, les droits de Dieu et les protestations-revendications de l'islam et, d'un autre côté, une certaine laïcité dans l'exercice politique et l'ouverture. Un antagonisme apparaît entre le maintien de la formule confessionnelle ainsi que la défense des droits de l'islam ou de la cité de Dieu et l'appel de Moubarac à la laïcité. Ahmad Beydoun, sociologue et historien libanais, relève, chez Moubarac, son oscillement entre une solution théocratique qu'il exclut et un laïcisme qui n'a de raison d'être que celle de « la prévention de l'assujettissement d'une religion par une autre (...) sans pouvoir émaner de l'entente volontaire des deux religions »¹⁰². De son côté, Bassem El-Ra'ï, théologien libanais, dans une thèse sur le pacte national, souligne que Moubarac présente le Pacte comme le résultat d'un parcours historique où les communautés libanaises se sont réunies autour du patriarche

⁹⁷ CORM, « Une vie pour le Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 46.

⁹⁸ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 133.

⁹⁹ MOUBARAC, « Musulmans, chrétiens et Juifs à l'épreuve de la Palestine », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 307.

¹⁰⁰ MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 378.

¹⁰¹ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 205.

¹⁰² BEYDOUN, *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, op. cit., p. 94.

Hoyek et de « l'édifice national »¹⁰³. Religieux et politique s'alliaient dans la formule libanaise et permettait une triple promotion : « (...) celle du peuple aux dépens des tribus, celle de la raison au-delà des confessions et celle de l'État à l'encontre des féodalités fromagistes »¹⁰⁴. Or, une limite réside dans cette tentative, celle de miser sur une utopie d'un passage des tribus, des confessions et des féodalités au peuple, à la raison et à l'État et celle également de concilier l'inconciliable : promouvoir la formule libanaise et bâtir un État laïc en mettant en valeur les confessions, en tant que composantes de l'entité nationale. Elle renvoie aux divergences de fond entre les droits de Dieu – et de ses confessions – et les droits de la cité. La laïcité pourrait-elle admettre un certain théocratisme ? L'allégeance des citoyens doit-elle se porter vers l'État ou vers les communautés ethno-religieuses ? Quel élément étatique serait-il bon de maintenir dans l'État, tout en respectant les religions, sans conflit intercommunautaire, ni retrait d'une communauté de l'espace public, ni encore son hégémonie sur une autre ? Le vivre-ensemble islamo-chrétien a-t-il sa raison d'être sans référence à Israël ?

Tandis que Moubarac préconise l'arabité et la laïcité, révoquant ainsi le statut du *dhimmi* et celui de minorités tolérées dans un régime politique, il se distingue par : 1) L'appui à la formule libanaise qu'il appelle au dépassement, pour s'opposer au régime sioniste unitaire en Palestine¹⁰⁵. Dès lors, l'identité libanaise est réfléchie en fonction de l'ennemi Juifs-Israël ; les communautés chrétiennes et l'entente islamo-chrétienne sont assignées aussi bien à une mission auprès de chrétiens et de non-chrétiens, « sous la férule de l'occupant sioniste et du potentat local à la solde de la puissance étrangère », qu'à la désionisation de la Palestine¹⁰⁶. Cette « mission » bloque le déploiement du Liban, car elle ajoute à sa raison d'être, l'hostilité et une guerre idéologique à mener contre le sionisme. Sous prétexte de s'en libérer, l'ennemi Juifs-Israël devient moteur de l'action qui, au lieu d'être créative, est réactive. 2) La promotion de « l'hospitalité de l'islam »¹⁰⁷, tant pour accueillir les Juifs au sein du monde arabe que pour « l'unité du devenir politique [des chrétiens, Juifs et musulmans issus du monde arabe] à base

¹⁰³ EL-RA'Ï, *Le pacte national libanais de 1943*, op. cit., p. 172-173.

¹⁰⁴ MOUBARAC, « Le renouveau de l'Église maronite, Propositions de réforme et perspectives de renouveau », in *Youakim Moubarac*, op. cit., p. 475-476.

¹⁰⁵ MOUBARAC, « Document comportant un projet de protocole national », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 408 et 414.

¹⁰⁶ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 174 ; MOUBARAC, « Maronité, antiochérité, libanité », in *ibid.*, p. 104. L'idée de la désionisation de la Bible est un mouvement poursuivi par certains penseurs et certains hommes d'Église en Israël. Il semble que l'Église anglicane arabe, a éliminé les termes « Sion » et « Israël », des psaumes et des textes bibliques utilisés dans la liturgie. Cf. YE'OR, *Juifs et chrétiens sous l'Islam*, op. cit., p. 258.

¹⁰⁷ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 133 et 156-157.

culturelle »¹⁰⁸. Voyons ce qu'implique l'hospitalité de l'islam dans le cadre de la lutte contre le sectarisme d'inspiration ethnico-religieuse et le communautarisme. En fait, pour se relever d'une histoire de servitude ou de protectionnisme, Moubarac désigne les théocratismes et les néo-colonialismes comme des ennemis naturels, alliés du sionisme et de l'État juif. Il préconise « l'hospitalité de l'islam ». Il entend ainsi, en abattant les murs qui séparent les peuples au sein de la nation arabe, « enlever toute apparence de justification à l'État juif, mais aussi retrouver la véritable communauté plurale instituée par le Prophète à Médine (...), et pénétrer par le chemin de l'arabité, au cœur même de la vocation musulmane pour y trouver l'achèvement de sa propre vocation et son repos »¹⁰⁹. Si l'arabité est « puissance d'accueil et de communion, étendue, sans discrimination aucune, à l'ensemble du monde arabe et à tous ses habitants »¹¹⁰, si l'islam n'est pas à l'origine de l'arabité et « n'exerce pas sur elle un droit d'hégémonie »¹¹¹, s'il ne faut pas reverser des pays comme la Palestine « dans le giron de l'islam » afin d'enlever à l'État juif d'Israël sa légitimité¹¹², l'hospitalité de l'islam n'est qu'une contradiction à l'appel à une arabité et à une laïcité prêchées par Moubarac. Pourquoi faire appel à l'hospitalité de l'islam, quand la protection et l'état d'exception sont des prérogatives d'un État souverain ? Pourquoi faire appel à l'hospitalité de l'islam qui fait des chrétiens et des Juifs, des individus et des communautés de seconde zone jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e siècle dans l'Empire ottoman ? « Garantie de conscience du Prophète »¹¹³, la dhimmitude consacre une hégémonie religieuse quand le régime dit des « Capitulations », instauré par la France et les grandes puissances européennes, ouvre une voie vers un progrès à la fois civil, culturel et économique. Si, à l'heure actuelle, la dhimmitude n'existe plus que dans de rares sociétés musulmanes, c'est qu'elle ne correspond plus aux Droits de l'homme, dans un État de droit, dans lequel le citoyen jouit de droits et de devoirs sans interférence avec une religion. C'est aussi parce que le combat de l'homme pour la différence a fini par abolir la discrimination, et a ouvert la voie à la société plurielle. Si l'islam, tout autant qu'une autre religion, participe à l'achèvement d'une vocation du fait de l'hospitalité, il se doit de respecter les dimensions constitutives de l'identité de

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰⁹ MOUBARAC, « Problématique de l'histoire du Liban, de la naissance de l'islam à la proclamation du Grand Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 151.

¹¹⁰ Youakim MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 175.

¹¹¹ MOUBARAC, « Trois entreprises en Orient arabe », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, *op. cit.*, p. 115.

¹¹² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 124. Cela dit, Moubarac fonde, dans une autre intervention, l'arabité sur l'expérience de Muḥammad. Serait-ce une évolution dans sa pensée ou une contradiction dans ses propos ? Cf. Youakim MOUBARAC, « Pour une stratégie d'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, *op. cit.*, p. 201.

¹¹³ *Ibid.*, p. 154.

l'autre, à savoir son appartenance à l'humanité, son appartenance à une patrie et son appartenance à un groupe particulier¹¹⁴. Aussi, l'hospitalité de l'islam ne masquerait-elle pas une certaine condescendance envers les autres ? La vocation de l'islam « de faire régner les droits de Dieu sur la cité temporelle »¹¹⁵ ne serait-elle pas le signe d'une imbrication nécessaire du religieux et du politique dans l'islam ?

En conclusion, Moubarac appelle à l'arabité culturelle comme plate-forme d'entente pour tous les habitants du Moyen-Orient, Juifs compris. Mais, en pensant aux Juifs, en raison du problème juif et du sionisme, il néglige l'existence d'autres cultures, telles que les cultures arménienne et kurde où l'élément national est à prendre en considération dans la perception de l'identité. Le théologien appelle également à la laïcité et n'aborde la question que du point de vue des monothéismes, précisément de l'islam tel qu'il le perçoit. Ainsi, il considère pour réalité ce qu'il prône et pense que c'est le vœu de l'immense majorité des Libanais¹¹⁶. Cela nous oblige à penser un discours de théologie politique bannissant le communautarisme au profit d'une citoyenneté qui inclut toute diversité et qui bannit toute forme de sectarisme et d'exclusivisme.

Khodr reconnaît que le communautarisme est une question complexe, mais ce n'est pas la plus grave. Pour lui, il est important d'opter pour une éthique politique et une entente sur le pouvoir. En fait, le Libanais, concentré sur son « moi », sa famille et sa tribu, manque de sens commun. Il manque aussi de dénominateur commun avec les Libanais d'autres confessions. En choisissant le pacte national, les Libanais ont évolué vers une coexistence et une convivialité islamo-chrétienne sans discrimination. Leur appartenance à une confession porte de nombreux avantages, dont le soutien moral et le partage d'une même culture. Toutefois, la divergence, qui constitue la richesse d'un pays, crée des difficultés au niveau de la vie citoyenne et du gouvernement¹¹⁷. Si les Libanais adoptent l'arabité qui intègre la pluralité religieuse et

¹¹⁴ Les sociologues définissent les cercles des appartenances au nombre de trois : l'appartenance à l'humanité, l'appartenance à la patrie-nation et l'appartenance à des groupes spécifiques (travail, famille, partis politiques, ethniques, culturels et religieux, au niveau national et au niveau transnational). Nayla TABBARA (dir.), *Guide de l'entraîneur à la citoyenneté active et inclusive de la diversité (Dalil al-moudarib wal moudariba 'la al-mouwatan al-fa'ila wal hadina lil-tanawou')*, Beyrouth : Foundation Adyan, 2019, p. 10-11.

¹¹⁵ MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 244.

¹¹⁶ Moubarac écrit : « Le vœu profond de l'immense majorité des Libanais de toute confession est de trouver, dans une liberté totale des croyances et une autonomie légitime du pouvoir civil par rapport à l'autorité religieuse, comme une conformation par l'intérieur de l'ordre profane de la cité temporelle à l'ordre spirituel proposé gracieusement d'en-haut ». *Ibid.*, p. 244. Or, l'histoire est témoin que les conflits sanglants qui assaillent encore le Liban viennent de l'hégémonie des confessions sur le pouvoir politique, ainsi que de l'imbrication du religieux et du politique au Liban.

¹¹⁷ KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 90-100.

culturelle, ils évitent par là de figer des patrimoines riches et différents dans « un certain arabisme étroit », expression politique à résonnance confessionnelle. Ils évitent également de s'enfermer dans une sorte de nationalisme confessionnel nécessairement anti-arabe¹¹⁸. S'ils renoncent à cette arabité, cela ne servira en fin de compte que « la thèse sioniste, selon laquelle une harmonie politique entre les communautés religieuses au Moyen-Orient est utopique. Le réalisme impliquant, pour l'État hébreu, la création d'États kurde, sunnite, maronite (...) »¹¹⁹. Israël, fondé sur le mélange de religion et nation, favorise les États théocratiques ou racistes et assure ainsi les intérêts de l'Occident dans la région. La solution pour les Libanais résiderait donc dans l'adoption d'une laïcité propre à eux.

La laïcité comporte un vivre-ensemble dans la confiance entre les confessions, une prise en charge des déshérités, une législation commune¹²⁰ et un régime politique sans trace de théocratisme, de racisme ou de multi confessionnalisme. Elle fait face au sionisme qui anime Israël qui cherche à instrumentaliser le religieux dans la politique, à dominer le monde arabe et à exterminer le peuple palestinien¹²¹. En outre, la rencontre entre les monothéistes devrait se transformer, pour Khodr, en dialogue dépassant tout système communautariste. C'est ainsi qu'il propose une Palestine laïque où les communautés religieuses se distingueraient par la doctrine et s'uniraient pour l'édification de l'homme. Une telle Palestine se révélerait être un modèle singulier et un idéal démocratique et pluriel, auquel devraient tendre les communautés. Elle priverait l'État sioniste de sa raison d'être et supprimerait toutes ses prétentions¹²².

Les discours de Khodr reflètent une opposition à Israël comme patrie d'une race élue, par l'évocation du sionisme, de ses défis et de ses prétentions, ainsi que par la promotion d'une coexistence islamo-chrétienne pour battre cet ennemi fédérateur. Ainsi, l'ennemi Juifs-Israël apparaît, chez le théologien orthodoxe comme pour Moubarac, tel un « ennemi thérapeutique » dont il faut éviter l'imitation¹²³. En effet, en épargnant à l'ennemi de tomber dans certains travers ou d'encourir des dangers, on se préserve soi-même d'être un modèle nuisible. À titre d'exemple, Khodr insiste sur la nécessité de ne pas instrumentaliser la religion dans la

¹¹⁸ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 190 et 194.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 194.

¹²⁰ Les lois islamiques ou chrétiennes ne seront plus source de droit, notamment dans le statut personnel au Liban. Sur cette question, voir : Faïza TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes : De l'éclatement à l'harmonisation*, Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, eÉdition, 2015 (Droit et religions).

¹²¹ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 196-198.

¹²² KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 35-36.

¹²³ L'expression nous a été suggérée par Bassem El-Ra'ï lors d'une discussion.

politique, afin qu'« Israël n'ait raison d'ériger sa religion dans la politique »¹²⁴. Il dénonce « le confessionnalisme raciste [qui] porte à encourager un confessionnalisme raciste similaire chez le voisin »¹²⁵. De plus, Khodr relie aussi bien l'arabité à la cause palestinienne, que le sionisme à Israël. En effet, le théologien perçoit la cause palestinienne comme une cause de justice, mais la revêt d'un caractère religieux et symbolique, en assimilant les réfugiés palestiniens au Christ¹²⁶, en défendant le caractère islamo-chrétien de la ville face à sa judaïsation. En revanche, il considère le sionisme comme une philosophie injuste et une forme idéologique qui cherche à maintenir les Arabes dans la misère du tiers-monde, refoulant les déshérités dans le désert et justifiant la prise de terre par des arguments théologiques. Ainsi, le sionisme n'est plus seulement un courant idéologique, mais un mal monstrueux commis au Sud du Liban contre Dieu et le ciel¹²⁷. L'arabité, que Khodr prône, est une arabité laïque dans l'administration et dans la politique¹²⁸, mais dont l'âme est l'islam¹²⁹. Le métropolitain tombe dans l'emploi du « deux poids, deux mesures », appliquant à l'ennemi Juifs-Israël des modes de pensée ou de fonctionnement qu'il refuse à lui-même. C'est ainsi qu'il appelle à laïciser la cause palestinienne et celle d'*al-Quds* en insistant sur les Droits de l'homme et sur le respect du patrimoine arabe de la ville. Cependant, il appelle à la mobilisation des peuples islamiques afin de résister à la judaïsation de la ville démographiquement et architecturalement¹³⁰. Il nie la présence d'un patrimoine juif de la ville en faveur d'un patrimoine arabo-islamique, tout en défendant la laïcité. Il présente la situation alors sous l'angle de la *realpolitik*, en mettant en avant l'occupation d'Israël et la justice pour le peuple palestinien, afin de mobiliser l'Occident, sans que lui soit reprochée une instrumentalisation du religieux dans le politique. Dans ces propos, Khodr ne s'intéresse pas à l'État d'Israël, en tant qu'État politique, mais il le considère sous un prisme religieux, conçu et né dans le péché¹³¹, « un État qui s'est construit au point de départ sur l'injustice » donc qui « s'est privé de fondement moral »¹³².

¹²⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 24.

¹²⁵ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 194.

¹²⁶ « J'ai choisi l'arabité le jour où Jésus de Nazareth est devenu réfugié palestinien ». KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 199 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 124.

¹²⁷ KHODR, *La Palestine récupérée*, op. cit., p. 25-26.

¹²⁸ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 196 ; KHODR, *Ce monde ne suffit pas*, op. cit., p. 97.

¹²⁹ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 137.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹³¹ *Ibid.*, p. 105.

¹³² KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 198.

Examinons maintenant le communautarisme dans les discours de nos auteurs sous deux aspects : celui de « communautés partisans » et celui de groupes confessionnels.

Si les discours se distancient, tant soit peu, du communautarisme, en évoquant ses limites et ses dangers¹³³, il n'en demeure pas moins que les auteurs prônent ce communautarisme d'une manière indirecte. Le partisan – en tant que groupe confessionnel – en est une figure de proue. Il est le pendant du *za'im* chef tribal, féodal ou religieux qui tient son autorité de son rang dans la communauté. Il représente, à notre sens, une dérive. À titre d'exemple, le partisan permet à un groupe confessionnel de se venger de l'oppression sociale ou de lutter pour instaurer les valeurs islamiques étouffées par l'agression de l'ennemi présumé. Cela se fait par 1) un détour symbolique, celui de la cause palestinienne. « Il est un moyen de dire ce qui ne peut pas se dire autrement et qui concerne l'origine »¹³⁴. 2) Un mouvement de survie où tout est mis en œuvre pour dépasser la misère sociale et la marginalisation politique. 3) Un mouvement de violence justifiée : *mouquawama* résistance ou '*amal fida*' action de guérilla. Quand cette revanche à l'agression revêt l'aspect du devoir religieux *taklif shar'i*, elle est légitimée dans les traditions chi'ite et sunnite. Tandis que chez les auteurs chrétiens, elle est promue et admise quand il n'y a plus aucun recours. C'est pourquoi, devant la montée de la violence et la prédominance de classes militaires dans certains pays arabes, Moubarac et Khodr appellent à dépolitiser les armées et à intégrer les forces de la résistance dans le peuple. Khodr qualifie cela de « promotion de l'homme dans un cadre révolutionnaire »¹³⁵. Il s'agit d'une résistance civique et politique. Cela dit, ils adhèrent à la résistance armée des *fedayin* et à leur juste cause, face au « poids intolérable de l'injustice et comme dernier recours pour faire justice aux opprimés », tout en appelant à un État démocratique et égalitaire pour les Juifs, les chrétiens et les musulmans¹³⁶.

Le *jihad* et le martyr, voire le *fida'* s'avèrent des horizons de sens. Nos auteurs se font les chantres du *jihad*, de la guerre sainte voire de la guerre tout court, sans mandat d'une

¹³³ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 164 ; MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 13-14 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 160-161 ; 165-166 ; KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 191.

¹³⁴ SIBONY, *Les trois monothéismes*, op. cit., p. 228. Il s'agit d'une revanche de l'islam lors de l'Hégire, face aux Juifs que le Coran considère comme « musulmans », mais qui ont été rebelles et intolérants au message du Prophète et qui veulent aujourd'hui imposer leur souveraineté en chassant la population palestinienne de sa terre. Ce qui a été refusé symboliquement dans le Coran revient, dans la réalité, à travers la présence de l'État d'Israël – vu comme une puissance colonialiste.

¹³⁵ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 185.

¹³⁶ MOUBARAC, « Pour une certaine idée du Liban », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 177 ; KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 35-36.

quelconque autorité publique et sans être non plus des agents légaux. En appelant au *jihad* et au martyr pour libérer le Sud du Liban ou pour sauver les Lieux saints, les auteurs, notamment musulmans, orientent les destinataires de leurs discours vers une participation confessionnelle dans le combat contre l'ennemi. Aussi organisée soit-elle, celle-ci épouse le caractère irrégulier du partisan qui combat un envahisseur étranger et un ennemi de l'intérieur-collaborateur ou comploter avec l'ennemi Juifs-Israël. La théorie du partisan de Schmitt trouve une bonne application dans ce contexte multiconfessionnel libanais où des combattants se lèvent en dehors de l'armée régulière pour défendre les intérêts d'une population ou d'une confession assimilée à la nation¹³⁷. Les auteurs appellent à un régime démocratique, loin des privilèges confessionnels, mais la réalité est tout autre. Les chefs et les combattants de la bataille de la Palestine ou du Sud ne sont pas des soldats réguliers de l'armée libanaise ou d'une autre armée régulière, ni exclusivement de *fedayin*, mais la *umma* arabo-islamique et le peuple libanais tout entier¹³⁸. Ainsi, l'unité nationale est bâtie sur un projet jihadique, politique et social où les Libanais doivent se confronter à l'occupant, afin de participer à la construction d'un pays continuellement en guerre avec l'ennemi¹³⁹.

Dans le cas du conflit israélo-libanais et israélo-arabe, la présomption, – appuyée de certains Libanais, de groupes jihadiques et de nos auteurs, que l'État n'assume pas son devoir de protéger les civils –, conduit ces groupes à chercher à se défendre par eux-mêmes¹⁴⁰. De plus, ces groupes jihadiques combattent avec les armes l'ennemi Juifs-Israël qui menace leur existence sans que l'État puisse intervenir¹⁴¹. Ils passent outre le rôle de l'État et ne tiennent pas compte des droits du citoyen à la protection et à la sécurité¹⁴². En 2000, le premier ministre

¹³⁷ Le combat des *moujahidines* et des *fedayin* est un exemple de la défense des valeurs de la confession intégrée dans les intérêts de la patrie *watan* ou de la *umma*.

¹³⁸ KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 225 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, *op. cit.*, p. 87-88 ; NA'OU, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans*, Tome 2, *op. cit.*, p. 72 et 79 ; MOUBARAC, « Vivre avec les Palestiniens », art. cit.

¹³⁹ FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴⁰ Khaled reproche au gouvernement d'affaiblir l'armée sous prétexte que « la force du Liban est dans sa faiblesse », au point que celui-ci est incapable de protéger ses frontières. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, *op. cit.*, p. 210. Par ailleurs, des différends ont opposé les chrétiens aux musulmans. Ces derniers n'avaient pas accès aux postes supérieurs de l'armée, ni au service militaire. Khaled dira que « la seule chose qui absorbera la colère de la foule est qu'elle participe effectivement à la défense du pays et qu'elle ne sente pas que la défense est tenue par les chrétiens qui ne veulent ni les protéger, ni protéger le Liban mais protéger leurs intérêts et leur existence ». KHALED, *Opinions et positions*, *op. cit.*, p. 121-122.

¹⁴¹ Nous définissons l'État de droit comme « un ordre juridique au sein duquel les sujets de droit sont protégés contre l'arbitraire par l'existence de textes juridiques et de tribunaux qui les font respecter ». DOLLO, ALPE et LAMBERT (dirs.), « État de droit », in *Lexique de sociologie*, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴² « Quand nous vivons dans un pays de diversité religieuse comme le Liban, nous disons aux autres : Nous vivons dans un même pays, nous devons nous retrouver pour défendre sa liberté contre l'occupant, défendre sa sécurité contre ceux qui la ruinent, défendre son économie contre ceux qui la détruisent, défendre sa politique contre ceux qui annexent sa politique à la leur ». FADLALLAH, *Le discours de 'Ashûrâ'*, *op. cit.*, p. 173.

libanais Sélim Hoss déclare le 25 mai, fête nationale et jour de la résistance et de la libération. C'est une preuve tangible de la promotion et de la validation par l'État de la notion du *jihad* et du martyr. Ce ne sont plus seulement que les martyrs de l'armée libanaise qui sont commémorés, mais ceux de la résistance islamique contre l'ennemi Juifs-Israël. Le sacrifice de ces martyrs authentifie un événement politique de valeur fondatrice qui glorifie le martyr musulman face à son ennemi Juifs-Israël. Ainsi, l'ennemi Juifs-Israël paraît comme une cible choisie parce que des communautés religieuses et culturelles se sentent marginalisées¹⁴³, nourrissent des sentiments de victimisation, voire d'hostilité, envers d'autres composantes libanaises. Ne pouvant pas régler la question avec ces composantes, les communautés déplacent leur lutte vers l'ennemi Juifs-Israël qui revêt certains critères faisant de lui un ennemi exemplaire : il est religieux, sa culture est différente de celle des chrétiens et des musulmans bien qu'ayant des convergences avec elle, il a une autre histoire, une identité différente et des revendications particulières.

Comment l'idéologie du rejet de l'ennemi Juifs-Israël alimente-t-elle le communautarisme de groupes confessionnels ? La lecture des discours indique un lien entre l'appartenance communautaire et l'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël. Si la dignité d'appartenir à la communauté religieuse, voire à la nation libanaise elle-même, se mesure au degré d'attachement à la cause palestinienne, elle l'est, en fait, à la mesure du rejet d'Israël. Khaled écrit :

« La religion du ciel appelle ses fidèles musulmans et chrétiens à mener une guerre sans merci pour la dignité bafouée, les sanctuaires souillés. (...) Aucun musulman ou chrétien n'est digne d'appartenir à sa religion ou à son Prophète, alors que l'immoralité et l'ignominie abusent dans l'enceinte d'*al-Quds*, et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu »¹⁴⁴.

Faḍlallah déclare : « Revenez à votre islam (...) revenez à votre christianisme (...) l'islam ne peut être dans le cœur de quelqu'un qui défend Israël, et le Christ ne peut agréer quelqu'un qui défend Israël »¹⁴⁵.

¹⁴³ Il nous semble que les chi'ites l'ont ressenti jusqu'aux années 1960, date du réveil chi'ite ; les sunnites jusqu'en 1989, date de l'accord de Taëf où ils ont fait le choix du Liban, pays définitif, et ont acquis des prérogatives qu'ils ont retirées aux chrétiens.

¹⁴⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298.

¹⁴⁵ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 370.

Pour Moubarac, le soutien à la cause palestinienne prime. Il déclare : « Celui-là [celui qui, en matière de problème palestinien, ne veut pas entendre parler des Palestiniens qu'en dehors du Liban] ne mérite, de la part du Liban, dont il foule le sol et bénéficie des ressources indignement, que commisération ou mépris »¹⁴⁶.

Khodr appelle à une rencontre entre les croyants en Dieu Un, rencontre qui pourrait devenir dialogue au-delà des crispations identitaires et outrepasser le régime confessionnel. Mais, il situe l'arabité spirituelle, pilier de ces rencontres, en confrontation avec l'État sioniste jusqu'à ce que celui-ci change de nature. Il affirme : « Il n'y a pas profondément de paix avec l'État hébreu, à moins qu'il se désionise, c'est-à-dire qu'il accepte les Droits de l'homme de toute race qui vit dans ses frontières. Cela leur [les Juifs] est très pénible. Le Talmud les pousse à haïr les nations »¹⁴⁷. De ce fait, qu'une désionisation ait lieu ou non, il semble impossible d'envisager une rencontre avec les Juifs puisque l'obstacle se trouve en eux-mêmes. Il y a donc un blocage du côté des Juifs, et une nécessité pour le Liban de se renfermer sur lui-même, car, pour Khodr, Israël n'a pas besoin du Liban, ni des Libanais. La normalisation avec cet État, à quelque niveau que ce soit, n'est que menace et soumission qui ne rapporte que des dégâts¹⁴⁸.

Concluons que le communautarisme est le reflet d'une mentalité qui s'est construite au Liban sur un complexe des minorités recherchant une forme de sécurité et de soutien de l'étranger face à la menace d'une plus grande puissance, un complexe de marginalisation lié au statut de dhimmitude et de soumission au colonialisme, mais aussi sur un attachement au particularisme religieux où les communautés confessionnelles se replient sur elles-mêmes dans une attitude de suffisance, sur une imbrication du religieux et du temporel qui a conduit à un régime des confessions et *in fine* sur une tendance vers un théocentrisme de type État juif, ou État islamique ou État chrétien. Ces facteurs affectent les différentes confessions et compromettent leur vitalité malgré la façade de la coexistence libanaise exemplaire. Cependant, faut-il que le combat contre le communautarisme, l'adoption de l'arabité ou de la laïcité puise son sens du combat contre l'ennemi Juifs-sioniste, ou faut-il le trouver au cœur de la vocation évangélique des chrétiens¹⁴⁹ ? La rivalité qui existe autour de la vérité mérite d'être abordée d'emblée, en la nommant et en cherchant à assurer un vivre-ensemble meilleur dans un pays où les relations inter-religieuses et intercommunautaires semblent constituer un

¹⁴⁶ MOUBARAC, « Vivre avec les Palestiniens », art. cit., p. XXIX.

¹⁴⁷ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 184.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹⁴⁹ AOUN, *Entre la religion et la politique*, op. cit., p. 299.

fondement. L'hostilité envers l'ennemi Juifs-Israël ne peut être vaincue que par des dynamiques de vie et non par des mécanismes d'opposition ou de mort.

3. Dynamiques de vie

Nous proposons de dépasser la rivalité autour de la vérité-Livre par une connaissance de l'autre conduisant à sa reconnaissance, et de surmonter le communautarisme par une citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle. Une réflexion mérite d'être menée en vue de proposer un régime politique qui tienne compte de la nécessité d'établir l'unité des Libanais, non autour de l'ennemi Juifs-Israël, mais autour de dénominateurs communs dans un État de droit géré par une loi civile, dans le respect mutuel, le dialogue et la volonté de faire fonctionner correctement les institutions de l'État. Les dynamiques mobilisées devraient d'abord gagner les mentalités, s'incarner ensuite dans des discours puis dans l'action afin de devenir une culture.

3.1. La connaissance et la reconnaissance de l'autre

Connaître objectivement et activement l'ennemi Juifs-Israël, les Écritures juives, la culture judaïque – juive et israélienne – et développer une approche critique de sa politique seraient un moyen de gérer la relation conflictuelle avec lui, d'entamer un dialogue et d'aboutir à une situation de justice et de paix. Toutefois, il importe d'abord de reconnaître son propre discours de l'antijudaïsme, la théologie de la substitution et l'enseignement du mépris. Il convient ensuite de purifier le langage de ce discours, nos représentations de l'autre afin d'éliminer les préjugés, les jugements et tout ce qui rend son point de vue hégémonique par l'imposition d'une vérité absolue. Une approche théologique chrétienne et islamique du judaïsme est nécessaire pour comprendre le mystère d'Israël. Elle devrait se pencher sur l'élection singulière du peuple juif¹⁵⁰, la promesse de la terre, l'interprétation des Écritures, et l'héritage religieux et culturel de ce peuple, tel qu'il les présente lui-même¹⁵¹, dans la multiplicité des courants juifs et de

¹⁵⁰ CHOURAQUI, « La turbulente famille des fils d'Abraham : Plaidoyer pour la réconciliation des frères ennemis », art. cit., p. 123.

¹⁵¹ Cela rejoint une proposition de Moubarac. Cf. MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 204. Par ailleurs, M. Andrevon développe dans sa thèse de doctorat, les approches du mystère d'Israël chez nombre de théologiens et de penseurs des XIX^e et XX^e siècles. L'approche de Jacques Maritain a retenu notre attention à cause de la notion de mystère qu'il attribue au peuple juif : « Réalité de type ecclésial, les Juifs, affirme-t-il, ne sont pas une race biologique, mais seulement éthico-historique (...). Ils ne sont pas non plus une nation, mais constituent un peuple avec une aspiration nationale ». ANDREVON, *Vers une théologie catholique du judaïsme*, op. cit., p. 187-189.

leurs interprétations différentes. Nous nous limiterons dans ce qui suit à donner deux pistes pour l'approche des Écritures, contribuant à un discours cohérent vis-à-vis des Juifs-Israël.

La première piste consiste à rendre au judaïsme ce qui lui revient : la Torah, en cessant d'accuser les Juifs de l'altérer et en ne leur refusant plus leur droit de l'interpréter¹⁵². La Torah *Tanakh* représente les Écritures du peuple juif. Si l'Ancien Testament constitue, pour les chrétiens, la préfiguration du Nouveau Testament qui l'accomplit et dont le Christ est la clé d'interprétation, la lecture chrétienne devrait intégrer le fait qu'il garde, pour la Tradition juive, une valeur permanente. En effet, la Commission biblique pontificale a recommandé dans deux documents, *Interprétation de la Bible dans l'Église* et *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, de mettre la richesse de l'érudition juive au service de l'interprétation de la Bible, depuis ses origines dans l'Antiquité jusqu'à nos jours. « Elle est, dit-il, une aide de première valeur pour l'exégèse des deux Testaments (...) »¹⁵³. Les musulmans devraient eux aussi, reconnaître la dette qu'ils ont envers la Torah juive. Nombreux sont actuellement les chercheurs, parmi lesquels se trouvent des musulmans, qui admettent que des récits coraniques viennent de sources bibliques ou talmudiques¹⁵⁴. Si la Torah juive, l'Ancien Testament des chrétiens et les récits des Prophètes qui s'y rapportent dans le Coran ont Dieu pour révélateur, il s'ensuit que cette Parole de Dieu représente un trésor qui unit à Dieu et qui unit les uns aux autres, sans que l'un n'accapare l'autre.

La deuxième piste consiste à renoncer à l'enseignement du mépris comme moyen de se valoriser et de prendre l'avantage sur l'ennemi Juifs-Israël. Nous avons développé le manque de l'origine que révèlent les discours. Il se traduit par une recherche d'excellence identitaire qui se réfère aux Écritures et à l'enseignement de l'Église chez les chrétiens et au Coran, aux *hadiths* et à la *sunna* chez les musulmans. En fait, les discours véhiculent une certaine violence et une discréditation des Juifs-Israël, basées sur l'enseignement religieux, reposant lui-même sur le Livre saint. Les chrétiens ont soumis la Bible à la critique et ont écarté une lecture fondamentaliste du texte. Ils prônent, dans la politique, de « Rendre à César ce qui est à César,

¹⁵² Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2001, paragr. 22.

¹⁵³ Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1993, paragr. 1.C.2. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.

¹⁵⁴ Nous citons Dr Mahmoud Zibawi, libanais, écrivain et historien de l'art. Il mène des recherches sur les récits des prophètes de l'islam en lien avec la tradition juive. Lire aussi : Claudio MONGE, *Dieu hôte : Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Bukarest : Zeta Books, 2008 (History & philosophy of art), p. 488.

et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mc 12, 17). Un enseignement de l'estime prend, peu à peu, la place de celui du mépris. Il a grand intérêt à gagner l'ensemble des chrétiens¹⁵⁵ et nécessite un travail à long terme, particulièrement dans le monde arabo-musulman. Les musulmans, dont le Coran a dévalorisé les Juifs dans le passé, se heurtent aujourd'hui à la présence des Juifs en Israël, État installé au cœur du monde arabo-islamique et dont le déracinement semble impossible. L'issue à cette situation serait d'opérer un changement dans le rapport au texte coranique. Au lieu de ressasser un enseignement du mépris et d'octroyer au texte coranique une haine amplifiée par l'injustice, le développement d'une interprétation du texte, prenant en compte le contexte historique et actualisant le message, constituera plutôt un fondement d'un enseignement de l'estime. La réflexion théologique devrait se traduire dans l'enseignement, les pratiques religieuses et les comportements quotidiens. Si elle se distancie du texte et ne le considère pas comme un programme politique, un discours de théologie politique mettra en valeur le caractère prophétique de contestation et donnera une place aux monothéismes dans la cité temporelle, sans verser dans la politique théologique.

L'étape de la connaissance franchie, elle conduit les uns et les autres à l'ouverture, non pas entre eux mais vers l'humanité. Cette ouverture invite ainsi à une communion par-delà la diversité des cultures, des mentalités et des approches. Elle engendre une collaboration et une coordination qui ne peut qu'être signe d'espérance : l'hostilité n'aura pas le dernier mot. Dans cette connaissance, des liens sont tissés tôt ou tard. Ils permettent, à travers le partage, le dialogue et l'accueil dans l'espace propre, de découvrir les limites et les richesses des uns et des autres et d'en tirer profit pour la construction du « monde commun »¹⁵⁶. Les patriarches et les évêques catholiques insistent dans leur lettre pastorale *Ensemble devant Dieu* sur la reconnaissance de Dieu et de l'autre qui passe outre une mentalité de peur, d'isolement ou d'aliénation pour demeurer ouverte dans le monde arabo-musulman à la fraternité qui unit les hommes entre eux¹⁵⁷. Des Juifs comme J.-C. Attias, pour ne pas en citer d'autres, construisent des ponts dans ce champ de la connaissance-reconnaissance de l'autre pour une communauté de destin¹⁵⁸. Axel Honneth affirme que l'individu et la collectivité recherchent l'amour dans

¹⁵⁵ Thérèse HEBBELINCK, *L'Eglise catholique et l'enseignement de l'estime. Discours sur le judaïsme et relations avec les Juifs en Belgique et en France de 1965 à 2000*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2013 ; ANDREYON, *Vers une théologie catholique du judaïsme*, op. cit., p. 535-536.

¹⁵⁶ Cf. note 19, p. 302.

¹⁵⁷ KHOURY et Patriarches catholiques d'Orient, « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 43.

¹⁵⁸ ATTIAS, « Que pensent les Juifs de Jésus ? », in *Juifs, chrétiens, musulmans*, op. cit., p. 13-25.

ses besoins concrets, le droit dans sa forme morale et la solidarité dans sa déclinaison sociale¹⁵⁹. Ces formes conditionnent la découverte et l'épreuve qu'il fait en tant qu'individu (confiance), personne (respect) et sujet (estime). La lutte consiste alors à sortir du mépris ressenti dans ses relations pratiques pour trouver une reconnaissance dans ces trois aspects. De fait, l'analyse des discours et l'observation de la réalité permettent de constater le lien existant entre la reconnaissance de soi – le Liban islamo-chrétien et la *umma* arabo-musulmane – et les situations de domination dont souffre ce « soi » par l'effet des agressions israéliennes et le ressentiment contre les Juifs. C'est pourquoi, nous remarquons que le discours à l'encontre de l'ennemi Juifs-Israël affiche une lutte continue et sans merci contre toute atteinte à l'intégrité physique des Libanais et des Arabo-musulmans, contre l'atteinte aux Droits de l'homme et à sa responsabilité morale, ainsi que contre le mépris aux effets dévastateurs de l'âme des sujets. D'un autre côté, cette lutte pour la reconnaissance fait porter aux Juifs-Israéliens, seuls, la responsabilité de la situation en Palestine-Israël et du conflit israélo-arabe¹⁶⁰, ce qui risque de freiner la rencontre et la réconciliation. C'est pourquoi reconnaître l'autre conduit, à l'amour, au droit et à la solidarité spirituelle et humaine¹⁶¹. La parole-dialogue joue un rôle de premier plan dans cette reconnaissance sociale¹⁶².

Le récit de Joseph et de ses frères dans Gn 37 représente en amont un modèle pour un dialogue fructueux où Dieu est au milieu des siens et où la parole revêt un caractère remarquable¹⁶³. Quand la parole est contenue, la violence augmente. Quand elle est libérée, un lien est tissé et la relation aboutit à l'accueil de l'autre dans son espace propre. La parole contribue au déplacement de l'hostilité à l'hospitalité, du refus de l'autre à son accueil comme frère, pilier d'une communauté de destin. En effet, une communauté de destin lie Joseph, l' élu, à ses frères quoiqu'ils s'éloignent de lui. Ils finissent par parcourir un bout de chemin ensemble. La connaissance-reconnaissance, le dialogue et la rencontre dans la vie sont des nécessités existentielles qui n'éliminent pas l'hostilité mais la font dépasser. Dans le monde actuel où le pouvoir reçoit sa légitimité du peuple et non d'une quelconque puissance, d'un héritage ou

¹⁵⁹ La collectivité est formée de chaque individu et de l'ensemble des individus réunis.

¹⁶⁰ KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 50. C'est lié à la politique de défense-attaque que prône le gouvernement israélien et aux actes d'agression perpétrés contre la population palestinienne.

¹⁶¹ KHOURY et Patriarches catholiques d'Orient, « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 44.

¹⁶² Moubarac appelle à l'exigence du dialogue direct, dans le cadre des Nations Unies, en sollicitant les Israéliens ainsi que les Palestiniens qui en sont partisans. MOUBARAC, « La perversion de l'abrahamisme », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 379.

¹⁶³ Cf. Annexe 6. Le récit de Joseph et de ses frères : un modèle de dialogue, p. 571.

d'une mission divine, une alternative au communautarisme se trouve dans le développement d'une citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle.

3.2. La citoyenneté inclusive de la diversité

Nous développerons dans ce paragraphe le concept puis l'apport de cette citoyenneté dans le rapport à l'ennemi Juifs-Israël en mettant l'accent sur le dialogue, autre moyen prôné par les auteurs en tant que moyen qui conduit à l'accueil de l'autre.

Dans l'ouvrage intitulé : *Guide de l'entraîneur à la citoyenneté active et inclusive de la diversité*¹⁶⁴, la fondation *Adyan* développe des modèles de citoyenneté inclusive de la diversité ainsi que des aspects de la formation à cette citoyenneté. Celle-ci y est définie comme « le cadre social et politique aussi bien pour l'État que pour les citoyens qui reconnaissent la diversité culturelle dans la société, et œuvrent ensemble à la mettre en valeur, à travers le dialogue et le partenariat, à travers une démarche cohérente et créatrice, en vue de réaliser la cohésion sociale, et le développement humain et social durable »¹⁶⁵.

Cette citoyenneté représente, à notre sens, un avantage parce qu'elle propose un modèle dynamique qui reconnaît, à la fois, les droits subjectifs à savoir : les droits civils, sociaux et politiques des citoyens¹⁶⁶ et les droits culturels spécifiques des communautés. Elle est aux antipodes du nationalisme qui s'appuie sur la race-ethnie et du communautarisme qui recherche les intérêts de la communauté ethnico-religieuse et culturelle. Elle demande une réforme de mentalités et de structures au Liban : 1) Au niveau civil, la vie du citoyen, ses libertés, ses propriétés seront protégées par l'État de droit démocratique devant qui les citoyens sont libres et égaux¹⁶⁷. 2) Au niveau social, le choix du vivre-ensemble *al-'aych ma'an* nécessite une lutte pour la reconnaissance sociale et l'instauration d'un dialogue sous toutes ses formes. 3) Au niveau politique, cette forme de citoyenneté remédie à la quote-part que chaque communauté a pris l'habitude de revendiquer dans l'administration et les fonctions de l'État. Elle la remplace

¹⁶⁴ TABBARA (dir.), *Guide de l'entraîneur à la citoyenneté active et inclusive de la diversité*, op. cit. Pour l'historique de ce concept, lire : Fadi DAOU, « La citoyenneté inclusive de la diversité (al-mouwatana al-ḥadina lil-tanawo') », Beyrouth, 3 février 2017. URL : <https://taadudiya.com/3fWMO>.

¹⁶⁵ TABBARA (dir.), *Guide de l'entraîneur à la citoyenneté active et inclusive de la diversité*, op. cit., p. 235.

¹⁶⁶ Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Gallimard, 2018 (Folio Essais), p. 195.

¹⁶⁷ C'est une solution aux « revendications islamiques » qui demeurent un prétexte des musulmans qui se sentent lésés dans leurs droits. Si les sunnites ont soutenu leurs coreligionnaires palestiniens durant les années 1960-1970, nous pensons que les chi'ites mènent la résistance contre Israël au nom de la lutte contre l'arrogance et des droits des opprimés. Leur combat contre Israël représente une sorte de bouc émissaire extérieur qui remplace un ou des ennemis intérieurs qu'il est difficile de combattre frontalement.

par le partenariat et la mise en valeur des compétences où l'apport de chacun est reconnu dans la construction de l'édifice. 4) Au niveau comportemental, l'accueil de la diversité culturelle et religieuse, qui va de pair avec la mise en place d'un système de valeurs communes, permet à chaque communauté de se sentir reconnue dans sa spécificité et à l'individu dans ses multiples appartenances tout en partageant un destin commun avec les autres citoyens. Par ailleurs, les patriarches d'Orient ont relevé, dans des lettres pastorales, le rôle des valeurs religieuses et spirituelles pour élever l'homme à un niveau supérieur de la citoyenneté¹⁶⁸. Quel serait l'apport de cette citoyenneté dans le rapport à l'ennemi Juifs-Israël ?

L'éducation à la citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle fonderait l'unité citoyenne sur des valeurs communes¹⁶⁹, et la politique du pays sur le consensus national et la volonté publique, et non pas sur des politiques théologiques où les groupes confessionnels partisans mèneraient la lutte contre l'ennemi Juifs-Israël à la place de l'État. Ainsi, si l'intégrité physique, le respect du droit et l'estime du sujet social sont sauvegardés, l'ennemi Juifs-Israël n'aura plus de raison d'être. Toutefois, cette citoyenneté aurait à surmonter les difficultés de fonctionner avec certains régimes totalitaires et d'autres dont les Constitutions prévoient la *shari'a* islamique comme source de législation¹⁷⁰.

Nous avons développé plus haut la connaissance-reconnaissance, moyen participant à l'accueil de l'autre et au vivre-ensemble. Un second moyen est le dialogue qui permet de bâtir ensemble une société citoyenne multiculturelle, multiconfessionnelle et multiraciale sur des bases communes. Toutefois aucun dialogue ne peut être instauré sans le renoncement à la politique de la contrainte ou de l'anéantissement de l'autre, serait-ce mentalement ou discursivement. Juifs, chrétiens et musulmans se retrouvent ainsi devant un défi à relever : celui de vivre leur singularité non pas face à la diversité, mais au milieu de celle-ci. Mais un dialogue est-il possible avec l'ennemi Juifs-Israël ? Pour y répondre, distinguons « Juifs » de « l'État d'Israël ». Disons d'emblée, qu'il n'y a plus de communauté juive au Liban. Il y a des Juifs

¹⁶⁸ KHOURY (dir.), « Ensemble devant Dieu pour l'homme et la société (1994) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 32.

¹⁶⁹ Nous pensons aux valeurs traditionnelles de l'Orient que cite M. Sabbah : l'accueil, l'hospitalité et la générosité. Ces valeurs constituent un support pour la justice et le droit. SABBAH, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible*, op. cit., p. 66.

¹⁷⁰ La séparation entre la religion et la politique est un moyen de laisser à chaque secteur sa compétence sans que l'un bannisse l'autre. Les pays dont la *shari'a* islamique est la Constitution sont : Jordanie, Bahreïn, Tunisie, Algérie, Arabie Saoudite, Syrie, Iraq, Oman, Koweït, Égypte, Lybie, Maroc. La Palestine, dont Moubarac et Khodr pensaient qu'elle adopterait un régime laïc, a opté pour l'islam comme source de législation. Il n'y a que la Constitution libanaise qui n'indique pas de religion à l'État, mais dont le pacte national et les pratiques politiques tacites consacrent le confessionnalisme religieux dans sa forme politique.

libanais qui ne veulent plus paraître en public, pour leur sécurité¹⁷¹. Avec eux, aucun dialogue n'est possible parce qu'ils sont ignorés. L'État d'Israël, pour sa part, est l'ennemi juré du Liban et des États arabes, même si certains entretiennent avec lui des relations économiques et culturelles. Pour qu'une relation se développe, il importe qu'un dialogue se noue avec les Juifs et un autre dialogue-négociations avec l'État d'Israël¹⁷². Nous ne traitons pas du dialogue-négociations parce qu'il sort du champ de notre thèse. En revanche, le dialogue avec les Juifs est plus que primordial. Il nécessite un effort à fournir. Les Patriarches catholiques désignent dans la lettre pastorale *La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage*, le dialogue comme une spiritualité qui « nous transplante de l'exclusion à l'assimilation, du refus à l'accueil, du classement par catégories à la compréhension, de la défiguration d'autrui au respect, de la condamnation à la miséricorde, de l'inimitié à la concorde, de la concurrence à la complémentarité, de l'antipathie à la rencontre et de l'hostilité à la fraternité »¹⁷³. Quels seraient donc les critères de ce dialogue ?

En tenant compte des prémisses des discours et des éléments du récit de Joseph, nous en suggérons quelques-uns :

- 1) Reconnaître la parole vraie, moyen de désarmement face à toute tentative d'agression ou violence et moyen efficace de l'expression de la communion entre des partenaires.
- 2) Accepter de cheminer ensemble en relisant chacun et ensemble sa propre histoire et celle de l'autre. Le but serait de reconnaître l'autre à partir de son appel particulier et de discerner la vocation de chacun dans une histoire complexe.
- 3) Choisir la rencontre de l'autre afin que la relation se déplace d'un univers fictif de préjugés, de mémoire et de constructions imaginaires vers l'autre tel qu'il est vraiment et tel qu'il se présente lui-même.
- 4) Opter pour la vérité en tant que valeur contraire à la médisance et à l'exaltation de soi face aux autres.

¹⁷¹ Nada 'ABD AL-SAMAD, *La vallée abou Jmil : Récits sur les Juifs de Beyrouth (Wadi Abou Jmil: qīṣaṣ 'an Yahud Bayrut)*, Beyrouth : Dar al-nahar lil-nashr, 2009 ; Clotilde BIGOT, « Les Juifs du Liban, une communauté et un patrimoine en voie de disparition », *Middle East Eye*, août 2018. URL : <http://www.middleeasteye.net/fr/reportages/les-juifs-du-liban-une-communaute-et-un-patrimoine-en-voie-de-disparition>. Consulté le 6 décembre 2019.

¹⁷² Moubarac évoque dans un courrier à Jean de Lipkovski en 1985, la nécessité d'un dialogue des Israéliens partisans du dialogue avec les Palestiniens, avec les ultras de la classe politique israélienne. MOUBARAC, « Lettre ouverte à Jean de Lipkovski », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, op. cit.*, p. 370.

¹⁷³ KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux, op. cit.*, paragr. 45.

- 5) Sortir du rapport basé sur les liens tribaux et les relations de sang vers un dialogue fondé sur la reconnaissance de l'action de Dieu et de sa providence dans la vie des hommes, le respect de l'humanité de l'autre et de ses valeurs¹⁷⁴ ainsi que la reconnaissance de la foi de l'autre, de sa propre alliance et de son lien particulier avec Dieu¹⁷⁵.
- 6) Accepter d'exercer lors de l'échange un esprit critique et tout moyen susceptible de favoriser la remise en question de soi et de l'autre pour un moment de vérité.
- 7) Prendre en considération son ressenti personnel et celui de l'autre en se mettant autant que possible sur le même registre afin de se comprendre mutuellement. Le dialogue mène alors à une rencontre authentique et à la construction de liens intercommunautaires entre Juifs, chrétiens et musulmans et non uniquement entre chrétiens et musulmans ou chrétiens et Juifs.
- 8) Disculper l'autre de toute la responsabilité du conflit et accepter de porter sa part de responsabilité dans ce qui est arrivé ou qui arrive.

Il est à noter que *Gaudium et spes* reconnaît au côté d'un amour pour la patrie, une largesse d'esprit que les citoyens doivent avoir en prenant en considération le bien de la famille humaine qui réunit en son sein des races, des peuples et des nations diverses¹⁷⁶.

En conclusion, présenter sa vérité religieuse et son pouvoir politique, en tant que vérité et pouvoir universels risque de se heurter à la présence non seulement d'autres vérités mais aussi aux hommes et aux femmes qui professent d'autres croyances et qui souhaitent exercer un pouvoir politique qui correspond à leur vision du monde. La rivalité autour du Livre et des croyances va de pair avec celle du gouvernement. Qu'on prêche l'absence « de contrainte dans la religion » ou qu'on soit adepte d'une théologie plurielle, cela se situe encore dans le domaine de la théorie, tant que l'on n'accueille pas l'autre tel qu'il est et tel qu'il se présente lui-même, au risque d'être choqué par son altérité radicale. Nous constatons alors qu'à l'arrivée massive

¹⁷⁴ KHOURY (dir.), « La présence chrétienne en Orient, Mission et témoignage (1992) », in *Un sixenaire pour des temps nouveaux*, op. cit., paragr. 50.

¹⁷⁵ Leon KLENICKI, « Dabru Emet : Une appréciation personnelle », *Théologiques*, vol. 11, n° 1-2, 2003, p. 184.

¹⁷⁶ La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* indique : « Que les citoyens cultivent avec magnanimité et loyauté l'amour de la patrie, mais sans étroitesse d'esprit, c'est-à-dire de telle façon qu'en même temps, ils prennent toujours en considération le bien de toute la famille humaine qui rassemble races, peuples et nations, unis par toutes sortes de liens ». « *Gaudium et Spes* : Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », in *Le concile Vatican II (1962-1965)*, op. cit., paragr. 75, n° 4. L'islam est porté davantage vers la *umma* croyante que vers les races et les peuples (*al-mou'minoun* 23 : 59). Moubarac précise que cet islam est non exclusiviste à l'origine. Mais force est de constater que dans le monde arabe, le nationalisme arabe est prôné malgré le fait que les nationalismes sont considérés comme provenance occidentale, car ils sont le moyen de se souder pour affronter à la fois l'impérialisme et le colonialisme, faire face au sionisme et se protéger et protéger son identité collective, dans une sorte de fusion non bénéfique entre religion et nationalisme. Lire sur ce point : AOUN, *Entre la religion et la politique*, op. cit., p. 151, 161-162.

de Juifs et l'émergence de l'État d'Israël, chrétiens et musulmans du Moyen-Orient ont réagi parce que la présence de cet autre qui les précède, leur révélait leurs failles identitaires, quant au Livre et à l'exercice du pouvoir. Pour dépasser l'hostilité contre l'ennemi Juifs-Israël, une prise de conscience est nécessaire : reconnaître le manque de l'origine et les mécanismes de défense entrepris pour se valoriser face à lui, afin de connaître cet autre étranger, l'ennemi Juifs-Israël, puis de poser un acte de reconnaissance de ce qu'il est. L'adoption d'un régime politique qui ne se fonde pas sur une répartition confessionnelle, mais sur les valeurs communes, les droits et les devoirs des citoyens dans le respect des spécificités culturelles et religieuses des communautés. Une pareille politique ferme la voie à toute tentative de cantonisation, de théocentrisme et d'exclusivisme. L'adage oriental prouve alors sa justesse : « La religion est à Dieu et le pays est à tous », sans éloigner Dieu de l'espace public, ni s'accaparer le pays en lui imposant un gouvernement religieux.

Conclusion

Dans cette troisième partie nous avons tenté une lecture critique des différents discours afin d'y suggérer une proposition relevant de l'éthique qui serait apte à déconstruire la figure de l'ennemi dans le discours. Pour ce faire, nous avons entamé une observation sur la relativisation de l'hostilité puis nous avons poursuivi par une lecture synchronique des discours. De fait, nous remarquons que la relativisation de l'hostilité, entreprise à travers la réflexion et les échanges ou à travers les actions et les projets, présente un moyen sûr pour diminuer les ressentiments et favoriser le raisonnement, si ce n'est pour éradiquer complètement l'hostilité. Les multiples désignations de l'ennemi Juifs-Israël montrent d'un côté, que les représentations qui fondent de telles appellations, se rattachent aux paramètres identitaires, à savoir Dieu, peuple et terre et, d'un autre côté, qu'elles confèrent à l'ennemi des figures en rapport avec la menace ou avec la défense à entreprendre pour s'en débarrasser. L'ennemi oscille entre un ennemi de nature et un ennemi de relation. Les auteurs reviennent dans leurs discours sur des thématiques idéologiques qui valorisent l'identité propre au détriment de l'identité d'un ennemi dont la menace est exagérée, rappelant l'injustice commise et la valeur symbolique de la terre, et invitant à une action, au nom de Dieu, pour défendre l'homme, Dieu et la terre. Ils provoquent ainsi un endoctrinement et mobilisent moins le raisonnement que l'affectivité. Le vocabulaire religieux mis au service d'une cause politique, les expressions d'hostilité, les représentations et les figures de style produisent l'effet souhaité : l'ennemi doit être banni. Pour y arriver, deux mécanismes de violence sont à remarquer : la manœuvre psychologique qui rassure contre

l'ennemi, nous l'avons développé chez Faḍlallah et nous n'y reviendrons pas, et la violence symbolique qui retient l'auditoire dans une attitude de soumission béate aux marqueurs d'ennemis et à leur discours de l'hostilité.

Dans les discours de nos auteurs, nous avons aussi recensé des failles que nous avons appelées « limites » et qui favorisent le discours de l'hostilité. En lien avec les paramètres identitaires de Dieu, peuple et terre, ces limites sont susceptibles d'être corrigées par des dynamiques de vie qui feraient disparaître l'hostilité au profit d'horizons de sens et d'ouvertures à développer.

Les deux limites liées à la perception de soi et de l'autre sont le conflit d'élection et la coexistence islamo-chrétienne. Revisiter ses mythes identitaires, reconnaître la rivalité mimétique vis-à-vis d'un autre à cause de ce qu'il est et de ce qu'il porte et que l'on voudrait avoir passé par une recherche du désir profond. Elle permet d'accueillir l'autre comme soi-même, parce qu'on se sent sous le regard bienveillant de soi-même, de Dieu et de l'autre. La coexistence islamo-chrétienne souffre de son érection en modèle, non seulement original par la pluralité des religions et des races, mais en opposition au modèle sioniste. Elle peut demeurer un modèle, tout en trouvant sa source dans l'hospitalité divine et son prototype dans Abraham.

La terre, objet de conflit pourra-t-elle devenir objet de partage ? De fait, le conflit qui a pour objet la terre dépasse la Palestine-Israël et les territoires libanais occupés. Il est un conflit identitaire autour d'une terre symbolique, celle de la *umma* arabo-islamique dont le centre est la Palestine-*al-Quds*. La terre divisée par le colonialisme en États distincts est menacée par l'État unitaire, raciste et théocratique d'Israël qui occupe les territoires palestiniens et voudrait s'étendre au Liban et aux pays arabes. Pour dépasser ces limites de conflit géopolitique, symbolique et religieux, nous avons proposé deux dynamiques de sanctification de la terre par la Parole de Dieu et la pratique des commandements. Elles contribueront à une solution qui préconise le partage de la terre au lieu de se focaliser sur sa déchirure. De plus, ce conflit de la terre semble lié au manque de l'origine qui touche les trois monothéismes. Une fois ce manque mis en évidence, le partage de la terre devient abordable, parce que l'autre y sera admis en tant que différent ayant droit de participer au vivre-ensemble et à la vie citoyenne.

Dans le dernier chapitre de cette partie, nous avons examiné le troisième référent identitaire qu'est la vérité, en tant que Livre saint-croyances et en tant que pouvoir-gouvernement. Nous avons ainsi montré qu'une rivalité mimétique existe au sujet de la vérité-Livre saint. Cette

rivalité apparaît dans les discours à travers la substitution du Nouveau Testament à l'Ancien Testament à cause de son accomplissement par le Christ et de son appropriation par les chrétiens ainsi qu'à travers l'accusation portée par le Coran aux Juifs d'avoir altéré leur Torah. Le communautarisme, forme politique du confessionnalisme, est défendu par les auteurs autant qu'il est repoussé. Des solutions sont proposées pour poser les bases d'un État démocratique et égalitaire dont l'État croyant de Khaled, le gouvernement islamique de Faḍlallah, l'arabité culturelle et la laïcité de Moubarac et Khodr. Elles montrent toutes leurs limites, car l'identité du citoyen du Liban demeure une identité religieuse qui trouve dans l'autre Juifs-Israël, un autre soi-même dont le rejet rapproche de l'autre Libanais. Face à ces deux limites, nous avons proposé la dynamique de la connaissance de l'autre jusqu'à sa reconnaissance et celle de la citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle.

Conclusion générale

La conclusion de notre travail est d'abord un bilan des recherches menées sur la fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours religieux et politique libanais et sur sa possible déconstruction. À ce bilan s'ajoute une réflexion sur les résultats de ces recherches qui ouvre des perspectives prometteuses pour sortir du cercle vicieux de l'hostilité et œuvrer pour l'établissement d'une hospitalité renouvelée.

Le contexte moyen-oriental est marqué, de 1881 à 1948, par les deux guerres mondiales et leurs répercussions, la chute de l'Empire ottoman, l'éveil politique, le nationalisme et la création des États-nations, l'ouverture de l'Orient à l'Occident, la domination des grandes puissances européennes sur la région et l'industrialisation. Le Liban subissait alors les séquelles des tensions intercommunautaires de 1840-1860 où des séparations territoriales sur des bases confessionnelles marquent des séparations politiques sans parvenir à résoudre les différends. La mémoire des massacres de 1861 et la famine lors de la première guerre mondiale fragilisent le pays. La création du « Grand Liban » en 1920 vient sur fond de désir d'une coexistence islamo-chrétienne exemplaire mais controversée. À cette même période, l'affluence des Juifs en Palestine venus de Russie, d'Europe et d'Amérique suscite l'hostilité des Arabo-musulmans à cause de l'injustice à l'égard de la population autochtone qui ne s'était pas encore remise de la chute du Califat. La complexité de l'identité libanaise, l'instauration du communautarisme et le rapport à la terre se révèlent des indices qui avertissent de la possibilité d'un conflit interlibanais et d'un conflit avec l'État d'Israël. De plus, le discours de l'époque montre que l'ennemi, *al-yahoud* des Livres saints, habite la conscience arabe qu'elle soit chrétienne ou musulmane. Malgré la sympathie ou le soutien manifesté par des Libanais ou des Arabes envers Israël, le climat est à l'inimitié. Celle-ci s'appuie aussi bien sur des arguments ethno-religieux et culturels que sur des raisons économique-politiques. La proclamation de l'État d'Israël en 1948 ne passe pas sans répercussion sur la région. C'est la *Nakba* du peuple palestinien. Désormais, les Juifs-Israël tiennent le pouvoir. Quand vient la *Naksa* en 1967, le Liban pâtit de la situation de détresse des Palestiniens. Il s'engage au nom de son appartenance au monde arabo-islamique à soutenir la cause palestinienne. L'ennemi Juifs-Israël devient un ennemi de

choix et la cible accusée de tous les malheurs : l'échec de l'unité et de la fraternité, la menace continuelle d'Israël contre les ressources hydrauliques et territoriales, le défi qu'il pose au christianisme et à l'islam ainsi qu'à leurs cultures respectives, la supériorité dont il se targue à chaque victoire sur les armées arabes, sans oublier les prétentions des Juifs à l'élection particulière, à la terre promise et au Livre saint, la Torah. La région du Moyen-Orient apparaît alors comme un creuset où les populations tentent de tracer leur avenir face aux grandes puissances qui détiennent quoique implicitement le pouvoir et qui favorisent le développement de l'État d'Israël. Par ailleurs ces peuples se trouvent confrontés à une population d'ouvriers hautement technicisée qui menaçait la main d'œuvre locale et pauvre. Dans ce contexte, parler de fabrication de la figure de l'ennemi Juifs-Israël peut sembler artificiel, parce que cet ennemi existe déjà et il est là.

L'objectif de notre thèse consiste à vérifier, dans un premier temps, la pertinence de la théorie de la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours libanais de 1948 à 2000. Dans un deuxième temps, son intérêt consiste à explorer la possibilité de convertir un discours caractérisé par l'hostilité en un discours fondé sur une éthique prophétique de vie, dans et à travers ce discours. Pour ce faire, nous avons tenté, dans la première partie, un survol historique du contexte de la région et du discours sur l'ennemi Juifs-Israël. Nous avons ensuite développé quelques outils théoriques dans un cadre épistémologique, que ce soit pour la fabrication ou pour l'identification de l'ennemi. C'est ainsi que nous avons exposé trois grilles de lecture : politique, socio-culturelle et anthropologique pour établir notre propre grille inspirée de la théorie de Pierre Conesa et comportant des éléments d'une éthique prophétique de vie susceptible de contribuer à la déconstruction de la figure de l'ennemi.

L'ennemi est bien réel mais sa figure est complexe et ambiguë. Elle se fabrique relativement aux fonctions qui lui sont attribuées et à son instrumentalisation en faveur des intérêts propres aux parties qui la construisent. Nous nous sommes tout d'abord intéressés à l'idéologie, en tant que système d'idées véhiculées par les discours, comme manière d'interpréter le monde et de diriger les gens vers une action. L'idéologie participe à la fabrication de l'ennemi à travers les fonctions explicitées chez Ricoeur : la dissimulation de la réalité, l'intégration à la communauté et la justification du pouvoir. Elle se développe autour de trois thématiques qui fondent l'identité : Dieu, le peuple et la terre. Nous avons ensuite examiné le langage et les représentations. Le langage est composé de mots et d'expressions générateurs d'hostilité en vue de la définition de l'ennemi par des représentations, des mythes et des croyances qui

persuadent le public de sa présence, de sa menace et, le cas échéant, de la nécessité de l'éliminer. Ce langage pourrait être éradiqué par un langage édifiant et par l'établissement d'un rapport à l'autre, en tant que visage, qu'autre différent, insaisissable et qui interpelle notre responsabilité. À la lecture des discours, nous avons retenu la violence qui y est contenue et nous avons tenté d'élucider les raisons pour lesquelles les auteurs, marqueurs identitaires sont des marqueurs d'ennemis et nous nous sommes demandé comment pouvaient-ils justifier ce recours à la violence.

Munis de notre grille, nous avons abordé dans la deuxième partie les discours des quatre figures religieuses libanaises : Khaled, Faqlallah, Moubarac et Khodr. Nous avons intitulé le chapitre sur le discours de Hassan Khaled : « La guerre de la *umma* arabo-islamique contre 'la *umma* de l'injustice' pour l'anéantir », car, nous avons perçu chez le *mufti*, un duel qui remonte au temps du Prophète et qui doit perdurer jusqu'à la fin des temps lorsque se réalisera le *hadith* dans lequel les arbres et les pierres diront : « *ya muslim*, un Juif se tient derrière moi, viens et tue-le »¹. La guerre contre l'ennemi se déroule sur deux fronts : le premier consiste en une lutte contre soi-même et le second en une lutte pour la défense « de notre religion, de notre terre, de notre peuple et de notre droit à la vie (...) pour repousser l'agression des oppresseurs '*oudwan al-mou'tadin wa zolm al-zalimin* »². L'ennemi Juifs-Israël apparaît au second front, dans la figure de celui qui sème la corruption dans la vie sociale, culturelle et éthique et dans celle de l'État d'Israël, raciste et théocratique qui défie l'islam et le christianisme³. Il se révèle également dans la figure de l'ennemi commun qui menace la coexistence islamo-chrétienne et la convivialité entre musulmans et Arabes et dans celle de l'ennemi sioniste et colonialiste qui divise, s'étend, agresse et terrorise ou dans celle des « forces du mal » qui se sont liguées pour arracher les terres et détruire la civilisation arabo-islamique⁴, et enfin dans la figure qui les englobe toutes, *ummat al-jawr* qui doit être combattue « par la force des bras, l'argent, les armes et l'intelligence ». Dans cette guerre sans merci, le *mufti* met son talent d'orateur et sa rhétorique arabe au service du but ultime qui est « la défense de Dieu, de l'homme et la terre »⁵, à travers un rappel constant des conquêtes de l'islam d'antan et de ses gloires. Il affirme par ailleurs que les musulmans devraient tendre vers « le devenir de la *umma* fière et soudée qui

¹ Cf. note 70, p. 377.

² *Ibid.*, p. 48-49.

³ *Ibid.*, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 116.

combat les *umam* de l'agression et de l'injustice avec patience (...) »⁶, jusqu'à la victoire ou le martyr, destin recherché par tout musulman.

L'appel incessant à l'unité, qu'adresse Khaled à la *umma* qui trouve dans l'ennemi Juifs-Israël son ennemi commun, montre que la division à l'intérieur de cette *umma* est grande. La fracture sunnite-chi'ite demeure béante, malgré le temps passé, malgré le soutien que les deux confessions réservent à la cause palestinienne et malgré la lutte qui les oppose à l'Occident et à l'impérialisme euro-américain. Antoine Sfeir évoque ce combat sunnite-chi'ite en termes d'une « 'guerre de libération' pour la conquête, certes de la liberté religieuse, mais surtout pour une plus équitable distribution des richesses économiques » au Liban⁷. Sunnites et chi'ites se font la concurrence, non seulement au niveau doctrinal mais surtout au niveau socio-économique et politique. Un événement fondateur de la communauté chi'ite au Liban, est celui de la fondation du Conseil islamique chi'ite supérieur en 1967 qui coïncide avec la *Naksa* en Palestine. Le Conseil prend en main les affaires de la communauté chi'ite qui émerge non seulement au niveau politique mais socio-économique, culturel et religieux. Jusqu'à cette date, le *mufti* Khaled est au service des affaires islamiques sunnites et chi'ites. Il assure un rôle politique d'utilité nationale. À ce titre, il suivait *al-azhar* d'Égypte, soutenait la politique de Jamal Abdel Nasser et appelait à l'unité entre les musulmans, sans jamais nommer les chi'ites. L'émergence de la communauté chi'ite représente un rival. Les milieux sunnites de l'époque l'ont fait remarquer⁸. À ces faits s'ajoute la fin du Califat, donc du gouvernement islamique de la *umma*. Dès lors, bien que le soutien à la cause palestinienne et le rejet de l'ennemi Juifs-Israël proviennent d'un attachement à la justice et à un positionnement hostile aux Juifs liés à l'histoire islamique, nous pensons que l'arrivée au pouvoir des Juifs de l'État d'Israël stimule les promoteurs du projet de l'État sunnite qui continuaient, devant la difficulté à réaliser leur projet dans le contexte libanais, à envisager une quelconque forme de gouvernement islamique. Ce projet détourne alors le regard du rival chi'ite et atténue la violence à l'intérieur de l'islam en la dirigeant vers l'ennemi commun Juifs-Israël. En référant au rôle du chef religieux dans la vie politique, Khaled est dans la droite ligne de l'islam sunnite. Toutefois, il se rapproche du

⁶ KHALED, *Opinions et positions, op. cit.*, p. 113.

⁷ Antoine SFEIR, *L'islam contre l'islam : l'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Paris : Grasset et Fasquelle, 2016 (Le livre de poche Biblio Essais), p. 119. Sfeir affirme que « pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui, il faut se replonger dans l'histoire de ces deux branches de l'islam. (...) » disant que « les raisons [de la guerre sunnite-chi'ite] sont nombreuses et peuvent s'articuler autour de trois socles, religieux, ethnique et stratégique ou strictement politique qui peuvent remettre en question toute la stabilité de l'islam ». *Ibid.*, p. 17.

⁸ Hazem SAGHIYEH, *La lutte pour le gouvernement de la communauté chiïte au Liban*, janvier 2019. URL : <https://daraj.com/14097/>.

sayed qui utilise une rhétorique arabe, des concepts islamiques et un lexique islamique pour proposer l'islam *ḥaraki* comme réponse à tous les problèmes du monde.

L'accent que Faḍlallah place dans ses discours diffère quelque peu de celui de Khaled. Il donne à la figure de l'ennemi Juifs-Israël des reliefs propres. Le *sayed* professe un islam *ḥaraki* doctrinal, culturel et politique⁹ qui tend à l'islamisation et au gouvernement du monde par la *sharī'a*. Pour atteindre son dessein, il prêche la révolution du Ḥusayn comme moyen sublime pour établir le règne de la *umma*, défier l'injustice et combattre les ennemis¹⁰. La lutte entre les Arabes et les musulmans et l'ennemi Juifs-Israël revêt alors la forme d'une lutte spirituelle rappelant d'un côté, l'humiliation imposée à Ḥusayn par Yazid et Ibn Ziad¹¹ et décrivant d'un autre côté, l'histoire de la vengeance des tribus juives du temps du Prophète, de l'islam et des musulmans¹². Dans les discours de Faḍlallah, l'arrogance et l'impiété se concentrent dans l'ennemi Juifs-Israël dont l'objectif consiste à affaiblir l'islam¹³ et à anéantir la *umma*¹⁴. L'ennemi prend alors les figures de l'occupant israélien, de l'arrogance sioniste, de l'usurpateur de la terre et de l'impie¹⁵. Sa figure ultime est celle du petit *tagouth*, le diable, premier ennemi de Dieu et de l'homme. Sous la plume du *sayed*, l'ennemi se métamorphose. Humain et invincible, il est vaincu par la *umma* jihadiste constituée d'hommes, de femmes et d'enfants¹⁶. Sa machine de destruction et sa terreur ne peuvent rien contre la solidité et l'obstination de la *umma* croyante. Animalisé, l'ennemi est tantôt rat craintif, tantôt rongeur ou monstre. Le summum des représentations se trouve dans deux figures : celle du cancer et celle du diable. Toutes ces figures manifestent la nécessité, non seulement de l'extirper, mais de l'anéantir. Nulle légitimation, nulle négociation et nulle signature de paix de la *umma* avec Israël. Face à un tel ennemi, un appel au *jihad* défensif et offensif mobilise la *umma* dans une lutte réelle et symbolique, dépassant le lieu symbolique *al-Quds* vers le temps symbolique *Āshūrâ*, pour une victoire réelle sinon symbolique à la fin des temps.

⁹ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 95.

¹⁰ FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrâ*, op. cit., p. 204.

¹¹ *Ibid.*, p. 139.

¹² *Ibid.*, p. 261.

¹³ *Ibid.*, p. 138 et 189.

¹⁴ *Ibid.*, p. 260 ; FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 166.

¹⁵ Les références se trouvent respectivement : FADLALLAH, *Le discours de 'Āshūrâ*, op. cit., p. 140, 190, 200, 219 et 261.

¹⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 69, 197 et 269.

À l'instar de Khaled, Faḍlallah prône l'unité de la *umma* dans laquelle il inclut l'unité nationale¹⁷. C'est ainsi qu'il appelle les Libanais à un projet jihadique auquel tous participeraient et se confronteraient à l'ennemi occupant. Cette recherche de l'unité montre un pragmatisme politique chez le *sayed*. Elle coupe, à notre sens, la route à l'ennemi Juifs-Israël qui veut ou peut diviser la *umma*, tout en se servant de lui pour contourner la question du conflit politico-religieux sunnite-chi'ite¹⁸ et remplacer l'ennemi sunnite de la communauté chi'ite par un autre ennemi diabolisé qui met en danger non seulement l'identité chi'ite, mais également l'identité islamique même. De plus, nous remarquons dans les prêches du *sayed* une connaissance du terrain où se meuvent les jihadistes qui combattent l'ennemi Juifs-Israël. Cette proximité des jihadistes octroie à sa parole une résonance forte, parce qu'elle montre un engagement réel de sa part dans le combat contre l'ennemi Juifs-Israël et un soutien indéfectible aux jihadistes. En effet, le milieu chi'ite s'est plaint maintes fois du *jihad* contre Israël et du prix à payer en pertes humaines et en dégâts matériels. D'où une levée de bouclier de Faḍlallah contre cette hypothèse, en chargeant Israël de l'entière responsabilité dans tout ce que vivent les jihadistes¹⁹. Le *jihad* pour la cause de Dieu devient-il *jihad* soumis à l'ennemi ?

En présentant le discours de Moubarac, nous avons évoqué son combat, entre autres, pour la cause libanaise et le dialogue islamo-chrétien, ainsi que pour la cause palestinienne. Entre les années 1960-1970, le Liban représentait, aux yeux du théologien, une terre de coexistence islamo-chrétienne et une Terre sainte. Moubarac nourrissait aussi pour la Palestine le projet d'un État judéo-arabe²⁰. Convaincu de l'intérêt d'une théologie plurielle, il pensait qu'une coexistence pacifique au Moyen-Orient s'appuierait sur une démocratie égalitaire et sur l'entente abrahamique des chrétiens et des musulmans monothéistes, voire des Juifs. Or, les événements ne lui ont pas donné satisfaction. Car la guerre de 1975 a ébranlé la coexistence au Liban, divisé par la préférence des appartenances confessionnelles et accablé par l'accueil des Palestiniens qui a accru la scission entre ses composantes. La coexistence a cédé la place à l'idée de partage du pays à travers sa balkanisation ou sa cantonisation. Malgré cela, le Liban est resté, pour Moubarac, un laboratoire de coexistence islamo-chrétienne, nonobstant les ambiguïtés et les fragilités de ses communautés. Il le présente comme l'antidote contre les prétentions juives et la discrimination raciale sioniste²¹. Dans son entreprise de réhabilitation

¹⁷ *Ibid.*, p. 60, 130 et 187 ; SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 24.

¹⁸ SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, op. cit., p. 57 et 138.

¹⁹ FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 139, 171 et 187.

²⁰ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité*, op. cit., p. 4.

²¹ MOUBARAC, « David contre David », in *Youakim Moubarac : Un homme d'exception*, op. cit., p. 387.

de l'islam, il développe nombre de revendications et de protestations contre l'ennemi Juifs-Israël sous toutes ses figures. Il invite au délaissement des préjugés contre les musulmans. Il réclame également de démilitariser le sionisme et de désioniser le judaïsme. Il revient sur les appels lancés par l'islam au judaïsme à revoir des questions fondamentales telles que l'élection, la promesse de la terre et l'histoire²². L'image d'un Dieu sanguinaire et violent devrait être corrigée par celle du Dieu désarmé. La terre de Palestine, avec Jérusalem au centre, revêt un caractère islamique et œcuménique²³. Objet de conflit géopolitique, elle est le lieu d'une lutte symbolique. Que cherchait le théologien Moubarac en dressant le procès du judaïsme, du sionisme et de l'État d'Israël ? Lui-même affirme qu'il voulait éviter de tomber dans les travers d'Israël : un judaïsme dénué de sa foi et du prophétisme de la loi, un sionisme unitaire et raciste et un État théocratique. Il défendait par là les droits du peuple palestinien à posséder sa terre et à jouir d'une vie digne. C'est ainsi qu'il développe la libanité, l'arabité, l'islamité et la laïcité sans les épuiser. Nous ne reviendrons plus sur les figures de l'ennemi chez Moubarac, mais nous nous attardons plutôt sur trois points liés à son approche de l'ennemi.

1) L'imbrication du politique et du religieux, aussi bien chez les sionistes juifs que chez les chrétiens et les musulmans du Liban, conduit Moubarac à distinguer temporel et spirituel sans les séparer. De fait, Moubarac insiste pour mettre en valeur son refus d'un État exclusiviste ou théocratique, qu'il soit juif, musulman ou chrétien. Le point de départ de la prise de conscience de Moubarac et de sa réflexion sur cette question se trouve dans le conflit israélo-palestinien. Réactif et non proactif, le théologien plaide pour la diversité religieuse et culturelle face au modèle unitaire sioniste. Il critique l'inaptitude d'un régime théocratique à gouverner des populations dans la justice, à accueillir la spécificité des peuples et à les promouvoir sans discrimination ni oppression. Toutefois, Moubarac se garde de prêcher au Liban la laïcité à la française – séparation complète entre le temporel et le religieux. Il appuie ainsi la formule libanaise du pacte national, sorte de partage du pouvoir politique entre les communautés religieuses et soutient un État laïc démocratique palestinien en Israël. Ses propos méritent d'être repris, car la laïcité qu'il prêche s'apparente à celle appliquée en Israël où les communautés religieuses gèrent le statut personnel soumis aux institutions étatiques, sans être complètement affranchies de la tutelle religieuse. En Israël, le régime qui prévaut, quoiqu'il ne

²² MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 163. Moubarac s'appuie, entre autres, sur un texte du Cardinal Daniélou qu'il met en annexe de son *Mémorandum*. Daniélou affirme « qu'il est faux de parler encore aujourd'hui d'une élection particulière du peuple juif. (...) c'est également tout confondre que d'écrire que la première alliance n'a pas été rendue caduque par la nouvelle ». MOUBARAC, *Mémorandum relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 117-119.

²³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 31.

soit pas dans des modalités entièrement laïques, tient sa souveraineté du peuple et non de Dieu ni de sa Loi – même si la déclaration de l'indépendance contient des références religieuses, les fins de l'État demeurent laïques. Le pouvoir politique n'est pas exercé par des religieux ou leurs représentants. Le judaïsme n'est pas la religion de l'État qui, pour sa part, reconnaît officiellement 14 communautés religieuses établies sur son territoire. Ces points montrent qu'accuser Israël d'être un État théocratique s'inscrit davantage dans un discours idéologique que dans une pensée éclairée. L'ambiguïté qui plane sur l'identité de l'État d'Israël n'est pas loin de celle qui agite l'État libanais soumis aux pouvoirs des confessions qui le tiraillent.

2) La promotion d'un vivre-ensemble exemplaire fait valoir la mosaïque des familles spirituelles et la convivialité islamo-chrétienne dans la recherche d'un régime politique laïc. Dans cette démarche, le théologien fait partie d'une mouvance à laquelle adhèrent des intellectuels dont ceux du Cénacle libanais. Tous ont œuvré pour construire des ponts et bâtir un vivre-ensemble avec une vision idyllique du Liban du « droit à la différence ». Mais, leur entreprise laisse voir que dans la réalité, les musulmans continuaient à revendiquer des droits socio-politiques et les chrétiens à réagir pour faire face à un milieu majoritairement islamique, en renforçant leurs privilèges. Quand le confessionnalisme se renforçait, ces intellectuels éludaient cette réalité et rêvaient de la dépasser²⁴, en même temps qu'ils jetaient la responsabilité à un tiers, l'ennemi Juifs-Israël qui profitera des différends.

3) La promotion de la laïcité et de l'arabité, en tant que deux plates-formes d'entente commune entre les trois monothéismes, permettrait aux uns et aux autres de se retrouver à égalité sans discrimination aucune. Nous avons développé ces points plus haut et nous avons montré que la coexistence entre Juifs, chrétiens et musulmans reste fragile. Les raisons résident dans l'opposition des chrétiens à la présence, notamment armée, des Palestiniens au Liban et dans des préjugés historiques que les chrétiens développent à l'égard de l'islam considéré comme leur ennemi héréditaire. De plus, cet islam peine, à cette époque-là à faire des déplacements et à évoluer. En témoigne, une conférence à deux voix où Moubarac dit sa conviction que l'islam est prêt à aller de l'avant et à adopter la distinction entre le temporel et le spirituel. Ce à quoi cheikh Sobhi el-Saleh répond que l'islam n'admet ni distinction, ni séparation entre le temporel et le spirituel, mais exige qu'ils soient coordonnés²⁵. Ce

²⁴ BEYDOUN, *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, op. cit., p. 179.

²⁵ Amin ELIAS, « Réponse à Antoine Fleyfel : Youakim Moubarac et la tendance laïque (radan 'ala Antoine Fleyfel : Youakim Moubarac wal naz 'a al 'almaniyya) », *al-Akhbar*, 4 mars 2010.

positionnement coupe la route à toute possibilité de penser ensemble un régime politique laïc au Liban où les droits et les devoirs des citoyens et des communautés sont égaux devant la loi. Les musulmans du Liban nourriront-ils un projet de gouvernement islamique ? Cette idée demeure inconcevable pour un nombre de chrétiens qui ne veulent pas se trouver dans l'obligation d'exclure ces musulmans de la vie socio-politique et laisser ainsi s'évanouir un rêve de coexistence islamo-chrétienne. Inutile de rappeler que le manque de l'origine, la question de la terre et celle de la vérité et du pouvoir ne cessent de réveiller les rivalités entre les trois monothéismes, minent les relations et obscurcissent le chemin de la rencontre. Les discours de Moubarac y aident par moments et sont impuissants à d'autres.

Khodr aborde la question libanaise en lien avec la question israélo-palestinienne à travers des paramètres géopolitiques. Tout en ne versant pas dans la politique, au sens strict du terme, l'impact de son discours, lu à l'échelle du monde arabe, n'est pas négligeable. L'ennemi Juifs-Israël y revêt des figures multiples : celle de Josué, fils de Noun, représentant les Juifs de la Torah à l'image de leur Dieu sanguinaire et dont la violence est légendaire ; celle des Juifs du Talmud animés par la haine des *goïms*, notamment des chrétiens du Liban ; celle de l'État d'Israël qui instrumentalise la religion pour ses intérêts politiques ; celle des sionistes à la philosophie raciste, totalitaire et exclusiviste et celle des Israéliens qui se comportent comme des nazis, passant du statut de victimes à celui de bourreaux. Le métropolitain est surtout interpellé par l'homme, et précisément l'homme du monde arabe. Il le retrouve dans les Arabes pauvres de Paris, les réfugiés des camps palestiniens du Liban et les déplacés palestiniens dans le monde. Il le retrouve dans tous ceux qui subissent une injustice, qu'elle soit due à la forme de régime politique (colonisation, mandat), à une humiliation politique ou à une injustice sociale. Dès lors, sa préoccupation est de trouver la manière de rendre justice à ces pauvres et à ces opprimés. C'est pourquoi, il dénonce l'injustice, défend les droits légitimes des Palestiniens à récupérer leur terre, à être reconnu comme « gens de la terre *ahl al'ard* » afin de pouvoir vivre dans la liberté, la dignité, l'égalité et la fraternité. Aussi, le pasteur mobilise-t-il son talent de penseur religieux et de chroniqueur, sa maîtrise de l'arabe et de la culture orientale, islamique et chrétienne, son style poétique et religieux au service de l'avènement de l'homme nouveau. Mais qui est-il cet homme nouveau ? Il est celui qui doit faire face à l'épreuve que vit le monde arabo-musulman depuis que l'État d'Israël s'est implanté dans la terre de Palestine : un problème de terre, un problème de peuple, un problème religieux et symbolique.

Le problème de terre mine les relations entre Juifs, chrétiens et musulmans parce qu'il touche à la vie et à la mort. Cette terre revêt, chez Khodr, tour à tour, l'aspect de terre physique et de terre symbolique. La terre physique représente les territoires occupés. Devant le constat de la difficulté à les récupérer à court et moyen terme, le symbolique s'empare de la situation et fait de cette terre, une terre de revendication eschatologique, symbole moral de droit et instrument de purification. Sa récupération est aussi bien une affaire de justice qu'une réponse au colonialisme occidental et à celui d'Israël. Quant à la terre du Liban, elle s'inscrit dans une continuité avec la Terre sainte. Sa défense montre qu'elle est aussi une terre symbolique. Le rappel du mandat français considéré comme une forme de colonialisme en lien avec l'occupation des territoires au Sud appuie notre interprétation. Khodr s'attache à ces terres qu'il appelle « notre pays *biladouna* ou *watanouna* » et s'y détache en fonction des circonstances. Il qualifie aussi l'attachement des Juifs à la terre de culte païen tandis qu'il voit dans celui des Palestiniens un attachement lié au devoir de défendre cette terre au prix de leur vie, parce qu'elle leur appartient. La question est-elle davantage affective et morale que raisonnable et politique ? La double mesure dans les propos de Khodr serait-elle due à une évolution dans sa pensée ou à une prise de position ambiguë ?

De plus, dans son projet de former l'homme nouveau, le pasteur s'attache aux habitants de la ville revendiquée, Jérusalem. C'est vers les Palestiniens qu'il dirige toutes ses énergies. Qu'ils soient réfugiés, déplacés ou gens du pays, il les identifie à « Jésus de Nazareth (...) devenu un réfugié palestinien »²⁶. Leurs droits sont les droits légitimes d'un peuple sur sa terre. L'exclusivisme d'Israël et son expansionnisme aussi bien territorial que démographique, économique et politique suscitent l'inquiétude et laissent envisager une revanche. Mais, force est de remarquer que l'homme nouveau, formé à l'image de Dieu et ouvert à l'autre homme, se construit simultanément en négation de l'identité de l'ennemi. La philosophie du sionisme dénudée d'humanité doit céder devant les droits de l'homme et des Palestiniens. Une purification des mœurs et une mise à l'épreuve des croyances, un dialogue authentique les uns avec les autres ainsi qu'une vie de liberté et de dignité seront autant de moyens pour affronter l'arrogance d'Israël, son exclusivisme, son enfermement sur lui-même et sa méprise des mœurs, de la loi et de la foi.

Pour ce qui est de l'identité libanaise, le discours de Khodr met le doigt sur une problématique essentielle : celle du tiraillement de l'identité libanaise entre une appartenance

²⁶ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 199.

communautaire et une appartenance citoyenne. En effet, l'alliance des minorités, permettant à l'État d'Israël de s'intégrer dans le monde arabo-musulman, ainsi que la dhimmitude qui n'est pas bannie des mentalités, dirigent les chrétiens vers une recherche de garantie de leurs droits dans la cité. Tout en voulant distinguer le temporel du spirituel, Khodr défend ces garanties face à la majorité numérique. Cette crainte d'être submergé par une majorité religieuse ne nécessite-t-elle pas un travail pour apaiser les esprits et former les consciences afin de créer et de rétablir la confiance pour avancer dans la voie d'une solution gagnant-gagnant qui peut se concrétiser dans les structures sociales et politiques ?

Nous évoquons plus haut un problème religieux et symbolique. Il concerne aussi la vérité, en tant que croyance et forme de pouvoir. En fait, le théologien affirme la caducité de l'élection du peuple juif et de la promesse de la terre, – même s'il se contredit sur ces points en disant le contraire ailleurs. La théologie de la substitution et l'enseignement du mépris de Khodr l'inscrivent, nous l'avons déjà dit, dans la ligne de la théologie orthodoxe traditionnelle et dans celle des Églises orientales. Khodr va plus loin dans son refus d'admettre le judaïsme dans la sphère religieuse en affirmant qu'il n'y a pas de parenté spirituelle avec le judaïsme, en tant que religion céleste (comme le pense l'islam), ou sur la base de l'unicité du peuple élu (comme le pense le christianisme d'Occident). De plus, face à l'instauration de l'État d'Israël en Palestine, Khodr dénonce cette entreprise comme un colonialisme et une atteinte au droit du peuple palestinien aussi bien à l'auto-détermination qu'à la récupération de ses terres. Réfléchissant à la situation libanaise en lien avec la cause palestinienne, il rejoint à sa manière Moubarac pour inviter à distinguer le temporel du spirituel et proposer une alternative à l'existence d'Israël, en tant qu'État hébreu théocratique, qui n'est autre que celle de l'arabité et de la laïcité.

Khodr distingue le religieux du temporel, mais appelle à marquer le temporel du sceau du spirituel et de la morale chrétienne. Il s'agit, pour lui, d'une part, de laisser émerger la stature de l'homme nouveau, à l'image de Dieu, ouvert à l'autre, acteur d'une « arabité humaine et humanisante », réponse authentique aux défis d'Israël²⁷ et, d'autre part, de sauvegarder les droits des chrétiens face à la majorité musulmane. Sans revenir sur nos développements antérieurs, disons que si l'arabité laïque de Khodr est un choix proposé aux Juifs, aux chrétiens et aux musulmans d'un vivre-ensemble, elle n'en demeure pas moins une promotion de la culture islamo-chrétienne au détriment du judaïsme, ou encore en termes plus directs, une

²⁷ KHODR, *Jérusalem, op. cit.*, p. 169-170.

réponse à ce que Khodr considère comme le théocratisme juif. L'ennemi Juifs-Israël se voit reconnaître une place limitée dans l'hospitalité du monde arabe d'une part, afin que l'islam et le christianisme ne soient pas accusés de racisme²⁸ et, d'autre part, en lui refusant une expression politique. Par conséquent, le judaïsme n'est pas reconnu pour lui-même, mais parce qu'il représente un moyen de se démarquer d'une idéologie d'intolérance. Une communauté juive est tolérée à condition de ne pas offrir à l'État d'Israël un caractère arabe. Khodr justifie cette restriction par l'absence d'un tel caractère dans le patrimoine oriental²⁹. Le théologien ne se contredit-il pas en évoquant le vécu des Juifs dans le monde arabe comme un passé glorieux et en n'acceptant pas que les Juifs de l'État hébreu, les Israéliens partagent leur richesse et participent activement au patrimoine arabe moderne ?

Nous avons présenté dans la deuxième partie un résumé du discours de chaque auteur sélectionné. Celui que nous venons de faire reflète notre lecture récapitulative et interprétative. Nous reconnaissons que le parcours de chacun, son appartenance religieuse, son contexte et ses thématiques idéologiques sont propres et uniques. Toutefois, les quatre auteurs ont vécu les mêmes événements historiques que nous avons exposés plus haut et vouent une hostilité intarissable à l'ennemi Juifs-Israël. Nous constatons que cet ennemi apparaît chez tous sur fond du conflit israélo-palestinien. La fabrication de sa figure et son identification sont développées autour de thématiques identitaires de Dieu, du peuple et de la terre. Elles répondent aux fonctions de l'idéologie et sont instrumentalisées pour les intérêts du marqueur d'ennemi. À la lecture de leurs discours, nous avons noté la profusion d'émotions, telles que la haine, la peur sous de multiples formes : peur de la menace, peur de l'assimilation à une culture considérée comme décadente, peur de perdre son identité, peur de subir l'apartheid, peur d'être privé de ses droits fondamentaux, la méfiance et la prudence, l'humiliation liée aux défaites des Arabes dans les guerres avec Israël et celle liée à l'intrusion des colons et leur installation sur les terres ancestrales des Palestiniens. À cela s'ajoute le sentiment d'injustice lié à l'occupation israélienne et au déplacement des réfugiés et des déplacés vers d'autres lieux. Nous avons également relevé la présence de mythes, de récits propres, qu'ils soient vrais ou inventés, de représentations et d'un langage de l'hostilité. Ils représentent des supports permettant au discours de s'élaborer et de mobiliser ainsi des actions, telles que la guérilla, les attaques terroristes, un boycottage ou toute autre action en mesure d'aboutir aux objectifs recherchés : supprimer la peur, laver l'humiliation, réparer l'injustice et par-dessus tout faire reconnaître le

²⁸ *Ibid.*, p. 151.

²⁹ *Ibid.*, p. 26-27 et 76.

tort subi. Il nous semble qu'une voie non encore explorée serait celle d'examiner les émotions, de les nommer et de les étudier. Il s'agit d'une autre forme de lutte que nous qualifierons de psycho-morale qui s'appuie sur un travail sur soi mené conjointement par les deux parties du conflit et qui contribuerait à préparer le terrain à la rencontre en vérité.

Dans la troisième partie de notre thèse, nous avons procédé à une critique des discours sélectionnés. Nous avons auparavant recensé des approches de penseurs ou de figures politiques et religieuses qui montrent que le processus d'hostilité, qui se met en place et qui soutient la fabrication de la figure de l'ennemi, est susceptible d'être relativisé, et que la figure de l'ennemi serait déconstruite dans le discours, parce que les mentalités évoluent et avec elles, les structures et les rapports entre les protagonistes. Nous avons ensuite procédé à la lecture synchronique des discours. Nous avons constaté que : 1) La formation de la figure de l'ennemi passe aussi bien par celui qui la fabrique que par celui qui en est l'objet et cela a des conséquences sur cette fabrication. 2) La désignation de l'ennemi est un indicatif de la conception qui la sous-tend. 3) La fabrication de sa figure est un moyen d'exagérer sa dangerosité en la chargeant sémantiquement et linguistiquement. Ainsi l'ennemi réifié, animalisé voire diabolisé devient une représentation, une figure fonctionnelle mobilisant des forces pour le combattre. 4) Le combat contre l'ennemi Juifs-Israël apparaît comme un conflit sans face-à-face, dans lequel l'humanité de l'ennemi est bannie au profit des représentations qui le réifient, l'animalisent ou le diabolisent jusqu'à l'assimiler au mal. Dès lors, l'ennemi Juifs-Israël n'est pas un humain mais le sans-visage ou la représentation qu'on tue et le mal qu'on déracine du monde³⁰. Sur la question de la représentation, nous avons signalé, en développant la grille théorique, que nous aborderons la question de l'ennemi comme visage. Des éléments dans les discours nous y poussaient, mais en avançant dans nos recherches, il nous a semblé préférable de la laisser à un travail ultérieur. 5) L'utilisation d'un lexique religieux au service du discours politique, l'expression des émotions au détriment d'un discours raisonnable et objectif, l'usage de la rhétorique arabe et de figures de style se révèlent des moyens qui favorisent l'endoctrinement des récepteurs des discours. L'idéologie renforce cet endoctrinement en développant par exemple les récits identitaires – la *umma* fière et solide face à *ummat al-jawar* –, ceux des héros mythiques, tels que Saladin, vainqueur des Francs par l'appel au *jihad* pour libérer Jérusalem, ainsi que les concepts – libanité, arabité, laïcité et islamité –, en tant que façon d'interpréter le monde et d'agir sur lui. 6) Les mécanismes de

³⁰ Sur l'homicide et le malicide dans les attentats jihadistes, lire : Antoine CORBAN, « Quand tuer n'est pas un homicide », *L'Orient-Le Jour*, Beyrouth, 2 novembre 2020.

violence surgissent à partir d'un discours idéologique qui justifie les actes inhumains et déshumanisants, en arguant par la défense de soi, de sa religion et de sa terre, réelle et symbolique, et à travers une rhétorique qui promeut les droits de l'homme soumis à sa religion et aux diktats du groupe et non à la loi, en tant que disposition normative valable pour tous et contribuant à l'édification de la société et du vivre-ensemble citoyen.

Hostilité et désir d'amitié ou du moins de paix coexistent ensemble dans les discours, car si la position de Khaled semble implacable envers les Juifs et Israël, le *mufti* se dit favorable à « un État d'égalité entre les adeptes de toutes les religions en Palestine »³¹. Faḍlallah appelle de ses vœux un dialogue avec les Juifs, affirmant que « nous voulons faire la paix avec le monde et être les amis du monde, mais nous voulons être un danger pour toute injustice, tout orgueil et tout apostasie »³². Moubarac écrit : « J'espère contre toute espérance que les Juifs implantés en ce pays (...) voudront cohabiter sur pied d'égalité avec les musulmans et les chrétiens, au sein d'un même pays et au rythme d'une sphère géographico-culturelle dont ils font partie intégrante »³³. Khodr affirme : « La logique exige que l'on refuse l'entité sioniste tout en sauvegardant la paix aux frontières »³⁴. Il invite les Juifs à laisser leur existence nationale pour une existence spirituelle a-nationale. La rencontre ne lui semble possible que « si justice est faite, alors on pourra parler de paix »³⁵. Nous avons constaté dans ces propos et dans d'autres propos similaires l'indicatif que la figure de l'ennemi construite dans le discours peut y être déconstruite par la mobilisation d'une éthique prophétique. Celle-ci devrait s'appuyer sur des dynamiques de vie qui contrebalancent les limites ou toute autre forme, déployées pour fabriquer la figure de l'ennemi afin de le discréditer. En examinant les paramètres de peuple, terre et Dieu, nous avons souligné deux limites liées à chaque paramètre en proposant deux dynamiques de vie correspondantes.

Il convient de noter au niveau de l'identité, que la fabrication de l'ennemi répond à un désir d'être le meilleur et l'élu choisi par Dieu. Nous avons montré comment le conflit d'identité provenant d'un manque de l'origine ou d'une querelle de famille, conduit à développer des mythes identitaires et à fabriquer des héros. La forme de coexistence tenue pour exemplaire entre chrétiens et musulmans, et celle à laquelle appellent les auteurs, cache aussi une rivalité

³¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 233.

³² FAḌLALLAH, *Le discours de 'Āshūrā'*, op. cit., p. 105.

³³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne*, op. cit., p. 15.

³⁴ KHODR, *Jérusalem*, op. cit., p. 165-166.

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

mimétique entre eux et avec l'ennemi Juifs-Israël. Elle se fonde non sur des valeurs communes mais sur l'ennemi commun. Aussi, tant que les trois monothéismes ne chercheront pas les raisons de l'hostilité et de la relation conflictuelle qui les opposent, la résolution du problème risque-t-elle d'échouer. Lors des rencontres et des dialogues islamo-chrétiens, il est possible de remarquer avec quelle habileté on élude les sujets brûlants pour aiguiller le différend entre les chrétiens et les musulmans vers l'ennemi Juifs-Israël fédérateur et *easy target*. Un regard bienveillant est à poser sur soi et sur l'autre, mais celui-ci devrait venir de Dieu. C'est pourquoi, la recherche du désir authentique en soi permet de s'accueillir d'abord soi-même et ce que l'on porte dans la confiance, et de voir qu'une relation entre « moi et lui » est une relation qui fait grandir, tandis que l'imposition du « moi ou lui » condamne l'un ou l'autre à l'élimination. L'hospitalité divine peut être un modèle d'ouverture à l'autre, sur les pas d'Abraham recevant les messagers de Dieu lui annonçant une promesse de vie malgré son grand âge avec Sarah (Gn 18).

Au niveau de la terre, le conflit géopolitique a attisé un conflit symbolique et religieux qui remonte au temps du Prophète, et les agissements de l'État d'Israël ont ravivé le souvenir des pratiques colonialistes : terreur et agressions des populations autochtones, morcellement des terres, soit en vue de faire profiter les Juifs-sionistes, soit dans le cadre de projets d'États conclus par les grandes puissances – France et Angleterre – dans la région. Israël est considéré comme le fer de lance du colonialisme occidental. Son expansionnisme menace et fait réagir violemment une population déplacée et humiliée par la perte de ses terres et de ses biens. Le conflit géopolitique devrait bénéficier de résolution politique. Toutefois, nous avons proposé pour dépasser le conflit territorial, notamment dans sa part symbolique, de développer une approche de la terre de sainteté – et non de la Terre sainte – qui rédime ses habitants. La terre sera alors le lieu d'une expérience de sainteté et de communion avec Dieu et avec le prochain, par l'étude de la Parole de Dieu et la pratique des commandements. Le partage équitable de cette terre, Une et commune, est l'autre issue pour faire justice aux deux parties du conflit.

Au niveau de la vérité, la rivalité chez les auteurs musulmans se montre à travers l'appropriation du message biblique et l'accusation des Juifs d'avoir altéré leur Torah. Elle paraît chez les auteurs chrétiens à travers la théologie de la substitution. La vindicte anti-juive et l'enseignement du mépris révèlent le conflit qui habite l'islam et le christianisme quant à l'origine. De plus, cette rivalité se révèle dans le rapport au gouvernement. Les auteurs qui dénoncent le communautarisme et les inégalités liées au confessionnalisme, tombent-ils eux-

mêmes dans une revendication des droits de leur communauté religieuse. L'alternative pour sortir de ces rivalités, tant au niveau de la vérité-croyance que de la vérité-pouvoir, est la connaissance de l'autre pour le reconnaître dans ce qu'il a de meilleur et qui ne diminue en rien ce que l'on porte soi-même, ainsi que la citoyenneté inclusive de la diversité religieuse et culturelle, une citoyenneté où les droits et les devoirs sont respectés en dehors de toute appartenance religieuse, mais où cette même appartenance religieuse ainsi que tout patrimoine culturel sont une valeur ajoutée au vivre-ensemble dans le pays.

Avant d'ouvrir des perspectives, nous concluons par quelques réflexions.

Khaled, Faḍlallah, Moubarac et Khodr ont exprimé leurs points de vue de religieux sur la situation religieuse et socio-politique, dans un discours religieux et politique. Leurs discours ne relèvent ni d'une pensée politique, ni d'une théologie politique. Ils reflètent davantage leurs prises de positions, pertinentes quant à l'appel à la justice, à la paix et à l'établissement des droits des Palestiniens, mais présentant ces particularités que nous soulignons :

1) Les auteurs s'attachent à leur communautarisme en défendant les intérêts de l'État libanais ou la justice pour le peuple palestinien. Ce rapport les enferme dans la fierté de ce qu'ils sont et la crainte de ce qu'est l'autre. Leur sentiment patriotique se confond avec leur fibre communautariste *'asabiyya* et motive leurs convictions sans pouvoir informer leurs pratiques civiles et citoyennes. En se basant sur les Écritures pour les chrétiens et sur le Coran pour les musulmans, les uns et les autres se figent dans leurs croyances et se rendent difficilement capables de réfléchir, négocier et débattre.

2) Les idéologies que les auteurs présentent mettent en relief le passif palestinien, la souffrance et les injustices commises vis-à-vis de ce peuple, sans chercher à saisir le vécu et le passif juif, ni à faire une lecture savante de l'histoire³⁶. Les mythes du passé supplantent la réalité historique laquelle pourrait constituer le lieu de construction du présent et de l'avenir des peuples. Par ailleurs, les questions politiques sont soulevées sans fournir l'effort nécessaire à leur approfondissement et à l'élaboration d'une pensée claire et structurée sur des sujets tels que le droit et la justice liés à la vérité, la construction de la paix liée à la reconnaissance des peuples, les réfugiés versus les colons et les négociations pour une solution juridique concernant les deux États israélien et palestinien et les Lieux saints.

³⁶ La même chose semble se produire du côté juif-israélien.

3) Moubarac et Khodr proposent l'arabité et la laïcité. Ces alternatives pourraient fonctionner si une réflexion est menée par les deux parties sur la question en y intégrant l'élément théologique, socio-économique et politique. Le chantier ouvert par l'Église catholique sur la théologie du judaïsme pourrait s'enrichir d'une réflexion sur l'identité palestinienne, l'identité juive, les notions d'alliance, d'élection, d'histoire du salut et de terre promise. Au lieu de ressasser les mêmes refrains de l'usurpation et l'arrogance, il serait possible en se penchant sur des traditions religieuses millénaires de découvrir son élection particulière qui donne lieu à une vocation particulière. Andrevon, théologienne catholique, pense que le peuple palestinien aurait le droit d'aspirer à la terre de Palestine sans que cela soit inscrit dans le registre d'une théologie analogue à celle du peuple juif, faisant ainsi une nette distinction entre l'élection du peuple juif et ses conséquences et celle d'autres peuples³⁷. Nombreux partagent son avis, mais le judaïsme biblique enseigne que le choix de Dieu se porte sur Israël mais sans exclusion des autres nations. Le prophète Amos l'affirme : « *N'êtes-vous pas pour Moi comme les fils de l'Éthiopie, enfants d'Israël ? dit l'Éternel. N'ai-je pas fait sortir Israël du pays d'Égypte comme les Philistins de Caftor, et les Araméens de Kir ?* » (Am 9, 7). Elie Benamozegh, rabbin réfléchissant sur la question écrit : « Chaque nation représentant une idée particulière a par là même sa raison d'être : son existence est légitime, son droit inviolable et il faut ajouter que son perfectionnement rentre dans l'ordre cosmique et dans les desseins de la Providence »³⁸. Ainsi l'évolution de la théologie sur le judaïsme peut enrichir le débat et mener à des solutions au conflit.

4) Le vocabulaire religieux, le style affectif et la rhétorique arabe utilisés dans les discours créent une ambiance apte à mobiliser des foules, mais difficilement portée à les faire réfléchir. Chaque auteur use d'un vocabulaire et de slogans sans que les uns et les autres interrogent ni leur langage ni leurs représentations. Nous avons relevé l'obstination de Faḍlallah à user de son vocabulaire islamique, dans une tentative d'affirmation de soi face aux autres. Aussi un autre chantier s'impose où un travail sur le vocabulaire, le sens, l'interprétation et la diffusion des termes et des représentations établit un terrain commun susceptible de rapprocher les parties et de poser les jalons pour des rencontres, des débats et entamer des négociations. Rafiq

³⁷ Cf. p. 392 et 394.

³⁸ Elie BENAMOZEGH, *Israël et l'humanité*, Paris : Ernest Leroux Éditeur, 1914, p. 250.

Khoury, théologien palestinien, évoque « une conciliation des vocabulaires » en tant que préambule à « la réconciliation des esprits »³⁹.

5) Dans le conflit israélo-palestinien et israélo-arabe, il existe plus qu'une injustice qu'Israël exerce vis-à-vis des populations de la région, une violence se niche dans les rapports même sans contact entre les différents protagonistes. Elle trouve une justification dans sa référence aux Livres saints et aux traditions respectives des auteurs. Or condamner la violence d'Israël ne suffit pas à justifier les actes de violence commis par les Palestiniens pour réparer l'injustice. De même que se démarquer des Palestiniens quand ils commettent des attentats-suicides ou des actions terroristes ne constitue pas une désolidarisation avec le peuple palestinien dans sa lutte pour une vie libre et digne. Le recours à la politique diplomatique ne pourrait-il être un moyen de sortir de l'impasse ? Une préparation des esprits est nécessaire à une telle entreprise.

Ouvertures et perspectives

Dans cette deuxième partie de la conclusion, nous nous proposons de continuer à réfléchir sur le passage de l'hostilité vers une éthique prophétique de vie dans le discours. Nous avons évoqué dans notre introduction l'instrumentalisation du religieux et la politique théologique dans la région comme une menace et un défi à l'existence et à la vocation des religions monothéistes. Nous avons examiné et analysé le discours de l'hostilité. Il est temps que nous parlions des assises d'un discours « nouveau » sur l'ennemi Juifs-Israël, car les figures dont nous avons étudié le discours ne sont plus là et leur héritage appartient désormais au public. Les destinataires seront devant un choix à faire et à assumer librement : celui de la raison et celui de l'amour. Ce sont deux piliers pour l'instauration d'une justice sociale et politique et pour un bien-vivre-ensemble. L'amour dont nous parlons n'est pas une abstraction ou une utopie. Il est un amour à cultiver afin d'aboutir à la stature de l'homme parfait, à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Il nous semble aussi important d'accompagner cette période par une réflexion et un débat où une éthique de la discussion prévaut et est la condition d'un dialogue non seulement dans les sphères académiques mais entre les individus, les groupes et les communautés religieuses⁴⁰. Dans le contexte libanais et moyen-oriental, amour et raison posent les fondements de l'éradication de la rivalité mimétique par rapport à l'identité, à la terre et à Dieu. Nous réfléchissons dans ce qui suit sur l'amour des ennemis tel qu'il est présenté dans Lv

³⁹ Rafiq KHOURY, « Un peuple en Palestine », *Revue Projet*, vol. 267, n° 3, 2001, p. 25. Cairn.info.

⁴⁰ Oumar KANE et Khaled ZOUARI, « Le concept d'espace public à l'épreuve des terrains arabophones et subsahariens : Approches communicationnelles », *Communication*, vol. 37/2, 3 août 2020. OpenEdition.journals.

19 et Mt 5. Nous ferons un détour par la tradition juive puis des recherches sur la discrimination amour-haine. Nous montrerons que le dépassement de la haine se fait par l'amour et en construisant une civilisation qui s'appuie sur trois capacités de l'homme : capacité de générer, capacité d'intégrer et capacité de dialoguer.

Amour des ennemis

L'amour des ennemis est le point culminant du chapitre 5 de l'Évangile selon Matthieu. Il dit d'abord la réalité que les ennemis, il y en aura toujours et que les aimer conduit à la perfection de l'amour qui consiste à être fils de Dieu. Les Béatitudes, chemin particulier de bonheur, tracent des jalons pour un accomplissement de soi dans l'amour. Cela passe par le choix de répondre à l'appel d'être « lumière du monde et sel de la terre », de se réconcilier avec son adversaire, tant qu'il est possible, d'accepter de pratiquer les commandements (Mt 5, 13-42). En fait, le commandement « tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » que Jésus reprend en disant : « Je vous dis : Aimez vos ennemis » (Mt 5, 43-44) trouve sa source dans Lv 19, 17-18 : « N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, mais n'hésite pas à réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple, c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi, le Seigneur ». Quel est l'origine de ce commandement ? Le texte nous le dit : « Vous avez appris qu'il a été dit » (Mt 5, 43). C'est la tradition des anciens. Mais en revenant au texte hébreu⁴¹, Claude Riveline, professeur et conférencier juif, souligne que celui-ci dégage « un climat d'hostilité » et suscite l'étonnement par l'emploi de l'expression « dans ton cœur », car dit-il, « ce que les sacrifices d'expiation sanctionnent, ce sont des actes, des gestes, rarement des pensées ou des intentions ». Son analyse que nous ne reprenons pas ici souligne la haine spontanée et naturelle entre frères. Les récits bibliques montrent que cette haine « s'est répétée de génération en génération ». De Caïn qui tue Abel jusqu'aujourd'hui, la liste est longue. En examinant les raisons de la haine, une constante apparaît : la discussion, le dialogue et les négociations manquaient. « Quand on ne dialogue pas, fût-ce violemment, on est porté à se frapper »⁴². Mais le conflit et la rupture n'ont pas le dernier mot, un rétablissement des relations

⁴¹La traduction littérale que donne Riveline est la suivante : « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur. Fustiger, tu fustigeras ton partenaire, et tu ne porteras pas de péché à cause de lui. Ne te venge pas et ne garde pas rancune à l'égard des fils de ton peuple, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis l'Éternel ». Claude RIVELINE, *L'amour dans la tradition juive*, Paris : Association consistoriale israélite-Département Torah et Société, [s.d.], p. 27.

⁴² *Ibid.*, p. 26-28.

a toujours été possible, quoiqu'avec des modalités variées⁴³. De fait, l'amour du prochain semble facile quand ce prochain me ressemble. Le danger, la menace et le défi viennent dès qu'il est question de différence, de quelque forme qu'elle soit, de sexe, d'âge, de langue, d'ethnie, de culture et de religion. Revenons au temps de Jésus, le « comme toi-même » était remplacé par « tu haïras ton ennemi ». Or, ce dernier verset ne se trouve nullement dans les Écritures hébraïques. Viendrait-il d'une tradition essénienne, comme l'affirme Rivon Grygier⁴⁴ ou d'une autre tradition de l'époque, telle n'est pas la question. Ce qui est à remarquer c'est le choix de la facilité et de la tribalité. Aimer son prochain va de soi, aimer celui qui est différent, rival ou ennemi demande un dépassement de soi et du groupe. Il existe les Juifs, nos prochains et les non-Juifs, nos ennemis et la tradition islamique issue du Coran, notamment chi'ite s'appuie sur une distinction : opprimés-arrogants *mustad'afîn -moustakbirin*, impies-croyants *kouffar-mou'minin* et amis-ennemis *asdiqa'-a'da'*. Peut-on dépasser ce clivage ?

En effet, les recherches en psychanalyse montrent que la haine et l'amour habitent le cœur de l'homme dès sa plus tendre enfance et en dehors des relations conscientes ou conscientisées. La psychanalyste anglaise Melanie Klein, a démontré dans ses travaux qui s'inscrivent dans la ligne de ceux de Freud⁴⁵, que la discrimination ami-ennemi se trouve déjà en germe dans les premières sensations à l'origine des intuitions primaires et des fantasmes du nourrisson. Selon Klein, la haine aussi bien que l'amour conditionnent la vie imaginaire du nourrisson et son rapport au bon et au mauvais, à l'ami et à l'ennemi⁴⁶. Le psychanalyste italien Franco Fornari soutient, de son côté, que « ce n'est pas tant l'existence effective de l'ennemi qui est susceptible de déclencher la guerre comme légitime défense, mais que c'est au contraire la position paranoïde réciproque qui engage les États à se percevoir mutuellement et à se considérer concrètement comme des ennemis réels (...) ». Car, comme l'affirme Fornari, l'étude du phénomène de la guerre chez les peuples primitifs et l'apparition de l'ennemi dans l'imaginaire

⁴³ Nous pensons à l'accord entre Abraham et Loth (Gn 13-14), ainsi qu'à la réconciliation entre Esaü et Jacob, faite de séparation et de respect. Cf. Lévi NGANGURA MANYANYA, « Jacob a gagné toute la bénédiction, Esaü n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33, 1-17) », *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, n° 4, 2010, p. 479-498.

⁴⁴ « Il est ordonné d'aimer tous les fils de lumière, chacun selon son lot dans le conseil de Dieu, et de haïr tous les fils de ténèbres » (Règle de la communauté 1 : 9-10 ; 9 : 21-22). Cf. Rivon KRYGIER, « Tu aimeras ton ennemi... », *Pardès*, vol. 36, n° 1, 2004, p. 252. Cairn.info.

⁴⁵ Freud affirme dans son ouvrage *Malaise dans la civilisation* que l'agression se manifeste tôt chez les enfants vis-à-vis des autres. « L'homme, dit-il, (...) est un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. (...) L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer ». Freud montre ainsi que l'affirmation de soi de l'homme trouve ses racines dans un besoin primaire d'hostilité que l'on rencontre chez tous les êtres humains. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris : Presses universitaires de France, 1971, p. 56-58.

⁴⁶ Melanie KLEIN, *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1972, p. 310-311.

de l'enfant prouvent que « la position paranoïde est antérieure à la menace réelle provenant d'un ennemi réel »⁴⁷. Ces propos appliqués à la situation du conflit israélo-arabe nous amènent à rechercher ce qui nous habite, à savoir la rivalité mimétique et le désir de rencontre et de justice. Si la haine et les conflits semblent constitutifs de la réalité humaine et des relations, leur antidote pourrait être l'amour sous deux formes : l'amour oblatif où l'homme donne jusqu'à sa vie propre pour tous et l'amour civilisé, caractéristique d'une société qui a choisi le vivre-ensemble comme mode de vie. Comment alors continuer à construire cette civilisation de l'amour dans le cadre du conflit israélo-arabe qui tourmente notre société moyen-orientale⁴⁸ ?

Pour construire la civilisation de l'Amour

Un préalable consiste dans la reconnaissance du ressentiment et de la haine vis-à-vis de l'ennemi Juifs-Israël, liés aussi bien à ce qu'il est « l'Élu », à ce qu'il a – « la terre promise », qu'il l'ait acquis par usurpation, par ruse ou par droit – et à son pouvoir, lié à la vérité-Torah et celui représenté par un État qui s'est imposé et maintenu en déconcertant les régimes politiques des pays arabes voire du monde. Il y a aussi la reconnaissance de l'expression de cette haine en lutte multiforme, sans préjuger de la justesse de la lutte pour la justice envers les Palestiniens. D'autres pas seront nécessaires, tels que la reconnaissance et la réparation des torts causés par les uns et les autres, une démarche pour passer de l'hostilité à l'hospitalité. L'Orient, berceau des trois monothéismes et lieu où la Parole a été donnée, devrait pouvoir former l'homme nouveau dont parle Khodr. Cela demande une réforme des mentalités et des structures. Quelle démarche serait envisageable entre les ennemis héréditaires : Juifs-Israël, l'islam et le christianisme, et les pays arabes pour mettre fin à l'inimitié historique et au discours hostile envers l'ennemi Juifs-Israël ?

⁴⁷ Franco FORNARI, *Psychanalyse de la situation atomique*, Paris : Gallimard, 1969, p. 68.

⁴⁸ Un texte de Paul VI définit bien ce que nous entendons par « civilisation de l'amour ». Il écrit : « La sagesse de l'amour fraternel qui a caractérisé le cheminement historique de l'Église en s'épanouissant en vertus et en oeuvres qui sont à juste titre qualifiées de chrétiennes, explosera avec une nouvelle fécondité, dans le bonheur triomphant, dans une vie sociale régénératrice. Ce n'est pas la haine, ce n'est pas la lutte, ce n'est pas l'avarice qui seront sa dialectique, mais l'amour, l'amour générateur d'amour, l'amour de l'homme pour l'homme. Ce n'est pas quelque intérêt provisoire et équivoque qui l'inspirera, ni une condescendance imprégnée d'amertume et d'ailleurs mal tolérée, mais l'amour même que nous te portons, à toi, ô Christ, découvert dans la souffrance et dans le besoin de notre semblable, quel qu'il soit. La civilisation de l'amour l'emportera sur la fièvre des luttes sociales implacables et donnera au monde la transfiguration tant attendue de l'humanité finalement chrétienne ». Patrick DE LAUBIER, *Pour une civilisation de l'amour : Le message social chrétien*, Paris : Fayard, 1990, p. 205-206.

Tout en voulant demeurer dans le domaine des sciences religieuses, nous relevons deux événements qui marquent le début du siècle après le retrait israélien unilatéral du Sud du Liban en 2000 : le printemps arabe dès fin 2010 et les normalisations avec Israël en 2020⁴⁹, qui se font certes pour des raisons économiques, mais aussi pour s’allier un ennemi commun – Israël – contre un autre ennemi, tout aussi commun – l’Iran. Ces événements démentent, entre autres, deux idées fixes au Moyen-Orient et au Liban, à savoir une condamnation des sociétés arabo-musulmanes à un mimétisme de l’Occident moderne, une passivité et une incapacité à se soulever et à opérer des changements que ce soit dans les mentalités ou dans les structures, et une condamnation de l’ennemi Juifs-État d’Israël à demeurer l’ennemi éternel de l’islam et des pays arabes. Pour sortir d’un repli identitaire sur soi et d’une rivalité qui garde les protagonistes dans le cercle vicieux du désir mimétique, il est possible de faire appel à trois capacités : « La capacité d’intégrer, la capacité de dialoguer et la capacité de générer »⁵⁰. Nous développerons dans ce qui suit ces capacités, en tant que potentiels susceptibles de soutenir l’effort de l’homme oriental dans l’accueil de soi et de l’autre.

La capacité de générer

La capacité de générer est celle qui permet à l’homme et au groupe, tout en s’accueillant, de sortir de soi pour élaborer des projets et participer avec autrui à la construction de la société moyen-orientale. Nous avons largement évoqué le manque de l’origine. Il existe chez les marqueurs d’ennemis, les destinataires de leurs discours et chez l’ennemi Juifs-Israël. Il invite à se situer d’une manière adulte face aux situations, qu’elles soient de détresse, de crise ou de progrès. Chrétiens et musulmans doivent reconnaître leur dette envers les Juifs sans que cela diminue de leur dignité et les Juifs doivent cesser de se comporter comme si le salut du monde ne dépend que d’eux, même s’ils y ont contribué et y contribuent largement. Mgr Michel Sabbah rappelait que « chaque personne humaine, (...) chaque peuple, dans sa destinée et son histoire, représente un mystère et un signe de la volonté divine. Il faut que chacun, s’élevant au-dessus du mal qu’il porte en soi, au-dessus des structures de péché dans son histoire, puisse reconnaître le mystère en lui-même et dans l’autre, et le regard que Dieu porte sur lui »⁵¹. Ainsi,

⁴⁹ Elles touchent déjà 3 pays dont les Émirats arabes unis, Bahreïn et le Soudan. le Liban entame en octobre 2020 des négociations, sous la médiation de l’ONU, sur les frontières maritimes disputées avec Israël.

⁵⁰ Le pape François nous a inspiré ce développement quand il évoquait le nouvel humanisme que l’Europe serait capable de produire. Cf. FRANÇOIS, « Discours du pape François : Remise du prix Charlemagne », Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 6 mai 2016. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.

⁵¹ SABBAH, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible*, op. cit., p. 67.

l'altérité de l'Autre peut être reconnue parce que le Même est reconnu. Face au manque identitaire, le défi est que l'homme oriental, qu'il soit Arabe ou Juif, recherche ses ressources uniques, son appel, son élection et sa vocation propres. Recevant ainsi son identité personnelle et communautaire, il s'ouvrira à l'autre, fût-il ennemi, non seulement en paroles mais aussi en actes. Il assumera avec lui la responsabilité commune et sociale. Pour cela, un travail sur la mémoire collective est nécessaire, afin de revisiter l'histoire, avec l'œil critique de l'historien et de revisiter la réalité vécue avec l'œil du témoin. Un dialogue des mémoires permettra d'accueillir leur synthèse et de faire évoluer une identité ouverte et dynamique. Il est nécessaire aussi de pouvoir se rencontrer, dialoguer, travailler ensemble, développer des initiatives, mettre en pratique les valeurs prêchées. Cela se réalisera si la question géopolitique est réglée mais il est possible d'y contribuer. Celle-ci requiert le développement de la capacité d'intégrer.

La capacité d'intégrer

La capacité d'intégrer est celle de recevoir dans son espace propre et de laisser déployer sa fécondité. Cet espace serait aussi bien soi-même que la terre qui attend d'être travaillée pour donner son fruit. Dès lors, la question est : faut-il accaparer la terre ou la partager ? S'instituer maître souverain de la terre ou vivre sur celle-ci en sachant que toute vie humaine se termine « sous la terre », laissant l'homme devant le choix d'une vie charnelle et terrestre ou d'une vie spirituelle ? Défendre son droit naturel ou défendre son droit historique à la terre ? Les destinataires des discours sont devant des défis à relever. Le premier défi est celui de choisir d'être eux-mêmes maîtres du lieu et non que le lieu soit revendiqué pour lui-même, serait-ce un Lieu saint. Dans la situation du conflit israélo-arabe et des territoires libanais, un retour à l'histoire est nécessaire, mais une inscription de ce conflit dans l'histoire présente est aussi nécessaire. Ainsi les deux parties du conflit devraient cesser de revenir, en tant que victimes dans le passé, pour pouvoir négocier dans le présent. Le conflit sera résolu dans la mesure où l'homme est mis en valeur et le lieu abordé comme étant au service de l'homme et non l'homme au service du lieu. Le deuxième défi est celui d'un travail sur la culture, en tant que l'ensemble de ce qui est propre à une société et celui d'un travail sur la vie sociale, religieuse, économique et politique. L'intégration de tout ce travail, dans un territoire où vit une communauté, donne tout son apport au territoire. Ce qui importe c'est de construire le vivre-ensemble sur un territoire et non de mourir pour ce territoire. Le troisième défi est celui de continuer à réclamer la justice pour la population qui a été chassée de sa terre et pour celle qui vit dans des conditions difficiles en Palestine-Israël, voire dans la diaspora. Toutefois, il faudrait, tout en restant attaché

à son droit à la justice, différencier celle-ci de la vengeance, en évoluant vers une reconnaissance du droit de l'autre et de son passif symbolique. Car d'un côté, un risque est à prendre en compte, celui d'être incapable, sous prétexte de défendre son droit naturel ou historique, de rejoindre le passif symbolique de l'autre et sa revendication, et partant, de s'enfermer dans sa blessure ou son manque. Et, d'un autre côté, le but recherché en revendiquant ses droits, « n'est pas la haine de l'adversaire, mais la réalisation de la justice »⁵².

La capacité de dialoguer

Cela nous ouvre à la capacité de dialoguer qui devrait informer « une culture qui privilégie le dialogue comme une forme de rencontre », en promouvant « la recherche de consensus et d'accords, mais sans la séparer de la préoccupation d'une société juste, capable de mémoire, et sans exclusions »⁵³. Dans ce dialogue, il importe de reconnaître en soi la présence d'un « discoureur monothéiste » prémoderne, instinctif et réactif, comme le décrit Jean-Christophe Attias⁵⁴, un discoureur qui cherche à trouver une explication au malheur incompréhensible et inadmissible, en en faisant porter la responsabilité à quelqu'un. Dans le conflit israélo-arabe qui dure depuis 1948, mais qui s'origine déjà dans les premiers siècles de l'Église et de l'islam antique, le seul moyen pour se faire entendre est devenu parfois celui d'attaquer l'ennemi. L'orateur est rigide, ses paroles sans recours. Parfois, il est catégorique. Son discours est affectif s'adressant aux croyances et aux sentiments. D'autres fois, il se reprend, tente de raisonner et choisit de construire au lieu de démolir par la parole. L'ennemi n'est plus alors celui qu'il faut anéantir, l'*hostis*, à la figure monstrueuse, mais le Juif avec qui « nous désirons vivre sur une même terre dans l'hospitalité de notre pays », à la seule condition qu'il renonce à l'occupation et à la domination⁵⁵. Sans une disposition à dialoguer avec l'autre, sans un changement de lexique, de représentations et de méthodes de l'action, point de rencontre et point de solution. Les discours des auteurs ne laissent parfois envisager aucune paix, aucune relation possible avec Israël. Il nous semble que l'essentialisation de la figure de l'ennemi ainsi que d'autres facteurs tels que le retrait des destinateurs dans leur rôle de promoteurs de la justice et de défenseurs de la *umma* contre ses ennemis, l'attachement à l'idéologie propre et à son modèle

⁵² *Ibid.*, p. 75. Nous n'avons pas évoqué ce que l'État d'Israël devrait faire pour aider à ce processus. Celui-ci devrait certainement, de son côté, réviser son ethnocentrisme manifeste dans la Loi fondamentale de 2018 : Israël, État nation du peuple juif, sa politique de discrimination et ses pratiques d'occupation et de colonisation. Il pourra le faire en visitant sa faille identitaire et son histoire.

⁵³ FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 24 novembre 2013, paragr. 239.

⁵⁴ ATTIAS, « Que pensent les Juifs de Jésus ? », in *Juifs, chrétiens, musulmans*, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁵ KHODR, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 29. Faḍlallah se dit ouvert même « au Juif qui s'éloigne de la voie israélienne du judaïsme ». SOUEID (dir.), *L'islam et la Palestine*, *op. cit.*, p. 10.

politique propre contre celui de l'ennemi, coupent la route à la rencontre. Les quatre auteurs insistent sur la nécessité du dialogue, mais ni Khaled, ni Faḍlallah, ni Khodr n'ont eu de relations avec des Juifs ou des Israéliens. De son côté, Moubarac choisit de laisser tomber ceux parmi les Juifs qui ne le rejoignent pas dans ses idées, en défendant selon lui, « la vocation et l'honneur de leur peuple »⁵⁶. Dès lors, les défis que les destinataires des discours auront à relever sont le choix du dialogue et, par conséquent, d'avoir le courage de rencontrer l'ennemi et la créativité de trouver les instances pour le dialogue.

Pour la réconciliation, nous renvoyons à un article de Frédéric Rognon où il montre que la prise en compte des ressources religieuses dont la réconciliation contribue à comprendre et à soutenir les pratiques de régulation de sorties de crise⁵⁷, ainsi qu'à notre développement sur la réconciliation symbolique. La question des négociations et de la normalisation avec Israël revient en force cette année 2020. Les esprits sont-ils plus près maintenant qu'il y a cinquante ans à faire la paix ? Peut-on faire cette paix sans renoncer à l'hostilité ? De plus, la réconciliation avec l'ennemi Juifs-Israël appelle une réconciliation entre les composantes de la société libanaise. Depuis la guerre civile, les pratiques de réconciliation n'ont pas manqué, mais elles étaient souvent soumises au discours politique partisan de chaque époque. Elles continuent à diffuser le discours de l'unité, de la fraternité et des intérêts du pays, malgré les dissensions internes et malgré l'incapacité de l'État à assumer ses responsabilités. Pamela Chrabieh, chercheuse et activiste dans le domaine de la paix, qualifie avec justesse ces pratiques « de mythiques, puisqu'elles font fi, dit-elle, des différences et de la responsabilité interne : 'Nous sommes tous des frères (...) nos conflits sont importés' »⁵⁸. Dès lors il convient de promouvoir un passage vers des relations où les frères composent les uns avec les autres et avec les ennemis, et où la responsabilité n'est pas renvoyée à l'autre mais assumée.

Pour les instances de dialogue, il nous semble que des institutions de formation, tant académiques que pastorales, prennent en main ce rôle depuis peu. Le point de départ est les Écritures saintes, mais un intérêt grandissant paraît pour la connaissance du judaïsme, en tant que religion et mode de vie, de son histoire et de sa tradition. Des tabous sont levés. Ces activités favorisent une connaissance mutuelle et préparent la voie vers des rencontres qui dépassent le cadre de formation vers une construction et une responsabilité commune, tant sur

⁵⁶ MOUBARAC, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, op. cit., p. 19.

⁵⁷ ROGNON, « Expiation, repentance, pardon et réconciliation », art. cit., p. 15-23.

⁵⁸ Pamela CHRABIEH, « Pratiques de réconciliation au Liban : Un état des lieux », *Théologiques*, vol. 23, n° 2, 2015, p. 229.

le plan religieux, socio-culturel qu'économique et politique. Les institutions religieuses et politiques auront à accompagner ce travail ou à le poursuivre. Mais d'ores et déjà, d'autres initiatives très diversifiées sont mises en place⁵⁹.

En Palestine, plusieurs initiatives tentent de percer le mur de l'hostilité en élaborant des recherches et en organisant des rencontres. Nous citons, à titre d'exemple, les travaux de « SABEEL », Centre de théologie œcuménique de la libération, créé en 2012 pour développer une théologie qui soutient les victimes de la violence et résiste à l'occupation par une lutte non-violente⁶⁰ et les initiatives du « Réseau mondial Kairos » qui cherche également à « lutter contre l'injustice sous une forme de résistance créative non violente »⁶¹. Par ailleurs, les actions et les prises de position du Conseil œcuménique des Églises du Moyen-Orient (MECC) appuient depuis sa création en 1974 « une vision d'une paix juste pour tous les peuples en Terre sainte »⁶². Toutes ces initiatives sont prometteuses. Elles gagneraient à développer une théologie arabe du judaïsme inscrite dans le contexte oriental tout en le sublimant par sa capacité à accueillir l'autre ennemi au-delà de la géographie et de l'histoire entachées par le conflit à dépasser. Les générations à venir pourraient-elles trouver dans cet autre un altérité différente et enrichissante pour ainsi accepter le pari de l'intégration et du dialogue en vue d'un nouveau départ ?

Déconstruire par la parole n'est pas démolir, mais dominer et gouverner par la parole⁶³. C'est dire, nommer la menace sans anéantir celui qui nous menace et nous épie *yatarabbas bina*. C'est raconter des histoires pour faire comprendre l'incompréhensible qui habite le cœur

⁵⁹ Nous pensons au Liban, aux programmes développés par la Fondation *Adyan : taadudiya*, site pour promouvoir la culture de la différence et apprécier la diversité et *Alhwan*, programme qui comprend 42 écoles libanaises. En 11 ans, il a inclus 4158 élèves qui ont reçu une éducation sur le vivre ensemble dans le cadre d'une citoyenneté active et inclusive. En Palestine-Israël, Mgr Pizzaballa faisait état dans une intervention des initiatives simples pour bannir les préjugés, l'ignorance et la peur par l'honnêteté, l'intégrité et la recherche de la paix. Il a parlé de groupes de jeunes et de vieux qui font plus que des rencontres sociales, culturelles et historiques en s'investissant dans une connaissance mutuelle. Ce sont, par exemple, des Juifs israéliens qui rencontrent des chrétiens arabes autour des textes sacrés. Ces moments tissent des liens d'amitié « non seulement ils ne créent pas de tensions et d'incompréhensions mais, au contraire, ils aident à se connaître plus profondément (...) ». « Mgr Pizzaballa nommé Patriarche Latin de Jérusalem », Terre sainte.net, 24 octobre 2020. URL : <https://www.terresainte.net/2020/10/mgr-pizzaballa-nomme-patriarche-latin-de-jerusalem/>.

⁶⁰ « Sabeel, Ecumenical Liberation Theology Center – Sabeel », 2016. URL : <https://sabeel.org/>. Consulté le 23 novembre 2020.

⁶¹ Mouvement né suite à la conférence Kairos Palestine tenue à Bethléem en décembre 2011. « Kairos Palestine », 2009. URL : <https://www.kairopalestine.ps/index.php>. Consulté le 23 novembre 2020.

⁶² WCC and MECC, « Lettre conjointe adressée aux ministres des Affaires étrangères des pays membres de l'Union européenne », *World Council of Churches*, mai 2020. URL : <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/joint-letter-to-foreign-ministers-that-are-part-of-the-european-union>. Consulté le 23 novembre 2020.

⁶³ Gérard SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne. Tome 4 : L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique, vol. 2 : La réalité humaine devant Dieu*, Genève : Labor et Fides, 2005, p. 179-180.

de l'homme. Jésus, en bon Juif connaisseur de la Tradition, a souvent raconté des paraboles et des histoires. Il a captivé par ses paroles, même ses détracteurs et ses ennemis. La force de son discours résidait, non pas dans le lexique, les représentations et le style, mais dans l'au-delà du dit, dans sa communion avec Dieu et avec les créatures : la terre et l'homme, tout l'homme et tout homme.

Bibliographie

Les corpus des auteurs

Pour couvrir une période qui ne se trouve pas dans les ouvrages de Khaled et Faḍlallah, nous avons sélectionné des articles, prêches, interventions et interviews de ces auteurs pour compléter leurs corpus. Nous les mettrons après les ouvrages. Ils sont consultables sur les sites des auteurs. Pour Khaled : <http://www.hasankhaledfoundations.com>. Pour Faḍlallah, les références sont des prêches ont en audio qui ont été transcrits et édités sur le site du sayed : <http://arabic.bayynat.org/>.

Ḥassan Khaled

- KHALED Ḥassan, *Opinions et positions (era' wa mawaqif)*, Beyrouth : Al-moudiriya al-'ama li-chou'oun al-'ifta', 1973.
- KHALED Ḥassan, *Les musulmans au Liban et la guerre civile (al-muslimoun wal ḥarb al-ahliyya fi loubnan)*, Beyrouth : Dar al-canadi, 1978.
- KHALED Ḥassan, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme (mawaqif al-islam min al-wathaniyya wal yehoudiyya wal nasraniyya)*, Beyrouth : ma'had al-inma' al-arabi, 1986.
- KHALED Ḥassan, *Le martyr dans l'islam (al-chahid fi l'islam)*, Beyrouth : Dar al'ilm lil maleyyin, 1985.
- Ḥassan KHALED, *L'itinéraire de l'appel islamique au Liban (masar al-da'wa al-islamiyya fi loubnan)*, Beyrouth : dar al-da'wa, 1980.
- BUCAILLE Maurice, *La Torah, l'Évangile, le Coran et la science (al-tawrat wal 'injl wal cor'an wal 'ilm)*, Traduction de Ḥassan Khaled, Beyrouth : Al-maktab al-'islami, 1987.
- KHALED Ḥassan, « Le retour d'Abou 'Ammar à Beyrouth est une nouvelle convocation d'Israël au Liban ('awdat Abou 'Ammar ila Beyrouth istid'a jadid li'isra'il) », *al-chira'*, 15 juillet 1985.
- KHALED Ḥassan, « Mufti Khaled : L'ennemi veut vider Beyrouth (mufti Khaled : al-'adou yas'a litafrigh Bayrouth) », *al-liwa'*, 15 juin 1984.
- KHALED Ḥassan, « Al-azhar et le leadership islamique (al-azhar awl riyada al-islamiyya) », *majalat al-fikr al-islami*, n° 4, 4 avril 1983.

- KHALED Ḥassan, « Les causes du Liban, de la région et du monde islamique, les conséquences et les complications de la guerre (kadayā loubnan wal mintaqā wal ‘alam al-islami wa moufrazat al-harb wa-‘ouqadoha) », *majalat al-fikr al-islami*, n° 3, 10 mars 1980.
- KHALED Ḥassan, « À l’occasion de la fête de la naissance du Prophète (al-mou’tamar al-mihrajan fi ‘id al-mawlid al-nabawi al-charif) », *al-safir*, 27 décembre 1982.
- KHALED Ḥassan, « La situation est grave au Liban et l’issue est entre les mains des Libanais (al-wad‘ fi loubnan khatir wal ḥal bi-’aydi al-loubnaniyin) », *majalat al-fikr al-islami*, n° 3, 11 mars 1983.
- KHALED Ḥassan, « Les musulmans ont le droit de refuser l’établissement d’une nation chrétienne et les chrétiens ont le droit également de refuser l’établissement d’une nation islamique (min ḥaḡ al-muslimin an yarvoudou iqamat watan quawmi masiḥi kama yaḥoḡ lil masiḥiyyin an yarvoudou iqamat watan islami) », *al-safir*, 22 mars 1987.

Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah

- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥusayn, *Pour la cause de l’islam (min aḡl al’islam)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2004.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *Le discours de ‘Āshūrā’ (ḥadith ‘Āshūrā’)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1998.
- SOUEID Maḥmoud (dir.), *L’islam et la Palestine (al-islam wa filastine)*, Beyrouth : Institute for Palestine studies, 1995.
- Mohamad H. FAḌLALLAH, *Les affaires jurisprudentielles (al-masa’il al-fouqhiya)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2009.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *Le souillé et le sacré : l’Amérique et le drapeau du terrorisme international (al-moudannas wal moukaddas : l’Amérique et l’étendard du terrorisme international)*, Beyrouth : manchourat Riad Raïs, 2003.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *La table ronde (al-nadwa), Tome 1*, Beyrouth : Dar al-malak, 2009.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *Les islamistes et les défis contemporains (al-islamiyoun wal tahadiyat al-mou’asira)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1997.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *Quand l’unité et la tenacité affronte l’agression (al-wahda wal soumoud fi mouwajahat al-’oudwan)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1993.
- FAḌLALLAH Muḥammad Ḥ., *Le projet islamique civilisationnel (al-machrou’ al-hadari al-islami)*, Beyrouth : Société ‘aref, 1991.

- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *La résistance islamique : perspectives et horizons (al-mouquawama al-islamiya : tatalou 't wa èfèq)*, Beyrouth : Université Libanaise, 1984.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Interprétation inspirée du Coran (tafsir min wahi al-Coran)*, Tome 1, 2, 3, 6 et 7, Beyrouth : Dar al-malak, 2007.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Dialogues autour de la pensée, la politique et la sociologie (hiwarat fil fikr wal siyassa wal 'ijtima ')*, Beyrouth : Dar al-malak, 2001.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Des évidences (bayyinat)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1999.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Avec l'islam dans un mouvement humain universel (al-intilaq ma ' al-islam fi haraka insaniyya 'alamiyya)*, mosquée al-imam al-rida, Bir al-'abd, 31 mars 1989. URL : <http://arabic.bayynat.org.lb/KhoutbePage.aspx?id=19684>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Le rôle de la révolution Husaynite dans la réforme (dawr thawrat al-Husayn fi taḥqiq al-islam)*, mosquée al-imam al-rida, Bir al-'abd, 12 mars 1990. URL : <http://arabic.bayynat.org/NewsPage.aspx?id=19504>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., « Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse (Filastine al-hadir wal moustaqbal, sou'el yabhath 'an jawab) », *revue al-montalaq*, 28 février 1992. URL : <http://arabic.bayynat.org/ArticlePage.aspx?id=8932>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *La leçon de la venue du prophète est celle de l'unité en Dieu et en son prophète (dars al-mab'ath al-nabawi an natawahad fi allah wa rasoulih)*, mosquée al-imamayn alḥasanayn, Ḥaret ḥreik, 21 novembre 1998. URL : <http://arabic.bayynat.org/ArticlePage.aspx?id=21353>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., *Al-Quds : symbole de la umma islamique et marque de son unité (al-Quds ramz al-umma al-islamiyya wa 'ounwan wahdatiha)*, mosquée al-imam al-rida, Bir al-'abd, 6 juin 1986. URL : <http://arabic.bayynat.org/KhoutbePage.aspx?id=19579>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., et ISAWI Joseph, « Nous aspirons à l'islamisation du monde (natatala' 'ila aslamat al-'alam) », *magazine Maraya*, 1^{er} janvier 1992. URL : <http://arabic.bayynat.org/DialoguePage.aspx?id=9243>.
- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., « Le Noble Prophète (P)- », [s.d.]. URL : [http://français.bayynat.org.lb/Infaillibles/Imam%20al-Mahdi%20\(h\)%20-%203.htm](http://français.bayynat.org.lb/Infaillibles/Imam%20al-Mahdi%20(h)%20-%203.htm).
- FADLALLAH Ja'far, *Quelques aspects de la personnalité du Marja', sayed Faḍlallah et quelques étapes de sa vie*, Beyrouth : chaîne satellitaire Afaq, juillet 2010. URL : http://français.bayynat.org.lb/Biographie/Biographie_Interview.htm#.X0o3T4tRXIU.

- FADLALLAH Muḥammad Ḥ., Faḍlallah : *Le problème de l'ennemi sioniste est l'unité du Liban, de son gouvernement, de son peuple et de sa résistance (Faḍlallah : mouchkilat al'adou al-souhyouni hiya wahdat loubnan, al-ḥoukouma, al-cha'b wal mouquawama)*, Beyrouth : Télé Liban, Juin 1999.

Youakim Mouabrac

- MOUBARAC Youakim, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 5 : Palestine et arabité*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972-1973.
- MOUBARAC Youakim, *Mémoire relatif à la politique du Saint-Siège au Levant*, Pro manuscrito, France : Abbaye Jouarre, 1994.
- MOUBARAC Youakim, *Youakim Moubarac : Un homme d'exception, Textes de Y. Moubarac choisis et présentés par Georges Corm*, Beyrouth : Librairie orientale, 2004.
- MOUBARAC Youakim, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 3 : L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972.
- MOUBARAC Youakim, *Pentalogie islamo-chrétienne, Tome 4 : Les chrétiens et le monde arabe*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972.
- MOUBARAC Youakim, *Maronites au présent : libres approches d'un aggiornamento*, Paris : Cariscript, 1991 (Libanica).
- MOUBARAC Youakim, « Nous et les Palestiniens », *L'Orient-Le Jour*, 26 mai 1973.
- MOUBARAC Youakim, « Vivre avec les Palestiniens », *L'Orient-Le Jour*, 2 juin 1973.
- STASSINET Jean (dir.) *Youakim Moubarac*, Lausanne : Âge d'homme, 2005 (Les dossiers H).

Georges Khodr

- KHODR Georges, *La Palestine récupérée (filastine al-mousta'ada)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 1972.
- KHODR Georges, *Jérusalem (Al-Quds)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 2003.
- KHODR Georges, *La vie nouvelle (al-rouḥ wal 'arous)*, Beyrouth : Diocèse de Jbeil et Batroun pour les grecs orthodoxes, 2007 (al-rouḥ wal 'arous).
- KHODR Georges, *Ce monde ne suffit pas (haza al-'alam lè yakfi)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 2006.

- KHODR Georges, « Youakim Moubarac : un cœur en quête d'unité », in *Youakim Moubarac*, Lausanne : Âge d'homme, 2005 (Les dossiers H), p. 33-35.
- KHODR Georges, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, Beyrouth : Éditions du Cénacle Libanais, 1972-1973, p. 185-199.

Ouvrages imprimés

- 'ABBOUD Boulos, *Les Juifs dans l'histoire jusqu'au temps du Christ (al-yahoud fi terikh ila ahd assiyid al-masih)*, Jaffa : [s.n.], 1920.
- 'ABDEL-SAMAD Hamed, *Le fascisme islamique: une analyse*, Paris : Grasset, 2017.
- 'ABOU Sélim, *De l'identité et du sens : la mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*, Paris : Perrin ; Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph, 2009.
- ACHCAR Gilbert, *Les Arabes et la Shoah : la guerre israélo-arabe des récits*, Arles-Paris : Actes sud-Sindbad, 2009 (La bibliothèque arabe. L'actuel).
- AL'AKKAD 'Abbas Maḥmoud, *Abraham, père des prophètes (Ibrahim abou-l-anbiya')*, Le Caire : Dar al-kitab al-'arabi, 1967.
- AL'ALAYLI 'Abdallah, *La Constitution nationale des Arabes (doustour al-'arab al-quawmi)*, Beyrouth : Dar al-jadid, 1996.
- AL-'ASHMAWI Muḥammad Sa'id, *L'islamisme contre l'islam*, Paris : La Découverte ; Le Caire : al-fikr, 1989 (Textes à l'appui Histoire contemporaine).
- ALDEEB ABU-SAHLIEH Sami A., *Le Coran (al-Qur'ān al-karīm)*, Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'*azhar*, Vevey : Éditions de l'Aire, 2008.
- AL-HUR AL-'AMILI Muḥammad, *Les moyens des chi'ites (wasa'il al-chi'a)*, Qom : Société ahl al-bayt, 1993 (Les sources chi'ites du ḥadith).
- AL-ḤUSSEINI Sélim, *Le combat des volontés (sira' al-'iradat)*, Beyrouth : Dar al-malak, 2005.
- AL-MAYSIRI 'Abdel Wahab, *Les protocoles, le judaïsme et le sionisme (al-protocolète wal-yahoudiya wal souhyouniya)*, Le Caire : Dar al-chourouq, 2003.
- AL-MAYSIRI 'Abdel Wahab, *L'encyclopédie des Juifs, du judaïsme et du sionisme (mawsou'at al-yahoud wal yahoudiya wal souhyouniya, Tome 1)*, Le Caire : Dar al-chourouq, 1999.
- AL-MAYSIRI 'Abdel Wahab, *Mon itinéraire intellectuel : les graines, les racines et les fruits (rihlati al-fikraya fi: al-bouzour wal jouzour wal thimar)*, Le Caire : Dar al-chourouq, 2000.

- AL-MOUHAJIR Ja'far, *L'établissement de l'histoire des chi'ites au Liban et en Syrie : première étude scientifique sur l'histoire des chi'ites dans la région (al-ta'sis li tarikh al-chi'a fi loubnan wa souriyya)*, Beyrouth : Dar al-malak, 1992.
- AL-TAL 'Abdallah, *Le danger du judaïsme mondial sur l'islam et le christianisme (khatar al-yahoudiyya al-'alamiyya 'ala al-islam wal massiḥiyya)*, Beyrouth-Damas : al-maktab al-islami, 1979.
- ALTHUSSER Louis, *Positions, 1964-1975*, Paris : Éditions sociales, 1976.
- ANDEZIAN Sossie et DÉCOBERT Christian (dirs.), *La Terre sainte en héritage*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2018 (Patrimoines).
- ANIDJAR Gil, *Sémites : religion, race et politique en Occident chrétien*, Lormont : Le Bord de l'Eau, 2016 (Objets d'histoire).
- ANIDJAR Gil, *The Jew, the Arab : a history of the enemy*, California : Stanford University Press, 2003.
- Anonyme, *Les Protocoles des sages de Sion*, Beyrouth : Les Presses islamiques, 1967.
- AOUN Mouchir Bassil, *Le Christ arabe : Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2016 (Patrimoines).
- AOUN Mouchir Bassil, *Entre la religion et la politique : la pensée politique chrétienne dans sa dimension théorique et sa concrétisation libanaise (Baina 'd-dīn wa-'s-siyaṣa: al-fīkr as-siyāsī al-masīhī fī binā'ihī an-nazarī wa-wāqī'uhu al-lubnānī)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 2008.
- ARCIDIACONO Bruno, *Cinq types de paix : une histoire des plans de pacification perpétuelle : XVII^e-XX^e siècles*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011 (Publications/ Graduate Institute/Geneva).
- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris : Calmann-Lévy, 2019 (Agora).
- ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal (1966)*, Paris : Gallimard, 2018 (folio histoire).
- ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme : le système totalitaire (1972)*, Paris : Éditions du Seuil - Gallimard, 2002 (Points Essais).
- ARISTARCHI Grégoire, *Recueil de lois, règlements, ordonnances, traités, Tome 1 : Capitulations et autres documents officiels de l'Empire ottoman*, Constantinople : Imprimerie frères Nicolaïdes, 1873.
- ATEEK Naïm, *La lutte pour la justice : une théologie de la libération palestinienne (a-sira' min ajl al-'adala : lahout a-tahrir al-filastini)*, Bethléem : Dar al-kalima, 2002.
- ATEEK Naïm, *Une théologie palestinienne de la libération : Bible et justice dans le conflit israélo-palestinien*, Paris : Riveneuve, 2019 (Essai).

- ATHANASIOS Mitri, *Les révélations sur le Talmud des Juifs (al-kachf 'an talmud al-yahud)*, Damas : Éd. Mitri Athanasios, 1991.
- AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire : How to do things with words*, Paris : Éditions du Seuil, 1970 (L'ordre philosophique).
- AUSTIN John Langshaw, *Sense and sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by C. J. Warnock*, Oxford : Oxford University Press, 1964.
- 'AZOURI Negib, *Le réveil de la nation arabe*, Paris : Librairie Plon, 1905.
- BACOT Paul, RÉMI-GIRAUD S. et RÉTAT Pierre (dirs.), *Les mots de la nation*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1996 (Histoire).
- BARDIN Laurence, *L'analyse de contenu*, Paris : Presses Universitaires de France, 2017 (Quadrige).
- BENAMOZEGH Elie, *Israël et l'humanité*, Paris : Ernest Leroux Éditeur, 1914.
- BEN JEDDO Ghassan (dir.), *Le discours des islamistes et l'avenir (khitab al-islamiyin wal moustaqbal) : interviews avec M-H. Faḍlallah*, Beyrouth : Dar al-malak, 2001.
- BENOÎT XVI, *L'Église au Moyen-Orient : Communion et Témoignage*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- BENSOUSSAN Georges, *Les Juifs du monde arabe : la question interdite*, Paris : Odile Jacob, 2017 (Histoire).
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris : Gallimard, 1974 (Tel).
- BERGER Peter, *La rumeur de Dieu : Signes actuels du surnaturel*, Paris : Éditions du Centurion, 1972 (Religion et sciences de l'homme).
- BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 2012 (Philosophie).
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris : Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- BERNAYS Edward, *Propaganda : comment manipuler l'opinion en démocratie*, Paris : La Découverte, 2007 (Zones).
- BEYDOUN Aḥmad, *Le Liban : Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris : Karthala ; Amman : CERMOC, 1993 (Hommes et société).
- BLAUSTEIN Albert P., SIGLER Jay A. et BEEDE Benjamin R. (dirs.), *Independence documents of the world*, Dobbs Ferry, N.Y : Oceana-Sijthoff Publications, 1977.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2002 (Reprise).

- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris : Éditions du Seuil, 1997 (Liber).
- BOURGEOIS Bernard (dir.), *Philosophie moderne : XIX^e siècle*, Paris : Ellipses, 2002 (Le vocabulaire de philosophes).
- BOZARSLAN Hamit, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris : La Découverte, 2011 (Repères Sciences politiques-Droit).
- BRETON Philippe, *L'argumentation dans la communication*, Paris : La Découverte, 2016 (Repères).
- BROCKELMANN Carl, *Histoire des peuples musulmans (Tarikh ashou'oub al'islamiya)*, Beyrouth : Dar al'ilm lil maleyyin, 1984.
- BURIN Philippe, *Ressentiment et apocalypse : essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris : Éditions du Seuil, 2004 (XX^e siècle).
- CARTOUX Georges, *Deux missions au Moyen-Orient : 1919-1922*, Paris : Plon, 1958.
- CHABBI Jacqueline, *Les trois piliers de l'islam : lecture anthropologique du Coran*, Paris : Éditions du Seuil, 2018 (Points Essais).
- CHAGNOLLAUD Jean-Paul et SOUIAH Sid-Ahmed, *Les frontières au Moyen-Orient*, Paris : L'Harmattan, 2004 (Comprendre le Moyen-Orient).
- CHAMI Joseph, *Le mémorial du Liban, Tome 1 : Du mont-Liban à l'indépendance (1861-1943)*, Beyrouth : Éditions Joseph Chami, 2002 (Le mémorial du Liban).
- CHESNOT Christian et LAMA Joséphine, *Palestiniens 1948-1998 : génération fedayin, de la lutte armée à l'autonomie*, Paris : Éditions Autrement, 1998 (Mémoires).
- CLÉMENT Olivier, *L'Église orthodoxe*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010 (Que sais-je ?).
- COLLECTIF, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris : Mame/Plon, 1992.
- CONESA Pierre, *La fabrication de l'ennemi, ou comment tuer avec sa conscience pour soi*, Paris : Robert Laffont, 2011 (Le monde comme il va) .
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 28 mai 1992.
- CORBON Jean, *L'Église des Arabes*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2007 (L'histoire à vif).
- CORM Charles, « La revue phénicienne », collection complète 1919, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar - Éditions de La revue phénicienne, 1996.
- CORM Georges, *Le Liban contemporain : histoire et société*, Paris : La Découverte, 2005 (La Découverte-poche Essais).

- CORM Georges, *Conflits et identités au Moyen-Orient : 1919-1991*, Paris : Arcantère, 1992 (Hypothèses).
- DAKHLI Leyla (dir.), *Le Moyen-Orient : fin XIX^e-XX^e siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 2016 (Points Histoire).
- DANIELOU Jean, *Le signe du temple ou de la présence de Dieu*, Paris : Gallimard, 1942 (Collection catholique).
- DAOU Boutros, *Histoire culturelle, religieuse et politique des maronites*, Beyrouth : Le Livre Préféré, 1985.
- DAOU Fadi et TABBARA Nayla, *L'hospitalité divine : l'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, Zürich : LIT, 2014 (Colloquium Salutis).
- DE LAUBIER Patrick, *Pour une civilisation de l'amour : Le message social chrétien*, Paris : Fayard, 1990.
- DEROGY Jacques et KARMEL Hazi, *Le siècle d'Israël : Les secrets d'une épopée, 1895-1995*, Paris : Fayard, 1994.
- DIB Pierre, *L'Église maronite, Tome 2 : Les maronites sous les Ottomans*, Beyrouth : La Sagesse, 1962.
- DORAÏ Muḥammad Kamel, *Les réfugiés palestiniens du Liban : Une géographie de l'exil*, Paris : CNRS Éditions, 2013 (Connaissance du Monde Arabe).
- ECO Umberto, *Construire l'ennemi et autres écrits occasionnels*, Paris : Grasset et Fasquelle, 2014.
- EDDÉ Anne-Marie, *Saladin*, Paris : Flammarion, 2008 (Grandes biographies).
- EISENBERG Laura Zittrain, *My enemy's enemy : Lebanon in the early Zionist imagination, 1900-1948*, Detroit : Wayne State University Press, 1994.
- EL-KHAZEN Youssef, *L'État juif en Palestine*, Paris : Les amis de la terre sainte, 1919.
- EL-KHOURY Estéphan Ibrahim, *Les documents politiques du patriarche Hoyek (Watha'ik al-batriark al-Hoyek al-siyassiyya)*, Zouk Mosbeh : Centre Maronite de documentation et de recherches, 2013.
- EL-RA'Ï Bassem, *Le pacte national libanais de 1943 et la genèse de l'identité et de la démocratie libanaise (mithaq 1943 : tajazor al-hawiya al-wataniya al-loubnaniya)*, Beyrouth : Centre Maronite de documentation et de recherches, 2009.
- ERIKSON Erik H., *Adolescence et crise: la quête de l'identité*, Paris : Flammarion, 1972 (Champs essais).
- FARḤAT Edmond, *Al-Quds dans les documents du Vatican (al-Quds fi l-watha'iq al-vatiqaniyya)*, Beyrouth : Éditions Dar an-nahar, 1991.

- FARĤAT Germanos, *Recueil de poèmes de Germanos Farĥat (Diwan Germanos Farĥat)*, Beyrouth : imprimerie des Pères jésuites, 1866.
- FATTAL Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth : Dar al-machreq, 1995 (Recherches de la Faculté des lettres et de sciences humaines).
- FERON Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble : J. Millon, 1992 (Krisis).
- FLEYFEL Antoine, *Les dieux criminels*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2017.
- FLEYFEL Antoine, *La théologie contextuelle arabe : modèle libanais*, Paris : L'Harmattan, 2011 (Pensée religieuse & philosophique arabe).
- FORNARI Franco, *Psychanalyse de la situation atomique*, Paris : Gallimard, 1969.
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971 (Bibliothèque de psychanalyse).
- FREUND Julien, *Sociologie du conflit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1983 (La Politique éclatée).
- FREUND Julien, *L'essence du politique*, Paris : Éditions Sirey, 1965 (Philosophie politique).
- FROMILHAGUE Catherine, *Les figures de style*, Paris : Armand Colin, 2005 (128. Lettres).
- GIRARD René, *Achever Clausewitz*, Paris : Flammarion, 2011 (Champs essais).
- GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Hachette Littératures, 2011 (Pluriel).
- GIRARD René, *La Voix méconnue du réel : Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris : Grasset, 2002 (Essais et Documents).
- GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset, 1982 (Essais littéraires).
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris : Grasset, 1972 (Essais et Documents).
- GIRARD René, ANTONELLO Pierpaolo et ROCHA João Cezar de Castro, *Les origines de la culture*, Paris : Desclée de Brouwer, 2004 (Hors collection sciences humaines).
- GIRARD René, OUGHOURLIAN Jean-Michel et FORT Guy, *Des choses cachées depuis la fondation du monde : recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Fort*, Paris : Grasset, 1978 (Essais).
- GRESH Alain et VIDAL Dominique, *Palestine 47 : un partage avorté*, Bruxelles : Éditions complexe, 1991 (La Mémoire du siècle).

- ḤADDAD Mouhanna Y., *Le regard arabe sur le Judaïsme (al-ro'ya al-'arabiya al-yahoudiya)*, Koweït : Zat al-salasil, 1989.
- ḤAJJAR Grégorios, *Communiqué de son excellence Grégorios Ḥajjar sur la situation de Palestine devant les membres de la commission britannique royale (Bayan siyadat al-moutran Grégorios Ḥajjar 'an halat Filastine amam 'a'da' al-lajna al-malkiyya al-britania)*, Haïfa : imprimerie al-Gemayyel, 1936.
- ḤAYEK Michel, *Épître aux enfants de notre génération (risala ila bani jilina)*, Beyrouth : l'imprimerie catholique, 1969.
- ḤAYEK Michel, *Le Mystère d'Ismaël*, Tours : Mame, 1964 (Concordances).
- HERZL Theodor, *L'État des Juifs : suivi de Essai sur le sionisme de Claude Klein*, Paris : La Découverte, 1990 (Textes à l'appui / histoire contemporaine).
- HINDI Fadi, *L'identité des maronites et leur rôle dans l'établissement du Liban moderne selon Youakim Moubarak.*, Beyrouth : Centre de Recherches et de Publications de l'Orient-Chrétien, Université Saint-Joseph, 2016 (Études du Proche-Orient Chrétien).
- HIRST David, *Une histoire du Liban : 1860-2009*, Paris : Éditions Perrin, 2011 (Tempus).
- HOBBS Thomas, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris : Gallimard, 2000 (Folio Essais).
- HOBBS Thomas, *De Cive ou les fondements de la politique*, Paris : Sirey, 1981 (Philosophie politique).
- HOBBSAWM Eric J., *Nations et nationalisme depuis 1780 : programme, mythe, réalité*, Paris : Gallimard, 1992 (folio histoire).
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Gallimard, 2018 (Folio Essais).
- ḤOURANI Albert, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- ḤOURANI Albert, *Histoire des peuples arabes*, Paris : Éditions du Seuil, 1993.
- 'ABD AL-ṢAMAD Nada, *La vallée abou Jmil : Récits sur les Juifs de Beyrouth (Wadi Abou Jmil: qiṣaṣ 'an Yahud Bayrut)*, Beyrouth : Dar al-nahar lil-nashr, 2009.
- IBN AL-QILA'Ī Gibra'il, *Les poèmes de Gibra'il ibn al-Qila'ī (Zajaliyyat Gibra'il Ibn Al-Qila'ī)*, Beyrouth : Dar Lahd Khater, 1982 (Annotations Boutros Gemayel).
- IBN KHALDOUN 'Abdel Rahman, *Discours sur l'histoire universelle (al-muqaddima), Tome 1*, Beyrouth : Commission internationale pour la traduction des chefs d'œuvre, 1967.
- ISAAC Jules, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*, Paris : Fasquelle, 1960.

- 'Itani Fida', *Les jihadistes au Liban : des forces de l'aurore à la conquête de l'islam (al-jihadiyoun fi lubnan : min qouwat al-fajr ila fath al-islam)*, Beyrouth : Dar al-saqi, 2008.
- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale : Les fondations du langage*, Paris : Les Éditions de Minuit, 2003 (Reprise).
- JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale : Une espérance nouvelle pour le Liban*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1979.
- JOHLER Reinhard, RAPHAËL Freddy et SCHMOLL Patrick (dirs.), *La construction de l'ennemi*, Strasbourg : Néothèque, 2009 (Polémo-Logiques).
- KASSEM Na'im, *Hezbollah : le programme, l'expérience et l'avenir. (Hezbollah : al-nahj, al-tajriba wal moustaqbal)*, Beyrouth : Dar al-hadi, 2004.
- KATTAN Ass'ad, *Un voilier dans des yeux arrondis : études de la pensée de l'évêque Georges KHodr (chira' fi 'ouyoun moustadira : dirassat fi fikr al-moutran Georges KHodr)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 2012.
- KATTAN Ass'ad, *L'Antioche orthodoxe : pensée et vie (Antaquia al-orthodoxia fikran wa hayat)*, Liban : Éditions de l'Université de Balamand, 2006.
- KHOURY Paul, *L'islam et l'Occident, l'islam et la laïcité (al-Islām wa-al-Gharb: al-Islām wa-al-'almāniyah)*, Jounieh-Liban : Librairie Pauliste, 1996 (Le christianisme et l'islam dans le dialogue et la collaboration).
- KHOURY Rafic (dir.), *Un sixenaire pour des temps nouveaux : Les six premières lettres pastorales des Patriarches catholiques d'Orient (soudasiyya li-azmina jadida)*, Jérusalem : Imprimerie du patriarcat latin, 2008.
- KLEIN Melanie, *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1972.
- KLEIN Théo et SFEIR Antoine, *Israël survivra-t-il ? entretiens*, Paris : Archipel, 2008.
- LABIB Tahar (dir.), *L'image de l'autre : l'Arabe en vue, l'arabe qui voit (sourat al-akhar : al-'arabi naziran wa manzouran ilyh)*, Beyrouth : Markaz dirasat el-wiḥda el-arabiyya, 1999.
- LAMIZET Bernard, *Les lieux de la communication*, Liège : Mardaga, 1992 (Philosophie et langage).
- L'AROUÏ Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine : essai critique*, Paris : F. Maspero, 1977 (Textes à l'appui).
- LAURENS Henry, *La question de Palestine, tome 2 : Une mission sacrée de civilisation (1922-1947)*, Paris : Fayard ; Beyrouth : Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002 (Divers histoire).

- LAZARE Bernard, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris : Léon Chailley éditeur, 1891.
- *Le concile Vatican II (1962-1965)*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2003.
- LEFORT Claude, *L' invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris : Fayard, 1981.
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : librairie philosophique J. Vrin, 1994 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Dordrecht : Kluwer Academic, 1987 (Biblio essais).
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris : Albin Michel, 1983 (Présences du judaïsme).
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Kluwer Academic, 1978 (Biblio essais).
- LEVINAS Emmanuel et NEMO Philippe, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*, Paris : Librairie Générale Française, 1982 (Biblio essais).
- LEWIS Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton : Princeton University Press, 1984.
- LIPPMANN Walter, *Public opinion*, Eastford : Martino Fine Books, 2012 (Political science).
- LYON Irénée DE, *Contre les hérésies (adversus haereses), livre IV*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1965 (Sources chrétiennes 100).
- MAALOUF Amin, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris : J. C. Lattès, 1983 (J'ai lu l'histoire).
- MANNONI Pierre, *Les représentations sociales*, Paris : Presses Universitaires de France, 2016 (Que sais-je ?).
- MARTIN Denis-Constant (dir.), *Cartes d'identité : Comment dit-on « nous » en politique?*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.
- MARTY Philippe, *La Bible, un livre séculier*, [s.l.], [s.d.].
- MARUANI Bernard et COHEN-ARAZI Albert (dirs.), *Midrach Rabba, Tome 1 : Genèse Rabba*, Lagrasse : Verdier, 1987 (Les Dix paroles).
- MARX Karl, *La question juive*, Paris : Union générale d'édition, 1968.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, Paris : Éditions sociales, 1972 (Classiques du marxisme).

- MASSIGNON Louis, *La problématique de la Terre sainte (ichkaliyyat al-'ard al-moukaddassa) : Articles 1948-1954*, Traduction et présentation d'Adib El-Khoury et Paolo Dall'aglio, Damas : Oula for publishing and distribution, 2005.
- MASSIGNON Louis, *Opera minora*, Beyrouth : Dar al-ma'aref, 1963 (Recherches et documents).
- MASSOUH Georges et DARWICHE Zahida, *Un visage et un rayonnement (wajhon wa wahj)*, Beyrouth : Ta'awouniyyat a-nour al-orthodoxiyya, 2007.
- MAZIÈRE Francine, *L'analyse du discours*, Paris : Presses Universitaires de France ; Beyrouth : Point Delta, 2016 (Que sais-je ?).
- MICHEL Alain, *Racines d'Israël, 1948 : plongée dans 3000 ans d'histoire*, Paris : Éditions Autrement, 2003 (Mémoires).
- MILOT Jean-René, *L'islam et les musulmans*, Québec : Les Éditions Fides, 1993 (Regards scientifiques sur les religions).
- MITRI Tarek, *Au nom de la Bible, au nom de l'Amérique*, Genève : Labor et Fides, 2004.
- MONGE Claudio, *Dieu hôte : Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Bukarest : Zeta Books, 2008 (history & philosophy of art).
- MONOD Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, Paris : La Découverte, 2016 (Armillaire).
- MOURANI Ḥamid, *L'identité libanaise dans ses domaines libanais et arabe (al-hawiya al-loubnaniya fi majalayha al-loubnani wal 'arabi)*, Jounieh-Liban : Librairie Pauliste, 2012.
- MOUSSALLI Negib, *Le sionisme et la Palestine*, Genève : Éditions 'Atar, 1919.
- MUNK Elie (dir.), *Le pentateuque, Tome 1 : La Genèse avec commentaires de Rachi et notes explicatives*, Paris : Association Samuel et Odette Lévy, 1993.
- NADDAF Ḥanna, *Un secret redoutable révélé par un minuscule manuscrit 1846 (sir khatir yakchoufouchou makhtout saghir 1846)*, Baalbeck : Ḥanna Naddaf, 2003.
- NAḤMANI Youssef, *Mémoire d'un courtier sioniste (mouzakarāt semsar 'aradi souhyouni)*, Traduit de l'hébreu en arabe par Elias Choufani, Damas : Dar al-ḥasad, 2010.
- NA'OU M Sarkis, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 1 : 1986-2009 (al 'allama : sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014.
- NA'OU M Sarkis, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 2 : 1986-1997 (al 'allama : sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014.
- NA'OU M Sarkis, *Le maître : amitié et biographie et 23 ans, Tome 3 : 1997-2009 (al 'allama : sadaqa wa sira wa 23 sana)*, Beyrouth : Arab Scientific Publishers, 2014.

- NASSAR Nassif, *Le concept d'umma entre la religion et l'histoire : Étude du sens de la umma dans le patrimoine arabe et islamique (mafhoum al-umma bayn din wa tarikh)*, Beyrouth : Dar al-tiba'a, 1978.
- NEHER André, *L'identité juive*, Paris : Éditions Payot & Rivages, 1994 (Petite bibliothèque Payot).
- NICOLAS MURAD, *Notice historique sur l'origine de la nation maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation druze et sur les diverses populations du Mont-Liban*, Paris : Librairie d'Adrien Le Clere, 1844.
- OU'ICHA Moustafa, *Le concept de l'arrogance et de l'oppression dans le Coran (mafhoum al-istikbar wal istid'af fi al-qur'an al-karim)*, Le Caire : Dar a-salam, 2014.
- PAVEAU Marie-Anne, *Les prédiscours : Sens, mémoire, cognition*, Paris : Presses Sorbonne nouvelle, 2006 (Sciences du langage).
- PÉRIÈS Gabriel (dir.), *Construire l'ennemi intérieur*, Paris : L'Harmattan, 2001 (Sociologie politique de l'international).
- PHARES Walid, *Lebanese Christian nationalism: the rise and fall of an ethnic resistance*, Colorado : Lynne Rienner Publishers, 1995.
- PURY Albert de et ATTIAS Jean-Christophe (dirs.), *Juifs, chrétiens, musulmans : Que pensent les uns des autres?*, Genève : Labor et Fides, 2004 (Religions en perspective).
- QUTB Sayed, *Notre bataille avec les Juifs (ma'rakatouna ma' al-yahoud)*, Le Caire-Beyrouth : Dar al-chourouq, 1993.
- RABBAT Edmond, *La formation historique et politique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth : Département des publications de l'Université libanaise, 1986.
- RACHIK Hassan, *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc*, Rabat : Centre Jacques-Berque, 2016 (Description du Maghreb).
- RADERMARKERS Jean, *Introduction au judaïsme*, Bruxelles : Institut d'Études Théologiques, 2003.
- RAUFER Xavier (dir.), *Atlas mondial de l'islam activiste*, Paris : Table Ronde, 1991 (Stratégiques).
- RENAN Ernest, *La réforme intellectuelle et morale*, Paris : Perrin, 2011 (Mémorables).
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action, Tome 2 : Essais d'herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, 1986 (Esprit).
- RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris : Éditions du Seuil, 2013 (L'Ordre philosophique).

- RICEUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris : Éditions du Seuil, 1997 (La couleur des idées).
- RICEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1990 (Points Essais).
- RICEUR Paul, *Temps et récit, Tome 2 : La configuration dans le récit de fiction*, Paris : Éditions du Seuil, 1984 (Points Essais).
- RICEUR Paul, *Temps et récit, Tome 1 : L'intrigue et le récit historique*, Paris : Éditions du Seuil, 1983 (Points Essais).
- RICEUR Paul, *Temps et récit, Tome 3 : Le temps raconté*, Paris : Éditions du Seuil, 1985 (Points Essais).
- RIHANI Amine, *Les nationalismes (al-quawmiyyet), Tome 2*, Beyrouth : Dar al-Rihani, 1956.
- RIHANI Amine, *The holy land : Whose to have and to hold*, New York : The bookman, 1917.
- RIVELINE Claude, *L'amour dans la tradition juive*, Paris : Association consistoriale israélite, [s.d.].
- ROCALVE Pierre, *Louis Massignon et l'islam*, Damas : Institut français de Damas, 1993 (Témoignages et documents).
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris : Garnier-Flammarion, 1966 (G.F).
- SABBAH Michel et des Palestiniens chrétiens, *Un moment de vérité (wikfat haq)*, Kairos Palestine, [s.l.] : [s.n.], 2009.
- SABBAH Michel, *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible*, Paris : Desclée de Brouwer, 2003.
- SAINT-PROT Charles, *Le nationalisme arabe : alternative à l'intégrisme*, Paris : Ellipses, 1995.
- SANBAR Elias, *Figures du Palestinien : identité des origines, identité de devenir*, Paris : Gallimard, 2004 (nrf essais).
- SAND Shlomo, *Comment la terre d'Israël fut inventée*, Paris : Flammarion, 2012 (Champs histoire).
- SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, Paris : Fayard, 2008 (Champs essais).
- SCHMITT Carl, *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus publicum europaeum*, Paris : PUF, 2014 (Quadrige).

- SCHMITT Carl, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte: ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, 3., unveränd. Aufl. der Ausg. von 1941, Berlin : Duncker & Humblot, 2009.
- SCHMITT Carl, *La notion de politique : Théorie du partisan*, Paris : Flammarion, 1992 (Liberté de l'esprit).
- SCHULZE Kirsten E., *The Jews of Lebanon: between coexistence and conflict*, Brighton [England] - Portland, [Oregon] : Sussex Academic Press, 2001.
- SCHULZE Kirsten E., *Israel's Covert Diplomacy in Lebanon*, New York-Oxford : Macmillan Press LTD and St. Martin's Press, INC., St. Antony's college, 1998.
- SÉMELIN Jacques, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris : Éditions du Seuil, 2005 (Points Essais).
- SFEIR Antoine, *L'islam contre l'islam : l'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Paris : Grasset et Fasquelle, 2016 (Le livre de poche Biblio Essais),
- SFEIR Jihane, *L'exil palestinien au Liban : le temps des origines (1947-1952)*, Paris : Karthala ; Beyrouth : IFPO, 2008 (Hommes et sociétés).
- SIBONY Daniel, *Coran et Bible en questions et réponses*, Paris : Odile Jacob, 2017.
- SIBONY Daniel, *Un certain « vivre-ensemble » : Musulmans et Juifs dans le monde arabe*, Paris : Odile Jacob, 2016.
- SIBONY Daniel, *Proche-Orient : Psychanalyse d'un conflit*, Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- SIBONY Daniel, *Les trois monothéismes : Juifs, chrétiens, musulmans: entre leurs sources et leurs destins*, Paris : Éditions du Seuil, 1992 (La couleur des idées)
- SIBONY Daniel, *Entre-deux : l'origine en partage*, Paris : Éditions du Seuil, 1991 (Points Essais).
- SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne. Tome 4 : L' affirmation de la foi. Anthropologie théologique, vol. 2 : La réalité humaine devant Dieu*, Genève : Labor et Fides, 2005.
- SIMMEL Georg, *Le Conflit*, Saulxures : Circé, 1992 (Essais).
- TABBARA Nayla (dir.), *Guide de l'entraîneur à la citoyenneté active et inclusive de la diversité (Dalil al-moudarib wal moudariba 'la al-mouwatan al-f'ila wal hadina liltanawou')*, Beyrouth : Foundation adyan, 2019.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Du diable en politique : réflexions sur l'antilepénisme ordinaire*, Paris : CNRS Éditions, 2014 (Sciences politiques et relations internationales).

- TALHOUK Roula, *Société civile et communauté religieuse au Liban : Étude anthropologique de deux communautés confessionnelles locales chi'ite et maronite en milieu urbain*, Allemagne : Éditions universitaires européennes, 2016.
- TLASS Moustafa, *L'azyme de Sion (Fatir Sihyoun)*, Damas : Dar Tlass, 1991.
- TOHMÉ Elias 'Abdallah, *Le divan (al-diwan)*, Beyrouth : Dar al-thaqafa, 1972.
- TOUMA Jean 'Abdallah, *Monseigneur Georges Khodr : auteur d'une chronique et évêque de l'arabité (al-mutran Georges Khodr : adib al-maqala wa usquf al-'arabiyya)*, Tripoli : Éditions cha'ir al-fayḥa' saba zreq al-thaqafiyya, 2016.
- ULBERT Jörg (dir.), *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire : Construction et instrumentalisation de la figure de l'ennemi. La France et ses adversaires (XVII^e-XX^e siècles)*, Hamburg : Dobu Verlag, 2011.
- Un ami de la Terre sainte, *Dangers d'un État juif en Palestine*, Paris : Les amis de la terre sainte, 1919.
- VOLTAIRE, *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations Tome 11*, Paris : Éditions L. Moland, 1875.
- WAHL Jean (dir.), *La philosophie analytique*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1990 (Cahiers de Royaumont).
- WALZER Michael, *Pluralisme et démocratie*, Paris : Éditions Esprit, 1997 (Philosophie).
- WEIL Simone, *L'Iliade ou le poème de la force*, Marseille : Les cahiers du Sud, 1940-1941.
- WEINSTOCK Nathan, *Terre promise, trop promise : Genèse du conflit israélo-palestinien (1882-1948)*, Paris : Odile Jacob, 2011 (Histoire).
- WESTERMANN Claus, *Genesis (1-11)*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag Des Erziehungsvereins, 1974.
- YE'OR Bat, *Juifs et chrétiens sous l'islam : Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris : Berg International, 1994 (Pensée politique et sciences sociales).
- ZNIDAR Kamal, *Islamisme, terrorisme et autoritarisme... : Des liens réels ou fictifs*, Paris : Edilivre-Aparis, 2017.

Ouvrages et documents électroniques

- Association des académiciens chrétiens sur les relations judéo-chrétiennes (USA), *Une obligation sacrée : Repenser la foi chrétienne en relation au judaïsme et au peuple juif*, 2002. URL : <http://www.ajcnantes.fr/page-une-obligation-sacree-usa-1-9-2002-4148435.html>.

- BLEUCHOT Hervé, *Droit musulman, Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*, Aix-en-Provence : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2000 (Droit et religions). URL : <https://books.openedition.org/puam/979?lang=en>.
- CHIHEB Youssef, *Le vocabulaire islamique : Mots-clés du langage théologique, religieux et politique de l'islam salafo-wahhabite*, Paris : Centre Français de Recherche sur le Renseignement, 2019. URL : http://francopol.org/fileadmin/_migrated/news_uploads/2019-07-26_CF2R_VocIslam.pdf.
- Commission biblique pontificale, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 2001. URL : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html#II/A.
- Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1993. URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html.
- FRANÇOIS, « Discours du Pape à une délégation de l'Association Internationale de Droit pénal », Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 23 octobre 2014. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html.
- FRANÇOIS, « Discours du pape François : Remise du prix Charlemagne », Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 6 mai 2016. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.
- FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 24 novembre 2013, paragr. 239. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- FRANÇOIS, *Invocation pour la paix : Paroles du pape François*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 8 juin 2014. URL : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140608_invocazione-pace.html.
- FRANÇOIS et MUHAMMAD VI, *Al-Quds, Ville sainte et lieu de rencontre : Appel de Sa Majesté le Roi Muḥammad VI et de Sa Sainteté le Pape François sur Jérusalem*, Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 30 mars 2019. URL : https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_appello-marocco.html.
- HUME David, *Traité de la nature humaine, Tome 1 : De l'entendement (1739)*, Traduction originale de Philippe Folliot, Laval : Université du Québec, 2006 (Les auteurs classiques). URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t2/traite_nature_hum_t2.html.

- JAHIZ 'Amr ibn-Bahr, *Al- bayan wal-tabyan, Tome 1*, Le Caire : Librairie al-khanaji, 1998. URL : <https://waqfeya.com/book.php?bid=1118>.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Laval : Université du Québec, 2015 (Les classiques des sciences sociales). URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/phenomenologie_de_la_perception/phenomenologie_de_la_perception_intro.html.
- Patriarches catholiques d'Orient, *Lettres pastorales 1991-2018*, Conseil des patriarches catholiques d'Orient. URL : <http://www.cpcoc.me/fr/index.php/lettres-pastorales>.
- TOBICH Faïza, *Les statuts personnels dans les pays arabes : De l'éclatement à l'harmonisation*, Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2015 (Droit et religions). URL : <http://books.openedition.org/puam/1002>.

Chapitre dans un ouvrage imprimé

- 'ABDEL MOU'TI 'Abdel Basit, « La figure de l'Israélien chez l'Égyptien dans la culture générale et le drame télévisonnnique », in *L'image de l'autre : l'Arabe en vue, l'arabe qui voit (sourat al-akhar : al-'arabi naziran wa manzouran ilyh)*, Beyrouth : Markaz dirasat el-wihda el-arabiyya, 1999, p. 357-372.
- AOUN Mouchir Bassil, « Les paradoxes du politique libanais : Essai pour un assainissement théologique », in *Réconcilier éthique et politique : Rôle de la théologie*, Beyrouth : Publications de l'USJ, 2007, p. 55-69.
- AOUN Mouchir Bassil, « Islam et arabité : le dialogue islamo-chrétien comme lieu théologique », in *Youakim Moubarac*, Lausanne : Âge d'homme, 2005 (Les dossiers H), p. 215-220.
- ATTIAS Jean-Christophe, « Que pensent les Juifs de Jésus ? », in *Juifs, chrétiens, musulmans : Que pensent les uns des autres ?*, Genève : Labor et Fides, 2004 (Religions en perspective), p. 13-25.
- BECHEALANY Souraya, « Antioche : l'unité dans la diversité ecclésiale aux premiers siècles de l'ère chrétienne », in *Religions : entre universalité et particularité*, Beyrouth : Éditions de l'Université Saint-Joseph, 2015, p. 46-57.
- BENBASSA Esther et ATTIAS Jean-Christophe, « Avant-propos », in *Juifs et musulmans*, Paris : C.N.R.S. Éditions, 2015 (Débats), p. 5-6.
- BERGER Olivier, « Les Français face à l'armée prusso-allemande : La naissance d'une image de l'ennemi en « miroir inversé » dans l'Île-de-France occupée (1870-1871) », in *Ennemi juré, ennemi naturel, ennemi héréditaire*, Hamburg : Dobu Verlag, 2011, p. 189-200.
- BEYRAU Dietrich, « Images de l'ennemi et violence : Sur les caractéristiques constitutives de la société soviétique », in *La construction de l'ennemi*, Strasbourg : Néothèque, 2009, p. 35-60.

- BRAUD Philippe et RÉGIS Meyran (dir.), « Violences politiques : Les raisons d'une déraison », in *Les mécanismes de la violence : États, institutions, individu*, Auxerre : Sciences Humaines Éditions, 2006 (Synthèse), p. 57-65.
- CHARFI 'Abdelmajid, « De quelques regards musulmans sur les Juifs et les chrétiens », in *Juifs, chrétiens, musulmans : Que pensent les uns des autres?*, Genève : Labor et Fides, 2004 (Religions en perspective), p. 87-99.
- DAOU Fadi, « L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban », in *Réconcilier éthique et politique : rôle de la théologie*, Beyrouth : Publications de l'USJ, 2007, p. 73-84.
- DELTOMBE Thomas et RIGOUSTE Matthieu, « L'ennemi intérieur : la construction médiatique de la figure de l'« Arabe » », in *La fracture coloniale*, Paris : La Découverte, 2005 (Cahiers libres), p. 191-198.
- FLEYFEL Antoine, « Georges Khodr, théologien contextuel arabe (Georges Khodr, lehouti siyaqi arabi) », in *Georges Khodr : Évêque de l'arabité (Georges Khodr, osqof al-'arabiyya)*, Beyrouth : Éditions de l'Université Antonine, 2012 (ism 'alam), p. 29-54.
- GRONDIN David (dir.), « Le poids du discours et du langage », in *Théories de la politique étrangère américaine : auteurs, concepts et approches*, Canada : Les Presses de l'Université de Montréal, 2018 (Paramètres), p. 171-217.
- HADAS-LEBEL Mireille, « Un point de vue juif sur le christianisme et l'islam », in *Juifs, chrétiens et musulmans : Que pensent les uns des autres?*, Genève : Labor et Fides, 2004 (Religions en perspective), p. 27-38.
- HERBERICH-MARX Geneviève, « Ambivalence de la figure de l'ennemi », in *La construction de l'ennemi*, Strasbourg : Néothèque, 2009, p. 311-324.
- JALKH Michel, « Le bon Samaritain : historiologie de Khodr entre deux apostasies (a-samiri a-chafouk mou'arikhan : ta'rikh Khodr bayna takfirayn) », in *Georges Khodr : L'évêque de l'arabité*, Beyrouth : Publications de l'Université antonine, 2012 (ism 'alam), p. 83-114.
- MALETTKE Klaus, « Les idées de l'Europe politique au XVIII^e siècle », in *Imaginer l'Europe*, Paris : Belin-De Boeck, 1998 (Europe et histoire).
- MOUAWAD Youssef, « Maronites et Juifs jusqu'en 1920 : événements et perceptions de l'autre », in *Christianisme oriental : kérygme et histoire – Mélanges offerts au Père Michel Hayek* –, Paris : Geuthner, 2007, p. 174-200.
- NASSAR Nassif, « Islam et arabité : une certaine idée de l'arabité », in *Youakim Moubarac*, Lausanne : Âge d'homme, 2005 (Les dossiers H), p. 267-273.
- RAMEL Frédéric, « La pensée de Schmitt actualisée », in *L'attraction mondiale*, Paris : Presses de Sciences Po, 2012 (Références), p. 139-158. URL : <https://www.cairn-int.info/l-attraction-mondiale--9782724612684-page-139.htm>.

- RICEUR Paul, « Événement et sens », in *L'espace et le temps*, Paris : Vrin; Dijon : Société Bourguignonne de philosophie, 1991 (Problèmes et controverses), p. 9-21.
- SA'ID Haïdar, « Les chi'ites d'Iraq et la pression de l'identité religieuse : à la recherche du sens de l'identité chi'ite », in *Les chi'ites arabes : la citoyenneté et l'identité (al-chi'a al-'arab : al-mouwatana wal hawiyya)*, Doha : Arab Center for Research and Policy Studies, 2019.
- SICKING Thom, « Pourquoi ce lien fort entre religion et territoire », in *Religion et territoire, actes du colloque international organisé par le CEDIFR*, Beyrouth : Éditions de l'USJ, 2019, p. 9-22.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Judéophobie et configurations antijuives », in *L'antisémitisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 2015 (Que sais-je ?), p. 12-20. URL : <https://www.cairn-int.info/l-antisemitisme--9782130549093-page-12.htm>.

Travaux universitaires

- ANDREYON Martine Thérèse, *Vers une théologie catholique du judaïsme : Enjeux et défis générés par Nostra Aetate §4*, thèse de doctorat en Théologie, Institut Catholique de Paris et Katholieke universiteit leuven faculteit theologie en religiewetenschappen, 2014.
- BALLION Frédérique, *La représentation de l'ennemi dans le cinéma étasunien : de l'après-guerre à la chute du Mur de Berlin*, thèse de doctorat en Science politique, Université de Bordeaux, 2014. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01232562>.
- BEAUDIN Hervé, *L'idée de nation*, thèse de doctorat en Philosophie, Université Paris-Sorbonne, 2012.
- ELIAS Amin, *Le Cénacle libanais (1946-1984) : une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen*, thèse de doctorat en Histoire, Université du Maine et Université Saint-Esprit-Liban, 2013.
- HEBBELINCK Thérèse, *L'Église catholique et l'enseignement de l'estime. Discours sur le judaïsme et relations avec les Juifs en Belgique et en France de 1965 à 2000*, thèse de doctorat en Histoire religieuse, Université catholique de Louvain, 2013.
- MASRI Meïr, *Représentations et politiques du Yichouv et de l'État d'Israël envers les Maronites du Liban (1920-2000)*, thèse de doctorat en Géopolitique, Université Paris 8-Vincennes St Denis et Institut Français de Géopolitique (IFG), 2015.
- MIKAÏL Barah, ABOU ASSI Jamil et AL-NAJJAR Halla, *La question de la marja'iyya chi'ite*, Institut supérieur de Relations Internationales et Stratégiques (ISRIS), 2005.

Articles et documents

- ABI SALEH Richard, « Le Liban : une terre spirituelle », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 85-91.

- ABITBOL Michel, « Démocratie et religion en Israël », *Cités*, vol. 4, n° 12, 2002, p. 15-32. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm>.
- ADIB PACHA Auguste, « Aperçu historique sur le Liban depuis les origines jusqu'au début de la grande guerre », *La revue phénicienne*, vol. 1, n° 3, septembre 1919, p. 136-141.
- AKHITOUV Yosef, « Terre promise – terre permise », *Pardès*, vol. 46, n° 2, 2009, p. 157-166. URL : <https://www.cairn.info/revue-pardes-2009-2-page-157.htm>.
- AL-MAYSIRI 'Abdel Wahab, « Je ne suis pas dérangé d'être classé avec Sayed Qotb et Mawdoudi (lastou qalqan min wad'i fi siyaq ma' Sayed Qotb wal mawdoudi) », *al-charq al-awsat*, n° 9229, 5 mars 2004. URL : <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&article=221262&issueno=9229#>.
- AL-MOUFARAJI 'Ouday, « Le concept de l'islam activiste et son influence politique moderne -modèle chi'ite (mafhoum al-ilsam al-harakî wa atharhou a-siyassi al-mou'asir -a-chi'i namouzajan) », *La revue al-qadisiya (majalat al-qadisiyya lil adab wal 'ouloup al-tarbawiyya)*, vol. 10, n° 3-4, 2011, p. 61-76.
- AL-SADR Moussa, « L'État croyant (al-dawla al-mou'mina) », *majalate koul chay'*, février 1976. URL : <http://imamsadr.net/News/news.php?NewsID=6160>.
- AL-SADR Moussa, « Le mouvement des déshérités : Le féodalisme et Israël (ḥarakat al-maḥroumin : al'ikta' wa Isra'il) », 22 janvier 1975 URL : <http://imamsadr.net/News/news.php?NewsID=6134>.
- ARON Raymond, « Existe-t-il un mystère nazi ? », *Commentaire*, vol. 7, n° 3, 1979, p. 339-351.
- ATTINGER Daniel, « Israël et sa terre. Conditions d'une promesse », *Hokhma*, n° 106, novembre 2014.
- 'AWAYSYA Rana, « L'arabe monstre et le musulman terroriste dans les Médias israéliens (al-'arabi al-waḥchi wal mouslim al-'irhabi fi l'i'lem al-'isra'ili) », *Arab 48*, décembre 2012. URL : <http://www.arabs48.com/?mod=articles&ID=96649>.
- AZAR Johanna, « Georges Khodr : L'évêque poète dans les étendues de la théologie et de la laïcité (al-moutran al-cha'ir fi riḥab al-lahout wal-'almana) », *al-Akhbar*, n° 1794, 29 août 2012.
- BADOI Raluca, « Visage et transcendance. Essai sur l'altérité comme une contrephénoménologie », *Analele Universitatii din Craiova, Seria Filosofie*, vol. 2, n° 22, 2008, p. 170-192.
- BARRY Alpha Ousmane, « Les bases théoriques en analyse du discours », *Other*, janvier 2002. URL : <https://depot.erudit.org/id/002331dd>.
- BEHAR Cem, « Qui compte ? : Recensements et statistiques démographiques dans l'Empire ottoman, du XVI^e au XX^e siècle », *Histoire & Mesure*, vol. 13, n° 1, 1998, p. 135-145.

- BIGOT Clotilde, « Les Juifs du Liban, une communauté et un patrimoine en voie de disparition », *Middle East Eye*, août 2018. URL : <http://www.middleeasteye.net/fr/reportages/les-juifs-du-liban-une-communaute-et-un-patrimoine-en-voie-de-disparition>.
- BILLAUD Marc, HENRY Julie et SUJOBERT Pierre, « Trompeuses métaphores du cancer », *Le Monde diplomatique*, septembre 2016, p. 28. URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2016/09/BILLAUD/56225>.
- BOISTEL Philippe, « La phrase vocation est-elle synonyme du slogan? », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, n° 8, 2016. URL : <http://journals.openedition.org/rfsic/1880>.
- BONNEVILLE Emmanuelle, « L'ennemi nécessaire », *Sociétés*, vol. 2, n° 80, 2003, p. 5-15.
- BOURQUE Gilles et DUCHASTEL Jules, « Texte, discours et idéologie(s) », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 73, n° 3, 1995, p. 605-619.
- BOUWEN Frans, « Relire le document de Balamand : 25 ans après », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 3-4, n° 69, 2019, p. 300-315.
- BRUNO Etienne, « L'islamisme comme idéologie et comme force politiques », *Cités*, vol. 2, n° 14, 2003, p. 45-55.
- BUUNK Bernard, « Karl Barth et la 'question juive'. Éléments d'une controverse », *Études théologiques et religieuses*, vol. 80, n° 3, 2005, p. 311-326.
- CALORI Roland, « Philosophie et développement organisationnel : Dialectique, agir communicationnel, délibération et dialogue », *Revue française de gestion*, vol. 142, n° 1, 2003, p. 13-41. URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-gestion-2003-1-page-13.htm>.
- CAPDEPUY Vincent, « Proche ou Moyen-Orient ? Géohistoire de la notion de Middle East », *Espace géographique*, vol. 37, n° 3, 2008, p. 225-238. URL : <http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2008-3-page-225.htm>.
- CARRÉ Olivier, « Note sur la séparation du religieux et du pouvoir dans la pensée politique musulmane », *Civilisations*, n° 48, 31 août 2001, p. 15-26. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3454>
- CHARNAY Jean-Paul, « Moubarac Youakim. L'Islam. », *Archives de sociologie des religions*, n°15, 1963, p. 203-204.
- CHOURAQUI André, « La turbulente famille des fils d'Abraham : Plaidoyer pour la réconciliation des frères ennemis », *Théologiques*, vol. 5, n° 1, 1997, p. 115-124.
- CHRABIEH Pamela, « Pratiques de réconciliation au Liban : Un état des lieux », *Théologiques*, vol. 23, n° 2, 2015, p. 229-252.

- CIMINO Matthieu, « Entre Israël, le Liban et le Hezbollah : 7 villages chi'ites », *Confluences Méditerranée*, vol. 73, n° 2, 2010, p. 163-172. URL : <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2010-2-page-163.htm>.
- COCHAND Nicolas, « L'homme devant Dieu : entre dynamique de la parole et sacralisation », *Études et Recherche d'Auteuil*, 9 avril 2016, p. 1-8.
- COHEN Eddy, « Étude analytique du livre : L'autre visage des relations secrètes entre le nazisme et le sionisme (dirasa taħliliyya lkitab al-wajh al-'akhar l'alakat al-sirriya bayn al-naziyya wal souhyouniya) », 2 janvier 2016. URL : https://mfa.gov.il/MFAAR/Opinions/OpinionsOfIsraeliWritersAndOthers/Pages/Edi_Cohen2.aspx.
- COLLU-MORAN Roberta, « Le sionisme et le retour à la terre », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 53-73. URL : <http://www.cairn.info/revue-transversalites-2011-3-page-53.htm>.
- Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, « L'Église : vers une vision commune, Réponse catholique », *Proche-Orient Chrétien*, vol. 3-4, n° 69, 2019, p. 317-355.
- CORBAN Antoine, « Quand tuer n'est pas un homicide », *L'Orient-Le Jour*, Beyrouth, 2 novembre 2020.
- CORM Georges, « Sortir du cercle vicieux et du statut d'État tampon ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 56, n° 1, 2006, p. 99-108. URL : <http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2006-1-page-99.htm>.
- CROOKE Alastair, « Quand Israël et l'Iran s'alliaient discrètement », *Le Monde diplomatique*, 1^{er} février 2009. URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2009/02/CROOKE/16771>.
- DAGAN Yaël, « Les mots du sionisme : Retour aux sources », « *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* », vol. 1, n° 27, 2009, p. 133-146. URL : <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2009-1-page-133.htm>.
- DAGHER H. Carole, « Les maronites et la modernité », *L'ENA hors les murs*, n° 429, mars 2013, p. 54-57.
- DAKHLI Leyla, « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au 20^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 103, n° 3, 2009, p. 12-25. URL : <http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2009-3-page-12.htm>.
- DANINO Olivier, « Jérusalem : complexité du statut, quelles solutions possibles ? », *Confluences Méditerranée*, vol. 84, n° 1, 2013, p. 143-158. URL : <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2013-1-page-143.htm>
- DAOU Fadi, « La citoyenneté inclusive de la diversité (al-mouwatana al-ħadina lil-tanawo') », Beyrouth, , 3 février 2017. URL : <https://taadudiya.com/3fWMO>.

- DAOU Fadi, « Le bien-vivre-ensemble face au communautarisme », développement et civilisation, *Réseau international network*, n° 349, décembre 2006. URL : http://www.lebret-irfed.org/IMG/pdf/349_Fadi_Daou.pdf.
- DAWLA BADR AL- Jamal, « Le concept de la guidance des opprimés dans le prisme politique islamique (mafhoum imamat al-mousta'afine fi al-manzour al-siyasi al-islami) », 8 mai 2013. URL : <https://drsabrikhalil.wordpress.com/2013/05/08/>.
- DREYFUS Jean-Marc, « Comment l'Amérique s'est identifiée à la Shoah », *Le Débat*, vol. 130, n° 3, 2004, p. 31-43. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2004-3-page-31.htm>
- DUMIT Rima Sélim, « La mémoire de l'indépendance (zakirat al-'istiqlal) », *al-jaych*, n° 222, décembre 2003.
- DUMONT Gérard-François, « Les paramètres géopolitiques du Moyen-Orient », *Géostratégiques*, 30 mars 2016. URL : <http://www.academiedegeopolitiquedeparis.com/les-parametres-geopolitique-du-moyen-orient/>.
- ELIAS Amin, « Construction d'une libanité : entre la mythologie et la nation moderne », *Travaux et Jours*, n° 90, 2017, p. 17-57.
- ELIAS Amin, « Réponse à Antoine Fleyfel : Youakim Moubarac et la tendance laïque (radan 'ala Antoine Felyfel : Youakim Moubarac wal naz'a al 'almaniyya) », *al-Akhbar*, 4 mars 2010.
- EL-KOUATLI Hussein, « L'islam et le gouvernement (al-islam wal hokm) », *al-safir*, n° 2362, 18 septembre 1975.
- ELYADA Ouzi, « Mythes nationaux, mémoire et représentation de la guerre dans la presse israélienne (1948-1982) », *Hermès, La Revue*, vol. 52, n° 3, 2008, p. 109-118. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-hermes-la-revue-2008-3-page-109.htm>.
- GAGOSHIDZÉ Thamar, « L'espace culturel des métaphores dans le discours politique », *Études Interdisciplinaires en Sciences humaines EISH*, n° 2, 2015, p. 53-58.
- GIRARD René, « Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire », Propos recueillis par Henri Tincq, *Le Monde*, 5 novembre 2001. URL : <http://www.homme-moderne.org/societe/anthropo/rgirard/011105.html>.
- Groupe de recherche islamo-chrétien, « Espaces sacrés, lieux de violence ou lieux de paix ? », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 75-84. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2011-3-page-75.htm>.
- KHOURY Rafiq, « Un peuple en Palestine », *Revue Projet*, vol. 267, no 3, 2001, p. 25. URL: <https://www.cairn.info/revue-projet-2001-3-page-24.htm>.
- KRYGIER Rivon, « Tu aimeras ton ennemi... », *Pardès*, vol. 36, n° 1, 2004, p. 247-257. URL : <https://www.cairn.info/revue-pardes-2004-1-page-247.htm>.

- HADDAD Philippe, « Terre sainte ou terre de sainteté ? », *Transversalités*, vol. 119, n° 3, 2011, p. 45-51. URL : <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2011-3-page-45.htm>.
- HAFI Ameer, « La problématique du mal et du diable (Ichkaliyyat al-char wal-chaytan) », 13 mars 2017. URL : <http://taadudiya.com/1719-2/>.
- HAJI GEORGIU Michel, « Sélim ‘Abou, la flamme de la résistance », *L’Orient-Le Jour*, 27 avril 2015.
- HALLAQ Boutros, « L’islam vu par Louis Massignon et Youakim Moubarak », [s.d.]. URL : <https://www.lamaisonislamochretienne.com/lislamvuparmassignon.html>.
- HARIR Muḥammad, « Le concept d’*umma* chez les interprétateurs du Coran dans le patrimoine islamique », 22 mai 2005. URL : <https://vb.tafsir.net/tafsir3420/#.Wu1VV3-mM9>.
- HASANOV Behram et SHIRINOV Agil, « Suffering for the sake of cosmic ordre : Twelver Shi’ah islam’s coping with trauma », *Ilahiyat Sutides (A journal on islamic and religious studies)*, vol. 8, n°1, 2017, p. 66-93.
- IBRAHIM S. ‘A’icha, « Alphabets (abjadiyat) », *al-bayan*, 20 avril 2003. URL : <https://www.albayan.ae/opinions/2003-04-20-1.1267409>.
- ISAR Renée, « Des siècles d’antagonisme religieux hindou-musulman vont peser sur le sort du jeune Bangladesh », *Le Monde diplomatique*, janvier 1972, p. 2-3. URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/1972/01/ISAR/30695>.
- ISMAILI Ahmed, « Rhétorique arabe : Aristote, le Coran et la balagha », *Babel*, n° 7, 1^{er} janvier 2003, p. 81-93.
- JAUNAIT Alexandre, « Discours de guerre contre dialogues de paix. Les cas de l’ex-Yougoslavie et du Rwanda », *Cultures & conflits*, n° 40, 1^{er} septembre 2000, p. 97-128. URL : <http://journals.openedition.org/conflits/482>.
- JEFF BAUGH, « The Concept of Grossraum in Carl Schmitt’s Jurisprudence », *Amerika*, 7 août 1970. URL : <http://www.amerika.org/globalism/the-concept-of-grossraum-in-carl-schmitts-jurisprudence-nikolai-von-kreitor/>.
- JOUANJAN Olivier, « Justifier l’injustifiable », *Astérion*, n° 4, 28 avril 2006. URL : <https://asterion.revues.org/643>.
- KANE Oumar et ZOUARI Khaled, « Le concept d’espace public à l’épreuve des terrains arabophones et subsahariens : Approches communicationnelles », *Communication*, vol. 37/2, 3 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/communication/13076>.
- KHALIL Samir, « Violence et non-violence dans le Coran et l’islam », *Proche-Orient Chrétien*, n° 55, 2005, p. 359-394.

- KHAMENEI Ali Hosseini, « Le concept de l'arrogance et ses mécanismes (mafhoum al'istikbar wa èliyatihi) », août 2009. URL : <http://www.almanar.com.lb/adetails.php?eid=806925>.
- KHOURY Elias et KHOUBEIZ Bilal, *Georges Khodr : j'ai vu dans le cœur des pauvres une splendeur extraordinaire*, 2 septembre 1995, supplément *An-nahar*.
- KLENICKI Leon, « Dabru Émet : Une appréciation personnelle », *Théologiques*, vol. 11, n° 1-2, 2003.
- KRUSE Clémentine, « Expédition d'Égypte (1798-1801) », *Les clés du Moyen-Orient*, 2 mars 2012. URL : <https://www.lescledumoyenorient.com/Expedition-d-Egypte-1798-1801.html>.
- LABIB Tahar, « L'image de l'autre dans la culture arabe : comment l'autre devint occident », *Annales de philosophie et des sciences humaines*, n° 10, 2002, p. 33-45.
- LACOSTE Yves, « La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique », *Hérodote*, vol. 3, n° 130, 2008, p. 17-42.
- LACOUT Sylvaine, « Le shabbat et le soin de notre maison commune », *Sur le shabbat*, n° 6, février 2020, p. 1-12.
- LE CARDINAL Gilles, GUYONNET Jean-François et POUZOULLIC Bernard, « Construire la confiance, une vertu nouvelle pour sortir du désir mimétique et de la violence », *Communication et organisation*, n° 16, 1^{er} novembre 1999. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/2283>.
- LEGRAIN Jean-François, « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », *Cultures & conflits*, n° 21-22, 15 mai 1996. URL : <http://journals.openedition.org/conflits/261>.
- MERVIN Sabrina, « Les larmes et le sang des chi'ites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrâ' (Liban, Syrie) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114, 7 novembre 2006, p. 153-166.
- M.G. ZERILLI Linda, « Doing without Knowing: Feminism's Politics of the Ordinary », *Political theory*, vol. 26, n° 4, août 1998, p. 435-458.
- MORIN Edgar, « Israël-Palestine : le cancer », *Le Monde*, 4 juin 2002.
- MORRIS Benny, « L'historiographie de Deir Yassin », *Cités*, vol. 18, n° 2, 2004, p. 121-160.
- MORRIS Benny, « Israel and the Lebanese phalange: The birth of a relationship, 1948-1951 », *Studies in Zionism*, vol. 5, n° 1, mars 1984, p. 125-144.
- MUIR Diana, « A Land without a People for a People without a Land », *Middle East Quarterly*, avril 2008. URL : <https://www.meforum.org/1877/a-land-without-a-people-for-a-people-without>.

- MULLER Bénédicte, « Hommage à Hamadi Essid (1939-1991) », *Confluences Méditerranée*, N°40, n° 1, 2002, p. 7-8. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-confluences-mediterranee-2002-1-page-7.htm>.
- NEUHAUS David M., « L'avenir des chrétiens au Moyen-Orient : Une vision depuis la Terre sainte », *Études*, décembre 2014, p. 63-72.
- NEUHAUS David M., « Le dialogue Juifs-chrétiens et la question de la Terre d'Israël », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 103, n° 3, 2015, p. 397-418.
- NGANGURA MANYANYA Lévi, « Jacob a gagné toute la bénédiction, Ésaü n'a rien perdu. Respect et séparation. Un autre modèle de fraternité (Gn 33, 1-17) », *Études théologiques et religieuses*, vol. 85, n° 4, 2010, p. 479-498.
- NICOLAÏDIS Dimitri, RAVENEL Bernard et WASSERMAN Gilbert, « Le nationalisme palestinien en miroir du nationalisme israélien : Entretien avec Camille Mansour », *Mouvements*, vol. 3, n° 33-34, 2004, p. 76-84. <https://www.cairn-int.info/revue-mouvements-2004-3-page-76.htm>.
- NICOLAÏDIS Dimitri, SIMON Patrick et WASSERMAN Gilbert, « Sionisme et diaspora. Les Juifs de France et Israël, Table ronde avec Esther Benbassa, Théo Klein, Patrick Klugman et Dominique Vidal », *Mouvements*, vol. 3, n° 33-34, 2004, p. 108-124. URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-3-page-108.htm>.
- PIRINOLI Christine, « Effacer la Palestine pour construire Israël : Transformation du paysage et enracinement des identités nationales », *Études rurales*, n° 173-174, 2005, p. 67-85.
- PIRINOLI Christine, « Entre terre et territoire : enracinement de l'identité palestinienne », *Études rurales*, n° 163-164, 2002, p. 91-107.
- PODSELVER Laurence, « La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, 2002, p. 275-296. URL : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2002-2-page-275.htm>.
- PORATH Yehoshua, « History of a Friendship », *The Jerusalem Post*, 22 mai 1981.
- RABBAT Edmond, « Du régime communautaire au confessionnalisme », *Esprit*, 77/78 (5/6), 1983, p. 74-82. URL : <http://www.jstor.org/stable/24273179>.
- RACHID Fayez, « Est-ce que le projet de grand Israël est fini (hal intaha machrou' Israil al-koubra ?) », *al-Quds al-arabi*, 30 avril 2014. URL : <http://www.alQuds.co.uk/?p=162751>.
- RAPHAEL Freddy, « Le Juif et le diable dans la civilisation de l'Occident », *Social Compass*, vol. 19, n° 4, 1^{er} octobre 1972, p. 549-566.
- RIDA Muḥammad Rachid, « La scission entre les Arabes et les musulmans (al-chiqaq bayn l arab w l mouslimin) », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935.

- RIDA Muḥammad Rachid, « Le leadership d'Amine Ḥoussein et Chakib Erslan (za'amat Amine el-Ḥosseini w Chakib Erslan) », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935.
- RIDA Muḥammad Rachid, « Mouḥadarati fi jam'iyat al-chouban al-mouslimin (Ma conférence à l'Association des jeunes musulmans) », *al-manar*, vol. 34, n° 10, 1935.
- RIDA Muḥammad Rachid, « Malik al-yahoud wa haykalouhom wa masiḥouhom wal massiḥ al-ḥaq (Le roi des Juifs, leur Temple, leur Messie et le vrai Messie) », *al-manar*, vol. 30, n° 7, 1929.
- ROGNON Frédéric, « Expiation, repentance, pardon et réconciliation : Concepts religieux et valeurs des sociétés européennes contemporaines », *Les Cahiers Sirice*, n° 15, janvier 2016, p. 15-23. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-sirice-2016-1-page-15.htm>.
- ROUGIER Bernard, « Les camps palestiniens du Liban », *Transcontinentales*, vol. 1, 2005, p. 51-67. URL : <http://journals.openedition.org/transcontinentales/272>.
- SAFRAN Alexandre, « Le shabbat dans la tradition juive », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 27, n° 2, Lausanne, 1977, p. 136-149. URL : <http://www.jstor.org/stable/44353392>.
- SCHAMA Simon, « Two Rothschilds and the Land of Israel », *The American Historical Review*, vol. 84, n° 5, décembre 1979, URL : <https://academic.oup.com/ahr/article/84/5/1440/52008/simon-schama-Two-Rothschilds-and-the-Land-of>. Consulté le 2 juin 2017.
- SCHATINER Marius, « Le grand Israël : mutations d'un mirage », *Esprit*, vol. 7, n° 316, 2005, p. 6-28.
- STEMER-PICARD Élisabeth, « Le Liban et la résistance palestinienne », *Revue française de science politique*, vol. 25, n° 1, 1975, p. 5-22.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Propalestinisme et judéophobie en France, 2000-2012 », *Outre-Terre*, vol. 33-34, n° 3-4, 2012, p. 157-171. URL : <https://www.cairn.info/revue-outre-terre4-2012-3-4-page-157.htm>.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Aux origines du slogan : Sionistes assassins !, le mythe du "meurtre rituel" et le stéréotype du Juif sanguinaire », *les études du Crif*, n° 20, 2011.
- TAGGUIEF Pierre André, « De l'islamisation de la cause palestinienne au complotisme antisioniste », *FigaroVox*, Paris, , 22 avril 2016. URL : <http://www.lefigaro.fr/vox/monde/2016/04/21/31002-20160421ARTFIG00124-de-l-islamisation-de-la-cause-palestinienne-au-complotisme-antisioniste.php#fig-comments>
- TAGUIEFF Pierre-André, « L'émergence d'une judéophobie planétaire : islamisme, anti-impérialisme, antisionisme », *Outre-Terre*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 189-226. URL : <https://www.cairn.info/revue-outre-terre1-2003-2-page-189.htm>.

- TAGUIEFF Pierre-André, « L'invention du complot juif », *Historia*, n° 635, 1999, p. 64-67.
- TINCQ Henri, « Les glas des chrétiens de Terre sainte », *Le Monde*, 13 avril 2002. URL : https://www.lemonde.fr/archives/article/2002/04/13/le-glas-des-chretiens-de-terre-sainte_4239998_1819218.html.
- TRIGANO Shmuel, « La construction du Juif comme barbare », *Pardès*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 197-212. URL : <https://www.cairn.info/revue-pardes-2005-1-page-197.htm>.
- TROIN Jean-François, « L'identité arabe : de l'espace de la nostalgie aux territoires en mouvement. Arab identity : from the Land of nostalgia to the territories in motion », *Annales de Géographie*, vol. 113, n° 638, 2004, p. 531-550. URL : https://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_2004_num_113_638_21637.
- VAJDA Georges, « Youakim Moubarac. L'Islam », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 166, n°1, 1964, p. 108.
- VAUMAS Etienne DE, « La répartition confessionnelle au Liban et l'équilibre de l'Etat Libanais », *Revue de géographie alpine*, vol. 43, n° 3, 1955, p. 511-603.
- YE'OR Bat, « Juifs et chrétiens sous l'islam : Dhimmitude et marcionisme », *Commentaire*, vol. 97, n° 1, 2002, p. 105-116.
- YICHENG Luo et JINXIN Si, « La fabrication de l'identité : la représentation des conflits internationaux dans les médias », *Communication et organisation*, n° 29, 1^{er} juin 2006, p. 252-260. URL : <https://journals.openedition.org/communicationorganisation/3426>.

Communication dans un congrès

- CHARAUDEAU Patrick, « L'identité culturelle entre soi et l'autre », in *Colloque « Quelle didactique de l'interculturel dans les nouveaux contextes d'enseignement-apprentissage du AUPELF ? : Les imaginaires de l'identité culturelle entre langue et discours »*, Université Louvain-la-Neuve, 2005. URL : <http://www.patrick-charaudeau.com/L-identite-culturelle-entre-soi-et.html>.
- COHEN Raymond, « Promesse, Terre et Espérance : La sainteté de la Terre d'Israël dans la pensée juive », in *Congrès annuel du Conseil International des Chrétiens et des Juifs*, Aix-en-Provence, 2013. URL : <https://www.ajcf.fr/raymond-cohen-promesse-terre-et-esperance-la-saintete-de-la-terre-d.html>.
- DRAÏ Raphaël, DESBOIS Patrick et COMEAU Geneviève, « Fin de l'antisémitisme chrétien ? », in *Journée d'étude de l'amitié judéo-chrétienne de France*, 1999. URL : <http://fromveur.pagesperso-orange.fr/antisemitismechretien.htm>.
- KRYGIER Rivon, « La terre d'Israël dans la conscience juive, hier, aujourd'hui et demain », in *Colloque de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible*, 2014. URL : https://www.academia.edu/28144756/La_terre_dIsraël_dans_la_conscience_juive_hier_aujourd'hui_et_demain?auto=download.

- RICEUR Paul, « Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle », in *Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens à l'Abolition de la Torture*, Prague, octobre 2000. URL : http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/fragile-identite-v4.pdf.
- ROGNON Frédéric, « Introduction au thème : 'Construction et déconstruction de l'ennemi', in *Journée d'études*, Université de Strasbourg, 28 novembre 2017.

Dictionnaires

- Collectif, *Dictionnaire Al-monjid*, Beyrouth : Dar al-machreq, 1986.
- DOLLO Christine, ALPE Yves et LAMBERT Jean-Renaud (dirs.), *Lexique de sociologie*, Paris : Dalloz, 2017 (Lexiques).
- FLOBERT Pierre (dir.), *Le Grand Gaffiot: Dictionnaire latin-français*, Paris : Hachette, 2000.
- KADARÉ Ismaël (dir.), *Dictionnaire de l'islam : religion et civilisation*, Paris : Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1997.
- NAY Olivier (dir.), *Lexique de science politique*, Paris : Éditions Dalloz, 2017 (Lexiques), 662 p.
- WIGODER Geoffrey et GOLDBERG Sylvie Anne (dirs.), *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme. Esquisse de l'Histoire du Peuple Juif. Calendrier*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1993.

Sites web consultés

- « Kairos Palestine », 2009. URL : <https://www.kairospalestine.ps/index.php>. Consulté le 23 novembre 2020.
- « L'occupation israélienne : 50 ans de spoliations », [s.d.]. URL : <https://www.amnesty.org/fr/latest/campaigns/2017/06/israel-occupation-50-years-of-dispossession/>.
- « La charte du Hezbollah libanais | Memri », février 1985. URL : <http://memri.fr/2014/11/06/la-charte-du-Hezbollah-libanais/>.
- « La Déclaration d'Indépendance d'Israël, 14 mai 1948 », 2013. URL : <https://mfa.gov.il/MFA/MFAFR/MFA-Archive/Pages/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel.aspx>.
- « Mgr Pizzaballa nommé Patriarche Latin de Jérusalem », Terre sainte.net, 24 octobre 2020. URL : <https://www.terresainte.net/2020/10/mgr-pizzaballa-nomme-patriarche-latin-de-jerusalem/>.

- « Que signifie le diable dans le Coran et pourquoi il a été créé ? », 28 avril 2016. URL : <http://www.almaaref.org/maarefdetails.php?subcatid=2057&id=16267&cid=500&supcat=6>.
- Anonyme, *Les Juifs ont vécu à travers les âges dans le péché*, Youtube, 14 avril 2011. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=AkkWy7v4Rwk>.
- CHOBAR Sabah Husayn, *Le jihad*, al-ma'aref TV, 13 octobre 2015. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=ns5PyFzbIfo>.
- *Étincelles de la pensée de l'uléma sayed M-H. Fadlallah (kabasat min fikr al-'alama al-sayed M-H. Fadlallah)*, al-mayadeen TV, août 2012. URL : <http://www.almayadeen.net/episodes/536677>.
- <http://quran.ksu.edu.sa>
- <http://www.sabeel.org/>
- <https://mjoa.org/francais>
- <https://www.almaany.com>
- <https://www.islamweb.net>
- <https://www.oikoumene.org>
- <https://www.sefaria.org>
- <https://www.universalis.fr>
- <https://www.zenit.org>
- IDRIS Samah, *Edward Sa'id : La culture de la force face à la force de la culture*, Youtube, 25 février 2019. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=GqN9w0cx0Qk&t=85s>.
- KLEIB Sami, *Georges Khodr : les Écritures saintes et les causes arabes (Al-mutran Georges Khodr : al-kitab al-moukaddas wal kadaya al-3arabiyya)*, al-jazira TV, 20 octobre 2008,. URL : <https://www.aljazeera.net>.
- MJP Digithèque, « Déclaration Balfour, 1917 », 2011. URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/il1917.htm>.
- *Ortolangue*, Nancy : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), 2012. URL : <http://www.cnrtl.fr>.

Annexes

Annexe 1. Textes traduits et analysés

Pour la fiabilité de la recherche, nous traduisons ci-dessous deux textes du mufti Khaled et de sayed Faḍlallah de l'arabe en français. Ceux de Moubarac sont consultables en français. Pour Khodr, nous lui trouvons un texte en français, inséré dans la Pentalogie islamo-chrétien, Palestine et arabité, de Moubarac et nous traduisons un autre texte. Nous analyserons le second texte de chaque auteur sauf pour Moubarac, car les deux textes qui figurent dans cet annexe traitent d'un même événement, donc nous les étudierons ensemble.

Hassan Khaled

Texte 1 . La nécessité de la rencontre arabe⁶⁴

Mes fils et mes frères arabes et musulmans,

Que la paix soit sur vous, ainsi que la miséricorde et les bénédictions de Dieu. Des salutations bénies offertes au sceau des prophètes de Dieu et de ses messagers, notre maître Muḥammad ben Abdallah. Que les prières de Dieu soient sur lui, sur sa famille, sur ses compagnons et sur tous ses frères prophètes de Dieu et ses messagers.

Mes fils et mes frères,

Il est bon de nous arrêter quelques instants sur cette mémoire islamique éternelle, la mémoire du voyage nocturne du grand prophète – *salla lahou alayhi wa sallam* – de la mosquée *al-ḥaram* à la mosquée *al-aqsa*. Dieu honore Muḥammad par ce voyage. Il immortalise sa mémoire et magnifie sa mission. Il salue son *umma* et ceux qui le suivent et avertit ses amis et ses disciples, afin que les Lieux saints de la mosquée *al-aqsa*, et ce qui l'entoure demeurent vivants dans leur cœur, que leur amour coule dans leurs veines, qu'il soit lumière pour leurs yeux et affection vivante et renouvelée au plus profond de leur âme. Ils [les amis de Muḥammad et ses disciples] défendent les choses saintes *al-mouqadasat*, les gardent et protègent leur caractère sacré afin qu'elles soient, tout au long de l'histoire, un tremplin spirituel qui relie l'esprit des croyants à Dieu et à ses annonces divines.

⁶⁴ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 296-298.

Il est un motif de chagrin et d'affliction et une cause qui plonge les âmes des Arabes et des musulmans dans des vagues de tristesse et de désolation, que la mémoire du voyage nocturne se présente, tandis que les sanctuaires de Dieu en Palestine se trouvent entre les mains de bandes criminelles. Celles-ci se jouent de la sainteté des sanctuaires et produisent dans leurs pures étendues, ce qui fait frissonner le corps, ce qui brise le cœur, ce qui tourmente la foi et qui couronne les Arabes et les musulmans, de sombres nuages d'humiliation et d'opprobre.

Le drame s'est produit par la léthargie profonde de la conscience mondiale et la dissension effrayante qui déchire depuis longtemps notre monde arabo-islamique. Aussi, la grande majorité des fils de l'arabité et de l'islam s'est laissé aller à sa ruine. Elle a alors abandonné la signification sublime du sacrifice et du rachat, moyens que les musulmans et les Arabes ne devraient pas hésiter à prendre, ni faiblir de traverser, ni se soucier de supporter leurs lots de terreur et de danger tant ces moyens font parvenir au but qui convient à la dignité de la religion, à la fierté de l'histoire, à l'honneur de la religion et à la gloire de la vie.

Le sacrifice primait chez nos parents et nos ancêtres. Ces hommes honnêtes et bénis qui prenaient pour modèle Muḥammad, et ceux qui l'ont précédé parmi les prophètes, les martyrs et les justes, ceux qui l'ont suivi et qui ont marché dans ses voies parmi les compagnons. Ceux-là ne se souciaient que de vivre dans l'honnêteté, dans un glorieux pays, une belle religion, un digne honneur et une grande existence. Ainsi ils donnaient beaucoup de leur argent et de leur santé, de leur repos et de leur vie. Ils gardaient, par leurs épées habituées à défendre le droit, leurs gloires bâties sur la vérité. Leurs descendants oublient la prière. Ils suivent leurs passions. Leurs ambitions personnelles éteignent le désir de gloire dans leur cœur. Ils reculent et les autres progressent, puis ils se livrent à leurs grandes passions et à leurs désirs injustes, là où l'ennemi les frappe par un fouet cuisant et vole certaines de leurs choses saintes.

Mes fils et mes frères parmi les Arabes et les musulmans

L'adversité est une école pour les nations *umam*. Elle leur enseigne des leçons pour la vie. Elle leur communique les moyens de lutter et les habitue aux difficultés, à la patience et à la constance. Elle leur montre leurs défauts et leurs manquements. Si les *umam* tirent profit des leçons des adversités et des catastrophes, ces dernières seraient, pour elles, bonnes et bénies. Dans les ténèbres de la *Naksa* où nous vivons, dans la *Nakba* que nous expérimentons, nous devons, nous, les Arabes et les musulmans, nous rassembler après nos séparations, nous solidariser après nos abandons, nous organiser après nos dispersions, réserver à la bataille

existentielle et cruciale nos possibilités et nos potentiels qui, s'ils sont comptés, dépassent toutes les mesures en nombre et en abondance. Et si l'unité est une nécessité pour les *umam*, elle est pour la *umma* des Arabes et des musulmans plus qu'une nécessité dans les circonstances actuelles. Si l'amour pur, qui unit les esprits par un bon principe et pour une fin noble, contribue à la réussite des *umam* dans le combat de la vie, il représente pour la *umma* des Arabes et de l'islam, dans notre temps, l'une des plus grandes raisons pour sortir de notre situation désastreuse.

Mes fils et mes frères les Arabes et les musulmans

Les nouvelles continues racontent que Dieu rassemble, la nuit nocturne du *isra'* à la mosquée *al-aqsa*, le prophète de Dieu – *salla lahou alayhi wa sallam* – et ses frères prophètes. Ceci représente un symbole divin pour tous les disciples des messagers de Dieu afin de protéger la mosquée *al-aqsa* et ses alentours, les lieux de culte purs, et de les purifier de toute souillure.

Devant cette catastrophe nationale, religieuse et humaine qui nous a touchés par l'œuvre d'une poignée de gens maléfiques, encouragée par une puissance humaine, qui ne craint pas Dieu, ne croit pas à sa justice et n'écoute pas la voix de la conscience, il ne nous est permis que de ramasser nos armes de foi, d'assurance, de persévérance, de patience et de détermination à la vengeance et à la confiance dans la victoire de Dieu. Sans ces armes, aucune victoire ne se réalise, à condition de rassembler également tout ce que nous pouvons de matériels, de ressources humaines, de fer et de feu pour vaincre, avec la puissance de Dieu, tout géant rebelle.

Dieu ne pardonnera pas aux cent millions d'Arabes leur acceptation de l'humiliation avilissante et de l'attitude pernicieuse, tant qu'ils ne rejeteront pas le feu brûlant, et les dégâts sur les sionistes et ceux qui les soutiennent, afin de sauvegarder les choses saintes de Dieu, et de venger les opprimés et les déplacés chassés de leurs maisons et destitués de leurs biens sans droit. « (...) Celui qui vous agresse, agressez-le comme il vous a agressé. Craignez Dieu et sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent » (*al-baqara* 2 :194).

La religion du ciel appelle ses disciples musulmans et chrétiens à mener une guerre sans merci pour la dignité qui a été écrasée, les sanctuaires qui ont été souillés, les droits qui ont été bafoués et le feu qui a brûlé les femmes, les enfants et les vieillards. Un musulman, ou un chrétien, ne mérite pas l'honneur d'appartenir à sa religion ou à son Prophète, alors que la honte abuse dans l'enceinte d'*al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu et

des centaines de milliers de fils de l'arabité et de l'islam errent sur les sables désertiques, dans la chaleur de l'été et le froid de l'hiver et ses morsures.

Il est dommage que les Arabes et les musulmans qui possèdent des ressources matérielles et spirituelles, les gloires de l'histoire et dont la population représente le quart de l'humanité, deviennent, en dépit de cela, les victimes sous les coups d'une bande qui n'a aucune morale, ne répond à aucun droit et ne croit pas à la dignité de l'homme.

Mes frères Arabes et musulmans

Nous vénérons la mémoire du voyage nocturne par une bonne préparation, une entière organisation, une solidaire coopération et un généreux don de soi pour marcher avec les bénédictions de Dieu, comme des armées sous l'étendard de la vérité. Nous égorgeons par sa puissance les cous des agresseurs et nous décapitons par sa force les impies. Nous sauvons par sa bénédiction les choses saintes des *nasara* et des musulmans, et nous purifions de la souillure sioniste toute la terre de Palestine. « Ô prophète ! Lutte contre les mécréants et les hypocrites et sois rude à leur égard. La géhenne sera leur abri. Quelle détestable destination » (*at-tawba* 9 : 73). « Ne faiblissez pas, ne vous attristez pas, alors que vous êtes les plus élevés si vous êtes croyants » (*el-'imran* 3 : 139). « Si une plaie vous touche, une plaie semblable touche [aussi les autres] gens. Voilà les jours. Nous les alternons parmi les humains, afin que Dieu connaisse ceux qui ont cru, et qu'il prenne parmi vous des martyrs. Dieu n'aime pas les oppresseurs. Que Dieu éprouve ceux qui ont cru et anéantisse les mécréants. Pensez-vous entrer dans le paradis sans que Dieu ne sache, parmi vous, ceux qui ont combattu et ne connaisse pas les endurants » (*el-'imran* 3 : 140-142). « Rappelez-vous lorsque vous étiez opprimés *moustad'afoun* sur la terre, craignant que les humains ne vous ravissent. Il vous abrite, vous fortifie par son secours et vous attribue de bonnes choses afin que vous remerciez » (*al-'anfal* 8 : 26).

Que Dieu rassemble dans le droit et le bien la parole du Seigneur et des musulmans et leurs volontés. Qu'Il les guide vers ce qui fait la fierté de leurs pays et de leur religion, pour plaire à leur Dieu. Il est le meilleur seigneur et le meilleur secours. Paix à vous, la miséricorde de Dieu et ses bénédictions

Texte 2 . Palestine et Islam entre hier et aujourd'hui⁶⁵

La cause palestinienne n'est plus, en cette période de l'histoire, une cause ou un problème facile à aborder, en raison des ambitions colonialistes envers les pays de la région arabe. Ces ambitions trouvent dans la présence israélienne en Palestine et ce qu'elle comporte d'isolationnisme et de perspective de conflit continu, la meilleure garantie d'enfermer les pays de la région dans la division et le sous-développement et d'assurer, par conséquent, la domination colonialiste sur ces pays, et leur exploitation à tous les niveaux : économique, politique, stratégique et autres. Si la question est à ce stade difficile et complexe, cela nous porte davantage à œuvrer pour la cohésion arabe et islamique. Cela nous porte également à éclairer davantage les différentes facettes de la cause pour que se dévoilent à nous – et aux autres aussi – les dimensions et les orientations dans lesquelles avance et à multiplier la volonté de combattre l'ennemi et d'instrumentaliser tous les moyens pour notre lutte contre lui.

Messieurs, notre sujet « La Palestine et l'islam entre hier et aujourd'hui », n'est qu'un humble essai d'éclairer une facette de la cause. La qualité d'humilité de cet essai n'est pas, ici et en ce lieu, la conséquence d'une attitude éthique, ou née d'un sentiment de courtoisie, mais elle est une caractéristique réelle qu'imposent le lieu et le temps, je veux dire l'Algérie d'aujourd'hui, qui demeurera dans notre histoire arabe moderne la flambeau allumé du mouvement de la lutte arabe et islamique.

La flambeau des mille martyrs continuera à illuminer les voies de notre *umma* de génération en génération. Le combat des hommes libres, dans les plaines de l'Algérie, sur les montagnes de l'Aurès demeure, au premier plan, une des réussites arabes et islamiques de libération, une marque de la fierté de notre *umma* arabe et islamique aujourd'hui et demain. Il me semble de mon devoir de vous adresser un salut sincère du Liban pour ce grand combat avant que je ne commence mon humble essai.

Le problème de la Palestine et la lutte des idéologies

Messieurs, si les ambitions colonialistes et leurs moyens constituent, d'une part, des ennus extérieurs et un obstacle face aux démarches de libération du cauchemar de la présence sioniste en Palestine, la lutte des théories répandues dans notre société arabe et islamique, à savoir les théories : islamique, nationaliste et communiste, constitue d'autre part, un autre ennui qui se

⁶⁵ Conférence du *mufti* à Wahran en Algérie, le 19 avril 1969. KHALED, *Opinions et positions*, op. cit., p. 163-187.

dresse – hélas – face à toutes ces mêmes démarches pour se libérer du cauchemar de la présence sioniste. Ainsi, celui qui suit les événements, voit que ces ambitions extérieures et cette lutte intérieure, sont devenues involontairement deux éléments essentiels qui se complètent l'un l'autre, pour consolider la présence sioniste et colonialiste en Palestine et dans la région avoisinante.

La théorie nationaliste stipule que les peuples de la région arabe vivent aujourd'hui dans un même contexte historique et géographique. Ils sont, dans la pluralité de leurs entités politiques et la multiplicité de leurs conditions sociales, disposés à s'intégrer dans une certaine forme nécessaire et urgente de l'unité arabe. Celle-ci se fonde, à l'origine, sur des données objectives et claires dont la plus importante est l'unité de la terre, l'unité de la langue, l'unité des aspirations et des sentiments et l'unité du destin. Cet appel a émergé au début du XX^e siècle. Il était destiné à combattre les formes de domination et de contrôle des domaines de cette terre. Une, à partir de la fin du gouvernement ottoman, puis du mandat et même jusqu'au temps de la ligue arabe elle-même. Les partisans de cette théorie ont trouvé que la ligue arabe est une réalité consummatrice et constitue, à la fois, une consécration pratique de la contradiction essentielle qui existe entre les différentes entités et l'appel à l'unité arabe totale.

Le nationalisme arabe s'est mobilisé, suite à la création de l'État d'Israël, entité intrusive dans la région. La responsabilité importante, aux yeux des partisans de cet appel, était liée à la multiplicité des entités arabes avec ce que celles-ci portent de divergences politiques, de craintes et de sensibilités intérieures et locales.

La théorie communiste paraît comme une évolution inévitable et logique de la théorie nationaliste arabe que nous citons plus haut, car le problème est fondé, aux yeux des communistes, sur la logique suivante : si l'attachement aux entités partielles est la raison principale qui a permis la création d'Israël, ceux qui détiennent ces entités, et ce qu'elles représentent d'ambitions, de domination et de contrôle, représentent chez les défenseurs de cette théorie, la classe bourgeoise gouvernante et complice *ipso facto* du capitalisme mondial responsable de la création d'Israël.

Sur la base de cette hypothèse, la lutte des classes, et ce qu'elle comporte de libération intérieure et extérieure des ressources économiques et politiques, est le mouvement historique dialectique nécessaire qui conduira inévitablement à la victoire des classes populaires et à la libération des entités des régimes arabes traditionnels et à leur fusion dans l'unité. Ainsi, le

point de départ de cette lutte est seul garant, par conséquent, de l'anéantissement de l'État d'Israël comme État raciste, colonialiste et intrus dans la terre arabe.

Si la théorie communiste est née, surtout dans sa première période, comme une évolution qui complète la théorie nationaliste, la théorie islamique contredit ces deux théories ensemble : les partisans de cette théorie considèrent que les peuples de la région arabe professent, dans leur grande majorité, la religion de l'islam. C'est pourquoi, le propos sur une quelconque unité dans cette région ne peut que mettre au premier plan cette considération, pour des raisons historiques et affectives dont la plus importante est que les Arabes n'ont construit leur antique civilisation, ni réussi leurs conquêtes passées que lorsqu'ils élevaient l'étendard de l'appel à l'islam, en s'attachant au Livre de Dieu, à sa *sunna* et à son Prophète. Ajoutons que cette théorie peut, aux yeux de ses partisans, mobiliser les sentiments et les énergies affectives et matérielles dans les pays islamiques non arabes, face au danger juif qui, à la base, est un danger sur l'islam et les musulmans. Cette théorie a eu pour conséquence de s'opposer aux prédicateurs du communisme en considérant celui-ci comme un régime économique servile qui ne s'accorde pas avec les enseignements de l'islam, de s'opposer également aux prédicateurs de l'unité arabe, en considérant que les entités actuelles présentent, dans le cadre de l'appel à l'islam, une situation plausible, pour affronter le danger sioniste en Palestine.

L'importance stratégique de la région

Celui qui examine ces trois théories se rend bien compte du niveau de fidélité de leurs partisans. Il comprend également le danger du conflit et les attitudes de défi continuelles et réciproques. Ce danger consiste dans le fait que le conflit devient, contre notre gré, partie d'une politique de tension que pratique le colonialisme dans la région pour éloigner l'idée de l'unité, de quelque forme qu'elle soit, de cette région sensible du monde. Car la dispersion des forces, la distribution des potentialités, la création d'Israël pour cette raison même, forment ensemble la stratégie colonialiste, afin d'étendre la domination et le pouvoir. Nous déduisons cela du rapport de M. Henry Campbell-Bannerman qui était premier ministre britannique dans le gouvernement des libéraux en 1907. Il demanda à un groupe de savants et de penseurs de lui présenter leurs remarques et leurs analyses sur les raisons de la baisse de la puissance du colonialisme. Le rapport indiquait ce qui suit : « La mer méditerranée est l'artère vitale du colonialisme, car elle est le pont qui lie l'Orient à l'Occident, le passage naturel entre les continents asiatique et africain et le point de rencontre des routes du monde. Le danger qui menace le monde se trouve dans cette mer et dans son bassin, berceau des religions et des

civilisations. Sur ses côtes sud et est, vit un seul peuple qui jouit d'une même histoire, d'une même religion, d'une même langue et de mêmes aspirations : c'est-à-dire qu'il possède tous les éléments du rassemblement, d'interdépendance et d'unité. Il possède également toutes les raisons de force, de libération et de croissance qui lui viennent de ses ressources naturelles et de la progression rapide de son peuple. Le danger réside, pour ces empires colonialistes, dans la libération de cette région, l'éducation civique de son peuple, son développement, l'union de ses orientations, son unité autour d'une seule doctrine. C'est pourquoi, les pays ayant de communs intérêts colonialistes ont avantage à œuvrer pour une politique de division, de sous-développement de cette région et à maintenir son peuple dans la division, la dispute et le conflit ».

Le rapport recommandait la nécessité de prendre une mesure urgente, celle de séparer le bloc africain arabe du bloc asiatique arabe, par un barrage humain ami du colonialisme, ennemi des Arabes dans les deux blocs. Le premier haut-commissaire britannique de Palestine arrivé en 1920, le Juif sioniste Herbert Samuel put convaincre le gouvernement britannique d'accepter l'installation des Juifs. Il argua que la proximité de l'État juif de l'Égypte assurerait de grands services à l'Empire. Cette information fut annoncée au septième congrès du mouvement sioniste à Bâle en 1905 : la fondation de l'État juif en Palestine et dans les pays voisins, qui s'étend de l'Euphrate au Nil. Cet État jouera le rôle voulu par Herzl, le premier penseur du sionisme en 1896, dans son livre l'État juif, quand il dit : « Pour l'Europe, nous constituerons là-bas un morceau du rempart contre l'Asie, nous serons la sentinelle avancée de la civilisation contre la barbarie ».

Ainsi Israël fut créé. Mais ce que nous déduisons du paragraphe précédent du rapport de M. Henry Campbell-Bannerman, c'est que le colonialisme n'a pas vu le danger planer sur son existence non seulement à cause de l'unité religieuse qui caractérise le peuple de la région, ni seulement à cause de l'unité de la langue, ni de celle de l'histoire et des aspirations, ni de celles des ressources naturelles et de leur complémentarité mais il a trouvé le danger, tout le danger, dans toutes ces choses ensemble.

Le pan islamique est le libérateur de la Palestine

Nous ne cherchons pas à adopter une de ces théories à l'exception des deux autres. Mais nous voulons plus précisément insister sur une facette du problème que nous avons énoncé : « la Palestine et l'islam entre hier et aujourd'hui », le problème qui doit être régi par la théorie

de « la complémentarité des théories » qui, seule, peut tenir face au danger colonialiste (...) : insister sur le côté islamique. (...)

Une histoire sombre des Juifs

Si Israël, en tant que colonialiste isolationniste, a pu jouer aujourd'hui le rôle que lui attribue le colonialisme, le judaïsme, quant à lui, a précédé le colonialisme lui-même pour jouer le rôle de celui qui divise, manigance et sème la zizanie parmi les Arabes et les musulmans. Il les a combattus dans leur race. Il a dominé leur commerce. Il les a empêchés de se libérer économiquement, si l'on peut dire, dès le passé antique.

Les Arabes à *Yathrib* des *Aws* et *Khazraj* ont adoré les idoles. Ils se sont dressés ensemble contre les Juifs qui dominaient sur le commerce et sur les propriétés. Ces Arabes étaient en contact avec les chrétiens, adeptes de l'État *dawla* romain d'Orient, qui avaient une hostilité tenace envers les Juifs. Quand les Juifs ont vu que l'unité des *Aws* et des *Khazraj* pouvait être un obstacle à leur volonté de tenir les rênes de la vie économique et un obstacle à leurs guerres contre les chrétiens, ils ont choisi de semer la discorde, la zizanie et la dispute entre les *Aws* et les *Khazraj*. L'incident s'est produit entre les deux parties au jour de *bi'ath*, jour où celles-ci se sont livrés bataille. Leur unité s'est rompue et leurs forces dispersées. Ainsi, les Juifs ont pu être à l'abri de leur puissance. Ils se sont consacrés à faire du commerce, à amasser des bénéfices et à retrouver leurs richesses, leurs maisons et leurs biens.

Les Juifs ont privilégié ce mode jusqu'à la venue de Muḥammad qui a prêché sa *da'wa* tolérante et réconcilié les *Aws* et les *Khazraj* en les intégrant dans l'islam. (...)

Nous ne cherchons pas, Messieurs, à exposer tout ce que les Juifs ont fomenté envers les Arabes, l'islam et le prophète de Dieu comme intrigues et complots (...).

Suit une exposition que Khaled fait des machinations des Juifs contre les musulmans et les chrétiens afin de préserver leur domination sur l'économie. Quand cette domination échoue, dit-il, les Juifs attaquent l'islam en tant que religion et son prophète Muḥammad (p. 170-171).

Le judaïsme, après avoir falsifié certains de ses enseignements propres, ne diffère en rien du sionisme raciste dont nous subissons les adversités répétées aujourd'hui. Le judaïsme appelle dans toutes ses recommandations à la discrimination raciste. Dans le traité *Soulin* du Talmud, il est écrit : « Le Juif est plus proche de Dieu que les anges et celui qui frappe un Juif

commet un crime qui n'est dépassé en atrocité que par le crime de celui qui s'est levé contre la majesté divine ». Voici l'historien et le philosophe français Ernest Renan qui dit : « le Juif sioniste du Talmud demeure étranger à ce qui l'entoure, où qu'il aille, il n'a de guide que l'intérêt des fils de sa race. Il est devenu souvent parasite et catastrophe pour le pays qui l'a accueilli ».

Le bon comportement de l'islam à l'égard des Juifs

Malgré l'hostilité des Juifs et leur complot contre l'islam et les musulmans, l'histoire nous relate l'initiative du Prophète invitant à aimer les Juifs dans les premiers temps de l'islam, afin de protéger l'unité de *Yathrib*. Il leur a ouvert son cœur, les a rapprochés de lui, s'est lié à eux par des liens de bienveillance et de fraternité, en tant que monothéistes et gens du Livre. La biographie *sira* du Prophète confirme, jour après jour, la possibilité d'un vivre-ensemble de l'islam avec les Juifs au vu de ce que Muḥammad a montré de bienveillance, de compassion et de tolérance à leur égard. Il a conclu un traité d'amitié et d'alliance avec eux ainsi que de liberté de croire : les Juifs ont leur religion et leur sécurité.

Que les musulmans aient protégé les Juifs durant les conquêtes islamiques, cela est connu. L'islam jusqu'aux temps modernes, regarde avec une parfaite tolérance et une largesse infinie de cœur les Juifs, sur la base du désir de collaboration et d'amitié, à condition qu'ils ne fassent dans cette *umma* les crimes de division désastreuse basée sur l'hostilité et le racisme, comme s'y efforce le sionisme en tout temps et en tout lieu.

Khaled développe dans un paragraphe des souvenirs de Palestine en insistant sur le patrimoine islamique qui marque la ville d'al-Quds et les autres villes de Palestine. Après un rappel du isra' wa mi'raj du Prophète, Khaled revient sur le gouvernement arabo-islamique de la ville demeuré jusqu'à l'arrivée des francs al-ifranj puis la victoire de Saladin qui les chasse et rend la région à ce gouvernement. (...)

Les tentatives des sionistes et leurs machinations

Le gouvernement islamique reste glorieux ainsi que le patrimoine islamique dans *bilad al-cham* et en dehors de *bilad al-cham*, jusqu'à ce que la faiblesse touche le corps de l'Empire ottoman et que les colonialistes ambitieux s'agitent autour de l'héritage de l'homme malade comme ils disent. Le sionisme commence à réclamer au grand jour sa part d'héritage. Herzl

disait : « Si Sa majesté le Sultan nous donne la Palestine, nous réglerons entièrement les problèmes financiers de la Turquie ». Le sultan Abdel Hamid répondit en juin 1869 en disant : « L'Empire turc ne m'appartient pas mais appartient au peuple. Je ne pourrai distribuer aucune parcelle. Que les Juifs gardent leurs milliards et quand l'Empire sera morcelé, ils pourront obtenir la Palestine sans indemnité, mais ce sera nos cadavres qui seront morcelés. Je n'accepterai jamais que notre corps soit disséqué quand nous sommes encore vivants ».

Si ce refus islamique authentique a pris, face aux ambitions sionistes colonialistes, cette figure de la résistance, il n'était vraiment pas suffisant pour tenir devant la force capitaliste colonialiste et les machinations sionistes qui sont arrivées à leur apogée à ce moment-là.

Pour souligner les pratiques continuelles de la politique juive de zizanie et de division, il importe de noter que la propagande sioniste adopte, à côté des mensonges prétendant que les civilisations chrétienne et musulmane sont en désaccord, l'exagération de la divergence entre elles au point de faire croire dans les pays de l'Occident que cette divergence historique est insurmontable à cause du désaccord essentiel dans la doctrine et de ses conséquences qui aggravent le différend entre ces civilisations.

La propagande sioniste surgit avec ses prétentions hypocrites et malignes. Elle enflamme alors le feu de la haine colonialiste et des ambitions économiques chez les pays occidentaux. Si la déclaration Balfour a été le tremplin de la force colonialiste qui a officiellement implanté les Juifs en Palestine, les aides financières considérables et les renforts militaires innombrables auxquels ont participé l'Amérique et les pays de l'Europe de l'Ouest, furent comme une meule. Cette dernière a permis aux Juifs de prendre possession des terres en Palestine et de s'y installer au détriment d'un peuple arabe qui y vivait en sécurité. Ainsi, ce peuple a été exilé de son sol et chassé de ses possessions par la force, par le fer et par le feu.

Le sionisme et le colonialisme

Celui qui s'intéresse à l'histoire des trois guerres en Palestine peut remarquer sans difficulté le lien organique entre le sionisme et le colonialisme : l'odeur des armes pourries de la guerre de 1948 continue à se faire sentir. L'alliance tripartite, qui agresse l'Égypte en 1956, se dresse durement devant la conscience internationale. La force militaire considérable de l'État juif lors de la guerre 1967, force qui dépasse de loin sa capacité économique, confirme que les dépôts d'armes de l'Amérique, de la Grande Bretagne, de l'Allemagne de l'Ouest et de la France

étaient ouverts à Israël avec une extraordinaire générosité. Mais nous ajoutons à cela la prise de position honorable du général de Gaulle au début de la guerre de 1967 jusqu'aujourd'hui. Il dénonça l'agression sioniste, refusa l'occupation sioniste et la vente d'armes à Israël. Cette position reçut l'appréciation de tout Arabe dans cette région et de tout homme intègre dans le monde entier. Elle a besoin d'une affirmation française jour après jour, surtout en cette période où la cause palestinienne tient une place dans la scène internationale au niveau des quatre pays, et où la France jouera au côté de l'URSS un rôle essentiel, que les Arabes et les musulmans attendent avec intérêt et sérieux, pour y bâtir un avenir nouveau avec des relations et des intérêts nobles de peuples dignes et libres. Durant cette période expectative arabe et islamique, où se cherche une résolution à la crise du Moyen-Orient sous la pression des forces arabes révolutionnaires, et dans le cadre de la résistance palestinienne héroïque, il importe que nous nous interroguions sur le sort du patrimoine islamique en Palestine. Nous trouvons la réponse dans le terrorisme sioniste que pratique le nouvel État colonialiste, chaque jour, contre les Arabes et leurs « choses saintes »⁶⁶, malgré la résistance héroïque et les manifestations de refus que font nos frères et sœurs dans les territoires occupés. Le militarisme sioniste nazi a osé utiliser les pires moyens de persécution et d'injustice pour atteindre ses buts hostiles, s'étendre et dominer la terre arabe occupée.

Les rapports qui nous arrivent de là-bas, nous renseignent que l'ennemi poursuit la politique de destruction des maisons, des rues et des villages, sa politique de destruction des biens et de pression économique, de renvoi des Arabes, d'installation de colons Juifs, de vol de propriétés, de meurtres, de sévices individuels et collectifs et d'actes qui portent atteinte aux symboles religieux (...).

Voici chers messieurs, quelques terribles détails des activités terroristes et des violences qu'exercent les autorités israéliennes sur les citoyens arabes et musulmans dans les territoires occupés, afin de montrer l'étendue de ce que notre *umma* et notre patrimoine subissent, de la part les néo-nazis, de honte, d'humiliation publique, pour que nous en tirions profit.

Khaled développe en cinq pages plus d'une douzaine de points et de sous-points. Nous n'en traduisons que deux pages.

⁶⁶ « Les choses saintes » est une traduction de *al-mouqadasat*, il renvoie aussi bien aux Lieux saints qu'aux matériaux saints, aux croyances et aux doctrines religieuses.

- Des filles arabes prisonnières furent présentées toutes nues devant des soldats ennemis à *qichlé* dans la ville d'*al-Quds* à la date du 20.10.1967.

– Deux prisonnières musulmanes, Mlle Loutfieh Ibrahim al-hawari et Mme Abla Chafic Taha, enceinte de trois mois, furent introduites le 1^{er} août 1967 dans la pièce des prostituées dans la prison *maskoubieh* à *Quds*. Elles y subirent des violences. On leur coupa les cheveux et les déshabilla devant les gardiens. On éteignit des cigarettes sur certaines parties de leurs corps. Aussi, elles perdirent conscience et furent amenées à l'hôpital de la région.

– Le 28.3.1968, le *mufti* d'*al-Quds* *cheikh* Sa'ad el-dine al-'ilmi et Mgr Kiyos, évêque des grecs catholiques, adressèrent une note aux consuls des États-Unis, de la France, de la Turquie, de la Belgique et de l'Angleterre à *Quds*. La note comportait une protestation contre les actes de meurtre, de torture et d'agression que subissaient les citoyens arabes par les autorités israéliennes.

– Les autorités israéliennes détruisirent en juillet 1967 des villages entiers dans la région de Latroun. La terre fut entièrement nivelée et les gens restèrent sans logis. Les autorités israéliennes furent de même dans beaucoup d'autres villages dans d'autres régions, selon la presse et les médias.

– Le ministre des finances israélien prit le 18 avril 1968, une décision dans laquelle l'État prit possession de 1.160.000 m² de territoires dans l'enceinte de la ville d'*al-quds*. (...) Les territoires comportaient : la mosquée *Mihrab*, la mosquée '*Ousman bin Afan*, la mosquée *al-'Oumari*, la mosquée *al-khaniqa al-fakhriya*, la mosquée *al-cheikh 'Omar al-moujarad*, *dar al-qoura' lil-mouslimin* (...).

– La *Jerusalem Post* israélienne publia, le 3.2.1965, que nombre d'Arabes habitant en Israël envoyèrent un *mémorandum* au gouvernement. Ils demandaient « qu'Israël rende les mosquées confisquées aux musulmans et qu'ils retirent de certaines, les cafés et les lieux dégradés qui s'y étaient installés. En effet, les autorités juives avaient permis aux Juifs de confisquer les mosquées et de les transformer, tantôt en écurie, tel fut le cas de la mosquée *Hattin* ; tantôt en bistrot, telle que la mosquée du village *al-Zayt* ; tantôt en studio photographique, telle que la mosquée de '*Ayn hawd*, ou encore en galerie d'exposition de peintures.

– Dans les versions du Coran, destinées aux écoles, enseignant l’arabe en Palestine et dans les territoires occupés, les autorités israéliennes supprimèrent, avant et après la guerre de juin, plusieurs versets de sourates du Coran. Ce sont les sourates qui appellent au *jihād*, à la *da‘wa* islamique et à sa victoire. (...)

– Un groupe de Juifs attaqua le « sanctuaire d’Ibrahim » *el-ḥaram el-Ibrahimi* à Hébron *al-khalil* et y pratique les rites religieux juifs.

– Début août 1967, les autorités israéliennes confisquèrent les clés des portes de la mosquée *al-aqsa*. Elles les ouvrirent aux pèlerins juifs qui entraient dans la mosquée, lors de la prière [des musulmans] et firent exprès de perturber les priants. Le 15 du même mois, le grand rabbin de l’armée israélienne entra, avec des soldats et d’autres Juifs sur l’esplanade de la mosquée *al-sakhra* en habits religieux. Ils avaient des livres de prière et prièrent pendant deux heures à l’intérieur du *ḥaram el-sharif*. Après la prière, les responsables Israéliens déclarèrent que ce *ḥaram* appartenait aux Juifs et qu’ils construiraient, tôt ou tard, sur ses ruines le temple de Salomon. (...)

Messieurs,

Cette bonne présence patrimoniale islamique qui a existé dans notre bonne noble et pure terre durant sept cent ans s’est évanouie en moins de sept heures : injustice, voyeurisme et agression. Si la responsabilité de la situation du patrimoine islamique en Palestine revient au sionisme et à son instrument, le colonialisme occidental, – ici nous ne faisons pas de distinction entre les deux causes –, nous disons : si tel est le cas, il ne sied absolument pas que nous nous déchargions en tant que musulmans de la responsabilité d’en être arrivés à cette défaite et à ce recul. La révolution égyptienne a déclaré dans sa Constitution que la religion de l’État est l’islam. Elle a appelé, en plus, à œuvrer ensemble et à insister sur la vocation nationale arabe qui rassemble l’Orient arabe et son Occident, pour se libérer du colonialisme et acquérir toute forme de libération intérieure et extérieure. La population du monde arabe, qui a souffert du sous-développement et des misères, de toutes sortes, a perçu un grand espoir dans la nouvelle révolution égyptienne. Elle s’y est cramponnée et cet attachement des peuples arabes fut comme une sorte d’alarme ressentie par le colonialisme au cœur de la région arabe. (...)

Les Juifs qui ont pu instrumentaliser les différends des *Aws* et *Khazraj* à l’époque de l’islam ne craindront pas, à travers leurs descendants sionistes, d’instrumentaliser à leur profit les

différents arabes et islamiques dans l'histoire moderne. (...) Nous devons nous rassembler, guérir nos blessures, cacher nos désaccords, oublier les raisons de conflit et de dispersion et unifier la *umma* arabe en un seul rang et un seul cœur pour s'assurer la victoire manifeste par la grâce de Dieu. (...) Le devoir des arabes et des musulmans aujourd'hui est d'oublier les divergences et les différends arabes et islamiques au vu des événements actuels, d'œuvrer pour la coexistence des entités arabes et islamiques dans une complémentarité économique et militaire face à Israël, de poursuivre une politique arabe unifiée régie par la logique du droit arabe en Palestine.

Messieurs,

L'idée de la complémentarité des théories à laquelle nous appelons en cette période islamique et arabe, n'est en réalité que la résultante de la situation grave que nous vivons aujourd'hui, face au défi sioniste qui nous guette dans notre existence et dans notre être même : car le sionisme ou le nouveau racisme juif n'est pas hostile à l'islam, ni à l'unité arabe seulement. Il ne se tient pas uniquement face à notre libération de classe et notre libération économique, mais il affronte d'emblée ces trois défis sans en faire de distinction, ni dans le genre ni dans le degré.

Je ne vois que le sacrifice de soi *fida'* comme attitude puissante et pratique qui fortifie notre position politique à l'intérieur et à l'extérieur et qui préserve notre dignité face à nous-mêmes et face aux autres. Les mouvements *fida'i*, à mon avis, sont un feu qui brûle et une lumière qui illumine. (...)

Nous nous interrogeons parfois avant la *Naksa* et souvent après : laquelle des deux guerres régulière ou populaire donne un meilleur résultat (...) et convient à notre amère réalité ?

Il n'y a que les mouvements *fida'i* qui ont répondu à notre interrogation, nous ont sauvés de notre perplexité (...) et qui ont tué l'ennemi.

Les *fida'i*, justes et résistants, au front abreuvent de leur sang pur, la terre de nos pères et de nos ancêtres (...) et sèment la peur et la terreur dans le cœur des sionistes plus que n'ont pu le faire les armées régulières.

L'importance des mouvements *fida'i* réside dans le fait qu'ils ont rendu au peuple palestinien héroïque son droit essentiel de mener la guerre directement contre l'ennemi sioniste.

Ce droit, dont il est privé depuis 1948, a conduit avec la grâce et l'aide de Dieu, tout le peuple palestinien à s'enrôler dans une totale résistance populaire dont les sionistes craignent qu'elle se transforme au Moyen-Orient en une autre Algérie qui arrache le droit arabe (...).

Les musulmans et les Arabes, gouverneurs et gouvernés doivent se préparer selon les ordres de Dieu : « Préparez contre eux autant que vous pouvez de force et de chevaux en alerte, afin d'effrayer l'ennemi de Dieu, et votre ennemi, et d'autres encore que vous ne connaissez pas hors de ceux-ci, mais que Dieu connaît » (*al-'anfâl* 8 : 60). Alors la dignité des Arabes et des musulmans leur reviendra et la Palestine sera libérée avec la grâce de Dieu.

Suit 3 citations du Coran sur la victoire obtenue par la grâce de Dieu pour les croyants fidèles.

Analyse critique . L'ennemi, unificateur de la *umma* et danger à anéantir

Le texte représente le prêche que Khaled prononça le 25 juillet 1976 à l'occasion de la fête du *isra' et mi'raj*. Cette année-là, le Liban vit sous les coups de la guerre des deux ans (1975-1976) qui oppose les chrétiens aux Palestiniens et aux islamo-progressistes. En Israël, le 28 janvier 1976, le grand tribunal israélien donna aux Juifs le droit d'accéder à la mosquée *al-aqsa* pour la prière.

Le *Mufti* appelle à protéger *al-aqsa* et à retrouver l'unité des Arabes et des musulmans en menant « une guerre sans merci » pour purifier la terre de Palestine de la souillure sioniste et venger les populations injustement chassées de leur maison et de leurs terres. La fête d'*isra' wa mi'raj* est l'occasion pour Khaled de délivrer un message fort pour convaincre la *umma* arabo-islamique de la nécessité de s'unir autour d'*al-aqsa* et d'affronter un ennemi, non sur le terrain militaire, mais socioreligieux. C'est pourquoi, s'il l'accuse de profaner les Lieux saints suite à un incendie, il l'accuse plus fortement en lui adossant le meurtre de femmes, d'enfants et de vieillards. L'ennemi serait-il un prétexte pour rassembler la *umma* et la reconstruire autour d'un idéal d'autrefois, Dieu et la *umma* du Prophète et de ses compagnons sur la Terre sainte, ou un vrai danger qui menace les Lieux saints, la vie et les biens des Arabes et des musulmans, voire des chrétiens ? Dans le deuxième cas, la gravité de la menace et les motifs de la riposte devraient justifier cet appel à la « guerre sans merci » contre l'ennemi Juifs-Israël. Nous examinerons le processus de fabrication de cet ennemi, dans un premier temps, à partir de l'idéologie de Khaled et de ses fonctions et, dans un deuxième temps, à partir de son discours

en tant que langage et représentations et nous développerons, dans un troisième temps, les mécanismes de violence mis en route par ce même discours afin d'anéantir l'ennemi.

L'étude de ce texte est intéressante, dans la mesure où le *Mufti* n'est pas conduit à désigner l'ennemi Juifs-Israël, mais à dessiner les contours de sa figure. Celle-ci, s'appuyant sur la triade idéologique de Khaled, paraît comme l'anti-figure de la *umma* une et meilleure. La menace de cet ennemi ne se limite pas au territoire conçu comme réalité géopolitique, mais plutôt à celui conçu comme terre sacrée qui appelle une revanche de Dieu, une guerre de purification de la souillure sioniste⁶⁷.

En fait, la figure de l'ennemi est contrastée par deux facettes de la *umma*. D'un côté, la *umma* arabo-islamique du passé et du petit reste : fidèle à Dieu, à son Prophète, à sa mission spirituelle, à l'histoire glorieuse et au mode de vie fait de justesse et de sacrifice et, d'un autre côté, une grande majorité de cette *umma* qui a lâché l'héritage et les valeurs de l'islam pour suivre ses passions, ses ambitions et ses tendances injustes. Il en résulte, pour Khaled, l'émergence d'un ennemi aux facettes multiples, ainsi que la possibilité pour la *umma* de profiter de l'épreuve pour en sortir victorieuse et bénie. Le discours se forme de cascades successives : la première cascade se présente à travers la situation difficile, voire désastreuse d'une part et, de l'autre part, l'ennemi à combattre et à éliminer. Cet ennemi est présenté d'abord comme « des bandes criminelles » sans morale, puis comme « une poignée de gens maléfiques qui ne craint pas Dieu, ne croit pas à sa justice et n'écoute pas la voix d'une conscience », enfin comme une « bande qui n'a ni morale ni foi et qui ne croit pas à la dignité de l'homme ». Khaled glisse avant cette dernière figure « une fusée brûlante sur la tête des sionistes et ceux qui les suivent ». C'est la seule fois où il nomme explicitement l'ennemi dans son discours et, la seule fois également où il ajoute à la sauvegarde des Lieux saints un appel à la vengeance pour les déplacés et leurs biens, en soutenant sa vindicte par une sourate (*al-baqara* 2 : 194) ainsi que deux allusions sur l'atteinte aux femmes, aux enfants et aux vieillards.

La deuxième cascade s'ouvre avec la désignation des sionistes. Le mystère sur l'ennemi est partiellement levé. Celui-ci est enfin identifié. Sa menace semble politique, mais le caractère idéologico-religieux et moral est manifeste, notamment quand il est question « de femmes, d'enfants et de vieillards »⁶⁸. Khaled s'attarde sur les « bandes criminelles » qui souillent les

⁶⁷ Cf. KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 298.

⁶⁸ La jurisprudence islamique ainsi que les sociétés tribales considèrent les femmes, les enfants et les vieillards des catégories faibles, ayant besoin du soutien d'un plus fort et de sa bienveillance, surtout pendant les guerres.

Lieux saints. Il les revêt d'une nature mauvaise en fonction de sa morale subjective, en posant le Dieu de l'islam comme celui en qui tous doivent croire⁶⁹. Or, la foi en Dieu n'est pas un impératif qui rend moralement et religieusement correct. De plus, l'accusation portée à l'encontre de ces « bandes criminelles » ne correspond pas à une catégorie juridique mais plutôt politico-théologique. Elle est renforcée par celle d'une « poignée de gens maléfiques qui ne craint pas Dieu... », qui correspond entièrement à une catégorie religieuse. L'anonymat, ajouté à une catégorisation vague de l'ennemi, et sa qualification en lien avec le mal est affirmée par deux autres accusations d'ordre religieux, car s'il s'agit d'un ennemi-voleur des choses saintes et faisant souffrir sa victime, ensuite, une allusion lui est faite à travers l'expression « tout géant diabolique ».

La dernière cascade révèle un ennemi « agresseur » et « impie » juxtaposé à la souillure sioniste sur toute la terre de Palestine⁷⁰. Cela justifie notre point de vue concernant le caractère idéologico-religieux de l'ennemi. L'agression et l'impiété sont deux notions que l'islam condamne fortement. L'ennemi est agresseur et impie dans sa nature même. Il est donc mauvais et il n'y a pas de demi-mesure avec lui. L'invective de Khaled s'en trouve ainsi justifiée car, si la fabrication de la figure de l'ennemi est à la mesure du danger qu'il représente, elle impose la réaction à adopter face à lui et qui dans notre cas, n'est autre que l'anéantissement.

Khaled juxtapose la fête du *isra' wa mi'raj*, temps sacré relié à la vie de Muḥammad et à sa mission, et l'*aqsa*, lieu sacré qui a vu les pas du Prophète, pour mobiliser la *umma* contre l'ennemi. L'accusation se porte contre ce que l'ennemi commet d'immoral, contre *al-aqsa* et contre les Lieux saints des alentours. *Isra'* et *al-aqsa* deviennent temps et lieu symboliques, aptes à rassembler la *umma* divisée, préoccupée par de futils intérêts, et à lui faire traverser la *Nakba* et la *Naksa* et à mener « le combat existentiel »⁷¹ et « la guerre sans merci » en vue d'une dignité retrouvée, de Lieux saints purifiés et de droits recouverts. L'ennemi devient nécessaire pour l'idéologie de Khaled. En assurant ses différentes fonctions, l'idéologie fabrique l'ennemi et l'instrumentalise. Nous examinerons successivement comment le discours de Khaled esquisse la figure de l'ennemi à travers les trois fonctions de l'idéologie. Nous voyons d'abord, quelle figure de l'ennemi produit la dissimulation de la réalité ?

⁶⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁷⁰ Cette qualification se trouve dans l'utilisation de « impies » *kafirine* et « souillure sioniste » *rajas al-souhyouniyya* dans le dernier paragraphe.

⁷¹ KHALED, *Les musulmans au Liban et la guerre civile*, op. cit., p. 297.

Idéologie et dissimulation de la réalité

Après avoir décrit la sauvegarde des Lieux saints comme une mission divine, Khaled accuse l'ennemi de commettre des actes qui souillent, non seulement *al-aqsa* et ses alentours, mais tous les sanctuaires de Dieu en Palestine. L'ennemi serait-il partout présent et agissant de la même manière⁷²?

L'insistance sur la pureté des Lieux saints et de la terre de Palestine nous interpelle. S'agit-il d'une souillure rituelle ou spirituelle ? Si tout musulman doit se laver avant d'entrer dans la mosquée pour ne pas souiller la pureté du lieu de prière par des odeurs désagréables, par tout ce qui salit le corps et les vêtements, le Coran interdit aux associateurs d'entrer dans la mosquée *al- haram* à la Mecque. Cette injonction a donné lieu à des interprétations qui vont des plus modérées aux plus extrémistes. En revenant à notre texte, nous notons que l'ennemi est évoqué par des substantifs comme « la honte » et « la souillure »⁷³. Il s'agit bien d'une souillure rituelle et spirituelle. L'entrée du non-musulman souille le Lieu, mais Khaled va plus loin puisqu'il parle de la souillure du sionisme. Il associe ainsi la souillure rituelle ou spirituelle à ce mouvement politique. Appartenir au sionisme c'est être porteur d'une souillure qui se transmet au contact de réalité sainte. La figure de l'ennemi sioniste s'identifie alors à celle « d'une poignée de gens maléfiques [...] qui ne craint pas Dieu, ne croit pas à sa justice et n'écoute pas la voix d'une conscience ». L'ennemi qui souille devient ennemi ayant une nature maléfique. Le vocabulaire de la souillure est là pour imposer un sens à la réalité. La souillure fait partie intrinsèque de l'ennemi, d'où sa nature maléfique. Le contact avec lui est prohibé et sa présence à éliminer. Nous passons maintenant à la fabrication de l'ennemi qui fait intégrer la communauté.

Idéologie et intégration de la communauté

Par des affirmations qui ne tolèrent pas de contestation, Khaled met en valeur des arguments de nature religieuse. Il déplace ainsi le combat de son terrain politique vers le terrain idéologico-religieux. Si les Arabes ne ripostent pas contre les sionistes, « Dieu ne pardonnera pas ». « La religion du ciel appelle ses adeptes musulmans et chrétiens à mener une guerre sans

⁷² Nous remarquons que ce sont d'abord des « bandes criminelles » qui sont accusées par Khaled de souiller les Lieux saints de Palestine et d'y commettre l'inadmissible et l'innommable. Mais c'est l'occasion pour le *Mufti* de tirer profit de l'épreuve et d'appeler à l'unité de la *umma* autour de ces Lieux saints et d'inviter à les assainir de toute souillure. Enfin, le *Mufti* fixe cette souillure non dans une quelconque entité mais dans le sionisme lui-même.

⁷³ *Al-Quds* c'est Jérusalem. Les Arabes n'utilisent jamais le terme Jérusalem pour parler de la Ville sainte, mais plutôt *al-Quds* qui comporte, dans son acception arabe, une notion de sainteté.

merci pour la dignité bafouée, les sanctuaires souillés (...) Aucun musulman ou chrétien n'est digne d'appartenir à sa religion ou à son Prophète, alors que la honte abuse dans l'enceinte d'*al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu ». Aussi, un musulman, voire un chrétien – qui n'appartient pas *a priori* à la religion musulmane –, se voit intégrer la communauté par peur du châtement de Dieu, par désir d'être digne d'appartenir à l'islam et à son Prophète. Dénoncer l'ennemi fait intégrer la communauté qui le combat.

Idéologie et justification du pouvoir

À la fin de son discours, Khaled invite le monde arabo-islamique divisé, dispersé et suivant ses passions désordonnées à se rassembler pour bien se préparer et s'organiser, en intégrant les valeurs islamiques de solidarité et de don de soi généreux. Dieu est présent pour mener les pas de cette guerre sous l'étendard de la vérité. Qu'est-ce qui justifie cette guerre ? L'auteur tente, jusqu'au bout, de persuader qu'il faut déclencher cette guerre, parce que l'ennemi souille les Lieux saints, tel un agresseur et un impie. Mais le but final se trouve dans la conclusion que Khaled donne, laquelle justifie la revendication de la guerre, celle de réaliser ainsi la fierté de leur pays et la complaisance de leur Dieu. Les motifs de la guerre demeurent subjectifs et politico-théologiques.

Discours de mobilisation et discours de revanche

En tant que *cheikh*, Khaled est orateur. En tant que *mufti* de la République libanaise, il représente l'islam sunnite officiel. Son sermon est un discours qui tente, à la fois, de toucher spirituellement les âmes de l'auditoire, et de les rallier à l'action proposée contre ce que l'islam de son époque et le Liban considèrent comme l'ennemi hostile. Dans ce sens-là, le sermon de Khaled est un instrument politico-religieux. Il développe un discours mystique de mobilisation et un discours de revanche.

Le discours mystique s'appuie sur un devoir islamique de protection des Lieux saints. Nous y reviendrons plus loin. Cette protection se réalise par la purification de la souillure sioniste. Pour ce faire, Khaled développe, dans la première partie de son discours, une rhétorique affective. Nous notons que la situation des musulmans est décrite en termes pathétiques, l'implication de l'auteur se révèle par l'utilisation constante et explicite de la troisième personne du pluriel et l'appel à la mobilisation se traduit par des affirmations telles que : « il nous est bon », « (...) il ne nous est pas permis que », « il serait *haram* que... », « Dieu ne

pardonna pas... », « la religion du ciel appelle ». L'intermède représente les adversités comme des leviers pour se réveiller, apprendre à combattre l'ennemi et les difficultés de la vie et à avancer. La figure de l'ennemi devient de plus en plus marquée par le mal, qui est sa nature intrinsèque. Dès lors, le discours de mobilisation mystique cède la place au discours de revanche. La purification de la souillure passe par la vengeance pour une victoire « par la puissance de Dieu » sur « tout géant diabolique ». La deuxième partie du discours demeure mobilisatrice mais sous un autre jour. La peur du châtement, le refus de l'humiliation, la détermination à la vengeance et la mémoire des gloires du passé constituent autant de raisons pour se liguer en armée islamique forte, organisée, d'autant plus que les ressources humaines, spirituelles et démographiques ne manquent pas. Le but demeure la purification de la souillure, mais celle-ci devient une purification non seulement d'*al-Quds*, mais également de toute la terre de Palestine. Il s'agit d'une purification qui n'est ni rituelle, ni spirituelle mais effective. L'ennemi est à anéantir parce qu'il est agresseur et impie, deux termes qui ne sont pas des adjectifs mais des substantifs qui décrivent la nature même de l'ennemi et que l'islam sunnite considère comme passible de mort.

Il est bon de noter que Khaled ponctue son discours par des expressions telles que « mes fils et mes frères Arabes et musulmans » (2 fois), « mes fils et mes frères » (1 fois), « mes fils et mes frères des Arabes et des musulmans » (1 fois) et « mes frères Arabes et musulmans » (1 fois). Celles-ci nous renseignent sur une fonction phatique dans la communication du *Mufti*. Elles maintiennent la relation entre Khaled et son public où la manière de « dire » prévaut sur le « dit ». En alternant les différentes situations, la majorité de la population du monde arabo-musulman trouve son compte, même les chrétiens. Passons maintenant pour voir les outils lexicaux et lexicaux syntaxiques et leur impact dans la fabrication de l'ennemi.

Langage et représentations

Un premier groupe d'expressions qui désigne l'ennemi collectivement et le qualifie également. À titre d'exemples : « les agresseurs » et « les impies », expressions qui proviennent d'un lexique islamique. Leurs auteurs commettent des actes condamnables par l'islam. Tandis que « les sionistes *sahayina* » est une expression, de la langue arabe, utilisée par des antisionistes. Elle comporte une part péjorative dépréciative, tout en désignant ceux qui appartiennent au mouvement sioniste. À cela s'ajoute deux occurrences, la première désigne l'ennemi par le terme « l'ennemi *al-'adou* » et qualifié par « tortionnaire et voleur ». La seconde qualifie l'ennemi de « géant diabolique ». Pour la première occurrence, notons que le vol est considéré

comme l'un des grands péchés dans l'islam et maudit par le prophète (*an-nisa* ' 4 : 29). Pour la deuxième occurrence, nous y reviendrons plus loin.

Un deuxième groupe d'expressions, qui tout en désignant l'ennemi collectivement, est relié à des expressions comportant des actes répréhensibles commis par cet ennemi ou qui le qualifient. À titre d'exemples : « les bandes criminelles qui commettent dans ses pures étendues des actes », « là où leur ennemi a lancé sur eux le fouet de douleur et a volé quelques-unes de leurs choses saintes », « une poignée de gens maléfiques, encouragée par une puissance humaine, qui ne craint pas Dieu, ne croit pas à sa justice et n'écoute pas la voix de la conscience » et « une bande qui n'a aucune morale, ne répond à aucun droit et ne croit pas à la dignité de l'homme ».

Un troisième groupe comporte des termes liés à la souillure dont est accusé l'ennemi : « protéger la mosquée *al-aqsa* et ses alentours, les lieux de culte purs et qu'ils [les musulmans] les purifient de toute souillure », « les sanctuaires qui ont été souillés [par l'ennemi], « (...) alors que la honte abuse dans l'enceinte d'*al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu » et « (...) nous purifions de la souillure sioniste toute la terre de Palestine »⁷⁴.

En outre, deux styles caractérisent le discours de Khaled, le style oratoire et le style affectif. Le premier laisse paraître de longues phrases qui enchaînent les idées dans un rythme régulier, et des procédés de répétition et d'accumulation qui lui permettent d'enrichir sa pensée, voire de la fixer dans l'esprit de son public, comme « Il est bon de nous arrêter quelques instants sur cette mémoire islamique éternelle, la mémoire du voyage nocturne du grand prophète – *salla lahou alayhi wa sallam* – de la mosquée *al-ḥaram* à la mosquée *al-aqsa*. Dieu honore Muḥammad par ce voyage. Il immortalise sa mémoire et magnifie sa mission. Il salue son *umma* et ceux qui le suivent et avertit ses amants et les adeptes de sa religion, afin que les Lieux saints de la mosquée *al-aqsa* et ce qui l'entourent demeurent vivantes dans leur cœur, que leur amour coule dans leurs veines, qu'il soit lumière pour leurs yeux et affection vivante et renouvelée au plus profond de leur âme ».

Le second est fait de termes où l'émotion abonde par l'utilisation de mots et d'expressions comme « Il est un motif de chagrin et d'affliction et une cause qui plonge les âmes des Arabes

⁷⁴ Sur la signification de la souillure des Lieux saints, cf. p. 370.

et des musulmans dans des vagues de tristesse et de désolation, (...) ce qui brise le cœur, ce qui tourmente la foi et qui couronne les Arabes et les musulmans de sombres nuages d'humiliation et d'opprobre ».

Il est important de noter que Khaled utilise fréquemment l'art du *badi'*, une branche de la rhétorique arabe. Elle consiste à aligner des expressions courtes qui riment ensemble par une rythmique musicale et une rythmique sémantique. Le *badi'* cherche à fortifier le lien entre le terme et le sens à travers le choix, la musique et l'architecture des termes. En suivant la rythmique, l'auditoire peut retenir plus facilement le discours et l'influence de celui-ci devient plus pertinente. Une annexe permet de se rendre compte de ce genre littéraire du *badi'* dont use Khaled couramment⁷⁵.

À propos des représentations de la figure de l'ennemi, nous relevons deux points : la diabolisation de l'ennemi et la personnification de la souillure. En ce qui concerne la diabolisation de l'ennemi, Khaled passe de la figure de « bandes criminelles » à celle de « poignée de gens maléfiques » à « tout géant diabolique ». Il nourrit ainsi une figure de mal absolu. Si la criminalité est une question d'ordre juridique, des bandes criminelles méritent un jugement. Or, l'accusation de Khaled est d'abord morale, elle regarde la souillure des Lieux saints. La figure de criminels cède ensuite la place à une nature maléfique à laquelle s'ajoute le qualificatif de « géant diabolique ». Il s'agit là d'un slogan connu dans la rhétorique islamique qui est à l'origine « *jabar 'anid et shaytan marid* ». Il signifie un géant inexorable et un diable rebelle. Le recours à la diabolisation de l'ennemi permet de s'en dissocier. Il n'y a pas besoin ni de le réifier, ni de l'animaliser. Il est condamné à l'anéantissement par « la puissance de Dieu ».

Khaled utilise également le procédé de la personnification. « Alors que la honte abuse dans l'enceinte d'*al-Quds* et que la souillure déambule dans les sanctuaires de Dieu *al-'arou yasrah wa yamrah fi riḥab al-Quds wal-danasa tazhab wa taji' fi ma'abidi lleh* ». La honte et la souillure sont comparées par une métaphore à « l'ennemi » qui joue, s'amuse et se déplace comme un maître dans les Lieux saints. Inutile de dire que les Arabes et les musulmans font un lien entre la honte et la souillure (*al-'anfāl* 8 : 11). Mais, il nous semble que ce que Khaled

⁷⁵ Cf. Annexe 7. Exemples du genre littéraire *badi'* chez Khaled, p. 572.

voudrait souligner c'est la visibilité de ce qui doit être caché et pourtant se montre sans réserve et sans empêchement.

Mécanismes de violence

Le texte de Khaled illustre bien le mécanisme selon lequel l'ennemi est fabriqué et la violence contre lui déchaînée à mesure que la menace décrite suscite la terreur et que le concours historique provoque une impuissance, même si celle-ci est surmontée par la lutte et par un projet de vengeance.

Le *Mufti* décrit d'abord, la situation désastreuse des Lieux saints, ainsi que celle des gens injustement chassés de leurs foyers. Ainsi, justifie-t-il son discours sur la « bataille du destin ». Mais force est de constater que l'ennemi dépeint réunit nombre de qualificatifs qui le charge d'accusations et le rend difficilement abordable. Pour le combattre, Khaled invite à réunir, d'un côté, les armes de la foi et d'autres vertus islamiques notamment « la détermination à la vengeance » et, d'un autre côté, le matériel militaire nécessaire pour vaincre tout « géant diabolique *jabar marid* », ce qui induit l'idée d'un ennemi essentiel. L'ennemi passe de celui qui est auteur d'actes répréhensibles à un ennemi de nature maléfique.

La violence descriptive qui voudrait se traduire dans les faits – s'il était possible –, n'est pas sans étonner : elle est toujours motivée par la libération des Lieux saints et la vengeance des opprimés et des déplacés. Or, pour saisir la teneur de la violence dans ce discours, il est nécessaire de revenir à l'islam en tant que croyance et mode de vie dans la société. Celui-ci construit la conscience de l'homme, son rapport à lui-même, à Dieu, aux autres et au monde. En fait, l'islam prêche que tout homme est musulman d'une manière innée *al-fitra* et il n'est pas tout seul mais fait partie de l'univers en tant qu'intendant de Dieu *wali*. Nous comprenons alors pourquoi l'islam insiste sur la justice et la nécessité de venger les opprimés. « La guerre sans merci » devient une revanche contre ce que l'ennemi Juifs-Israël fait, notamment en portant atteinte aux gens de Palestine : femmes, enfants et vieillards sans abri, mais également en touchant à l'identité islamique qui revient incessamment sur ses exploits historiques. Cet appel à la vengeance, au travers d'actions d'une insoutenable violence, est lancé par Khaled, avec une conscience tranquille, invoquant les bénédictions de Dieu. De fait, c'est la loi divine qui le lui suggère, à témoin les versets du Coran qui concluent le discours et qui justifient la justesse des mesures, prises à l'encontre de l'ennemi, fussent-elles des plus violentes.

Muhammad Husayn Fadlallah

Texte 1 . Discours du 9 mars à rawdat al-chahidayn après les funérailles des martyrs de l'explosion de Bir al-'abd⁷⁶

Il nous reste des mots à dire à propos des martyrs, les martyrs opprimés, les *moujahidines* martyrs qui tombent afin que la région ne devienne pas une zone américaine et israélienne protégée. Nous promettons à ces martyrs que nous défendrons leur sang. Si nous n'avons pas pu protéger leur vie, nous défendrons leur sang et nous défendrons leur *jihād*. Nous demeurons avec Dieu, le prophète de Dieu et les saints de Dieu *awliya'allah*. Nous demeurons la voix qui crie face aux tyrans et aux arrogants. Qu'ils exultent, qu'ils se réjouissent et qu'ils disent ce qu'ils veulent. Nous sommes là pour persévérer dans la voie sur laquelle Dieu veut que nous marchions, celle des prophètes, des martyrs et des justes.

Le drame est plus fort que les mots. Nous ne voulons pas évoquer ses détails, mais je vous le dis, gardez toutes ces douleurs dans vos cœurs. Nombreux sont les gens qui ont voulu que vous oubliiez la destruction de *Dahyé*⁷⁷, que vous oubliiez toutes ces souffrances. Alors, si vous voulez la liberté dans votre pays, engrangez ces souffrances pour ne pas oublier qui les a causées, pour reconnaître qui construit le pays et qui le détruit, et pour affronter tous ceux qui veulent détruire le pays, qui veulent qu'Israël occupe le pays et qui veulent que les États-Unis gouvernent le pays. Essayez de comprendre à travers vos blessures. Car le peuple qui n'apprend pas de ses blessures, qui n'apprend pas de ses souffrances, qui n'apprend pas de son sang coulé, est un peuple qui vivra toujours des miettes tombées de la table des autres. Mais le peuple qui profite de ses expériences et de ses souffrances est un peuple qui fera le miracle et sera inventif dans l'avenir.

Je vous le dis : l'unité et l'unité, ô jeunes, l'unité et l'unité, ô *moujihdoun*, l'unité et l'unité, ô travailleurs, l'unité et l'unité, ô musulmans. Tenez-vous face à tous ceux qui veulent empêcher votre unité. Vous êtes tous musulmans que vous soyez de tel côté ou de tel autre, tous vous êtes des croyants, dans quelque voie que vous marchiez si vous êtes fidèles à Dieu et à son Messager. Dieu vous dit : « les croyants sont frères » (*al-hujurat* 49 : 10). Ceux qui divisent

⁷⁶ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 131-132.

⁷⁷ Banlieue Sud de Beyrouth.

disent que les croyants sont ennemis. Cheminons-nous avec la Parole de Dieu ou cheminons-nous avec la parole des ennemis de Dieu ?

Ô frères croyants, toute l'impiété, toute l'arrogance et toute la tyrannie se sont situées pareillement par rapport à notre marche. Comment pourrions-nous ne pas nous unir ? Ce que les blessures ne réunissent pas, les négociations ne le feront pas non plus. Ce que les souffrances ne rassemblent pas, les compromis ne le feront pas non plus. Ouvrez vos cœurs à Dieu avant de les ouvrir aux personnes. Ouvrez vos cœurs au messager de Dieu avant de les ouvrir à Zeïd et Omar. Soyez fidèles à Dieu dans vos cœurs (...) et vous verrez que c'est notre seul choix. Nous devons avancer avec notre seul choix. Écoutez ce que Dieu dit et crampez-vous tous ensemble à la corde d'*Allah habl allah*, et ne soyez pas divisés. Combattez tous ceux qui vous appellent à la division et à la dispute, tous ceux qui vous appellent à lutter les uns contre les autres.

Le sang et la passion se sont unifiés quand leur sang a été répandu au Sud, quand il a été répandu sur les lignes de démarcation et devant ces explosifs. Que la marche s'unifie sur la base de ce que Dieu et son Prophète aiment.

La route est longue. C'est la route de la libération et la route de la justice. Nous devons connaître comment planifier la victoire qui vient sûrement alors que nous avons un long chemin à parcourir. « La victoire ne peut venir que d'*Allah*, le Puissant, le Sage » (*el-'imran* 3 :126).

Texte 2 . Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse⁷⁸

Parler de la Palestine serait-il une affaire d'histoire ou de droit international, où l'on se noie dans les détails historiques, où l'on expose, on analyse, on discute, on déduit et on se saisit des articles juridiques du droit international aux Nations Unies ? Un tel propos pourrait ne pas être une vraie nécessité pour nous. Cela n'empêche pas qu'il revête une importance politique et médiatique primordiale, à tous les niveaux. Mais la question est que tout le vocabulaire analytique s'est transformé en moyen de consommation qui fatigue notre passé, paralyse notre sensibilité au présent et nous entraîne dans les labyrinthes de la théorisation et de l'herméneutique, nous obligeant à franchir tous les obstacles pour parler de l'avenir proche ou lointain de la cause. La complexité du problème résiderait dans le fait que l'orientation générale de la réalité arabe et internationale est de mettre les dernières touches sur le projet qui vise

⁷⁸ Le texte en arabe suivra ce texte traduit..

définitivement la liquidation de la cause palestinienne, afin que le monde vaque à d'autres causes, à travers les mutations rapides qui s'imposent sur la scène dans plus d'un endroit. C'est pourquoi, parler du vocabulaire de la libération se rapproche davantage de l'insouciant que du sérieux, car « l'État d'Israël » s'est transformé en réalité tangible et juridique, et possède des moyens de force et de ténacité politique que nul autre État ne possède dans la région. Elle est la réalité politique stable tandis que les autres réalités politiques de la région arabe subissent plus d'une secousse au niveau d'affaires de partage ou d'unité, là où le jeu international des alliances stratégiques définit les échelles de force et de faiblesse dans la région.

La question qui cherche une réponse s'attache au présent de la cause palestinienne et de son avenir : quel est le présent de la cause dans son vocabulaire politique, à travers la nature des défis et des défis contraires, en plus de la qualité et de la quantité des moyens pratiques qui permettent de marquer des points dans le domaine politique et sécuritaire de la cause ? Quelles sont les aspirations vers l'avenir, horizon d'ouverture du mouvement activiste *haraki* dans la politique, au niveau des régimes et des peuples, qui donnent à la cause un dynamisme nouveau vers une Palestine palestinienne, ou arabe, ou islamique bâtie sur les ruines de « l'Israël » juive ?

En réponse à la première question, nous remarquons que la réalité politique se meut en deux voies : La première voie est celle du refus absolu de tout compromis avec l'ennemi. Elle s'appuie sur le droit national ou arabe ou islamique, pour aboutir à un résultat politique net, celui de la nécessité de continuer le *jihad*, dont le fer de lance est la résistance islamique au Liban, et l'*intifada* palestinienne islamique en Cisjordanie et à Gaza, lesquels constituent deux moyens *jihadiques* pour affronter la force israélienne, inciter la base populaire arabe et islamique vers un mouvement *jihadique* universel qui touche les profondeurs intellectuelles et émotionnelles et rassembler toutes les forces autour du but de la libération. Car ces moyens traduisent le réalisme pratique qui refuse la voie sioniste en mettant l'ennemi en défaite par-ci, en mettant ses soldats en défaite par-là, ou encore en mettant ses agents en défaite ailleurs. Les islamistes se tiennent seuls dans l'arène politique. Ainsi, ils incarnent une voie politique faite de refus d'admettre une trêve sur la base des demi-solutions. Le slogan garde aussi son rôle dans la mobilisation de la *umma*, politiquement et *jihadiquement*, afin que les circonstances s'animent dans le temps et transforment la cause en état de fait pour la victoire.

La seconde voie est celle du réalisme politique soumis aux mutations de la réalité et à l'équilibre des forces au niveau international. Elle conduit à changer beaucoup de formules

locales et régionales et provoque davantage de pressions politique, sécuritaire et économique dans l'arène des causes de destin. À la lumière de cela, des concessions politiques sont nécessaires pour obtenir le maximum de nos revendications vitales, en considérant que la nouvelle formule, à la lumière des mutations internationales, te place devant une alternative, soit « perdre toute chose à cause de ta position passive face à la pression internationale », soit « obtenir certaines choses à travers les négociations ». Il se peut que tes prises de position négatives conduisent à une grande défaite selon les plans du jeu international sous la houlette des Nations Unies, à l'image de ce qui est survenu en Iraq. C'est pourquoi, ceux-ci [les partisans de la deuxième voie] affirment qu'il faut affronter la situation loin du slogan noyé dans le brouillard de l'absolu. C'est la logique des gouvernements arabes et les courants de compromis qui acceptent le principe de négocier avec l'ennemi sioniste sous l'égide de l'Amérique et celle de la Russie. Ils considèrent qu'obtenir quelque chose vaut mieux que de ne rien obtenir du tout, et que la logique internationale, concernant la cause, serait de valoriser le désir de paix des Arabes. Israël paraîtrait ainsi dans la situation de celui qui refuse la paix, conduisant ainsi les Arabes et les Palestiniens à gagner la confiance de l'opinion publique internationale.

Ce sont les deux voies qui s'affrontent dans l'arène politique arabe et islamique. Nous remarquons que la république islamique d'Iran est la seule à s'engager dans la première voie. Elle prend en considération la loi *sharî'a* – et les grands intérêts islamiques – qui exclut que les musulmans cèdent une once de leur terre aux impies, ou un poste d'autorité aux arrogants. C'est ce qu'a affirmé *imam* Khomeiny – *salla lahou alayhi wa sallam* –, qui a regardé Israël comme une « glande cancéreuse » à anéantir, et comme une base de l'arrogance à éliminer. C'est ce qui donne au refus une dimension d'engagement religieux personnel de l'individu musulman et communautaire de l'autorité islamique, tandis que les autres pays, qu'ils soient arabes ou islamiques, se résignent devant la réalité, consentent au compromis ou se perdent devant la question et ses complications. De fait, la situation internationale a poussé tout le monde au pied du mur. Personne n'a ainsi aucune chance d'agir. Cela fait de l'option du non-compromis, une option extrémiste qui ne possède aucune chance de réussir son projet de libération. Il est possible que cette option ait permis à la voie du compromis d'être active sur le terrain. Tandis que la voie « du refus » se tient seule à promouvoir le *jihad*, sans aucune couverture, ni aucune efficacité politique, au point que les partisans de cette voie, ou ceux qui la soutiennent, ne partagent pas les étendues de sa pensée au long terme, mais se tiennent dans les limites d'une période précise visant un arrangement plus que la voie d'une entière libération.

Nous remarquons que les agents de la voie du compromis vivent un découragement du jeu israélien. Israël profite du manque de pression internationale, du soutien de l'Amérique à ses sensibilités, et de l'entraînement du jeu à plus d'un niveau pour son compte, alors que les Arabes n'obtiennent rien, mais se tiennent là pour écouter les injonctions américaines qui leur somment de ne pas donner à « Israël » une occasion en or pour faire retomber l'échec des négociations ou l'abandon des négociations sur les Arabes. Il est donc nécessaire d'user de patience jusqu'à ce qu'Israël épuise tous les éléments de son jeu politique et sécuritaire selon la logique américaine. Dans ce sens-là, l'Amérique cherche à encercler l'*intifada* et la résistance, notamment la résistance islamique, en les considérant d'une part, comme des mouvements contre la paix, en intimidant les régimes arabes et, d'autre part, comme deux voies extrémistes et intégristes qui menacent la sécurité politique arabe à l'avenir. Cela rend leur anéantissement, ou leur affaiblissement, semblable à un mouvement pour consolider la cause de la paix. C'est ce que nous avons remarqué devant le silence arabe, et international, face aux agressions israéliennes envers le peuple palestinien et le peuple libanais à jabal 'amil et dans la Béka'. Israël s'est senti absolument libre en agressant, en dépit des quelques voix traditionnelles qui ont protesté pour sauvegarder les convenances arabes. Ces voix n'ont toutefois pas bougé d'une once pour s'opposer à ces agressions, ou pour soutenir le peuple opprimé ici et là avec force, afin que les agresseurs sentent la pression arabe sur les intérêts internationaux. À la lumière de ce qui vient d'être dit, nous voyons que l'orientation politique américaine, dans ce long jeu absurde de négociations, vise à normaliser la mentalité arabe et islamique. Son but est de considérer la question israélienne comme s'il s'agissait d'une situation normale dans la région arabe, et où la cause serait une cause de détails et non une cause de principe. Ainsi, Israël entre dans la réalité de la région, loin de toutes les réserves populaires, dans une opération d'intégration et d'articulation dans tous les secteurs de la vie politique, sécuritaire, économique et culturelle.

Un long temps passerait probablement avant que les résultats des négociations apparaissent. Mais le plan, à long terme, est basé sur l'effondrement de toutes les réserves arabes et islamiques à propos de la présence israélienne en tant que légitimité politique. Aussi, suscite-t-il nombre de problèmes à ceux qui refusent le compromis. Il oriente le sens patriotique contre le sens national (ethnique) et islamique, afin que la « stratégie » arabe ou islamique tombe devant la sécurité nationale. Nombreux sont les analystes politiques réalistes, les prêcheurs et les *muftis* qui œuvrent pour entraîner des analyses négatives et émettre des *fatwas* et des sermons qui anathémisent le *jihad* et voient dans la résistance un suicide. Ces gens-là et leurs

semblables continuent à obtenir un bénéfice des souffrances que l'ennemi israélien inflige aux opprimés pour justifier toutes les situations de défaites psychologiques et de terrain. Les déchirures arabes, islamiques et palestiniennes continuent à s'imposer sur la réalité, au point qu'elles ne trouvent plus un projet de libération, même au niveau du compromis. Tandis que l'ennemi et ses alliés des puissances de l'arrogance mondiale s'unissent pour réaliser les grands buts du sionisme dans l'avenir comme ils les ont réalisés précédemment.

Comment activer la confrontation ?

En réponse à la seconde question, il est possible de trouver dans la pensée islamique le point de départ pour le voyage de retour vers la Palestine : du point zéro vers l'avenir. Il s'agit de transformer la cause palestinienne en cause liée à l'engagement religieux, comme sont les devoirs et les interdits du *fiqh* islamique. Ainsi, nous appelons à simplifier la question politique dans son contenu jurisprudentiel pratique, loin des slogans élastiques où l'homme perd la claire vision des choses dans leurs dimensions émotionnelles et pratiques.

Si nous présentons la question israélienne comme une question d'usurpation *ghasb* de la terre et du pouvoir, la question intègre l'interdit religieux *haram shar'i*. c'est l'usurpation que nul musulman ne peut admettre du point de vue religieux, absolument comme c'est le cas de l'alcool interdit et du jeu de cartes ou autres. Si nous intégrons dans la conscience du croyant qu'il s'agit d'une affaire d'agression du peuple palestinien et une injustice commise à l'égard de tous les Palestiniens, il est normal que la reconnaissance « d'Israël » se transforme en reconnaissance de la légitimité de l'agression, de l'injustice et de l'usurpation. L'islam n'admet cela ni de près, ni de loin. Alors la question politique prend l'allure d'une question jurisprudentielle en lien avec la réalité quotidienne pratique de l'homme musulman. Enfin, il importe d'affronter les facteurs nationaux *wataniyya wa quawmiyya* qui enferment la conscience de l'homme⁷⁹ et l'empêchent de s'occuper des affaires qui se rapportent à l'islam dans la dimension humaine de la personne. Le but est que l'intérêt, qu'il porte à ses affaires personnelles ou nationales, ne soit pas une raison pour l'éloigner de l'universalisme islamique humain, en s'appuyant sur le *hadith* qui stipule : « celui qui ne s'occupe pas des affaires de l'islam n'est pas musulman »⁸⁰. Ce qui est requis pour la sensibilisation islamique générale est que la cause palestinienne passe à la jurisprudence islamique en tout ce qui concerne la question

⁷⁹ Faḍlallah emploie indistinctement « *watani* » de « *quawmi* ». Nous choisissons de les traduire par « national ».

⁸⁰ Muḥammad AL-ḤUR AL-'AMILI, *Les moyens des chi'ites (wasa'il al-chi'a)*, Qom : Société ahl al-bayt, 1993 (Les sources chi'ites du ḥadīth), p. 336.

culturelle et pratique. L'effort pédagogique transformerait alors le vocabulaire de la cause en vocabulaire islamique. Ainsi, les enfants le vivent dans leurs hymnes, les jeunes dans leur engagement et les vieillards dans leur piété spirituelle et dans leurs invocations à Dieu. Peut-être est-ce cela qui réalise le mélange entre ce qui est religieux jurisprudentiel et ce qui est politique pratique. C'est ainsi que le procédé coranique n'a pas évoqué le *jihad* dans un langage politique traditionnel, mais dans une langue religieuse jurisprudentielle attachée au destin eschatologique en plus du destin profane. Si ce n'était à cause du retard que les musulmans ont vécu durant les siècles obscurs et les périodes de faiblesse politique, culturelle et militaire, si ce n'était à cause de leur exclusion du *jihad* et de son vocabulaire, la question du *jihad* aurait figuré dans la conscience du musulman au même titre que la prière, le jeûne et le pèlerinage. De plus, l'injustice, l'agression et l'usurpation *ghasb* de la terre des musulmans auraient été absolument prohibées comme le sont l'alcool, le porc, l'adultère et l'usurpation de l'argent des gens. Nous avons besoin de changer la pédagogie culturelle par l'utilisation de termes religieux ouverts sur la réalité intérieure et extérieure de l'homme.

Passons à un autre point, celui de la mobilisation spirituelle et intellectuelle. Il s'agit d'*al-Quds* qu'il convient de considérer comme un haut lieu islamique embrassant tous les messages religieux et comme un prolongement de la terre islamique. Ainsi, *al-Quds* se transforme en une *quasi* terre promise à travers le vocabulaire coranique : « la mosquée *al-aqsa* », « la Terre sainte ». La cause sera ainsi liée aux émotions qui s'ouvrent à une sorte de rêve doré et parviendra au grand but religieux. Celui-ci guide les pas de l'homme dans ses pratiques et ses relations personnelles et publiques. Ensuite, il importe que les musulmans saisissent la voie du Coran et soient vigilants à l'égard des paroles qui induisent que cette Terre sainte est la terre que Dieu a donnée aux fils d'Israël. C'est la façon dont certains s'y prennent pour tromper la mentalité islamique, en prétendant le droit divin des Juifs à la terre de Palestine. Ils essaient de convaincre que l'affaire était celle de personnes ayant fui de l'Égypte de Pharaon. Celles-ci devaient suivre la voie missionnaire que représentait Moïse dans la Torah, comportant la sagesse et la lumière qui guident les prophètes, mais elles s'enorgueillirent, se rebellèrent et laissèrent Moïse seul, affronter la situation. D'un autre côté, la mobilisation doit s'orienter vers la voie islamique générale au niveau de la tradition homilétique ou le sermon traditionnel, que nous retrouvons dans la culture populaire, et dans celle de la mosquée, au niveau de la voie de l'islam *haraki*, au niveau des mouvements islamiques qui œuvrent à réintroduire l'islam dans la vie, à libérer les pays islamiques de la main des arrogants et des impies, pour que la cause palestinienne soit la première cause dans la planification politique et *jihadique*, au niveau de

toute la *umma* islamique, d'un côté, à cause de ce qu'elle représente de centralité islamique et d'un autre côté, en raison du danger que représentent les Juifs pour l'ensemble de la situation islamique dans le mouvement de l'islam et des musulmans.

Il serait naturel que l'effort s'oriente vers l'unification des mouvements islamiques, afin que la cause, dans leur discours politique, passe de l'étape du slogan à l'étape de la réalité active du *jihad*. Il serait normal que nous œuvrions pour un mouvement politique, économique et culturel qui se sert des éléments de force que possèdent les musulmans, dans leurs relations et leurs alliances, pour faire pression sur l'ennemi, pour l'affaiblir dans tous ses mouvements. Le tableau peut sembler sombrer maintenant, nous ressentons que nous sommes encerclés de toutes parts, mais nous voyons dans la résistance islamique du Liban et l'*intifada* islamique en Palestine, deux lumières qui portent beaucoup d'espérance pour l'avenir. Elles incarnent la défaite réelle de l'ennemi, au moment où nos compétences et nos potentialités à venir s'accroissent. Si les informations politiques terrifiantes défient nos aspirations vers la victoire et nous inspirent un sentiment de défaite, la révélation coranique qui lie la vie à la foi en Dieu (...) nous donne beaucoup de résistance intellectuelle, spirituelle, émotionnelle et *haraki*... L'affaire consiste à affronter la vie et à la planifier. La planification doit s'orienter vers la force, et la force vers une ouverture à l'avenir pour satisfaire Dieu. Il importe de continuer à mener plus de réflexions dans l'avenir afin d'aborder l'horizon large du futur au moment où l'horizon du présent se rétrécit pour nous : « Dieu secourra qui le secourt. Dieu est fort et fier » (*al-hajj* 22 : 40) et « Dis : faites, car Dieu verra votre œuvre ainsi que son envoyé et les croyants » (*al-tawba* 9 : 105).

فلسطين الحاضر والمستقبل، سؤال يبحث عن جواب

هل الحديث عن فلسطين هو حديث التاريخ، أو القانون الدولي، لنغرق في التفاصيل التاريخية في عملية استعراض وتحليل ومناقشة واستنتاج، ولنلتقط المواد القانونية في النظام الدولي في دائرة الأمم المتحدة؟ قد لا يكون مثل هذا الحديث هو حاجتنا الفعلية، مع كل تأكيد للقيمة السياسية الإعلامية لكل أبعاده وخطوطه، لكن المسألة هي أن كل المفردات الواقعية والتحليلية، تحولت إلى عناصر استهلاكية أتعبت كل مراحلنا الماضية، وخذرت إحساسنا بالواقع، وأدخلتنا في مآهات التنظير والتفسير، الأمر الذي يفرض علينا تجاوز ذلك كله، للحديث عن المستقبل القريب أو البعيد للقضية. قد تكون المشكلة المعقدة هي أن الاتجاه العام في الواقع العربي والدولي، هو وضع اللمسات الأخيرة على المشروع الذي يراد منه تصفية القضية الفلسطينية نهائياً، ليتفرغ العالم لقضايا أخرى، من خلال المتغيرات السريعة التي تفرض نفسها على الأوضاع العامة في أكثر من موقع من مواقعها. ولذلك، أصبح الحديث عن مفردات التحرير أقرب إلى الهزل منه إلى الجد، لأن "إسرائيل" - الدولة، تحولت إلى حقيقة واقعية وقانونية، بالمستوى الذي تملك فيه من عناصر القوة والثبات السياسي ما لا تملكه أي دولة

أخرى في المنطقة، فهي الحقيقة السياسية الثابتة، بينما نجد الحقائق السياسية الأخرى في المنطقة العربية، تتعرض لأكثر من عملية اهتزاز على مستوى قضايا التجزئة، أو التوحيد، أو نحو ذلك، من خلال حركة اللعبة الدولية في التحالفات الاستراتيجية على صعيد موازين الضعف والقوة في المنطقة.

والسؤال الذي يبحث عن جواب، يتصل بحاضر القضية الفلسطينية ومستقبلها: ما هو حاضر القضية في مفرداتها السياسية، من خلال طبيعة التحديات والتحديات المضادة، إضافةً إلى نوعية وكمية الإمكانات العملية الواقعية، لتحقيق الإيجابيات السياسية والأمنية للقضية؟ ثم ما هي التطلعات المستقبلية التي يفتح عليها الامتداد الحركي في الزمن السياسي، على مستوى الأنظمة والشعوب، من أجل إعطاء القضية قوة دفع جديدة نحو فلسطين فلسطينية، أو عربية، أو إسلامية، على أنقاض "إسرائيل" اليهودية؟

في الجواب عن السؤال الأول، نلاحظ أن الواقع السياسي يتحرك في خطين:

الخط الأول: خط الرفض المطلق لكل تسوية مع العدو، على أساس الحق الوطني أو العربي أو الإسلامي، لينتهي إلى نتيجة سياسية حاسمة، وهي ضرورة الاستمرار في الجهاد الذي تتصدّر واجهته المقاومة الإسلامية في لبنان، والانتفاضة الفلسطينية الإسلامية في الضفة الغربية وغزة، باعتبارهما الوسيّلتين الجهاديتين لمواجهة القوة الإسرائيلية، ولتحريك الواقع الشعبي العربي والإسلامي نحو حركة جهادية شاملة في العمق الفكري والشعوري، من أجل جمع كل القوى حول هدف التحرير، لأنهما تؤكدان الواقعية العملية لرفض الخط الصهيوني، من خلال إيقاع الهزيمة بموقع هنا، أو بجنود للعدو أو لعملائه هناك. ويقف الإسلاميون - وحدهم - في الساحة السياسية، ليجسّدوا هذا الرفض كخطٍ سياسي لا يقبل المهادنة، على أساس أنصاف الحلول من ناحية المبدأ، ليبقى للشعار دوره في تعبئة الأمة سياسياً وجهادياً، ولتتحرك الظروف من خلال ذلك على مدى الزمن في تحويل القضية إلى أمر واقع في خط النصر.

الخط الثاني: خط الواقعية السياسية الخاضع لحركة المتغيرات على صعيد الأمر الواقع، في موازين القوة الجديدة على الصعيد الدولي، ما يؤدي إلى تغيير الكثير من المعادلات المحلية والإقليمية، ويثير المزيد من الضغوط السياسية والأمنية والاقتصادية في ساحة القضايا المصيرية. وفي ضوء ذلك، لا بد من تقديم التنازلات السياسية لمصلحة الحصول على أكبر قدر ممكن من المطالب الحيوية، باعتبار أن المعادلة الجديدة - في ضوء المتغيرات الدولية - هي أنك تقف بين أن تفقد كل شيء في سلبية موقفك من الضغط الدولي، وأن تحصل على بعض الأشياء من خلال المفاوضات. وربما تؤدي المواقف السلبية إلى هزيمة ساحقة في تخطيط اللعبة الدولية تحت إشراف الأمم المتحدة، كما حدث للعراق. لذلك - يؤكد هؤلاء أن لا بد من مواجهة المسألة بعيداً عن حركة الشعار الغارق في ضباب المطلق. وهذا هو منطق الأنظمة العربية، وتيارات التسوية الفلسطينية، في قبولها بمبدأ المفاوضات مع العدو الصهيوني تحت إشراف الأميركي والروسي، باعتبار أن الحصول على شيء أفضل من عدم الحصول على أي شيء، وأن القضية سوف تكون في المنطق الدولي، هي رغبة العرب في السلام، بينما تبدو إسرائيل في موقع الرفض للسلام، الأمر الذي قد يؤدي إلى أن يربح العرب والفلسطينيون ثقة الرأي العالمي.

هذان هما الخطان اللذان يتنازعان الساحة السياسية في الواقع العربي والإسلامي. وقد نلاحظ أن الجمهورية الإسلامية في إيران، هي الوحيدة التي تلتزم الخط الأول، باعتبار القاعدة الشرعية المنفتحة على المصلحة الإسلامية العليا التي لا تبيح للمسلمين التنازل عن أي شبر من أرضهم للكافرين، وعن أي موقع من السلطة للمستكبرين. وهذا هو ما أكدّه الإمام

الخميني(قده)، الذي رأى في إسرائيل "غدة سرطانية" لا بد من القضاء عليها، وقاعدة استكبارية لا بد من أن تزول من الوجود، ما يجعل من موقف الرفض موقفاً مرتبطاً بالالتزام الديني الفردي أو الجماعي، للفرد المسلم وللقيادة المسلمة. بينما تقف الدول الأخرى، عربية كانت أو إسلامية، موقف المستسلم للأمر الواقع، أو العامل من أجل التسوية، أو الحائر أمام تعقيدات الموضوع، لأن الواقع الدولي وضع الجميع أمام الزاوية المغلقة التي لا يملكون أيّ فرصة بعيداً عنها، ما يجعل الطرح الرفض طرْحاً متطرفاً لا يملك أي إمكانية لتحقيق مشروعه التحريري. ولعلّ هذا الاتجاه الضاغط هو الذي جعل خط التسوية هو الخط المتحرك في الساحة، بينما يقف الخط الرفض وحيداً في ساحة الجهاد، من دون أن يكون له غطاء سياسي أو فاعلية سياسية، حتى إن حلفاء هذا الخط، أو السائرين معه في ساحة الجهاد، لا يشاركونه امتدادات فكره في المرحلة البعيدة المدى، بل يقفون معه في حدود مرحلة معينة ضاغطة لمصلحة التسوية، لا لمصلحة التحرير الكامل.

وقد نلاحظ في حركة خط التسوية، أن أصحابه لا يزالون يعيشون الإحباط، من خلال اللعبة الإسرائيلية المستفيدة من فقدان الضغط الدولي عليها، ومن رعاية أميركا لحساسياتها، وإدارة حركة اللعبة في أكثر من موقع لحسابها، بينما لا يحصل العرب على شيء من ذلك، بل يقفون للاستماع إلى الوصايا الأميركية، أن لا يعطوا "إسرائيل" الفرصة الذهبية لإلقاء تبعه فشل المفاوضات، أو إسقاطها، على العرب، فلا بد من الصبر عليها ريثما تستنفد كل عناصر لعبتها السياسية والأمنية، حسب هذا المنطق الأمريكي. وفي هذا الاتجاه، نجد أن أميركا تعمل على محاصرة الانتفاضة والمقاومة، ولا سيما المقاومة الإسلامية، باعتبارها حركتين معاديتين للسلام، وتخويف الأنظمة العربية منها، باعتبارها خطين متطرفين أصوليين يهددان الأمن السياسي العربي في المستقبل، ما يجعل من الإجهاد عليهما وإضعافهما، حركة من أجل تحصين قضية السلام. وهذا هو الذي لاحظناه من الصمت العربي والدولي أمام الاعتداءات الإسرائيلية على الشعب الفلسطيني والشعب اللبناني في جبل عامل وفي البقاع، بحيث شعرت إسرائيل بالحرية المطلقة في عدوانها الواسع، بالرغم من بعض الأصوات التقليدية التي استهلكت الاحتجاج، حفاظاً على الشكليات العربية، من دون أن تحرك ساكناً في مواجهة ذلك، أو في الوقوف مع الشعب المظلوم هنا وهناك بقوة، بالدرجة التي يشعر فيها المعتدون بالضغط العربي على المصالح الدولية في هذا الاتجاه. وفي ضوء ذلك، نجد أنّ الاتجاه السياسي الأميركي في هذه اللعبة العبثية الطويلة من المفاوضات، يهدف إلى تطبيع الذهنية العربية والإسلامية بالمسألة الإسرائيلية، كما لو كانت حالة طبيعية في المنطقة العربية، بحيث تكون القضية قضية التفاصيل لا قضية المبدأ، لتدخل "إسرائيل" في واقع المنطقة، بعيداً عن كل التحفظات الشعبية، في عملية اندماج وتداخل في كل مفاصل الحياة السياسية والأمنية والاقتصادية والثقافية.

وقد يمضي وقت طويل قبل أن تظهر النتائج النهائية للمفاوضات، ولكن الخطة المدروسة البعيدة المدى، تتركز على إسقاط كل التحفظات العربية والإسلامية على الوجود الإسرائيلي في دائرة الشرعية السياسية، وذلك من خلال إثارة الكثير من المشاكل للرافضين للتسوية، وتوجيه الحسّ الوطني ضد الحسّ القومي والإسلامي، حتى تسقط "الإستراتيجية" العربية أو الإسلامية أمام السلامة الوطنية. وهناك الكثيرون من المحلّلين السياسيين "الواقعيين"، ومن الوعاظ والمفتين الذين يعملون على إثارة التحليلات الغارقة في ضباب السلبية، وإصدار الفتاوى والمواعظ التي تحرم الثورة والجهاد، وترى في المقاومة إلقاء للنفس في التهلكة. ولا يزال أمثال هؤلاء يستفيدون من الآلام التي يفرضها العدو الإسرائيلي على الناس المستضعفين، من أجل تبرير كل أوضاع الهزيمة النفسية والميدانية. ولا تزال التمزقات العربية والإسلامية والفلسطينية، تفرض نفسها على الواقع، بحيث لا تجد هناك أيّ مشروع للتحرير حتى على مستوى التسوية، بينما يقف العدو وحلفاؤه من قوى الاستكبار

العالمي في وحدة استكبارية، من أجل تحقيق الأهداف الكبرى للصهيونية لاحقاً، كما عملوا على تحقيقها سابقاً. كيف يمكن تفعيل المواجهة؟

وفي الجواب عن السؤال الثاني، قد نجد في الفكر الإسلامي القاعدة التي يمكن أن تبدأ معها رحلة العودة إلى فلسطين من نقطة الصفر في اتجاه المستقبل، وذلك من خلال تحويل القضية الفلسطينية إلى قضية ترتبط بالالتزام الديني، تماماً كما هي الواجبات والمحرمات في الفقه الإسلامي، وذلك بالدعوة إلى تبسيط المسألة السياسية في المضمون الفقهي العملي، بعيداً عن الشعارات الفضفاضة التي يفقد فيها الإنسان وضوح الرؤية للأشياء في بُعدها الشعوري والعملي.

فإذا قدّمنا المسألة الإسرائيلية على أنها مسألة غصب للأرض والسلطة، فإن المسألة تدخل في دائرة الحرام الشرعي، وهو "الغصب" الذي لا يمكن لأيّ مسلم أن يرفض حرمة من الناحية الدينية، تماماً كما هو الخمر الحرام أو القمار الحرام، أو نحو ذلك. وإذا أدخلنا في وعي الإنسان المؤمن، أنها مسألة عدوان على الشعب الفلسطيني، وظلم لجميع أفرادها، فإنّ من الطبيعي أن يتحول الاعتراف بـ"إسرائيل"، إلى اعتراف بشرعية الظلم والعدوان والغصب، وهذا مما لا يقوّه الإسلام من قريب أو من بعيد. وبذلك، تأخذ المسألة السياسية مضمون المسألة الفقهية المتصلة بالواقع العملي اليومي للإنسان المسلم. ثم لا بد من مواجهة العوامل الوطنية والقومية التي تغلق وعي الإنسان عن الاهتمام بالمسائل المتصلة بالجانب الإسلامي في النطاق الإنساني في شخصيته، حتى لا يكون استغراق الإنسان في خصوصياته الذاتية أو الوطنية أو القومية، سبباً في إبعاده عن الشمولية الإسلامية الإنسانية، انطلاقاً من الحديث النبوي الشريف: من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم^{٨١}. إنّ المطلوب - في خط التوعية الإسلامية العامة - هو أن تنتقل القضية الفلسطينية إلى الجانب الفقهي الإسلامي في المسألة الثقافية والعملية، بحيث تتحول مفرداتها إلى مفردات دينية في الخطة التربوية، ليعيشها الأطفال في أناسيدهم، والشباب في التزامهم، والشيوخ في تقواهم الروحي والعملي وفي ابتهالاتهم الخاشعة أمام الله. ولعلّ هذا هو الذي يمكن أن يحقّق المزيج بين ما هو الديني الفقهي وما هو السياسي العملي، لتختلط المفردات ببعضها البعض في الواقع السلوكي وفي الالتزام الذاتي. وهذا هو الذي تحرّك فيه الأسلوب القرآني، الذي لم يتحدث عن الجهاد بلغةً سياسية تقليدية، بل تحدث عنه بلغةً دينية فقهية مرتبطة بالمصير الأخروي، إضافةً إلى المصير الدنيوي. ولولا التخلف الذي عاشه المسلمون في العصور المظلمة، وفي مراحل الضعف السياسي والثقافي والعسكري، في استبعادهم للجهاد ومفرداته، لكانت مسألة الجهاد في وعي الإنسان المسلم، كما هي الصلاة والصوم والحج، ولكانت النظرة إلى الظلم والعدوان واغتصاب أرض المسلمين، تماماً كما هي النظرة إلى الخمر ولحم الخنزير والزنا وغصب المال الفردي. إننا بحاجة إلى تغيير الأسلوب التربوي التثقيفي في المفردات الدينية المنفتحة على الواقع الداخلي والخارجي للإنسان.

وهناك نقطة أخرى، وهي التعبئة الروحية الفكرية، بالعودة إلى القدس كموقع إسلامي يحتضن كل الرسالات، وكامتداد للأرض الإسلامية، بحيث تتحول إلى ما يشبه أرض الميعاد، وذلك من خلال المفردات القرآنية: "المسجد الأقصى"، "الأرض المقدسة"، بحيث تكون القضية متصلة بالحسّ الشعوري الذي يفتح على ما يشبه الحلم الذهبي في الهدف الكبير، ومرتبطة بالحركة الدينية في خطوات الإنسان على مستوى الممارسات والعلاقات العامة والخاصة. ثم لا بدّ من الوعي الإسلامي للخط القرآني في الحذر أمام الكلمات الموحية بأن هذه الأرض المقدسة هي التي كتبها الله لبني إسرائيل، مما قد يحاول البعض

^{٨١} وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٦، ص ٣٣٦.

خداع الذهنية الإسلامية بالمقولة اليهودية عن الحق الإلهي لليهود بفلسطين، وذلك بالتركيز الفكري على أن القضية كانت تعيش في نطاق القوم الذين هاجروا من مصر فراراً من فرعون؛ فقد أريد لهم أن يعيشوا هناك لينسجموا مع الخط الرسالي الذي يمثله موسى(ع) في رسالة التوراة المشتملة على الهدى والنور الذي يحكم به الأنبياء، ولكنهم استكبروا وتمردوا، وتركوا موسى(ع) وحده يواجه الموقف كله. ومن جهة أخرى، فإن عملية التعبئة لا بد من أن تتحرك في الخط الإسلامي العام على مستوى التقليد الوعظي، أو الوعظ التقليدي في الذهنية الإسلامية العامة على صعيد الثقافة المسجدية والشعبية، وفي الخط الإسلامي الحركي على مستوى واقع الحركات الإسلامية العاملة على أساس إعادة الإسلام إلى الحياة، وتحرير البلاد الإسلامية من قبضة المستكبرين والكافرين، لتكون القضية الفلسطينية القضية الأولى في التخطيط السياسي والجهادي، على صعيد الأمة الإسلامية كلها، لما تمثله من مركزية إسلامية من جهة، ولما يمثله اليهود من خطر على مجمل الواقع الإسلامي في حركة الإسلامي والمسلمين، من جهة أخرى.

ومن الطبيعي أن يتحرك الجهد لتوحيد الحركات الإسلامية في هذا الاتجاه، وإخراج القضية في خطابهم السياسي، من مرحلة الشعار إلى مرحلة الواقع العملي المتحرك نحو الجهاد. وقد يكون من البديهي أن نعمل على التحرك سياسياً واقتصادياً وثقافياً من أجل الاستفادة من كل عناصر القوة التي يملكها المسلمون، في علاقاتهم وتحالفاتهم ومواقفهم، للضغط على العدو، من أجل إضعافه في كل خطواته العامة والخاصة. ربما تكون الصورة قاتمة الآن، وقد نشعر بأن الواقع يحاصرنا من كل جهة، ولكننا نرى في حركة المقاومة الإسلامية في لبنان، والانتفاضة الإسلامية في فلسطين، نقطتين مضيئتين تحلان لنا الكثير من الأمل المشرق بالمستقبل، وتجسدان واقعية الهزيمة للعدو، عندما تنمو قدراتنا وإمكاناتنا المستقبلية. وإذا كانت التهاويل الإعلامية السياسية تتحدى تطلعاتنا نحو النصر، لتوحي إلينا بالكثير من روحية الهزيمة، فإن الوحي القرآني الذي يربط الحياة بالإيمان بالله، ويربط القوة بحركة هذا الإيمان بالعقل والقلب والشعور، وينفتح بالحركة على آفاق الفجر الإلهي المنطلق في خط حركة الإنسان، من أجل الحرية أمام كل المستكبرين الذين يستعبدون الناس. إن هذا الوحي يمنحنا الكثير من الصمود العقلي والروحي والشعوري والحركي...

إن القضية هي أن نواجه الحياة من قاعدة التخطيط، فنحرك التخطيط في اتجاه القوة، ونثير القوة في إطار الانفتاح على المستقبل، من أجل أن نحقق رضى الله. ولا بد لنا من أن نتابع المزيد من الأفكار المستقبلية التي تجعلنا نشرف على الأفق الواسع للمستقبل إذا ضاقت بنا آفاق الحاضر: وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ.

Analyse critique . L'idéologie révolutionnaire du « penser et agir islamiquement »

Le texte, édité en arabe, sur le site officiel du *sayed* Faḍlallah *bayynat*, sous la rubrique « Les affaires de la *umma* », s'intitule « La Palestine du présent et de l'avenir, une question qui cherche une réponse ». Il date du 28 février 1992⁸². Il se rapproche considérablement d'un

⁸² Une douzaine de jours avant cette intervention, le 16 février 1992, l'armée israélienne bombarde la voiture du secrétaire général du Hezbollah, mouvement de la résistance islamique au Liban, *sayed* 'Abbas Mousawi avec sa femme et son fils. Les trois sont tués. Faḍlallah ne fait aucune allusion à cet incident. Il l'avait pourtant soutenu dans ses activités au Liban, notamment en finançant le premier rassemblement d'*ulémas* musulmans en 1979 à

discours que le *sayed* fait en 1985, lors de la célébration de la journée mondiale d'*al-Quds* à Beyrouth. Dans ce discours, Faḍlallah justifie la lutte pour *al-Quds* en présentant deux théories : celle de la *realpolitik* et celle du réalisme révolutionnaire⁸³. En repoussant la première théorie qui limite, selon lui, la liberté d'action et soumet les combattants à la pression d'autres, c'est, au fond, le colonialisme qu'il accuse d'enfermer la personnalité islamique et de la détourner de la cause palestinienne. Faḍlallah opte pour la seconde théorie, mettant l'accent sur la *umma* combattante qui se mobilise pour la libération de la Palestine par les moyens du « réfléchir islamiquement » et de « l'agir islamiquement ». Faḍlallah prêche en juin, il vient d'être objet d'un attentat le 8 mars dont il sort indemne. L'explosion fait 105 morts et 275 blessés. À partir de mai 1985, des combats intenses opposent la milice chi'ite *Amal* à l'OLP. C'est la guerre des camps qui dure deux ans et dont l'accusé principal est Israël. Or, en dirigeant les regards vers la *umma*, en tant qu'universel eschatologique, Faḍlallah réveille le sentiment de l'appartenance islamique qui devrait conduire à mettre au second plan les différents combats entre musulmans ou avec d'autres composantes du pays. L'ennemi extérieur, qu'il s'agisse d'Israël ou des États-Unis, représente une nécessité et un moyen pour que les musulmans ne se cantonnent pas dans des affaires insignifiantes et qu'ils s'ouvrent aux causes de l'islam universel⁸⁴. Le *sayed* revient sept ans plus tard sur les deux théories. Il reprend le même et unique concept : « la lutte révolutionnaire contre Israël ». Mais les conditions ont-elles changé ? L'ennemi Juifs-Israël serait-il toujours le même ou s'entoure-t-il d'autres composantes ennemies à combattre ?

La structure de notre texte comporte deux parties. Dans la première, Faḍlallah décrit deux options pour relever les défis de la situation présente : celle de la révolution et du refus catégorique de tout règlement avec l'ennemi, et celle de la *realpolitik* qui favorise les négociations et les compromis pour le règlement du conflit. Dans la seconde partie, Faḍlallah répond à la question de l'activation de la confrontation. Si Faḍlallah propose la voie de l'engagement religieux pour mobiliser la *umma* et lui inculquer une pensée et un agir islamiques face à la question israélienne, la nouveauté de ce discours consiste dans le fait qu'il développe les fondements de la lutte contre Israël et les tactiques que l'ennemi et ses alliés

Baalbeck. Mousawi était considéré comme l'un des résistants les plus farouches à l'ennemi Juifs-Israël. FADLALLAH, *Palestine, le présent et l'avenir, une question qui cherche une réponse*, art. cit.

⁸³ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 61-63. Le discours se trouve aux pages 53 à 69.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 288.

utilisent. Nous les présenterons d'abord, puis nous étudierons le langage et ses représentations, et verrons enfin les mécanismes de violence déclenchés contre cet ennemi.

Faḍlallah présente la transgression d'interdits islamiques en justification de la lutte contre l'ennemi, à savoir : l'usurpation de la terre, l'usurpation du pouvoir, l'agression et l'injustice vis-à-vis du peuple palestinien⁸⁵. En plaçant ces thématiques fondamentales : terre, pouvoir et peuple dans le cadre islamique, le *sayed* réalise plusieurs objectifs :

1) Il propose la *sharī'a* comme base et voie politico-religieuse qui s'impose comme norme à appliquer universellement. « La *sharī'a – al-qa'ida a-shar'īyya* –, dit Faḍlallah ne permet pas aux musulmans de céder, ne serait-ce qu'une once de leur terre aux impies, ni aucun poste d'autorité aux arrogants ». Terre, autorité, impie et arrogant, tout est soumis à la *sharī'a*. C'est elle qui décrète qui est impie et qui est arrogant. C'est elle qui associe et dissocie et fait la discrimination ami-ennemi.

2) Il assure la connexion entre le religieux et le politique et non le déplacement de la question israélo-palestinienne du politique vers le religieux. Ce qui importe, pour lui, c'est que la jurisprudence imprègne l'engagement des musulmans et trouve sa concrétisation dans les comportements socio-culturels et politiques. En fait, si la *ḥarakiyya* fonde le discours islamique de Faḍlallah, elle se caractérise par l'intérêt qu'elle donne aussi bien à la prière et à la réflexion qu'à l'action et à la lutte⁸⁶. Ainsi, des mouvements révolutionnaires, comme la résistance islamique au Liban, ou l'*intifada* palestinienne islamique à Gaza se révèlent être des moyens efficaces pour atteindre le but final de la libération. Ils maintiennent, à travers une mobilisation islamique de l'affect, de l'intellect et de la volonté, d'un côté, le refus continu du sionisme et, d'un autre côté, le déploiement des actions jihadiques qui frappent l'ennemi, ses postes, ses soldats et ses collaborateurs. La *ḥarakiyya*, adoptée par les résistants et les révolutionnaires islamiques, devient synonyme de *jihad* contre l'ennemi Juifs-Israël.

3) Faḍlallah déplace le *jihad*, en tant que combat historique, vers un avenir mythique. La *umma*, mobilisée jihadiquement et politiquement, contre un compromis avec l'ennemi, l'est,

⁸⁵ La justice revêt une importance considérable dans l'islam chi'ite. Ainsi, la religion est, pour Faḍlallah, une affaire de justice. Le Coran fait référence à cette dernière en insistant sur la nécessité pour un musulman de traiter même l'incroyant avec justice. C'est également une injonction faite au gouverneur musulman qui doit la protection à l'incroyant contre l'injustice du musulman. Sur la question, voir TALHOUK, *Société civile et communauté religieuse au Liban*, op. cit., p. 215.

⁸⁶ Le mouvement *ḥaraki* de Qom présente des différences notoires avec celui de Najaf. Faḍlallah représente, à notre avis, le courant de Najaf, tout en étant ouvert à celui de Qom.

non pour le temps de l'usurpation ou de l'agression mais « au long du temps ». L'aspect intemporel donne au *jihad* une dimension eschatologique. L'ennemi, lui aussi, devient mythique, parce qu'il cesse d'être dans le temps, mais intègre l'histoire du passé et de l'avenir. Aussi, les fils d'Israël dont parle le Coran se sont rebellés et ont perdu, de ce fait, la terre promise. Il s'agit d'une partie du discours où le *sayed* contextualise le Coran. La promesse n'est pas absolue, mais elle concerne la période de Moïse. Cependant, Faḍlallah revient sur les Juifs d'aujourd'hui. Ceux-ci représentent « un danger pour la situation islamique dans son ensemble, sur le mouvement islamique et les musulmans ». L'orateur qui déclare faire la différence entre le judaïsme et l'État d'Israël et qui affirme ne pas avoir de complexe vis-à-vis des Juifs⁸⁷, laisse néanmoins, apparaître une confusion sémantique, en accusant les Juifs d'agressions commises par l'État d'Israël tout en identifiant Israël, en tant qu'État, aux Juifs⁸⁸.

Par ailleurs, Faḍlallah, dans le cadre de l'appel à libérer la terre islamique, incite à la transformer « en ce qui ressemble à la terre promise ». Serait-ce une double mesure ? N'y-a-t-il pas une analogie dans le fait de parler d'*al-Quds* « comme prolongement de la terre islamique... ce qui ressemblerait à une terre promise », et de parler du droit divin des Juifs à la Palestine comme terre promise ? L'islam de Faḍlallah rivaliserait-il avec le judaïsme, qui passe du statut de rival au statut d'ennemi en raison des circonstances historiques qui, depuis le Coran jusqu'à nos jours, place les Juifs dans la catégorie de « criminel » « des plus hostiles » envers les musulmans (*al-ma'ida* 5 : 82) ?

Les tactiques de l'ennemi entrent dans une stratégie de longue haleine. Pour Faḍlallah, Israël met les opposants du compromis avec l'ennemi en difficulté, et oriente le sens patriotique contre le sens ethnico-religieux. Il profite, à l'aide de ses collaborateurs, du sous-développement et de la faiblesse des musulmans en s'ingérant dans leur vie politique, économique, sécuritaire et culturelle. En somme, l'ennemi Juifs-Israël vise une normalisation de la mentalité arabe et islamique afin de l'adapter aux intérêts israéliens. De plus, dans cette entreprise de faire adhérer son auditoire à son discours, il importe de signaler qu'il évoque deux aspects liées à l'idéologie révolutionnaire : 1) Faḍlallah laisse transparaître la question de la limite entre le national et l'ethnico-religieux. Le musulman ne doit pas s'éloigner de l'universalisme islamique sous la pression du national *al-watani*. Le soin porté aux affaires des

⁸⁷ FADLALLAH, *Quand l'unité et la tenacité affronte l'agression (al-wahda wal soumoud fi mouwajahat al-'oudwan)*, Beyrouth, 1993, p. 32.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25.

musulmans est la voie qui commande l'appartenance à l'islam et conduit, par là même, au national. Cela signifie que plus l'ennemi est rejeté, plus l'appartenance à la *umma* est assurée. 2) La logique de certains « régimes arabes et de certains courants de compromis palestiniens qui négocient avec l'ennemi sioniste », ainsi que le silence arabe face à l'agression israélienne, sont interprétés, par Faḍlallah, comme un relâchement du soutien des musulmans à la cause palestinienne et à l'islam. L'affaire est une question de foi ou d'apostasie. D'un point de vue islamique, c'est une épreuve qui permet de séparer les bons des méchants, ceux qui combattent pour la cause de Dieu des mécréants (*al-baqara* 2 : 214), et ceux qui sont des amis, de l'ennemi Juifs-sioniste-Israël.

En utilisant une terminologie islamique recherchée, le discours de Faḍlallah s'inscrit dans son programme d'ensemble visant l'islamisation du monde et le rassemblement de tous dans la *umma*. Voyons comment le *sayed* utilise un langage au service de la *ḥarakiyya* révolutionnaire.

Langage

La terminologie islamique du *sayed* n'est pas simplement une façade. Elle provient, d'un côté, de la source de pensée islamique et, d'un autre côté, elle signifie ce qu'elle énonce. En utilisant un lexique islamique comme « usurpation de la terre et du pouvoir », « arrogance », « arrogant », « agression et injustice », Faḍlallah entend expliquer aux croyants que ce ne sont pas des problématiques éloignées de leur vécu religieux, mais qu'elles ressemblent aux devoirs et aux interdits de la jurisprudence islamique. « Ce qui est recommandé, dans le cadre de l'éveil islamique général, est que la cause palestinienne passe au culturel concret tout en s'imprégnant de la jurisprudence islamique, si bien que les termes se transforment en termes religieux dans le plan pédagogique, afin que les enfants les vivent dans leurs hymnes, et les jeunes dans leurs engagements, les vieillards dans leur piété spirituelle et pratique, et dans leurs invocations pieuses vers Dieu ». Faḍlallah entend unir le religieux-jurisprudentiel au politique-pratique. Il s'agit de suivre la voie du Coran. Celui-ci n'a pas parlé du *jihad* dans le langage politique traditionnel, mais dans un langage religieux qui informe à la fois, le destin anagogique et le destin terrestre. Cela donne au combattant d'autres raisons pour se tourner vers le *jihad* pour une victoire et des récompenses qui couronnent son combat terrestre après la mort.

Concernant la terre, Faḍlallah insiste sur la terre de Palestine en tant que terre islamique. Celle-ci doit être mise en valeur par des termes coraniques, comme parler de la mosquée *al-*

aqsa et de la Terre sainte. En prévenant les musulmans de ne pas adhérer à la croyance que cette Terre sainte est celle que Dieu a donné aux fils d'Israël, Faḍlallah refuse la prétention des Juifs à s'appropriier la Palestine, en tant que droit divin provenant de la Torah. Le *sayed* le fait à partir d'une contextualisation et d'une actualisation du texte coranique. « *Al-Quds* est un prolongement de la terre islamique ». Par ailleurs, la question de la terre déborde vers la terre libanaise. Ce qu'Israël agresse, c'est également Jabal 'Amel et la Béka' au Liban. En se référant à un lexique islamique, Faḍlallah n'appuie-t-il pas excessivement sur ce qui fait l'identité islamique transnationale où toute injustice doit être défendue de par le monde, et où les chrétiens libanais ne peuvent être intégrés, du fait du caractère islamique du *jiḥād* auquel ils n'adhèrent pas forcément ? Voyons maintenant les figures de l'ennemi Juifs-Israël et la manière dont Faḍlallah les représente.

Représentations

La première figure de l'ennemi qui paraît dans le discours est celle « de l'État d'Israël, (...) réalité politique et juridique » forte et stable dans la région, tandis que les autres réalités politiques dans le monde arabe subissent des secousses. Elle est ternie par l'éventualité de sa destruction, en tant qu'Israël juive, pour qu'une Palestine palestinienne ou arabe ou islamique se relève. L'État d'Israël serait-il à détruire parce qu'il transgresse les normes internationales ou parce qu'il est un État juif qui concurrence une Palestine palestinienne, ou arabe, ou islamique ? En quoi une Israël juive peut-elle menacer la Palestine ? Le conflit serait-il d'ordre politique ou religieux ?

L'appellation « ennemi » se présente aussitôt. Elle sous-entend l'ennemi Juifs-Israël qualifié de « force israélienne ». Trois figures se succèdent ensuite.

1) L'ennemi sioniste, une désignation qui disparaît dans les années 80 avec la signature des accords de paix avec Israël, mais qui revient avec les mouvements de la résistance islamique. Celle-ci est prisée dans le monde arabo-islamique, car elle comporte une part de rejet complet du mouvement sioniste à l'origine de la création d'un État juif en Palestine.

2) Faḍlallah reprend à son compte une métaphore de nature médicale de Khomeiny qualifiant Israël de « tumeur cancéreuse qu'il est impératif d'éliminer et une base d'arrogance qu'il faut anéantir ». Nous avons déjà développé la métaphore du cancer chez Faḍlallah. En fait, Le cancer, au Moyen-Orient, est une maladie qui effraie car il fait souffrir et

est incurable. Il faut donc l'extirper pour guérir sinon c'est la mort assurée⁸⁹. « Nous devons apprendre, dit-il, à nos fils ce que signifie Israël, pour leur avenir, afin que l'heure vienne où cette maladie du cancer disparaît »⁹⁰. De fait, la métaphore du cancer fait de l'ennemi Juifs-Israël un corps dangereux qui pullule, se métamorphose et ronge le monde arabo-musulman. Ce dernier est en danger mortel face à l'insoumission de l'ennemi Juifs-Israël aux règles et aux frontières, à ses ambitions expansionnistes et à sa propension à la destruction. Israël-cancer reçoit une signification géopolitique. Un jugement moral est prononcé contre lui pour stopper la maladie et éradiquer la menace en appelant à son anéantissement⁹¹.

L'arrogance est un concept coranique que nous avons développé plus haut⁹². Nous relevons ici que, pour Faḍlallah, l'ennemi Juifs-Israël forme, avec ses alliés des puissances arrogantes mondiales, une unité arrogante au service continu des grands desseins du sionisme. Les arrogants et les impies tiennent en otage les pays islamiques. Ainsi, l'arrogance cesse d'être un concept. Elle s'incarne dans les puissances arrogantes qui agissent pour le sionisme, sans que le *sayed* précise de quels desseins il s'agit. Le sionisme, mouvement politique, paraît alors comme une réalité occulte qui complotte contre le monde arabo-islamique soumis aux arrogants « qui asservissent les hommes », et aux impies, que Faḍlallah place côte à côte. La mobilisation pour faire face à tous ces dangers est plus que jamais nécessaire. Elle donne lieu à des mécanismes de violence qui se déploient pour repousser les menaces.

Mécanismes de violence

Le *sayed* n'emploie jamais le terme de « violence » en parlant du *jihad*, mais plutôt celui de « force ». User de la force est légitime quand elle est *jihad* pour retrouver la place de l'islam dans la vie, libérer les pays islamiques des arrogants et des impies. Ce *jihad* se traduit par des actions où l'ennemi est menacé dans tous les domaines, en vue de son affaiblissement, et le combat est mené directement contre lui, représentant ainsi « la réalité de sa défaite ». Le *jihad* militaire se greffe sur le *jihad* coranique. Ce dernier s'avère une force qui se déploie dans l'inspiration procurant davantage de résistance intellectuelle, spirituelle, émotionnelle et pratique. De plus, cette inspiration divine relie la vie à la foi et relie le musulman aux ressources divines, le convainquant de se battre pour se libérer de tous les arrogants qui asservissent les

⁸⁹ Dans le monde moyen-oriental, notamment dans les milieux populaires, le cancer est désigné par « la maladie », « la maladie maligne » ou « l'innommable ».

⁹⁰ FADLALLAH, *Pour la cause de l'islam*, op. cit., p. 169.

⁹¹ Sur les métaphores du cancer, cf. p. 322.

⁹² Sur le concept de l'arrogance, cf. p. 185.

hommes. Aussi, le *jihād*, en tant que mécanisme, est un combat pour la justice et une lutte continuelle des opprimés *moustad‘afīn* contre les arrogants *moustakbirīn*. À la suite d’une foule de prédicateurs, Faḍlallah reprend le même message qui fonde le discours idéologique révolutionnaire chi‘ite.

Concluons que l’auteur dévoile, au début de son discours, un projet qu’il soupçonne au niveau arabe et international, consistant à « liquider définitivement la cause palestinienne ». Il le complète par une réplique à l’adresse de l’islam *ḥaraki* : « Comment impulser à la cause une nouvelle dynamique vers une Palestine palestinienne ou arabe ou musulmane qui se construit sur les ‘ruines de l’Israël juive’ ? ». Si la liquidation de la cause palestinienne est une possibilité devant la force d’Israël, la dynamique révolutionnaire n’est-elle pas une autre forme de liquidation de l’État d’Israël, force redoutable tant au plan politique que religieux ? Que signifie l’anéantissement de l’Israël juive : l’Israël, peuple juif, l’Israël à la culture juive, l’Israël de l’histoire juive, ou encore l’État juif d’Israël ?

Youakim Moubarac

Ce sont deux articles que le père Youakim Moubarac rédige pour le quotidien l’Orient-Le Jour. Le premier « Nous et les Palestiniens » est diffusé le 26 mai, dans la série 200 du 26 mai au 1^{er} juin 1973, et le second « Vivre avec les Palestiniens » est diffusé le 2 juin, dans la série 201 du 2 au 8 juin 1973.

Texte 1 . Nous et les Palestiniens



Nous les
palestiniens.pdf

Texte 2 . Vivre avec les Palestiniens



Vivre avec les
palestiniens.pdf

De la nuit du 10 avril aux combats de mai

NOUS ET LES PALESTINIENS

Par le Père Youakim Moubarac

Entre la nuit tragique du 9 au 10 avril à Beyrouth et les premiers jours de ce mois de mai qui ont entaché de sang tout le Liban, une réflexion qui se veut aussi froide que possible enregistre quatre réactions principales. Deux d'entre elles concernent principalement notre attitude à l'égard d'Israël suite au massacre des leaders palestiniens en pleine capitale libanaise et deux autres les attitudes qui se sont pareillement manifestées à l'endroit de la Résistance suite aux derniers événements. Il va de soi que rien de tout cela n'est conçu séparément. Mais dans la mesure où nous devons dépasser le stade naturel et légitime de l'émotion pour arriver à des conceptions claires et des résolutions pratiques, il n'est pas inutile de faire les distinctions qui s'imposent. On ne s'étonnera pas de nous voir de ce fait échapper quelque peu aux contrecoups immédiats des premiers jours de mai pour enregistrer non sans insistance les soubresauts de la nuit meurtrière d'avril.

Pourquoi pas la paix ?

La première des réactions principales qui se sont manifestées à l'endroit d'Israël suite à l'incursion sanglante de ses agents dans nos rues et dans nos maisons ne s'est pas exprimée publiquement, mais on la sentait sourdre dans bien des esprits et, à cet égard, le silence est plus éloquent que la parole: «Pourquoi ne pas faire la paix? Si cette paix avait été acceptée il y a cinq ans, il y a dix ans, il y a vingt-cinq ans, nous n'en serions pas là... Un moindre mal est toujours préférable à un péril quotidien et, en fin de compte, la neutralisation du Liban est la plus sûre garantie de sa survie et de ses progrès».

Aux tenants secrets, en ces jours derniers, de cette position, mais qui sont en fait bien connus, les événements qui viennent de se dérouler parmi nous et à notre plus grande honte apportent d'eux-mêmes la réponse. Si l'ennemi en veut à la Résistance palestinienne, il en veut plus encore à notre pays. Si la Résistance continue à le gêner, Israël se vante dans toutes ses déclarations de l'avoir ramenée à une efficacité quasi nulle dans les territoires occupés et très mince à l'étranger. D'ailleurs, il prétend pouvoir la toucher partout où elle est, où il veut et quand il veut.

Il n'en va pas de même du Liban qu'Israël frappe à temps et à contre-temps et qui est seul, à l'exception de la Syrie, à être frappé, avec ou sans la Résistance. Le Liban est en effet dans sa constitution même la plus grave offense à l'existence d'Israël. Il est dans le jeu de l'opinion mondiale, aux faveurs de laquelle Israël doit sa survie, l'argument irréfutable de l'erreur sectaire que le sionisme veut faire avaliser par la conscience de l'univers. Israël veut faire croire qu'un régime pluraliste et une coexistence pacifique au sein d'un même Etat



entre les diverses ethnies du Proche-Orient sont impossibles. Or s'il peut réveiller en Occident les slogans d'un sectarisme certain qui sévit contre le monde arabe, le Liban qui jouit dans le monde entier d'une indéniable sympathie demeure, à l'encontre des allégations israéliennes, un démenti formel.

Ce démenti est d'autant plus éloquent que l'idéal du pluralisme vers lequel tend notre société en devenant s'accompagne, apparemment tout au moins, de prospérité et de liberté. Quand il se trouve enfermé dans le carcan qu'il s'est lui-même forgé, fût-il étendu maintenant à toute la Palestine et au-delà, Israël voit le Liban ouvert à tous les courants internationaux, aussi bien culturels et idéologiques que commerciaux et financiers. Ce faisant, il n'est pas assez stupide pour ignorer que le Liban n'est ainsi que le prototype d'une Palestine réconciliée et l'arme absolue contre l'édifice sioniste.

A tous ceux donc qui préconiseraient une solution de paix avec Israël, il faut répondre du point de vue libanais : Tant que l'ennemi n'a pas changé en quelque sorte de nature, tant qu'Israël n'est pas, non seulement démilitarisé, mais encore et surtout désionisé, c'est-à-dire enlevé à son sectarisme d'Etat juif, il peut y avoir une paix pour tout le monde au Proche-Orient sauf pour le Liban. Car Israël n'admettra jamais, fussions-nous un simple fétu de paille dans son oeil, l'argument permanent qui insulte sa conception même. Il va sans dire qu'il n'admettra pas davantage qu'outre nos eaux, notre tourisme et nos finances, nous passions aux yeux du monde entier pour le carrefour prédestiné de l'Orient et de l'Occident, dont le ghetto où il s'est lui-même enfermé se trouve du même coup exclu.

Rendre à Israël la monnaie de sa pièce

Mais s'il n'est point de paix concevable entre deux entités contradictoires comme le sont Israël et le Liban, tant qu'Israël n'a pas changé d'identité, est-ce la loi de la guerre qui prévaut sur notre destin ? C'est la deuxième position qui s'est exprimée après le 10 avril et à l'inverse de la précédente, il était difficile d'en dénombrer les prota-

gonistes. Depuis l'homme de la rue jusqu'aux intellectuels de diverses tendances, un cri de vengeance s'est fait entendre : « Il faut rendre à Israël la monnaie de sa pièce. Il faut que ce pays se réveille et que son armée fasse, à l'avant-garde de la population, son métier. Il faut laver la honte de notre inertie, voire d'une intelligence tacite avec l'ennemi, dans un sursaut national et un combat implacable ».

Je crois qu'il n'est pas un seul Libanais digne de ce nom qui, dans l'épreuve de la nuit du 9 au 10 avril 1973, succédant à tant d'autres jours de deuil et de nuits d'avanies, n'ait pas senti monter en lui pareils sentiments et se forger la résolution qui en découle. Qui ne voit cependant que cette position ne résiste pas plus que la précédente à la considération formulée par beaucoup : comment un pays dont l'armée n'est qu'une cellule de gestation de l'unité nationale et un organe de police intérieure pourrait-il courir l'aventure d'un affrontement avec la première puissance militaire en Méditerranée orientale, bénéficiant au surplus, de l'appui inconditionnel de la première puissance mondiale ? Dans un tel affrontement et l'inexistence d'une coordination avec les autres pays arabes, ce n'est pas l'armée libanaise seulement qui serait décimée, ce serait le meilleur prétexte fourni à l'agresseur professionnel de la région pour occuper tout ou partie du territoire national et renverser en toute hypothèse le régime que nous nous sommes donné.

Il renverserait plus qu'un régime et c'est la deuxième considération que je voudrais proposer dans l'hypothèse d'un affrontement militaire avec Israël, à supposer qu'il fut jamais envisageable ; dans un tel affrontement et quelle qu'en soit l'issue, c'est nous qui serions les perdants. Car c'est nous alors qui aurions changé d'identité et au peuple pacifique et passionné de convivialité que nous prétendons être sur cette terre d'Orient, nous aurions laissé se substituer un peuple botté et haineux à l'image de l'agresseur. Nous ne pourrions affronter cet agresseur qu'en devenant semblables à lui et quand nous aurions eu raison de sa hargne, il aurait eu raison de notre âme.



L'Armée au Liban ? une cellule de gestation de l'unité nationale qu'il est impossible d'opposer à la première puissance militaire en Méditerranée.



Mater la Résistance ?

Passant maintenant aux réactions enregistrées à l'endroit de la Résistance palestinienne, je voudrais pouvoir dire la même chose à ceux qui, préconisant une attitude soi-disant pacificatrice à l'endroit d'Israël, ne reculent pas devant l'éventualité (sauf qu'ils ne la croient pas sur les toits) de mater la Résistance palestinienne et au besoin de la réduire à la manière jordanienne. Les partisans de cette politique à laquelle manque surtout le courage de dire son nom doivent se rendre compte eux aussi que le Liban ne pourrait exécuter leur dessein, à supposer, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'il en ait jamais l'intention, qu'en changeant également de nature. Le Liban ne pourrait avoir raison de la Résistance qu'en devenant semblable à tant d'autres Etats dans ce monde difficile à vivre et retournant à la barbarie, en cessant d'être autrement dit le Liban qu'ils défendent, je veux encore le croire, avec sincérité. Tant que le Liban est ce qu'il est et entend le demeurer, i.e. la zone privilégiée de l'Orient où circulent sans entraves non seulement les biens, mais encore les personnes et les idées, où la liberté de mouvement, d'association et d'expression est totale, on ne peut sans reniement, empêcher qu'il soit le dernier et le principal réduit de la Résistance palestinienne, comme d'ailleurs de tout autre mouvement qui, pour faire entendre sur cette rive de la Méditerranée la voix de sa liberté, n'a plus que notre capitale et ses moyens de communication et de diffusion. Il y a certainement de la faiblesse à laisser pulluler chez nous toutes sortes de propagandistes et surtout à laisser s'installer des Etats dans l'Etat. Il y a également de la honte à ce que notre capitale soit littéralement occupée par une trentaine d'hommes de main déguisés en touristes. Mais cette honte n'est assurément pas plus grande ni en tout cas différente dans sa nature de celle qui permet qu'un Ben Barka soit embarqué avec la complicité de la police locale devant le drugstore de Saint-Germain-des-Prés et que ses ravisseurs restent impunis, malgré la colère et la parole d'honneur de Charles de Gaulle. Ce serait plutôt à l'honneur du Liban et au déshonneur de ses ennemis de montrer ainsi au monde entier, dans l'étalement scandaleux de sa faiblesse, l'étendue de sa bonne foi dans l'aire de la liberté à laquelle il entend appartenir et dont il ne pourrait se soustraire qu'en assassinant de son plein gré sa propre raison d'être.

Libérer la Résistance ?

Je voudrais maintenant dire que ce serait commettre le même assassinat que de suivre la réaction qui s'oppose noblement à toute tentative de briser la Résistance et qui voudrait qu'elle puisse, comme aucun pays arabe, quel qu'en soit le régime, ne le lui a permis, se déployer librement au Liban et à partir de ses frontières. S'il n'y avait que des étudiants pour préconiser une telle mesure, on excuserait leur âge. Mais comme des gens apparemment plus mûrs renchérisent sur les étudiants, il importe d'affirmer que cela ne serait pas un suicide collectif, cela en ferait deux. Je le dis d'autant plus clairement que partisan déclaré d'une Palestine retrouvée dans le démantèlement de l'Etat sioniste, le but de toute cette réflexion est de montrer la conjugaison naturelle au sein d'une stratégie arabe, entre une stratégie palestinienne et une stratégie libanaise, et la nécessité vitale d'une résistance libanaise accordée avec la Résistance palestinienne. Mais laisser la Résistance palestinienne agir librement au Liban et à partir du Liban serait à mon avis plus criminel que de la mater comme en Jordanie. Ce serait courir le risque certain de nous faire mater ensemble. La guérilla aurait ce faisant changé de nature, comme le Liban et d'une force d'intervention et de subversion en territoire occupé, son propre territoire, elle serait devenue une puissance de guerre en dehors de ses frontières, ridiculement faible dans ses moyens et tragiquement éprouvée dans les contrechocs de ses initiatives. Le temps n'est plus en effet où les fellagha algériens pouvaient opérer impunément à partir de la Tunisie et soulever la réprobation du monde contre les Français, quand pour la seule fois où elle a osé le faire, leur armée s'est risquée à pillonner Sakhiat Sidi Youssef. Avec ou sans action de l'extérieur, Israël nous pille tous les jours et l'univers se tient coi, abusé ou complice. Ainsi s'il est démontré qu'une action de guerre du Liban serait le plus beau cadeau qu'on puisse faire à l'agresseur, une action de guerre de la guérilla à partir du Liban est le plus sûr moyen de voir Israël faire d'une pierre deux coups et grâce aux moyens et appuis dont il dispose, décimer dans ses camps le peuple palestinien en occupant le nôtre et liquider les structures de la Résistance en brisant notre armée.

Une troisième voie ?

Est-ce donner raison à notre Président qui, si on ne savait sa bravoure, a pu paraître ne donner d'autre occupation aux Palestiniens massés au Liban, que de réciter le chapelet ? Et n'y aurait-il pas entre une résistance jugulée et une résistance soi-disant libérée d'autre moyen terme ? N'y aurait-il surtout pas dans la situation où le Liban est menacé dans son âme plus que dans son existence par l'existence d'Israël et le dilemme où nous sommes pris entre une paix et une guerre toutes deux impossibles, nulle autre voie ? Ou bien serions-nous condamnés à l'état endémique que l'on dit : ni paix ni guerre ?

Je ne le crois point et le but de cette réflexion est d'ouvrir une recherche dans ce sens. Mais avant d'envisager une sorte de troisième voie pour Libanais et Palestiniens sous le signe de la Résistance, et en rapport étroit avec tous ceux qui, en Palestine et dans le monde arabe, luttent pour notre commune libération, il faut mesurer davantage la nature et les dimensions de la menace qui pèse sur nous. Au fait, dans cette entreprise historique majeure où nous sommes embarqués bon gré, mal gré, qui avons-nous en face de nous et contre qui nous luttons ? Il est important de le savoir pour le choix des moyens.

Qui est l'ennemi ?

Ce n'est pas pour donner bonne conscience aux attentistes qui sont légion parmi nous que je désignerai notre adversaire comme le fer de lance de l'Occident. Non pas certes, de tout l'Occident ni de n'importe quel Occident. Il est certain que dans l'hypothèse d'une Europe gaullienne, nos risques eussent été moindres, sinon nuls, nos garanties plus fermes et notre destin toujours menacé mais assuré. Il n'en va hélas ! plus de même avec une Europe qui forge son unité aussi difficilement que nous engendrons la nôtre, sous l'implacable poids des intérêts américains.

Or ces mêmes intérêts dans notre région jouent contre nous. Les armes que nous pourrions fourbir pour nous défendre et assumer notre indépendance ne sont pas entre nos mains. Nos richesses sont celles-là mêmes que l'Amérique exploite et, sauf option austère de pauvreté que l'opinion et

en tout cas les gouvernants arabes considéreraient comme suicidaire, nous ne pouvons que jouer le jeu de la puissance en question dans le marché par elle instauré.

Un combat planétaire

Au surplus, cette puissance a établi sur ce marché un cerbère qui lui coûte beaucoup moins cher qu'un corps expéditionnaire en Asie du Sud-Est, et les perspectives incertaines de ses besoins en carburant pour la décennie à venir la poussent à tout faire pour rendre ce cerbère plus féroce et au besoin pour le doubler — elle l'a laissé déclarer tout récemment par des officiers — grâce à une occupation militaire des zones qui l'intéressent.

En d'autres termes, et pour se placer au niveau de cette réflexion qui n'est pas d'ordre économique ni même politique, mais qui essaie de se représenter l'ensemble de la situation qui nous est faite sur la scène internationale, je dirais que l'équilibre de la terreur nous protège d'une guerre totale, comme il empêche d'ailleurs des alliés éventuels de nous venir en aide dans une lutte d'usure de l'Etat sioniste. Mais celui-ci est assuré, en toute hypothèse, de l'appui d'une partie de la planète qui est la plus riche. En se liant par des accords commerciaux importants, tant avec la Chine qu'avec la Russie, l'Amérique a pratiquement neutralisé ces puissances par le jeu de leurs besoins grandissants. Du même coup, elle a mis Israël à l'abri de toute menace sérieuse dans le contexte international et en a fait le pivot de ses assises méditerranéennes et moyen-orientales. Entrer en conflit avec lui, c'est alors nécessairement entrer en conflit avec elle et c'est bien dans un combat planétaire que nous sommes ainsi entraînés et engagés.

Certes, la vision n'est pas si tranchée qu'il paraît. Il est bien certain que le mur de l'Occident sur lequel veillent les Etats-Unis se lézarde de jour en jour. Aussi, toute analyse manichéenne de la situation qui mettrait les bons d'un côté et les mauvais de l'autre doit-elle être écartée. Nos amis sont aussi nombreux d'un côté que de l'autre. Il reste que nous sommes engagés avec eux dans une lutte où une manière d'être nouvelle de l'homme et de la société contemporaine est en gestation et pas seulement une stratégie économique-politique. C'est bien du destin de l'homme contemporain qu'il s'agit ici et de son devenir et non plus seulement d'un conflit de puissance et de domination sur les richesses matérielles du globe, quelle qu'en soit l'importance.

Ce n'est pas le lieu de développer ce point dont le conflit vietnamien a été la triste illustration, avant que cette même illustration ne se trouve désormais concentrée dans notre région. Mais ce qu'on veut dire ici et qui doit l'être, c'est que le conflit qui oppose un petit pays comme le Liban et l'ensemble des pays arabes à Israël est loin de se circoncrire au territoire palestinien et de se réduire à sa reconquête. C'est toute une humanité qui fait sa gestation sous l'emprise technocratique plus encore qu'impérialiste dont l'Occident est le premier à souffrir avec l'Amérique à sa tête. Notre lutte, comme dit l'Apôtre, n'est pas avec la chair et le sang, mais avec les puissances qui gouvernent ce monde de ténèbres. Aussi l'échec qui a été planté à vif dans notre chair à la hauteur de la Palestine pour gagner tout l'organisme est-elle une entreprise dont ce monde souffre autant et peut-être plus qu'il ne nous fait souffrir.

Tout un système de valeurs y est engagé et mis en cause. L'homme israélien sous la botte duquel nous sommes placés n'est qu'une figure caricaturale et comme l'exaspération de l'homme de l'efficacité que l'Occident se forge, mais dont il sent déjà l'emprise au point de la saturation et de l'asphyxie.

Le problème juif

C'est d'autant plus vrai qu'à un niveau assurément ambigu mais non moins profond, l'Occident, en plantant Israël dans notre chair, nous a rendus participants du mal dont il souffre depuis des siècles et qui s'appelle le problème juif. Ce problème ayant culminé au XXe siècle dans les dimensions et les horreurs que l'on sait, l'Occident a prétendu s'en guérir en rejetant sur nous les victimes qui sont devenues nos bourreaux. Pour la première fois en effet depuis vingt siècles, le peuple juif qui s'est distingué tant par sa lutte contre les empires que par sa volonté de durer, a avallé dans sa masse et à l'encontre de ses plus hautes consciences, la volonté occidentale et néo-coloniale de domination de la planète. Pour sa part, il s'est taillé un domaine de choix dans la région la plus sensible du globe, sous prétexte de récupérer la terre de ses aïeux. Quand l'Europe devait elle-même réinstaller après la guerre ses citoyens juifs au même titre que ses autres citoyens et que l'Amérique et les juifs américains étaient autrement mieux outillés pour accueillir les rescapés des camps de la mort, l'Europe et l'Amérique se sont entendus pour faire de deux millions de juifs, soit le septième de la population juive mondiale, l'instrument de leurs propres contradictions, en même temps que l'épreuve intolérable du peuple palestinien et la nôtre.

Car le peuple juif a été trompé dans cette opération. Israël a échangé ses droits de citoyen et ses morts contre de l'argent et il n'a trouvé en Palestine, sous les apparences du succès matériel, qu'un refus arabe obstiné. Cependant ce peuple rend bien à l'Europe et à l'Amérique les services escomptés et en récolte les fruits. Il creuse par les moyens nuisants dont il dispose dans la presse et les finances mondiales le fossé qui sépare l'Occident du monde arabe. Il fait de son association avec nous un problème quotidien et apparemment insoluble, alors que le monde arabe devrait être l'allié naturel et comme le trait d'union méditerranéen entre l'Europe et l'Amérique d'un côté, l'Afrique et l'Asie de l'autre.

Composantes morales de notre attitude

Cette perspective est-elle définitivement bouchée ? Et maintenant que nous avons mesuré les dimensions du conflit dans lequel nous sommes engagés, comment la voie d'acier qui s'ouvre devant nous peut-elle éviter l'échec d'une paix bâtarde comme celui d'une guerre meurtrière ?

Comment dans une stratégie libanaise conjugée avec la Résistance, pouvons-nous, tout ensemble, la défendre contre ceux qui voudraient la mater en ébranlant le Liban et nous empêcher de négliger ensemble dans une préférence libérale d'action, de la guérilla qui ne serait plus que puis-



CENSURE

Chaque clan au Liban, voire plus d'un couvent a ses camps d'entraînement et ses baroudeurs. Leur place serait-elle aux côtés de la Résistance palestinienne ?

fus catégorique ni la pure acceptation. Ce doit être un refus qui, dans la conversion de soi comme de l'autre, prépare l'accueil mutuel. Ce serait en effet une opération contre nature que de nous couper purement et simplement de l'Occident américain et surtout européen. Ce serait la véritable opération suicidaire. Car cet Occident a besoin de nous autant que nous avons besoin de lui. Le mal dont il nous fait pâtir, il en pâtit lui-même davantage. Nous aurions démissionné devant notre mission historique si, dans une attitude d'ailleurs purement imaginaire d'isolement, qui ne pourrait qu'entraîner notre dissolution dans l'évolution en cours, nous prétendions résoudre nos problèmes pour nous-mêmes. Nos problèmes étant ceux-là mêmes du monde actuel, engagé dans l'impasse de la technocratie et de la société de consommation, nous devons penser une solution originale inspirée par notre propre patrimoine et la partager autant que faire se peut, voire l'imposer aux artisans de l'évolution en cours qui ont perdu le contrôle de l'appareil qu'ils prétendent encore commander.

En un mot, dans la crise de civilisation que traverse l'humanité à la fin de l'ère coloniale, mais sous l'emprise toujours plus grande de l'évolution technocratique déclinée par l'Occident, il s'agit de savoir si nous sommes capables, dans le refus des chimères qui nous sont soufflées par les uns comme par les autres, de proposer d'autres schémas, mentaux, sociaux et spirituels, qui soient les nôtres et non plus des emprunts à l'Est ou à l'Ouest.

Tel est, me semble-t-il, dans la conjoncture actuelle, le défi lancé par l'histoire au monde arabe et que seuls les présidents libyen et algérien semblent relever chacun à sa manière et selon ses moyens. Mais dans un monde arabe qui compte tant de brillants esprits, ce défi est lancé à tous et, en premier lieu, au Liban, dans la mesure même où, dénué de grands moyens matériels, il prétend être à l'avant-garde des luttes de l'esprit.

Solution exemplaire du problème juif

Dans cette même conjoncture, le problème juif qui nous est imposé sous la forme de la présence israélienne doit être, lui aussi résolu par nous, suivant la même dialectique du refus, en vue de l'accueil, par voie de conversion radicale. Refus radical et obstiné du sionisme, mais accueil décidé du judaïsme démilitarisé et désionisé. Intégration dans notre univers d'hospitalité et de convivialité du rebut de l'humanité contemporaine, soustrait par nos soins à son devenir sectaire sous les coups de l'ostracisme et rendu à sa dignité de semence de génie et de progrès. C'est ce que la cité musulmane a su faire au Moyen-Age pour engendrer la plus grande génération de penseurs et de mystiques juifs. C'est ce que le monde arabe doit refaire à l'heure actuelle.

Je récusé énergiquement ici, pour lever tout malentendu sur mes propositions, la proposition qui voudrait qu'Israël, entendez l'islam, redonne la Terre Sainte au peuple juif, c'est-à-dire à Israël. Je récusé plus encore la soi-disant réconciliation entre Israël et Israël préconisée par les amis plus ou moins déclarés de Riquet. Car l'islam n'est pas ismaélite mais universel. Et Israël ne peut, sans usurpation ni blasphème, s'approprier les droits du peuple juif, suivant une promesse réalisée pour nous en Jésus-Christ et une bénédiction revendiquée par le Coran et étendue par l'islam à tous les croyants, sans distinction de race ni de nationalité.

L'arabité est justement le creuset où, contre l'exclusivisme des uns, les théocratismes des autres et les infidélités de tous à leur foi respective, musulmans, chrétiens et juifs doivent, entre les rives de la mer et les confins du désert, expérimenter une convivialité exemplaire pour tous les peuples du monde, et faire de la sphère qu'ils occupent comme son nombril le lieu même de leurs retrouvailles et de leur réconciliation.

A cet égard, le Liban a encore un sens, comme à cet égard, Israël est un contre-sens, cependant que la Palestine est le vrai centre du sens libanais, au mépris et dans l'échec du

Document

De la nuit du 10 avril aux combats de mai

NOUS ET LES PALESTINIENS

Par le Père Youakim Moubarac

Entre la nuit tragique du 9 au 10 avril à Beyrouth et les premiers jours de ce mois de mai qui ont entaché de sang tout le Liban, une réflexion qui se veut aussi froide que possible enregistre quatre réactions principales. Deux d'entre elles concernent principalement notre attitude à l'égard d'Israël suite au massacre des leaders palestiniens en pleine capitale libanaise et deux autres les attitudes qui se sont pareillement manifestées à l'endroit de la Résistance suite aux derniers événements. Il va de soi que rien de tout cela n'est conçu séparément. Mais dans la mesure où nous devons dépasser le stade naturel et légitime de l'émotion pour arriver à des conceptions claires et des résolutions pratiques, il n'est pas inutile de faire les distinctions qui s'imposent. On ne s'étonnera pas de nous voir de ce fait échapper quelque peu aux contrecoups immédiats des premiers jours de mai pour enregistrer non sans insistance les soubresauts de la nuit meurtrière d'avril.

Pourquoi pas la paix ?

La première des réactions principales qui se sont manifestées à l'endroit d'Israël suite à l'incursion sanglante de ses agents dans nos rues et dans nos maisons ne s'est pas exprimée publiquement, mais on la sentait sourdre dans bien des esprits et, à cet égard, le silence est plus éloquent que la parole: «Pourquoi ne pas faire la paix ? Si cette paix avait été acceptée il y a cinq ans, il y a dix ans, il y a vingt-cinq ans, nous n'en serions pas là... Un moindre mal est toujours préférable à un péril quotidien et, en fin de compte, la neutralisation du Liban est la plus sûre garantie de sa survie et de ses progrès».

Aux tenants secrets, en ces jours derniers, de cette position, mais qui sont en fait bien connus, les événements qui viennent de se dérouler parmi nous et à notre plus grande honte apportent d'eux-mêmes la réponse. Si l'ennemi en veut à la Résistance palestinienne, il en veut plus encore à notre pays. Si la Résistance continue à le gêner, Israël se vante dans toutes ses déclarations de l'avoir ramenée à une efficacité quasi nulle dans les territoires occupés et très mince à l'étranger. D'ailleurs, il prétend pouvoir la toucher partout où elle est, où il veut et quand il veut.

Il n'en va pas de même du Liban qu'Israël frappe à temps et à contre-temps et qui est seul, à l'exception de la Syrie, à être frappé, avec ou sans la Résistance. Le Liban est en effet dans sa constitution même la plus grave offense à l'existence d'Israël. Il est dans le jeu de l'opinion mondiale, aux faveurs de laquelle Israël doit sa survie, l'argument irréfutable de l'effacement de la Résistance qui se vante de faire avalliser par la conscience de l'univers. Israël veut faire croire qu'un régime pluraliste et une coexistence pacifique au sein d'un même Etat



tionaux, aussi bien culturels et neurologiques que politiques et financiers. Ce faisant, il n'est pas assez stupide pour ignorer que le Liban n'est ainsi que le prototype d'une Palestine réconciliée et l'arme absolue contre l'édifice sioniste.

A tous ceux donc qui préconiseraient une solution de paix avec Israël, il faut répondre du point de vue libanais : Tant que l'ennemi n'a pas changé en quelque sorte de nature, tant qu'Israël n'est pas, non seulement démilitarisé, mais encore et surtout désionisé, c'est-à-dire enlevé à son sectarisme d'Etat juif, il peut y avoir une paix pour tout le monde au Proche-Orient sauf pour le Liban. Car Israël n'admettra jamais, fussions-nous un simple fétu de paille dans son œil, l'argument permanent qui insulte sa conception même. Il va sans dire qu'il n'admettra pas davantage qu'outre nos eaux, notre tourisme et nos finances, nous passions aux yeux du monde entier pour le carrefour prédestiné de l'Orient et de l'Occident, dont le ghetto où il s'est lui-même enfermé se trouve du même coup exclu.

Rendre à Israël la monnaie de sa pièce

Mais s'il n'est point de paix concevable entre deux entités contradictoires comme le sont Israël et le Liban, tant qu'Israël n'a pas changé d'identité, est-ce la loi de la guerre qui prévaut sur notre destin ? C'est la deuxième position qui s'est exprimée après le 10 avril et à l'inverse de la précédente, il était difficile d'en dénombrer les protagonistes.

Depuis l'homme de la rue jusqu'aux intellectuels de diverses tendances, un cri de vengeance s'est fait entendre : « Il faut rendre à Israël la monnaie de sa pièce. Il faut que ce pays se réveille et que son armée fasse, à l'avant-garde de la population, son métier. Il faut laver la honte de notre inertie, voire d'une intelligence tacite avec l'ennemi, dans un sursaut national et un combat implacable. »

Je crois qu'il n'est pas un seul Libanais digne de ce nom qui, dans l'épreuve de la nuit du 9 au 10 avril 1973, succédant à tant d'autres jours de deuil et de nuits d'angoisses, n'ait pas senti monter en lui pareils sentiments et se forger la résolution qui en découle. Qui ne voit cependant que cette position ne résiste pas plus que la précédente à la considération formulée par beaucoup : comment un pays dont l'armée n'est qu'une cellule de gestation de l'unité nationale et un organe de police intérieure pourrait-il courir l'aventure d'un affrontement avec la première puissance militaire en Méditerranée orientale, bénéficiant au surplus, de l'appui inconditionnel de la première puissance mondiale ? Dans un tel affrontement et l'inexistence d'une coordination avec les autres pays arabes, ce n'est pas l'armée libanaise seulement qui serait décimée, ce serait le meilleur prétexte fourni à l'agresseur professionnel de la région pour occuper tout ou partie du territoire national et renverser en toute hypothèse le régime que nous nous sommes donné.

Il renverserait plus qu'un régime et c'est la deuxième considération que je voudrais proposer dans l'hypothèse d'un affrontement militaire avec Israël, à supposer qu'il fut jamais envisageable : dans un tel affrontement et quelle qu'en soit l'issue, c'est nous qui serions les perdants. Car c'est nous alors qui aurions changé d'identité et au peuple pacifique et passionné de convivialité que nous prétendons être sur cette terre d'Orient, nous aurions laissé se substituer un peuple botté et haineux à l'image de l'agresseur. Nous ne pourrions affronter cet agresseur qu'en devenant semblables à lui et quand nous aurions eu raison de sa hargne, il aurait eu raison de notre âme.



L'Armée au Liban ? une cellule de gestation de l'unité nationale qu'il est impossible d'opposer à la première puissance militaire en Méditerranée.



ment de nature. Le Liban ne pourrait avoir raison de la résistance qu'en devenant semblable à tant d'autres Etats dans ce monde difficile à vivre et retournant à la barbarie, en cessant d'être autrement dit le Liban qu'ils défendent, je veux encore le croire, avec sincérité. Tant que le Liban est ce qu'il est et entend le demeurer, i.e. la zone privilégiée de l'Orient où circulent sans entraves non seulement les biens, mais encore les personnes et les idées, où la liberté de mouvement, d'association et d'expression est totale, on ne peut sans reniement, empêcher qu'il soit le dernier et le principal réduit de la Résistance palestinienne, comme d'ailleurs de tout autre mouvement qui, pour faire entendre sur cette rive de la Méditerranée la voix de sa liberté, n'a plus que notre capitale et ses moyens de communication et de diffusion. Il y a certainement de la faiblesse à laisser pulluler chez nous toutes sortes de propagandistes et surtout à laisser s'installer des Etats dans l'Etat. Il y a également de la honte à ce que notre capitale soit littéralement occupée par une trentaine d'hommes de main déguisés en touristes. Mais cette honte n'est assurément pas plus grande ni en tout cas différente dans sa nature de celle qui permet qu'un Ben Barka soit embarqué avec la complicité de la police locale devant le drugstore de Saint-Germain-des-Près et que ses ravisseurs restent impunis, malgré la colère et la parole d'honneur de Charles de Gaulle. Ce serait plutôt à l'honneur du Liban et au déshonneur de ses ennemis de montrer ainsi au monde entier, dans l'étalement scandaleux de sa faiblesse, l'étendue de sa bonne foi dans l'aire de la liberté à laquelle il entend appartenir et dont il ne pourrait se soustraire qu'en assassinant de son plein gré sa propre raison d'être.

Libérer la Résistance ?

Je voudrais maintenant dire que ce serait commettre le même assassinat que de suivre la réaction qui s'oppose noblement à toute tentative de briser la Résistance et qui voudrait qu'elle puisse, comme aucun pays

arabe, quel qu'en soit le régime, ne le lui a permis, se déployer librement au Liban et à partir de ses frontières. S'il n'y avait que des étudiants pour préconiser une telle mesure, on excuserait leur âge. Mais comme des gens apparemment plus mûrs renchérisent sur les étudiants, il importe d'affirmer que cela ne serait pas un suicide collectif, cela en ferait deux. Je le dis d'autant plus clairement que partisan déclaré d'une Palestine retrouvée dans le démantèlement de l'Etat sioniste, le but de toute cette réflexion est de montrer la conjugaison naturelle au sein d'une stratégie arabe, entre une stratégie palestinienne et une stratégie libanaise, et la nécessité vitale d'une résistance libanaise accordée avec la Résistance palestinienne. Mais laisser la Résistance palestinienne agir librement au Liban et à partir du Liban serait à mon avis plus criminel que de la mater comme en Jordanie. Ce serait courir le risque certain de nous faire mater ensemble. La guérilla aurait ce faisant changé de nature, comme le Liban et d'une force d'intervention et de subversion en territoire occupé, son propre territoire, elle serait devenue une puissance de guerre en dehors de ses frontières, ridiculement faible dans ses moyens et tragiquement éprouvée dans les contre-coups de ses initiatives. Le temps n'est plus en effet où les fellagha algériens pouvaient opérer impunément à partir de la Tunisie et soulever la réprobation du monde contre les Français, quand pour la seule fois où elle a osé le faire, leur armée s'est risquée à pillonner Sakhiet Sidi Yousef. Avec ou sans action de l'extérieur, Israël nous pilonne tous les jours et l'univers se tient coi, abusé ou complice. Ainsi s'il est démontré qu'une action de guerre du Liban serait le plus beau cadeau qu'on puisse faire à l'agresseur, une action de guerre de la guérilla à partir du Liban est le plus sûr moyen de voir Israël faire d'une pierre deux coups et grâce aux moyens et appuis dont il dispose, décimer dans ses camps le peuple palestinien en occupant le nôtre et liquider les structures de la Résistance en brisant notre armée.

Une troisième voie ?

Est-ce donner raison à notre Président qui, si on ne savait sa bravoure, a pu paraître ne donner d'autre occupation aux Palestiniens massés au Liban, que de réciter le chapelet ? Et n'y aurait-il pas entre une résistance jugulée et une résistance soi-disant libérée d'autre

libération terme ? N'y aurait-il surtout pas dans la situation où le Liban est menacé dans son âme plus que dans son existence par l'existence d'Israël et le dilemme où nous sommes pris entre une paix et une guerre toutes deux impossibles, nulle autre voie ? Ou bien serions-nous condamnés à l'état endémique que l'on dit : ni paix ni guerre ?

Je ne le crois point et le but de cette réflexion est d'ouvrir une recherche dans ce sens. Mais avant d'élaborer une sorte de troisième voie pour Libanais et Palestiniens sous le signe de la Résistance, et en rapport étroit avec tous ceux qui, en Palestine, et dans le monde arabe, luttent pour notre commune libération, il faut mesurer davantage la nature et les dimensions de la menace qui pèse sur nous. Au fait, dans cette entreprise historique majeure où nous sommes embarqués bon gré, mal gré, qui avons-nous en face de nous et contre qui nous luttons ? Il est important de le savoir pour le choix des moyens.

Qui est l'ennemi ?

Ce n'est pas pour donner bonne conscience aux attentistes qui sont légion parmi nous, que je désignerai notre adversaire comme le fer de lance de l'Occident. Non pas certes, de tout l'Occident ni de n'importe quel Occident. Il est certain que dans l'hypothèse d'une Europe gaullienne, nos risques eussent été moindres, sinon nuls, nos garanties plus fermes et notre destin toujours menacé mais assuré. Il n'en va hélas ! plus de même avec une Europe qui forge son unité aussi difficilement que nous engendrons la nôtre, sous l'implacable poids des intérêts américains.

Or, ces mêmes intérêts dans notre région jouent contre nous. Les armes que nous pourrions fourbir pour nous défendre et assumer notre indépendance ne sont pas entre nos mains. Nos richesses sont celles-là mêmes que l'Amérique exploite et, sauf option austère de pauvreté que l'opinion et

document



Les Libanais attendent la réforme depuis que le Liban existe et l'attente livre nos cités populeuses et les périphéries des villes au spectacle indigne d'une masse de pauvres laissés aux portes de la richesse.

VIVRE

AVEC

LES PALESTINIENS

Par le Père Youakim Moubarac

Entre une paix bâtarde avec Israël et une guerre meurtrière, toutes deux impossibles, entre une liquidation de la Résistance et une soi-disant libération de cette Résistance, au Liban et à partir de ses frontières, toutes deux criminelles, nous avons recherché une voie tierce et à la mesure du conflit.

Comment descendre maintenant de ce plan des idées au niveau du fait, et quelle pourrait être en pratique la voie libanaise et arabe, repérée entre la guerre totale et la paix mensongère, vers ce noble but, non seulement de sauvegarde et d'honorabilité nationales, mais encore de contribution responsable à l'évolution du monde contemporain ?

Compte tenu de la perspective morale que nous avons ébauchée, nous distinguerons entre les moyens pratiques à prendre à l'intérieur et ceux à préconiser au service de cette perspective nouvelle pour notre action à l'étranger.

Résistance populaire

À l'intérieur et face à l'immensité des périls qui nous menacent désormais dans le quotidien, la Résistance dite passive ou populaire doit devenir la loi même de notre éveil à la conscience communautaire. Dans le refus de la guerre et de ses mirages, comme de la paix et de ses faux-semblants, dans l'hypothèse également où l'équilibre mondial de la terreur nous préserve d'une guerre totale mais non d'une occupation, nous avons tous les moyens de dissuader l'ennemi et en tout cas de ne plus le laisser faire ses incursions sur notre sol comme une promenade au clair de lune. Pour cela, la défense du territoire national doit devenir le fait de tous ses habitants et non point seulement de l'armée. Pour cela, tous les hommes et toutes les femmes capables d'un service actif en cas de danger doivent être préparés à le rendre.

Ce faisant, nous n'aurons à vrai dire pas inventé grand-chose, puisque nos milices populaires existent et que chaque clan, voire plus d'un couvent, a ses camps d'entraînement et ses baroudeurs. Eh bien, les baroudeurs de tous bords sont maintenant placés au pied du mur et il s'agit de savoir si, à l'ère des fanfaronnades, comme des exactions criminelles que nous savons si bien exercer les uns contre les autres, peut succéder l'heure de la concorde contre l'agresseur. Les chefs de bande et les calds de toute appartenance, confessionnelle ou idéologique, sont ici interpellés. Vont-ils continuer à faire ou à utiliser les « abadayes » ou bien vont-ils accepter de se soumettre à la discipline exigée par le destin du peuple et le salut de la nation tout entière ?

Si les considérations de raison, autant que les motifs du cœur, nous poussent dans ce sens, il faudra organiser cette Résistance populaire verticalement et horizontalement. Sur le plan horizontal, la coordination avec la Résistance palestinienne paraît absolument nécessaire, et autrement plus urgente qu'une coordination avec l'Armée, où la Résistance palestinienne n'est que tolérée. Mais c'est un point qui ne sera traité qu'à la fin. Verticalement, on pourrait envisager un Commissariat national ou Secrétariat d'Etat

(1) Voir «Samedi» du 26 mai 1973.

à la Résistance populaire, doublant en quelque sorte le ministère de la Défense, et relevant directement du Chef de l'Etat — (car en cas de péril, les responsabilités ne se partagent pas et il faut savoir à l'avance qui commande et qui obéit, qui refuse de commander et qui refuse d'obéir) — ce Commissariat national devant étudier et organiser la mobilisation du peuple en cas d'agression, dans les villes comme dans les campagnes, à l'intérieur du pays comme sur les frontières.

Est-il nécessaire de dire en passant que le signataire de ces lignes n'est pas un professionnel de la lutte révolutionnaire ? Il était toutefois nécessaire pour lui, comme adepte de la non-violence selon Gandhi, de noter en la circonstance que cette non-violence ne saurait en aucun cas se confondre avec une passivité criminelle et livrer des populations innocentes et sans défense, non seulement au terrorisme planifié de l'Etat d'Israël, mais encore aux traumatismes profonds où la récurrence du malheur fait de notre peuple humilié un peuple prostré.

Réforme sociale

Il devrait également être entendu que ce processus d'unité nationale engendré par la mise de la population en état permanent de résistance ne peut découvrir sa portée ni mobiliser avec ferveur toutes les énergies, s'il n'est pas accompagné d'une réforme sociale. Cette réforme, qui est la nôtre, n'est comparable à aucune autre, s'il est vrai que l'homme libanais est un être intégré dans sa famille, son clan ou sa communauté et que, quel que soit son abandon matériel, la composante communautaire empêche de l'assimiler à un prolétariat analysé à l'occidentale. Il n'en reste pas moins vrai que les Libanais attendent la réforme en question depuis que le Liban existe et l'attente livre nos cités populeuses comme les périphéries du pays au spectacle indigne d'une masse de pauvres laissés aux portes de la richesse. Que d'ailleurs cette masse soit en grande partie composée d'étrangers, cependant qu'une masse de Libanais instruits deviennent des inadaptés et s'en aillent, faute de se livrer à un métier ou d'appartenir à la paysannerie, chercher fortune ailleurs, ne change pas radicalement le problème ni n'en réduit l'urgence. Dans la vocation d'hospitalité du Liban, l'option de résistance ne peut faire qu'un avec l'option socio-économique, laquelle doit restituer au Liban son vrai visage et faire de lui ce qu'il est et non plus seulement ce qu'il paraît. Terre de liberté et de prospérité ? Assurément oui et nous sommes fiers de le proclamer à la face de nos détracteurs qui croupissent dans la misère ou courbent l'échine sous l'oppression totalitaire. Mais pour qui cette liberté ? Le Liban ne peut répondre honnêtement à ces questions sans prendre une option qui l'entraîne vers une mutation radicale et transforme la société du trafic et du plaisir qui le gruge, en communauté exemplaire de participation et de promotion pour tous.

Dans cette communauté exemplaire de participation et de promotion, les Palestiniens, derniers venus, devraient être servis en priorité et de préférence à tous les citoyens des pays frères qui se regroupent, pour une raison ou pour une autre, sur le sol national. Il ne doit en aucun cas être question de les nationaliser. Ce serait aller contre leur gré et briser leur destin qui est de redevenir palestiniens en Palestine. Nous devons le proclamer haut contre ceux de nos détracteurs qui nous accusent d'avoir mal accueilli les Palestiniens, mais qui n'ont qu'une idée derrière la tête, c'est que notre accueil entente la revendication de la Palestine par son peuple. Mais en attendant que cette revendication soit honorée et pour ce faire, la population des camps, et principalement la main-d'œuvre dont l'économie libanaise a besoin, devrait être répartie sur le territoire suivant un plan à étudier. C'est alors, non une manœuvre de dispersion (si du moins on excepte les éléments proprement résistants de la Résistance) mais une œuvre de sagesse et de justice qui, en desserrant l'étouffement des camps sur la Capitale, libère humainement leurs résidents. Je viendrai d'ailleurs à faire une autre sugges-

tion dans ce sens vers la fin.

Mission du Liban à l'étranger

Passant maintenant à la mission du Liban à l'étranger, en fonction de la situation qui lui est faite par Israël et au service de la Palestine usurpée et de l'ensemble du monde arabe, il convient de préconiser à l'instar du Commissariat intérieur à la Résistance, doublant le ministère de la Défense, un Secrétariat d'Etat ou Commissariat national à la Propagande dépendant également de la Présidence et doublant avec l'Information le ministère des Affaires étrangères et des Emigrés. Tous ceux qui se sont succédé à la tête de ces départements ont bien mérité du Liban. Mais la situation présente qui va empirant exige un organisme supplémentaire, spécialisé et outillé. Des individus ont fait d'ailleurs à titre privé ce qu'ils ont pu, tout comme les commis de l'Etat font ce qu'ils peuvent. Mais pour une tâche devenue gigantesque et urgente, il faut des hommes nouveaux et des moyens

comme l'image de marque du Liban, opposée, devant l'opinion, à l'image sectaire et intolérante d'Israël. On a parlé de porter la bataille contre l'ennemi « dans ses propres foyers » (fi 'uqri dârihi). J'estime que l'ennemi est beaucoup moins sensible et vulnérable dans ces foyers-là que dans les sanctuaires idéologiques qu'il s'est taillés dans l'opinion mondiale et qui lui valent un appui moral encore plus efficace que les secours matériels et même militaires. Or si une Conférence Mondiale des Chrétiens pour la Palestine a marqué certainement des points, j'estime qu'une Mission Islamo-Chrétienne députée par le Liban peut contribuer à déloger plus sûrement le sionisme de ses sanctuaires dans l'opinion mondiale, en vue de réduire les foyers qu'Israël s'est acquis au prix de l'errance palestinienne.

Initiative maronite

Il n'est pas impossible, si une telle Mission Islamo-Chrétienne s'organisait, que le Patriarcat maronite



La défense du territoire national doit devenir le fait de tous ses habitants, de toutes ses milices, de tous ses baroudeurs et ses caïds...

appropriés, s'il est bien vrai qu'il en va de l'avenir même du pays.

Il ne faudrait du reste pas exagérer les dépenses des services à créer. S'ils ne sont pas de l'ordre de 1% du budget national, comme c'est le cas de tel ministère français de la Culture, parlons pour chacun des Commissariats à ériger de quelques kilomètres d'autoroute en moins et jugeons les responsables aux résultats. Mais il est grand temps que nos chancelleries soient, non pas supplémentaires, mais efficacement doublées dans une tâche écrasante qui les dépasse et pour laquelle elles ne sont guère plus outillées qu'un Commissariat au Tourisme. Brochures ou films à distribuer, émissions de radiotélévision, tables rondes, conférences internationales à organiser, que ne doit-on, à l'instar des millions dépensés par Israël pour empoisonner l'opinion mondiale à notre sujet, imaginer pour défendre notre cause et celle du monde arabe en défendant la cause du peuple palestinien ?

Délégation islamico-chrétienne

Je verrais une opportunité particulièrement précieuse dans une mission itinérante confiée au Mufti de la République, à l'Imam de la Communauté chiite et au Cheikh Akl des Druzes associés à des prélats chrétiens reconnus pour leur dévouement à la cause palestinienne et efficacement aidés par une équipe spécialisée de techniciens des relations publiques. Cette mission se rendrait aussi bien à Genève qu'à Rome, à Londres qu'à Paris et partout où il le faudrait dans le monde, en commençant par les grands organismes internationaux ou d'Eglise, pour expliquer, illustrer, défendre et lutter pied à pied avec le sionisme, en donnant l'exemple même de leur accord

consente à sortir de sa réticence et à reconnaître enfin la mission historique qui l'attend à ce tournant décisif dans le devenir de l'Orient. Le Patriarcat maronite ne saurait certes être pris en défaut de vigilance sur les intérêts du Liban. Mais il ne s'agit pas ici exactement de la même chose. Il faudrait d'ailleurs pour y parvenir que tout ce qui remue à l'heure actuelle dans l'Eglise maronite s'en rende compte et que prêtres et laïcs s'intéressent moins à leurs propres problèmes, voire à ceux de la communauté et de ses finances, pour se rendre compte que la Palestine, comme « blessure du monde », est, au cœur du Liban, leur propre blessure et qu'il vaudrait mieux que leur langue s'attache à leur palais s'ils ne mettent pas Jérusalem au plus haut de leurs soucis.

Conférence tripartite

Pour remettre Jérusalem au plus haut souci de tous les croyants comme de tout homme ami de la paix, les composantes islamico-chrétiennes de notre association fraternelle doivent inéluctablement trouver une réplique juive et c'est ainsi que nous devons enlever au sionisme son dernier et principal argument. En y faisant taire toute autre voix que celle de son intolérance, de son exclusivisme et de l'appui inconditionnel à l'appareil israélien, le sionisme veut faire croire que le judaïsme mondial est tout entier derrière lui. Or s'il a pu en paraître ainsi pendant un certain temps, ce n'est plus vrai et il nous appartient de le montrer. A nous de donner la preuve qu'après avoir bâillonné les plus hautes consciences juives éprises de compréhension et de cohabitation avec les autres peuples d'Orient, lors du partage de la Palestine, le sionisme essaie maintenant de juguler les voix qui s'élèvent de plus en plus nombreuses

contre lui, dans le monde et en Israël même. Le sionisme veut faire croire qu'il s'agit de voix isolées ou de brebis galeuses, de consciences vendues au monde arabe ou d'esprits gagnés au gauchisme. Il nous faut d'ailleurs reconnaître que nous avons nous-mêmes succombé à cette même méthode en faisant appel incidemment à des juifs isolés ou systématiquement opposés à l'Etat juif. Or pour ne pas compromettre les consciences dont il s'agit aux yeux de leurs coreligionnaires, comme pour donner à leur témoignage l'audience qui lui revient, il nous appartient de donner dans une Conférence tripartite tout le poids qui revient aux juifs de toute tendance religieuse et idéologique, mais qui sont d'accord pour mettre en question non pas tant l'existence de l'Etat d'Israël que sa constitution même, ses agissements et par-dessus tout son droit à parler et à agir, en prétendant représenter et engager le judaïsme mondial. Une conférence islamico-chrétienne pour la Palestine devrait donc trouver nécessairement sa réplique auprès de tous les juifs qui refusent à l'Etat sioniste le droit de s'exprimer et d'agir en leur nom et discuter librement avec eux du meilleur moyen d'envisager la coexistence pacifique et la coopération active entre toutes les populations qui se réclament de la Palestine comme de leur patrie.

Libanais et Palestiniens

Rien de tout cela ne peut se faire sans les Palestiniens. Et j'ai laissé pour la fin cet aspect de la question qui, pour paraître plus épineux, n'en est pas moins le plus fécond.

Ce paragraphe m'oblige d'ailleurs à reprendre l'essentiel de ce que j'ai voulu dire et à mesurer avec le lecteur l'étendue de son accord ou de son refus, avant de conjuguer les initiatives libanaises que je viens de suggérer avec des initiatives qui seraient proprement libano-palestiniennes.

Je ne me suis pas adressé, en effet, au lecteur convaincu d'avance. J'ai d'autre part systématiquement ignoré celui qui, en matière de problème palestinien, ne veut entendre parler des Palestiniens qu'en dehors du Liban. Celui-là ne mérite, de la part du Liban, dont il foule le sol et bénéficie des ressources indignement, que commiseration ou mépris. Mais je m'adresse au Libanais de bonne foi et de cœur qui, dans un intérêt sincère pour le peuple de Palestine, ne comprend pas que le Liban ait à faire plus que les autres ni à assumer d'autres devoirs que ceux de l'hospitalité et de l'appui moral.

A ce Libanais, j'espère avoir montré qu'ayant occupé la Palestine, ce n'est plus aux Palestiniens qu'Israël en veut, mais au Liban et non point parce qu'il abrite des Palestiniens dans leurs camps, mais parce qu'il est le Liban. Bon gré mal gré, le Liban est donc dans la bataille et il est, non par sa faute ou du seul fait de ses frontières communes avec Israël, mais par sa nature même, l'objectif premier que l'ennemi veut abattre.

Au Libanais de bonne foi et de cœur, j'ai voulu montrer que le Liban étant le rêve de la Palestine, ce rêve est un cauchemar pour le sionisme. Alors le Liban doit reconnaître dans le combat de la Palestine son propre combat, une question de vie ou de mort pour nous comme pour elle, et les Libanais reconnaissent, dans l'épreuve de cette patrie usurpée, la menace d'usurpation et de destruction qui pèse sur leur propre patrie.

Ce faisant, le Liban fait plus qu'assumer son existence et défendre par là-même le droit à l'existence de la Palestine. Il accomplit avec elle la mission propre qui échoit à ces deux pays, l'un écrasé et l'autre menacé, dans l'ensemble du monde arabe et qu'ils sont seuls à pouvoir accomplir, au risque de se perdre. Il faut le dire, en effet, clairement aux Libanais encore réticents et dont la réticence se transforme en hostilité, pour peu que le Palestinien bouge ou met le doigt sur une gâchette. Le Liban n'a pas, pour remplir sa mission en cette partie du monde à laquelle il appartient, de plus sûr allié que la Résistance palestinienne, parce qu'il n'y a rien en Orient qui

ressemble plus au Liban que l'idée qu'elle se fait de la Palestine retrouvée et réconciliée avec tous ses habitants et pour laquelle les Palestiniens vivent, combattent et meurent.

Les Palestiniens sont les premiers, et peut-être les seuls en Orient, à défendre, non seulement en paroles et en actes, mais encore au prix de leur vie, le projet d'une patrie pluraliste, diversifiée et égalitaire, autrement dit l'idée libanaise de la patrie. Des idéologues parmi les Palestiniens affublent ce noble combat de système. Mais jamais système n'a fait une révolution, ni en tout cas eu raison de la simple volonté d'un peuple de retrouver sa terre, ses maisons et ses cimetières. D'ailleurs, le leitmotiv de tel regroupement politique l'a bien dit : la palestinité de la Palestine est un appui à la libanité du Liban.

Un malentendu tragique

C'est donc un malentendu tragique qui s'est établi entre Libanais et Palestiniens et il faut absolument que ce malentendu débouche sur une entente cordiale et un effort commun et passionné en vue d'une libération pour tous. Le restant du monde arabe qui, suivant les circonstances et les régimes, nous accable de sarcasmes ou nous prodigue des conseils, sans toujours prendre soin de prêcher l'exemple, peut supporter Israël pendant des décennies, voire pendant des siècles sans changer, sinon en devenant ici ou là plus radical. L'Égypte est éternelle, la Syrie imprenable (en dehors de ce qui a été pris), la Jordanie consentante et les autres, qui sont loin, ne peuvent que fournir de l'argent ou des paroles. Seule, la Palestine est blessée à mort et le Liban est, sinon le seul, du moins le premier à en souffrir et le seul à en être menacé de dislocation.

Mais si le Liban menacé et la Palestine meurtrie conjuguent leurs efforts, ce n'est pas seulement leur salut qu'ils opèrent, c'est la contribution la plus assurée qui puisse en ce moment être apportée en Orient à l'établissement d'une existence qui guérira cet Orient (de la plaine sioniste et de ses tares historiques) et en fera une aire de renouveau pour le reste du monde. Le combat commun du Liban et de la Palestine est à l'avant-garde du combat arabe commencé ici même depuis un siècle. Sans lui, la révolution arabe, dont le monde islamique et le Tiers Monde doivent répercuter les heureux effets sur toute une humanité asservie par les puissances de l'argent ou les idéologies, ne peut que succomber sous les surenchères, ou se briser sur le réveil des forces rétrogrades.

Que nos amis arabes aient l'honnêteté de l'entendre, nous n'avons besoin ni de leurs bons conseils ni de leurs critiques tant qu'ils n'ont pas fait leur propre devoir dans le même sens et nul en ce monde, qui est le nôtre, ne peut se prévaloir de l'avoir fait mieux que nous.

Mais ce discours ne s'adresse pas à l'ensemble des Arabes. C'est à l'intention des Libanais en mal de la Palestine qu'il tente un dernier plaidoyer. Pour peu qu'il soit agréé, il n'est pas impossible qu'on prête alors attention aux dispositions qui en découlent.

Dispositions libano-palestiniennes

1. En matière de Résistance, on se préoccupe légitimement d'accords avec le Liban, entendez avec l'Armée libanaise. C'est normal. Peut-on toutefois faire remarquer que les fameux accords du Caire ont été obtenus dans des circonstances qui ont changé, sous le feu du conflit et, dans la meilleure des hypothèses, comme une simple tolérance imposée à l'Armée, le peuple libanais ne se sentant pas davantage concerné. En d'autres termes, les accords du Caire sont établis entre l'Armée libanaise et la Résistance conçue, il faut bien le dire, comme une armée. Quel que soit le bien-fondé d'une telle perspective, il est certain qu'elle ne dégènera pas à nouveau si, dépassant le stade d'un dialogue entre militaires, on ne parvient pas à un accord de base entre peuples. C'est ce que j'appelle la dimension horizontale de la Résistance populaire libanaise coordonnée

avec la Résistance populaire palestinienne. Interpellée pour défendre son territoire et son peuple contre l'agresseur et sous l'autorité du Chef de l'Etat, cette Résistance libanaise coordonnera-t-elle toutes nos milices et acceptera-t-elle de se concerter avec la Résistance palestinienne pour porter plus efficacement cette défense et coopérer au-delà du Liban à la défense de la cause palestinienne dans l'assassinat de laquelle le Liban est condamné à terme? Kamal Joumblat paraît monopoliser cette idée et sa réalisation avec les formations dites de gauche et quelques groupuscules. Peut-on respectueusement rappeler au sage de Moukhtara que si le Liban moderne existe depuis que Druzes et Maronites se sont mis d'accord sur cette existence, le Liban contemporain ne peut survivre que si, au mépris de toute idéologie, tous les Libanais sont appelés à se mettre d'accord. De ce fait, l'essai de concertation entre les Kataëb et la Ré-

mo-chrétienne soucieuse d'une réponse juive qui porterait la défense de la Palestine dans les sanctuaires idéologiques établis dans le monde par le sionisme. Mais une mission temporaire doit s'appuyer pour porter tous ses fruits sur des institutions permanentes. En dehors des groupements d'études palestiniens et de la Conférence Mondiale des Chrétiens pour la Palestine, aucune institution libanaise, universitaire ou culturelle, n'a pris en charge le problème palestinien et étudié ses répercussions sur le Liban, à l'exception du Cénacle libanais et de quelques autres initiatives épisodiques. Peut-on demander au Cénacle ou à toute autre institution spécialisée de prendre en charge, avec des Palestiniens qualifiés, la présentation du problème palestinien à l'opinion libanaise et activer la « conscientisation » en ce domaine par le moyen de la radio, de la télévision et de tout autre moyen d'information?



Les habitations en dur remplacent peu à peu les tentes. Mais le réfugié palestinien est toujours en quête d'une identité.

sistance palestinienne, qui n'est encore qu'un essai, revêt la plus haute importance et peut être considéré comme normatif pour un vrai regroupement national. On parle de congrès national. J'en vois un qui doit prévaloir à tout autre regroupement, c'est celui des milices populaires libanaises établissant entre elles l'accord sur la défense du Liban et le service de la Palestine de concert avec sa propre Résistance.

2. Cette idée de regroupement des milices ne remplace pas, loin de là, le projet d'un congrès national plus large. Mais là encore, j'estime que ce congrès risque de sombrer dans les déclarations généreuses et sans lendemain si le peuple palestinien n'est pas reçu par le peuple libanais de la même manière que la Résistance palestinienne doit l'être par une Résistance libanaise unifiée. Aucune proposition ne peut être ici émise sans paraître hasardeuse ni contraire à la volonté du peuple palestinien de ne se laisser intégrer qu'en terre palestinienne. Mais si l'accueil de la main-d'œuvre palestinienne dans l'économie libanaise comme proposé plus haut ne contredit pas cette volonté, je suggère que les institutions libanaises qui en ont les moyens, musulmanes et chrétiennes, assument les familles palestiniennes qu'elles pourraient établir sur les terres dont elles disposent et accueillir leurs enfants dans les écoles qu'elles dirigent. Si les couvents et les écoles confessionnelles s'engagent dans ce sens à 10% de leurs moyens, le problème humain des Palestiniens est humainement circonscrit.

3. J'ai parlé d'une mission isla-

4. Un centre de recherches, d'études et d'édition sur la Palestine, existant ou à créer, pourrait être intégré avec l'aide de Palestiniens diplômés et coordonné avec un enseignement approprié, à l'Université libanaise. Ce même centre aurait la charge, en rapport avec la direction de l'enseignement public et le secrétariat de l'enseignement privé, d'intégrer l'éveil au problème palestinien, dans les programmes scolaires, au niveau du primaire et du secondaire, non sans ménager des rencontres et des concours entre Libanais et Palestiniens d'âge scolaire.

5. La mission libanaise itinérante devrait également essaimer des permanences à l'étranger, surtout en Occident. Peut-on suggérer que ce soit sous la forme d'attachés d'ambassade, en rapport avec le Commissariat National à la Propagande, des Libanais ou des Palestiniens, chargés d'exécuter les projets élaborés par celui-ci et de lui en suggérer d'autres?

6. Pour toutes les initiatives à prendre dans ces divers domaines (Résistance, Information, Enseignement, main-d'œuvre, etc.) un ministre d'Etat responsable des affaires palestiniennes aurait à répondre devant l'autorité et la nation de la coordination et de l'animation des services appropriés.

Une condition essentielle

Rien de tout cela ne peut être obtenu si, en face de l'autorité libanaise, il n'y a pas une autorité palestinienne qui réponde des orientations et des activités des ressortissants

palestiniens sur le territoire libanais. Si après le reproche de palestinité du Liban, on fait ici le reproche de libaniser la Résistance palestinienne, il faut répondre que si cela était vrai, ce ne serait guère différent de ce qui se passe dans d'autres pays frères. Mais étant donné la position particulière du Liban et l'énormité de l'enjeu qui pèse sur lui dans la confrontation israélo-arabe, le problème de l'autorité palestinienne posé par une stratégie libano-palestinienne n'est qu'un aspect de la stratégie arabe commune. En l'absence de cette stratégie et de la constitution éventuelle d'un gouvernement palestinien en exil dont le siège serait normalement auprès de la Ligue des Etats arabes, le Liban ne peut que favoriser l'établissement au sein d'un comité représentatif des principales tendances palestiniennes, d'une autorité unique dont la responsabilité serait renforcée par la détermination libanaise à exécuter un certain nombre d'accords. Ces accords ont été proposés ici ou là. Nous reprendrons les principaux sous forme d'interrogations :

a) La Résistance acceptera-t-elle en dehors de sa représentation officielle et responsable la clandestinité totale, comme il convient à une organisation de guérilla et non à une puissance de guerre? Ou bien laissera-t-elle le bénéfice de cette clandestinité à des organisations comme Septembre Noir?

b) Acceptera-t-elle de ne frapper l'occupant qu'en terre occupée, selon les lois mêmes de la guérilla et assumera-t-elle pour son action à l'étranger la protection de ses propres représentants contre les agents du sionisme pour leur permettre d'accomplir pleinement, non une lutte armée de menace ou de destruction, mais la tâche la plus importante qui l'attend : gagner l'opinion mondiale à sa cause?

Il reste un accord qui ne souffre pas d'interrogation et sur lequel il convient de s'étendre quelque peu avant de terminer : la condition des Palestiniens.

Outre le phénomène d'émigration accélérée qui affecte surtout la population chrétienne de Jérusalem, le fait le plus marquant est ce qu'il faut bien appeler la compromission de la main-d'œuvre arabe avec la puissance économique israélienne. Il semble que celle-ci en soit au stade des économies de l'Europe de l'Ouest qui doivent compter, sous risque d'asphyxie, sur la main-d'œuvre immigrée, en provenance des pays méditerranéens les moins développés. Si le fait est vérifié — et il semble bien, selon les témoignages les plus récents en provenance des territoires occupés, que ce soit le cas, — il faut arriver par tous les moyens à empêcher la main-d'œuvre arabe d'assurer la subsistance et le progrès de l'économie ennemie. Mais comme la dissuasion par la force ne suffit pas à acculer une population besogneuse à l'héroïsme, il est évident qu'il faut donner à cette population les avantages matériels qu'elle va autrement chercher en Israël. Un plan d'assistance des Palestiniens soumis à l'occupation et sollicités par l'industrie israélienne devrait donc venir en tête d'un programme de coopération arabe avec les Palestiniens. Le Liban serait alors tout indiqué pour la collecte et la gestion des fonds que ce programme d'assistance devrait entraîner.

Si une telle entreprise n'est pas chimérique et que la collaboration cordiale et active des Palestiniens et des Libanais avec l'ensemble du monde arabe s'organise sur ces bases, alors on pourra dire que les morts ne sont pas morts en vain et que quelle qu'en soit la gravité, les hostilités criminelles de mai ne nous auront pas fait oublier les pleurs versés en commun après la nuit du 9 au 10 avril. Sur le chemin qui nous a menés tous ensemble au cimetière des martyrs de la Résistance, Beyrouth aura connu, sous la honte d'être frappé sans résistance, l'honneur d'être visé en lieu et place de tous. Nous aurons alors senti les battements de cœur du Liban et de la Palestine à l'unisson de tout le monde arabe et nos larmes auront été, sous ses pins tutélaires pour les morts « dans la voie de Dieu, mais qui sont vivants devant Lui », une semence de responsabilité.

Analyse critique. Nous et les Palestiniens face à l'ennemi

Le texte se compose de deux articles successifs que le père Youakim Moubarac rédige pour le quotidien l'Orient-Le Jour. Le premier s'intitule « Nous et les Palestiniens » et le second « Vivre avec les Palestiniens ». Les deux font suite à deux épisodes tragiques : le premier concerne l'attentat de la nuit du 9 au 10 avril 1973, où un commando israélien tue trois leaders palestiniens à leur domicile à Beyrouth, ainsi que d'autres civils, en représailles à l'attentat lors des jeux olympiques de Munich en 1972 et à deux autres attentats perpétrés à Chypre contre des objectifs israéliens, et le second se rapporte aux combats meurtriers opposant l'armée libanaise à l'OLP en mai de la même année. Il s'agit d'un des rares textes où Moubarac désigne plusieurs fois Israël par le vocable « ennemi ».

Suite à la guerre de 1967, Moubarac s'exprime sur le problème palestinien. Il affirme sa solidarité entière avec la résistance palestinienne et son programme. Il reconnaît un rôle singulier des Arabes dans la résolution d'un problème qu'il considère « essentiellement politique »⁹³. Lors des événements de 1973, il se dit chercher pour le Liban une voie médiane libanaise et arabe pour résoudre le conflit, non seulement au niveau des idées, mais aussi au niveau de la pratique. Cette voie se situe entre « une paix bâtarde et une guerre meurtrière »⁹⁴ avec Israël, et un projet d'anéantissement de la résistance palestinienne au Liban. Il nomme alors l'ennemi sioniste, à qui il oppose un refus radical et obstiné, tout en offrant « un accueil décidé du judaïsme démilitarisé et désionisé » pour une convivialité fraternelle entre les trois monothéismes. Nous nous pencherons d'abord sur l'idéologie de Moubarac, puis nous examinerons le discours, en tant que représentations et langage, et enfin les mécanismes qui président à la montée de la violence et justifient le système de défense et l'emploi de la force.

Idéologie

La libanité, la révolution palestinienne et l'arabité sont trois thèmes idéologiques complémentaires que Moubarac mobilise face à l'ennemi sioniste. Pour reprendre les termes

⁹³ MOUBARAC, *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 95. « Le problème palestinien ne saurait nullement être un problème religieux, encore moins un problème de Lieux saints. Le problème palestinien est enfin clairement et correctement posé par les Palestiniens eux-mêmes, comme un problème essentiellement politique ».

⁹⁴ *Ibid.*, p. 141.

de l'auteur, il s'agit de « montrer la conjugaison naturelle au sein d'une stratégie arabe, entre une stratégie palestinienne et une stratégie libanaise ».

En fait, les incidents de 1973 demeurent, en tant que tels, graves de par le nombre de victimes, la violence qui s'est déchaînée et la honte ressentie par une frange de la population concernée par la cause palestinienne. Mais il n'en reste pas moins que l'auteur prend le récit pour point de départ, pour capter à la cause libano-palestinienne le traumatisme lié aux événements, en proposant une version du même récit qui magnifie le Liban et la Palestine, nations et peuples, et discrédite l'ennemi sioniste. « Le Liban, écrit Moubarac, dans sa constitution même est la plus grave offense à l'existence d'Israël. Il est (...) l'argument irréfutable de l'erreur sectaire que le sionisme veut faire avaliser par la conscience de l'univers. Israël veut faire croire qu'un régime pluraliste et une coexistence pacifique au sein d'un même État entre les diverses ethnies du Proche-Orient sont impossibles ». Israël reconnaît, en effet, l'ouverture culturelle, idéologique, commerciale du Liban et pressent que ce dernier est « le prototype d'une Palestine réconciliée, arme absolue contre l'édifice sioniste ». La nature du Liban, celle du peuple libanais et celle de la guérilla palestinienne sont opposées à la nature d'Israël et du peuple juif. Le Liban est « par sa nature même, l'objectif premier que l'ennemi veut abattre ». De fait, la coexistence et l'ouverture du Liban sont les composantes de la libanité-arabité. Celle-ci constitue le creuset où tous peuvent expérimenter « une convivialité exemplaire pour tous les peuples du monde et faire de la sphère qu'ils occupent, comme son nombril, le lieu même de leurs retrouvailles et de leur réconciliation ».

Or, les années 1970 représentent la période d'avant la guerre de 1975 où la situation économique et socio-politique est dégradée. La présence des Palestiniens est contestée par la droite libanaise et les musulmans sont à l'apogée de la revendication de leurs droits islamiques et « nationaux ». À la faveur de la crise socio-politique, le discours de Moubarac revêt un visage national, gommant les conflits, les malentendus et les crises. Il met en valeur d'un côté, un idéal libanais de la patrie « pluraliste, diversifiée et égalitaire », du Liban « zone privilégiée de l'Orient où circulent sans entraves non seulement les biens, mais encore les idées et les personnes, où la liberté d'expression, d'association et de mouvement est totale », du Liban « carrefour prédestiné de l'Orient et de l'Occident », qui donnerait « l'exemple même de leur accord [des musulmans et des chrétiens] comme l'image de marque du Liban », d'un peuple libanais « pacifique, passionné de convivialité ». Et d'un autre côté, il dépeint une figure de l'État d'Israël, « un ghetto dont il [Israël] s'est lui-même enfermé et se trouve exclu », d'un

État exclusiviste, intolérant et « agresseur professionnel », d'un Israël agresseur, meurtrier, « un peuple haineux et botté », faisant preuve de rudesse militaire, et de « l'homme israélien – sous la botte duquel nous sommes placés – qui « n'est qu'une figure caricaturale et comme l'exaspération de l'homme de l'efficacité que l'Occident se forge⁹⁵, mais dont il sent déjà l'emprise au point de la saturation et de l'asphyxie ».

Par ailleurs, le discours de Moubarac révèle les trois fonctions de l'idéologie qui contribuent à la fabrication de l'ennemi. La fonction intégratrice de la communauté apparaît dans l'insistance de Moubarac à rattacher l'appartenance à la nation libanaise au degré d'attachement à la cause de la Palestine et donc au mépris d'Israël. Il écrit : « je crois qu'il n'est pas un seul Libanais digne de ce nom qui, dans l'épreuve de la nuit du 9 au 10 avril 1973 (...) n'ait pas senti monter en lui pareils sentiments et se forger la résolution qui en découle ». L'auteur distinguerait-il un Libanais digne, et un autre indigne de ce nom, à partir des sentiments de haine et de la résolution de vengeance face à l'agresseur ? Dans les deux cas, l'appartenance au Liban passe par les sentiments et le cri de vengeance à produire. Il ajoute plus loin : « Celui-là [celui qui, en matière de problème palestinien, ne veut pas entendre parler des Palestiniens qu'en dehors du Liban] ne mérite, de la part du Liban, dont il foule le sol et bénéficie des ressources indignement, que commisération ou mépris ».

L'identité du « nous », incarné par le Liban « menacé » et la Palestine « écrasée » et « meurtrie », prend de la vigueur quand il s'agit de résister à l'ennemi. Cette résistance doit s'organiser, selon Moubarac, pour défendre le territoire national. Elle doit être « le fait de tous les habitants [du Liban] et non point seulement de l'armée »⁹⁶ et devenir « la loi même de l'éveil à notre conscience communautaire ». De plus, résister à l'ennemi sioniste signifie d'une certaine manière s'associer aux Palestiniens, dans leur être et leur destin afin de « frapper l'ennemi » seulement en terre occupée⁹⁷. Cette guérilla pourra alors récupérer la Palestine à travers « le démantèlement de l'État sioniste », une entreprise dont Moubarac se dit « partisan déclaré ».

⁹⁵ Nous nous arrêtons plus loin sur l'Occident ennemi dont Israël est le fer de lance selon Moubarac. *Ibid.*, p. 260.

⁹⁶ Moubarac évoque « nos milices populaires » qui existent. Il affirme que « chaque clan, voire plus d'un couvent, a ses camps d'entraînement et ses baroudeurs ».

⁹⁷ Moubarac semble avoir une vision positive aussi bien de la résistance palestinienne que du Liban. Il décrit la première comme « une force d'intervention et de subversion en territoire occupé, son propre territoire » négligeant ainsi ses actions militaires au Liban, et il montre le Liban comme un État aux composantes harmonieuses se fixant un but la libération de la Palestine, négligeant les différends qui opposaient les chrétiens aux musulmans.

La fonction de justification du pouvoir militaire de l'OLP, de sa guérilla et de ses partisans de la résistance libanaise, est ainsi scellée en cas d'agression. Elle nécessite une unité engendrée par la mise de la population en état permanent de résistance, une unité de tous face à l'agresseur. Celui-ci devient un motif de concorde, faisant ainsi cesser « les exactions criminelles » commises des uns contre les autres. À cela s'ajoute la fonction dissimulatrice de la réalité qui décrit un ennemi, « Israël qui nous pilonne tous les jours », devant le regard « coi, abusé ou complice de l'univers entier », un ennemi dont les agents font « une incursion dans nos rues et dans nos maisons ». Cette généralisation nuit à la rectitude académique quand elle met en valeur, d'une manière démesurée, un événement particulier en l'étendant à l'ensemble.

Moubarac relève l'occupation de la terre de Palestine et la possibilité pour « l'agresseur professionnel » qu'est Israël d'occuper « tout ou une partie du territoire national [libanais] ». Jusque-là, la question semble politique et la figure de l'ennemi semble l'être également. Mais l'auteur qualifie cette occupation d'usurpation, terme coranique que nous avons examiné plus haut⁹⁸. Cela nous renvoie à l'intransigeance de l'islam à ce sujet. En effet, le Coran déclare : « Ne dévorez pas mutuellement et illicitement vos biens » (*al-baqara* 2 : 188). Puis, Moubarac récuse énergiquement la proposition qu'Israël⁹⁹, c'est-à-dire l'islam, « redonne la Terre sainte au peuple juif », c'est-à-dire à Israël. L'ambiguïté semble totale. Moubarac semble identifier le peuple juif, – entité religieuse dispersée dans le monde –, à Israël, État sioniste. Il attribue, en même temps à l'islam universel la possibilité de donner ou non la Terre sainte. La figure de l'État d'Israël se confond avec le peuple juif ennemi.

Encore une fois, l'affirmation de l'identité communautaire est établie contre la menace de l'ennemi Israël-sioniste, et la figure de celui-ci se construit grâce aux représentations et au langage, œuvre du marqueur identitaire qu'est Moubarac dans la conscience des destinataires de son discours.

Discours : représentations et langage

Moubarac est prêtre et académicien. À ces deux titres, sa formation lui confère une parole fluide, un raisonnement cohérent et une aptitude au discours scientifique. Dans notre texte en question, le public visé de Moubarac est désigné par l'auteur : il ne s'adresse pas « au lecteur

⁹⁸ Sur le concept de l'usurpation, cf. p. 370.

⁹⁹ Nous ne voulons pas entrer dans la controverse de l'origine de l'islam par Ismaël ou par Abraham. Elle a fait couler beaucoup d'encre. Pierre ROCALVE, *Louis Massignon et l'islam*, Damas : Institut français de Damas, 1993 (Témoignages et documents), p. 24.

convaincu d'avance », « il ignore celui qui, en matière de problème palestinien, ne veut entendre parler des Palestiniens qu'en dehors du Liban » et montre les enjeux du combat Palestine-Liban et Israël, « aux Libanais de bonne foi et de cœur ». C'est pourquoi, le texte tend à l'impartialité¹⁰⁰. Toutefois, l'auteur qui use de la troisième personne du pluriel dans son discours, lui substitue en cours la première personne du singulier. Il cherche, à la fois, à exposer son sujet, à faire comprendre, à convaincre son lecteur et à le faire adhérer à son point de vue. L'édition de son discours dans un quotidien, « grand public » soutient notre hypothèse.

En effet, le discours de Moubarac relève de la catégorie d'analyse socio-politique, dans laquelle l'information concernant les événements d'avril-mai 1973, en lien avec la situation plus large du Liban, de Palestine-Israël et du Moyen-Orient, est interprétée et mise en perspective. Dans cette analyse, l'ennemi est désigné à travers les vocables « Israël », « l'ennemi » et « le sionisme »¹⁰¹. La figure d'Israël sectaire, exclusiviste et intolérant est celle qui prévaut le plus, vient ensuite celle de la première puissance militaire et économique au Moyen-Orient, puis celle de l'agresseur professionnel qui planifie son terrorisme, celle de l'adversaire, fer de lance de l'Occident qui représente « la figure caricaturale et exaspérée de l'homme de l'efficacité que l'Occident se forge ». Pour Moubarac, le sionisme est une idéologie à combattre, parce qu'elle nuit à la vocation du peuple juif. Aussi, dénonce-t-il, non seulement ce qu'il considère comme une déformation de cette vocation : son exclusivisme sectaire, son enfermement sur lui-même, son intolérance et ses agressions, mais aussi sa conception même et sa nature qui le fait « avaliser (...) la volonté occidentale et néocoloniale de domination de la planète » et échanger « ses droits de citoyen et ses morts contre de l'argent ». Ainsi, se dégage une figure implicite chez Moubarac, celle du Juif du Moyen-Âge. Elle apparaît d'autant plus que l'auteur évoque plus loin ce même peuple juif qui « creuse par les moyens puissants dont il dispose, dans la presse et les finances mondiales, le fossé qui sépare l'Occident du monde arabe » et celle du « ghetto dont il [Israël] s'est lui-même enfermé et se trouve exclu ». Ces propos rappellent la figure stéréotypée du Juif usurier, ayant une mainmise sur la presse et sur toute autre activité lucrative et économique, ainsi que celle du Juif du ghetto.

Par ailleurs, Moubarac fait maintes fois appel à des représentations d'ordre médical. Les expressions telles que « plaie sioniste et ses tares historiques » et « l'écharde qui a été plantée

¹⁰⁰ Moubarac parle « d'une réflexion qui se veut aussi froide que possible ».

¹⁰¹ Le terme Israël apparaît 18 fois, l'ennemi 4 fois, le sionisme 6 fois.

à vif dans notre chair à la hauteur de la Palestine pour gangrener tout l'organisme », « l'Occident en plantant Israël dans notre chair nous a rendus participants du mal dont il souffre depuis des siècles et qui s'appelle le problème juif », révèlent la « maladie » dont sont atteints tant le Liban-Palestine qu'Israël, et le monde entier. À travers ces expressions, le même destin semble être réservé à tous : élargissement du mal causé par le sionisme avec le concours de l'Occident. C'est le propre d'une gangrène. D'abord, elle se développe sur une peau infectée et elle évolue rapidement vers un état grave, voire fatal. Israël, gangrenant tout l'organisme, la solution serait-elle son amputation du corps du Moyen-Orient ?

Le discours prend une orientation nouvelle avec la conversion de la lutte politique ou militaire vers une lutte de l'Esprit « Notre lutte, écrit Moubarac, citant saint Paul, n'est pas avec la chair et le sang mais avec les puissances qui gouvernent le monde des ténèbres ». Devant un « mal dont il [l'Occident] nous fait pâtir », le Liban se situe à « l'avant-garde des luttes de l'Esprit ». Or, quand la lutte politique ou militaire n'aboutit pas, un processus est déclenché par les marqueurs d'ennemis. Il consiste à trouver du sens en faisant une lecture savante de la situation, de sorte que les récepteurs puissent s'identifier et accueillir un message réconfortant. En effet, le mythe du Liban, terre de refuge et terre spirituelle, magnifie un espace spatio-temporel où les Libanais sont en lutte continue pour exister, qu'ils vivent sur leur terre ou dans la diaspora¹⁰². Cette lutte forge leur personnalité, leur être même, quand bien même elle cesse dans le temps, mais demeure par la présence d'Israël. Les limites du combat entre le Liban et Israël s'étendent à la dimension du monde. Si Moubarac ne diabolise pas explicitement Israël, il n'en situe pas moins le combat dans une lutte contre des puissances ténébreuses. Un lecteur averti de Saint Paul comprend que cette expression désigne le mal. C'est toute la situation dramatique de ce monde qui gît, comme le dit saint Jean, au pouvoir du mauvais (1 Jn 5, 19)¹⁰³. Pour le Liban de Moubarac, elle se matérialise par une « lutte d'usure avec l'État sioniste », puis dans un combat planétaire qui devrait conduire à une nouvelle manière d'être de l'homme et de la société contemporaine.

Il est important de signaler que, dans cette lutte, tout un système de valeurs est engagé et mis en cause. Le choix que Moubarac propose est celui d'une solution exemplaire au problème juif : celle de la dialectique du refus en vue de l'accueil, par voie de conversion radicale.

¹⁰² Voir sur la question de la terre l'article : ABI SALEH, « Le Liban : une terre spirituelle », art. cit., p. 85.

¹⁰³ Le catéchisme de l'Église catholique parle de la vie de l'homme faite de combat, à cause du pouvoir du diable sur le monde. *Catéchisme de l'Église catholique*, op. cit., paragr. 409.

« Refus, écrit-il, radical et obstiné du sionisme mais accueil décidé du judaïsme démilitarisé et désionisé ». Comment cela se fera-t-il ? Pour atteindre ce but, le discours de Moubarac fait-il déchaîner des formes de violence contre l'ennemi et quels sont les motifs qui justifient le recours à une quelconque violence ?

Mécanismes de violence

Moubarac reconnaît la menace qu'Israël exerce sur les Palestiniens et sur l'existence même du Liban, et ce, par ses agressions, son occupation de territoires, sa politique sectaire et intolérante et son exclusion des Palestiniens. Il reconnaît, dans les événements de 1973, une situation qui appelle une revanche. Celle-ci se manifeste dans « un cri de vengeance » qui relève de sentiments, mais qui vise *in fine* de garder la flamme de la résistance et de dissuader l'ennemi d'attaquer le Liban ou de croire qu'il a libre accès à sa terre. Si dans le but de prendre sa revanche ou de libérer ses territoires, la résistance palestinienne et la résistance libanaise prennent le pan de la lutte armée-guérilla, Moubarac invite ceux qui résistent à privilégier la non-violence, ce qui n'est ni « une passivité criminelle », ni une démission de se défendre. De fait, la revanche doit veiller à ce que le Liban comme la résistance armée-guérilla ne changent pas de nature : le Liban, peuple pacifique et promoteur de la coexistence ne doit pas laisser un peuple botté et haineux, à l'image de l'agresseur, se substituer à lui, de même que la résistance palestinienne ne doit pas laisser « son propre territoire, devenir une puissance de guerre en dehors de ses frontières, faible dans ses moyens et éprouvée dans les contrecoups de ses initiatives ». En insistant tant sur la nature du Liban que sur celle de la résistance palestinienne en opposition à la nature de l'État sioniste d'Israël, l'auteur légitime la lutte armée, sans prêcher la violence, en même temps qu'il invite l'ennemi à une conversion radicale qui ouvre une voie à une solution exemplaire : celle-ci n'est ni politique, ni militaire mais culturelle et religieuse, menée par le Liban situé à « l'avant-garde des luttes de l'esprit ». Solution exemplaire ou solution utopique ?

Georges Khodr

Texte 1 . L'arabité¹⁰⁴

Dans l'épreuve toute définition rationnelle est superflue. Mais il est hors de mon propos de disserter sur le nationalisme arabe. Orientalistes et autochtones ont déjà publié nombre

¹⁰⁴ KHODR, « L'arabité », in *Pentalogie islamo-chrétienne : Palestine et arabité*, op. cit., p. 185-199.

d'ouvrages au sujet d'une idéologie à connotations diverses. En tout état de cause le panarabisme est le fruit d'une occidentalisation des esprits, apanage d'une élite libérale dont l'orientalisation se caractérise comme une prise de conscience nationale, comme une action anticoloniale de type bourgeois. Cette conscience de soi historique s'inspira d'abord d'un rêve unitaire et s'incarna, selon des nuances prises dans multiples partis, comme pour le frère opprimé entre le Golfe et l'Atlantique. C'est surtout depuis la conquête sioniste de la Palestine en 1948 que nous assistons au passage à une perspective de réalisme, au désir de traduire dans les faits et à partir du phénomène social une unité possible. Mais le 5 juin 1967 devait démentir tous ces espoirs et amener les Arabes, à travers l'épopée de la résistance palestinienne, à penser leur destin global comme une promotion de l'homme dans un cadre révolutionnaire.

Nous voudrions, après cette esquisse schématique, réfléchir au sujet de cette « *urûba* » qu'on a traduit par arabisme en systématisant une idée d'arabité plus souple, plus ouverte et spirituellement plus riche. Il s'agit, dans un débat qui date depuis le siècle dernier, de donner à ce terme un contenu qui soit en même temps fidèle à l'histoire et fécond dans une entreprise de renouveau.

Usons donc, si vous le voulez bien, de ce mot d'arabité dont les termes similaires seraient romanité ou hispanité, sans préjuger d'une solution politique, d'une forme étatique quelconque. Il s'agirait simplement à ce stade d'une aire culturelle et géographique, d'un mouvement de rénovation auquel sont invités dans la diversité, tous les hommes qui vivent dans ce cadre, fussent-ils arabes ou non.

Nous assumons d'ores et déjà la pluralité des ethnies et des langues dans un concours qui se veut harmonieux et sincère. Arméniens, Kurdes, Juifs, communautés chrétiennes et musulmanes, libres penseurs sont conviés à un vivre-ensemble en paix dans un enrichissement mutuel. L'émergence des ethnies, des langues et des groupes confessionnels semble devenir un fait mondial. Il faudra donc forger un concept capable d'intégrer dans la liberté et l'assimilation ces diverses réalités linguistiques ou religieuses. Cette conception que nous proposons se sépare de l'arabisme systématique, tel qu'il fut prêché par les penseurs nationalistes qui adoptèrent la période de la conquête musulmane et surtout la politique ommeiyade comme idéal de vie à restaurer. Or, à cette époque, nous constatons qu'un homme aussi prodigieux qu'Omar veille à la pureté de la race arabe et recommande de ne pas se marier à des étrangères adeptes des Livres saints. Le Califat redoute encore l'aventure de la mer, la construction des cités. Plus tard des Ommeiyades forceront les convertis, les « *mawalis* », à s'inscrire comme vassaux des

tribus occupantes. La fierté, l'individualisme, le racisme de l'homme du désert triomphent toujours d'un islam égalitaire. La civilisation préislamique forme une constante dans une histoire qui se dégrossit difficilement. Le règne de l'homme impulsif, vengeur et passionnel continue jusqu'à nos jours malgré les vertus essentiellement musulmanes de mesure et de pondération.

Pour nous, au contraire, c'est l'avènement de la « *Shu'ûbiyah* » des peuples allogènes, la chute du royaume syro-arabe de Damas qui marque le passage à une arabité de culture où la chair et le sang arabes comme tels n'ont plus droit de cité. Les Perses islamisés, longtemps opprimés, furent certes mus par la haine de l'Arabe, mais ce qui reste important dans la révolution abbasside, c'est l'enrichissement extraordinaire de l'Empire musulman par des intellectuels d'origine étrangère dont l'arabe constituait désormais la langue véhiculaire. L'essor magnifique de cette grandiose civilisation était dû au fait que le lettré arabe ou arabisé était de fait tributaire de Byzance, de la Syrie ou de l'Iran.

La cité et non le désert devenait désormais son idéal. La poésie se transformait, Bagdad comme l'Andalousie devenaient non seulement douceur mais universalité. On connaissait l'arabe ou l'on était inculte. Avec un enchantement et une liberté totale, ce patrimoine absorbait toute l'intelligence de l'époque, la transformait pour la donner au monde. Être Arabe signifiait alors accueillir et créer l'humain. Baignant dans la richesse du savoir médical, chimique, mathématique, cet Empire n'était plus désormais comme temps des premières conquêtes parent pauvre de Byzance. Les arts étaient libres de toute contrainte religieuse. La peinture s'épanouissait même malgré la tradition authentique du Prophète. La poésie arabe dans toutes ses périodes, sauf la production soufie, reste en général étrangère à l'inspiration religieuse.

Cette symbiose entre l'élément arabe et l'élément étranger est déjà le fait du Coran, non seulement grâce aux vocables étrangers qui furent adoptés dans la révélation muhammedienne, mais surtout à cause de la compénétration des éléments juifs, chrétiens et préislamiques dans le Livre saint. Le Coran se présente, il est vrai, comme un message de confirmation par rapport à la Torah et aux Évangiles. L'important pour notre thème est que ce Livre qui se dit franchement arabe, place cette révélation arabe dans le sillage des révélations antérieures. L'arabité, sur le plan religieux, est porteuse de la catholicité biblique. Elle ne se réclame que du devoir d'annoncer la vérité éternelle reçue par les prophètes d'antan.

C'est en harmonie avec cette proclamation de l'unité du message divin que le Coran affirme l'universalité réelle, géographique, horizontale de la révélation biblique. « Tout peuple a son envoyé » (ḥadith) est un cri de protestation que le Coran lance plus d'une fois pour mettre en garde contre la prétendue supériorité des Juifs et des chrétiens. Pourquoi ce monopole de la vérité dans la tradition judéo-chrétienne ? Nous avons désormais un Livre qui descend du ciel de la même manière que les anciennes écritures qui furent livrées à Moïse et à Jésus, qui affirme les choses anciennes, en révèle de nouvelles dans une forme libre du poids de toute l'histoire judéo-chrétienne. Nous avons, avec le Coran, une révélation de l'absolu, du dépouillé dans laquelle le langage lapidaire et concis de la divinité rencontre l'esprit de l'hellénisme. Si parmi les Écritures des religions monothéistes, il se trouve quelque livre ordonné à la sagesse grecque, c'est bel et bien le Coran. L'homme, dont la nature n'est pas corrompue par le péché originel, capable d'harmonie, de paix et de sagesse, l'homme dont la dignité suprême est dans la raison, qui jouit sainement, justement de tous les fruits dont on se nourrit sur la terre et qui accueille toute clémence de son Seigneur en dehors du don de la Croix est bien grec.

C'est dire ici que placer l'islam en dehors du concept d'universalité est erroné et injuste. L'islam sur le plan de sa genèse exprima la dynamique du peuple arabe en quête d'unité à la veille de l'Hégire. Muḥammad exprima et incarna cette unité en lui donnant un contenu religieux. Muḥammad n'avait pas conscience d'être un novateur. « Nous avons, dit un ḥadith, embrassé dans l'islam ce qu'il y avait avant nous de bien ».

Unité par rapport au monothéisme, continuité par rapport à la tradition arabe, universalité véhiculée par un humanisme d'abord littéraire et ensuite scientifique, telles me paraissent être les composantes de l'arabité dès sa genèse.

Ainsi comprise l'arabité est une vocation d'inclusion. Au lieu de la penser comme étant extensive historiquement, spirituellement et spatialement à l'islam, il faut se rendre à l'évidence et constater toutes les richesses que l'Orient chrétien lui a apportées autrefois dès les temps les plus reculés. Ce n'est pas un fait du hasard si des chrétiens du Liban ont créé le mouvement arabe moderne après des siècles de léthargie. La culture actuelle de nos pays ne saurait ignorer l'antiquité égyptienne, l'antiquité cananéenne, le legs copte et araméen. Une pareille attitude serait non seulement étriquée et absurde, mais nous priverait de trésors inappréciables d'humanisme.

Ces divers patrimoines sont tellement vivants dans des couches entières de la population qu'on a cru utile ici ou là de leur donner une expression politique, de s'y cramponner comme à des valeurs universelles qu'un certain arabisme étroit à résonance confessionnelle a voulu considérer comme des vestiges purement archéologiques. Cet arabisme primaire serait renoncement à la cité, à l'ordre, un retour à la période d'ignorance, *jāhiliyya* comme dit le Coran, en d'autres termes une « *bid'a* », une apostasie, puisque selon un *ḥadith* fameux tout retour à l'état de bédouin est une apostasie.

L'arabité n'a de sens que dans la synthèse, dans l'ouverture inconditionnée au passé pré-arabe comme préfiguration et symbole de l'ouverture actuelle à la modernité. En d'autres termes, c'est dans la mesure où l'arabité se pense comme réceptacle de l'orient sémitique et de l'hellénisme qu'elle peut prétendre constituer le milieu spirituel et intellectuel de valeurs nouvelles. La culture hébraïque pourra s'y développer dans la sérénité. Il faut qu'en regardant les Arabes vivre, l'humanité puisse dire : voilà les vrais Sémites.

Sur le plan de la culture, la tradition arabe a pu dans une certaine mesure, tenter la synthèse de la *sharī'a* et de la philosophie, une tentative semblable fut menée par la chrétienté et elle constitua l'idéal du Juif Philon. Mais c'est surtout à un Maïmonide qu'il faut penser, tout le développement de la vie juive à Bagdad comme à Cordoue, pour entrevoir la possibilité d'une vie commune entre Sémites de diverses obédiences dans l'Orient libre.

Mais cet élargissement de l'arabité aux confins de l'universel nécessite une ouverture sur le christianisme. Dans un colloque islamo-chrétien tenu récemment à Beyrouth sous les auspices du Conseil Œcuménique des Églises, un participant musulman nous disait : « J'ai besoin du chrétien parce que j'ai besoin d'un Dieu qui souffre ». Vous savez quelle place occupent dans la poésie arabe contemporaine, surtout dans celle de la résistance palestinienne, les symboles chrétiens. Il ne m'appartient pas de dire aux musulmans quelle force apporterait à la cause de l'homme arabe le ferment évangélique.

Le Coran vibre d'une émouvante nostalgie du Christ. Comment cela pourrait-il être traduit concrètement dans le renouveau que nous espérons pour nos peuples ? Il s'agit d'abord de reconnaître qu'en refusant d'assimiler l'islam, des chrétiens, tels que les Taghlébites, les Ghassanides, contribuèrent puissamment à établir une distinction créatrice entre l'islam et arabité ; c'est en refusant l'assimilation religieuse qu'ils ont pu grâce au saint Jean Damascène provoquer la première réflexion théologique en terre d'islam.

Leur exercice de la médecine, de la philosophie grecque dans la période abbasside, de l'artisanat sous toutes ses formes, à toutes les époques de notre histoire, fut pour les musulmans un exemple éloquent de la nécessité d'un dépassement de soi pour les humanités et le travail. Il est vrai que les relations islamo-chrétiennes furent viciées par les guerres entre Byzance et les Arabes, les Croisades, les Capitulations, l'ère coloniale, la polémique.

Mais à l'heure actuelle la chrétienté comme puissance politique est morte et les nations occidentales ne sauraient plus représenter ceux qui croient en Jésus-Christ. Il est, à l'heure actuelle, des croisades d'une autre espèce, mais c'est dans la mesure où les chrétiens d'Occident et d'Orient s'en désolidarisent que le christianisme comme force spirituelle pourra de nouveau jouer un rôle dans le monde arabe. Il importe d'abord que les chrétiens vivant en terre arabe se sentent absolument chez eux. Il leur appartient de devenir une espèce indispensable, de porter en arabe le témoignage de leur foi. C'est aussi devant les Arabes que jaillit la première prédication chrétienne après la Pentecôte. « L'évêque des Arabes » venu du Hauran en Syrie siégeait dans les conciles œcuméniques et dans une des biographies de saint Siméon, le Stylite qui vivait au V^e siècle entre Antioche et Alep, nous lisons : « De nombreux Arabes ont reçu le baptême, cru en Dieu, reconnu le Christ et sur l'ordre du bienheureux édifièrent les églises sous leurs tentes ».

L'Église sous la tente pourrait être prise comme une expression qui symbolise la présence du Christ à l'arabité. Il nous faut d'abord saisir que le Coran interpelle les chrétiens, suppose avec eux une relation de dialogue. Une tradition religieuse réellement fidèle à l'esprit de l'islam est inconcevable sans une structure de dialogue, avec les instruments académiques indispensables aujourd'hui à toute rencontre en profondeur. L'œuvre n'est possible que dans le climat d'objectivité scientifique, de douceur et d'humilité, vertus auxquelles les musulmans sont traditionnellement sensibles.

D'un autre côté, l'importance primordiale de l'arabité pour la chrétienté orientale réside dans le fait que le facteur arabe pourrait constituer un véritable ferment d'œcuménisme dans la région. C'est seulement en se mettant tous au service de la libération de l'homme que les chrétiens de la Méditerranée orientale pourront authentiquement se rapprocher les uns des autres. Dans la mesure où ils se tournent vers leur patrimoine syrien ou copte qu'ils cherchent à exprimer en une langue intelligible, ils trouveront une inspiration proche de la sensibilité musulmane. Ils auront ainsi aidé à recréer un christianisme non grec et non latin, en tout cas un christianisme proche-oriental allant à la recherche de sa propre identité pour, à la fois enrichir

le monde chrétien, se structurer sur place d'une manière créatrice et dialoguer avec les diverses religions du continent arabe, après s'être rendu intérieurement libre de toute hypothèque étrangère. Je suis totalement persuadé qu'aucun renouveau chrétien n'est possible en terre d'Orient, s'il est tant soit peu lié à une forme de nationalisme confessionnel nécessairement anti-arabe. Je conçois parfaitement que pour des raisons fort légitimes, les entités nationales continuent à préserver farouchement leur indépendance. Toute autre perspective dans l'immédiat serait une aventure. Je conçois aussi qu'ayant atteint un certain stade de développement un pays se refuse à perdre son visage. Ce n'est pas par des nivellements prématurés, encore moins par un arabisme inculte et démagogique qu'on ira vers une unité politique mûre et féconde. L'arabité comme contenu historico-culturel peut parfaitement être admise conjointement avec une réalité politique multinationale.

Et, à l'heure où nous vivons le drame palestinien, il importe plus que jamais d'affirmer l'entité palestinienne, comme condition préalable de la restauration de la Palestine dans la famille des États Arabes. Il est plus que jamais nécessaire, à l'heure où des soldats israéliens patrouillent tous les jours sur le sol libanais, de proclamer l'intégrité de ce même sol, condition *sine qua non* de l'affirmation de la terre arabe dans son entièreté. Il est un arabisme rhétorique dans lequel se diluait tout effort arabe sérieux et qui fait l'économie de telle ou telle partie du monde arabe. On se console toujours de l'immensité et du rêve historique.

Je conçois disais-je, que pour des raisons absolument diverses, l'unité politique ne soit pas réalisable. Mais si l'on oppose à arabité un contenu historico-culturel régional, aboutissant nécessairement à une pseudo-culture, on aura été commandé de ce fait par une réaction antimusulmane de type confessionnaliste. Tout renoncement à l'arabité ne sert en fin de compte que la thèse sioniste, selon laquelle une harmonie politique n'est pas possible au Moyen-Orient entre les communautés religieuses, le réalisme impliquant, pour l'État hébreu, la création d'États Kurde, Sunnite, Maronite, Druze, Alaouite, que sais-je encore ? Ce confessionnalisme raciste porte à encourager un confessionnalisme raciste similaire chez le voisin. Et l'on aurait ainsi, en vue de préserver un patrimoine religieux, abouti à la négation même de l'inspiration religieuse.

C'est l'acceptation inconditionnelle par les chrétiens arabes de cette arabité ainsi comprise qui habilitera ces chrétiens à parler de laïcité. Il est clair que la liberté totale de l'esprit n'est possible que dans la disparition de toute trace de théocratie. La coexistence de la *umma* et des *dhimmis*, de l'islam majoritaire et des protégés de la communauté que sont les chrétiens et les

Juifs, fut historiquement la forme la plus libre pour les minoritaires avant la Révolution française. Leurs droits étaient non seulement limités, mais ils avaient pour origine la Loi divine telle qu'elle est interprétée par la communauté musulmane. Or la liberté est inhérente au citoyen, en tant qu'être humain, comme l'est également son droit de reconnaissance dans la communauté nationale tout entière. Plusieurs penseurs musulmans – Ali 'Abdel Razek notamment – ont envisagé l'islam non structuré politiquement par le Califat. Celui-ci étant révolu il y a presque un demi-siècle, le progrès de l'idée arabe est loin d'avoir suscité depuis lors des positions franchement laïques.

Il est évident que l'arabité est chargée d'un potentiel religieux très fort et elle perdrait beaucoup de sa force le jour où son âme religieuse viendrait à disparaître. Mais il est absolument inconcevable pour elle de s'incarner dans des sociétés de type sacré, si elle tient vraiment à l'affirmation de la liberté de l'homme à l'égard de toute structure ecclésiastique, quelle qu'elle soit, la liberté du croyant comme du non croyant. On pouvait indéfiniment disserter sur la possibilité ou l'opportunité de la laïcité dans tel ou tel pays, jusqu'au jour où la résistance palestinienne la proclama. Et c'est dans le feu et le sang que les Palestiniens ont compris que la fraternité exigeait la laïcité comme structure du futur État palestinien.

De leur côté, musulmans et chrétiens engagés également dans la lutte ont appris que la paix future de leur pays était impensable en maintenant une trace quelconque de théocratisme ou d'un régime politique multiconfessionnel.

Cette arabité de forme laïque ne saurait revêtir une signification pleinement humaine que dans la mesure où l'on met les richesses du monde arabe au service des hommes. Cette recherche sociale est certainement l'intuition la plus profonde pour donner à l'arabité un contenu réel. Là aussi le sionisme ne nous laisse pas le choix. Il aide à nous maintenir dans la misère du tiers monde et nous accule à une politique de l'inéluctable. Nous sommes conscients que notre participation à l'œuvre commune à l'égard de l'humanité qui vient, est impossible sans la vision profondément religieuse d'une terre qui appartienne à tous ceux qui la travaillent ; ce sont les « *mustad'afin* », les humiliés et les offensés qui doivent hériter de cette terre.

Combien est chère à l'Église indivise, celle de Chrysostome, de Basile, d'Augustin et d'Ambroise, cette idée que la propriété n'est pas un droit absolu et éternel. Car ce qui est le fait de la convoitise, ce qui est consacré par le premier occupant ne saurait être fondé dans une

volonté divine. L'antiquité chrétienne nous présente le propriétaire comme un simple gérant qui ne pourrait jouir d'aucune prérogative qui aille contre la communauté humaine. De là à affirmer le droit de la société au contrôle efficace des biens, il n'y a qu'un pas.

En cheminant vers une *praxis* qui réalise cet idéal, on peut commettre bien des erreurs, mais l'important à l'heure actuelle, c'est qu'aucune régénération de l'âme arabe n'est pensable en dehors d'une action à laquelle participent les déshérités en vue de recouvrer leur dignité et de participer, à tous les échelons, à la direction des affaires.

Ce qui vient d'être évoqué constitue des éléments d'une renaissance chez nous. La grâce de cette nouvelle naissance ne s'acquiert qu'à travers une Palestine rendue à elle-même. La Palestine, c'est la masse des déshérités que l'occupant a refoulés au désert. L'humanité a assisté impassiblement pendant vingt ans à l'étouffement systématique d'un peuple. Il a failli comme Jésus mourir d'asphyxie sur la croix de cette négligence universelle. Mais le voilà qui ressuscite et menace la logique d'Israël. « Les palestiniens, ça n'existe pas », dit Mme Golda Meïr. Car s'ils existaient, le massacre dont ils furent l'objet à Deir Yassine et ailleurs serait un opprobre pour la conscience des responsables israéliens. Leur exode en masse serait un génocide historique, culturel en tous les cas. Voilà pourquoi la littérature arabe en terre occupée s'avère dangereuse. Si les Palestiniens existaient, ils auraient le droit de rentrer chez eux. Il y aurait là une similitude avec les Juifs de la Diaspora. Et si les Palestiniens existaient réellement, il y aurait un lien étroit entre eux et la terre. Pourquoi, en effet, ce lien serait-il reconnu uniquement pour les Juifs de la dispersion ? Puisque la logique est contraignante, la seule manière d'éluder le problème palestinien est de nier simplement les faits. Rétablir la justice signifie, Messieurs, reconnaître d'abord la réalité d'un peuple qui a une vie organique, qui cherche à la traduire dans la dignité et la paix. Il importe au plus haut point de sentir que la cause de la paix et de la vérité à travers le monde est une et indivisible. Il s'agit d'abord, dans une recherche de l'intégrité, de proclamer qu'un État qui s'est construit au point de départ sur l'injustice s'est privé de fondement moral.

Or l'existence même de la cité sioniste est viciée à la base, puisqu'elle est conditionnée par la disparition même du peuple palestinien. À l'heure actuelle, cette communauté palestinienne qui souffre et qui lutte, est une des tâches de lumière dans le monde. Cette communauté de persécutés est pour moi aujourd'hui une présence du Christ. Être aujourd'hui du Christ signifie se situer par rapport au Vietnam, au Cambodge, à la Palestine. L'Église est la communauté de ceux qui sont baptisés dans leur propre sang.

L'Église, c'étaient les Juifs d'Auschwitz, de Dachau ; ce sont maintenant les garçons et les filles de Palestine qui grandissent dans les camps au Liban, en Jordanie et qui, comme le dit Maḥmoud Darwish, consacrent leur cœur à l'appel de la tempête. Ce qu'ils attendent de vous, c'est de croire qu'en les assumant, vous sauvez vos âmes. Puissiez-vous, en pensant à eux, leur chanter ce vers de Toufic Zayad : *Je vous aime tous. J'aime mon peuple que les pérégrinations épuisent.*

Il est des moments cruciaux dans la vie de l'homme qui croit, où il ne se situe pas par rapport à un dogme, mais par rapport à une blessure. Alors il a des chances de devenir un homme libre.

Ces réflexions que je viens de vous livrer ne sont pas celles d'un militant politique, mais simplement celles d'un homme dont le Maître est un Dieu souffrant. La Palestine m'a pris depuis que j'ai reconnu sur son visage sanglant les traits de mon Sauveur. Le 5 juin 1967, j'ai choisi l'arabité, parce que j'ai vu ce jour-là que Jésus de Nazareth était devenu un réfugié Palestinien.

Texte 2 . Vers *al-Quds*-Jérusalem¹⁰⁵

Demain, c'est la fête des Rameaux dans les Églises qui suivent le calendrier grégorien, le dimanche suivant [est célébrée] la même fête dans l'Église orthodoxe. Le texte [rapporte] l'épisode où Jésus arrive à Jérusalem pour y mourir. L'Évangile lit cet épisode en se souvenant des paroles du prophète Zacharie : « Tressaille d'allégresse, fille de Sion! Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem! Voici, ton roi vient à toi; il est juste et victorieux. Il est humble et monté sur un âne, sur un âne, le petit d'une ânesse. ¹⁰ Je détruirai les chars d'Éphraïm et les chevaux de Jérusalem; et les arcs de guerre seront anéantis. Il annoncera la paix aux nations » (Zc 9, 9-10).

Je ne voudrais pas construire une théologie savante à partir de ces paroles. Le christianisme ne regarde pas le tombeau du Christ comme Son lieu car Son lieu est dans l'absolu de Dieu, dans la liberté et dans l'amour. Le pèlerinage à *Quds*, ou ailleurs, ne fait pas partie des piliers du christianisme, car Dieu n'est pas dans un lieu. *Al-Quds* n'est pas le lieu de Jésus de Nazareth. Le tombeau est vide. *Al-Quds* est le pays du peuple palestinien car elle est le pays de la justice et ce peuple a le droit de goûter à une justice. Toute la littérature, à laquelle j'ai contribué avec certains compagnons chrétiens, tâche d'aborder la ville à partir de son peuple et non de son

¹⁰⁵ KHODR, « Vers *al-Quds* », in *Jérusalem, op. cit.*, p. 113-118.

Seigneur ni des Prophètes. La ville ne peut être comprise qu'au travers d'une histoire profane, et non d'un registre eschatologique, car l'eschatologie descend d'en haut et ne vient pas de la terre.

Pendant quarante ans, j'ai porté le dossier de Jérusalem au Conseil des Églises du Proche-Orient et j'ai fait des conférences notamment aux États-Unis. À l'époque, ma position et celle de mon compagnon dans la mission *mustad'afin* – un pasteur évangélique palestinien – était d'aborder la cause en tant que cause de la justice à rendre à un peuple déplacé. Ce peuple dispose d'un plein droit sur sa terre. « Les droits légitimes du peuple palestinien » est une expression que nous avons forgée et qui est passée à la Société des Nations et à la littérature des combattants. En dehors de cette vision civique, nous demeurons dans la lutte des prophètes et des prophètes laïcisés. Le débat autour de la répartition de la ville entre Moïse, Issa et Muḥammad demeure éternellement, alors que nous affirmons dans nos cercles que la question relève de droits internationaux et non de droits du ciel sur des biens immobiliers.

Ce qui m'étonne dans la position de l'entité sioniste, c'est sa prétention à faire d'*al-Quds* la capitale éternelle de l'État d'Israël. Cela suppose que l'État d'Israël est éternel et qu'un grand séisme épargnera la ville et n'ébranlera pas ses fondations. J'aurais souhaité que l'État hébreu soit plus proche de l'humilité de l'éphémère et de la conscience en la vulnérabilité du mortel. Le paradoxe est que les Juifs réclament de rester au pied du Mur des lamentations, mur cassé, vestige d'un temple détruit. On sait que les Juifs ont perdu depuis longtemps la littérature de l'humour dont ils se distinguaient, j'entends la littérature où ils se moquaient d'eux-mêmes. Tout est devenu chez eux sérieux, même le « mur en ruines ».

Il est certain qu'ils n'imaginent pas « un roi humble monté sur un âne », comme le faisaient les califes musulmans. Je crois que c'est ce qu'a fait Omar, si je me souviens bien, quand il était entré à *Alia'* (tel était le nom romain de la Ville et ainsi l'ont connu les périodes d'Omar). Il n'y a pas de grandes marques d'expressions de douceur chez les « Grands » des sionistes. La justice pour tous, sinon ce n'est pas la justice. Ce qui est étrange, c'est qu'un peuple qui s'est senti exclu durant toute son histoire, marginalise ses voisins avec une cruauté extraordinaire, après avoir goûté la cruauté des peuples, au point qu'il dénie tout droit aux gens de Palestine, à jouir d'un seul quartier où ils ont vécu deux mille ans au côté de quelques Juifs. J'ai tenté de saisir la justification philosophique ou juridique de l'expression « Israël est la capitale éternelle du peuple d'Israël », je n'ai trouvé que l'esprit d'exclusion des autres. Cela m'a paru une application de l'exclusion que l'Occident a exercée à l'égard des Juifs. Il a souffert, il n'a pas

pardonné. Il a souffert et il blesse. C'est la philosophie de l'anathème dont je trouve le fondement dans le livre de Josué, fils de Noun, quand il dit à Jéricho : « Et ils dévouèrent par interdit, au fil de l'épée, tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, enfants et vieillards, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes » (Jos 6, 21). À cet ordre divin, sont tués les hommes et les bêtes. C'est la règle de la guerre sainte. La philosophie sioniste a transformé le meurtre du vivant pour Dieu à son génocide historiquement ou à sa diminution, non pour Dieu, mais pour l'héritier de Dieu c'est-à-dire l'État d'Israël, qu'il soit religieux ou davantage laïc. Les hommes sont des nations [*goïms*] c'est-à-dire qu'ils n'ont pas part à l'héritage. Ils ne sont pas des partenaires de dialogue. La sottise chez les peuples chrétiens c'est le dialogue avec les Juifs. Ces derniers en profitent mais n'y entrent pas. La conséquence politique du concept de dialogue chez les chrétiens est qu'ils en sont les perdants. De même, la conséquence psychologique est qu'ils y perdent et les musulmans aussi. Le fait que les musulmans revêtent la religion juive de teinture céleste n'apporte aux musulmans aucun bon résultat sur la terre et ne conduit pas les Juifs à dialoguer avec l'islam.

Ce qui renforce mentalement la judaïsation entière d'*al-Quds*, c'est la cour que fait le catholicisme aux Juifs. Que l'actuel pape appelle enfin les Juifs « peuple des promesses et des bénédictions » est, ma foi, une affaire pleine de confusion théologique, où il n'y a ni discernement ni lieu pour la clarté, celle qui dit que le Christ devient seul aujourd'hui l'héritier de l'Alliance et des bénédictions. C'est une autonomie par rapport au Nouveau Testament et à la centralité du Christ. Cela signifie l'instauration d'une référence légitime entre le judaïsme et le christianisme. Ce dernier prétend qu'il est la plénitude, que l'ancien Israël a perdu son droit d'aînesse, et que le fait qu'il soit antérieur dans le temps ne signifie rien, car un temps qui n'a pas de contenu christique n'a pas de sens. L'Occident actuel s'est éloigné de la lecture des Pères de l'Église par rapport aux Juifs après le Christ. La lecture occidentale d'aujourd'hui est marquée par la conscience chrétienne européenne douloureuse. Les nazis ont persécuté les Juifs, le nazisme est impie. L'Église d'Occident l'a apostasié dans une lettre pastorale connue du pape, laquelle a été lue au temps d'Hitler dans toutes les églises catholiques en Allemagne. Pourquoi la papauté porte-elle la faute du nazisme ?

Pour les demandes d'excuses au sujet de l'inquisition et de ce qui est arrivé aux Juifs dans la société occidentale, elles expriment la morale chrétienne quand ses initiateurs reconnaissent les péchés de leurs prédécesseurs. Il ne leur correspond que l'instrumentalisation de ces demandes de pardon politiquement dans les milieux juifs. Ce qui importe, c'est que les

chrétiens ressentent la bassesse de leur histoire, l'humiliation de leurs pères et leur décadence civilisationnelle. Tout cela appuie, du moins mentalement, l'ambition des Juifs de posséder pleinement *al-Quds*, même si Rome continue à parler de l'internationalisation d'*al-Quds* ou d'une solution pareille. C'est une position politique ou une tentative de justice (dans sa perception des choses). La théologie, dans son ensemble, reste judaïsée, dans des livres et des articles incalculables dont l'apparence est scientifique, mais dont la vérité est une résignation à « la judaïté » du Christ. Je ne trouve aucune trace de cette expression chez les Pères, depuis le « Dialogue avec Tryphon » de Justin le martyr, jusqu'à la fin de la période des Pères. De la même façon, je trouve une théologie contraire dans tous nos rites chrétiens latins et orientaux que nous considérons tous dignes de foi, selon la règle du *lex orandi lex credendi*.

Tout est triste dans ce qui se trame contre les Palestiniens. Personne n'envie la situation de celui qui mange les miettes tombées de la table des oppresseurs. Ce qui est certain, c'est que les Juifs ne sont pas aujourd'hui de ceux-là. Ils cherchent uniquement leur bonheur et personne ne les menace. Pourquoi profiteraient-ils seuls de la logique de la terre promise ? Comment le Palestinien né à Jaffa, Lod et Ramallah, chante-il sur une terre d'exil ? Pourquoi les peuples l'ont-ils condamné à un exil éternel ? Pourquoi le Libanais doit-il s'exiler sur son territoire et les camps présents sur son sol lui sont-ils interdits ? Le Palestinien est crucifié dans toute la terre, et le Libanais est crucifié avec le Palestinien errant et opprimé. Le Palestinien possède des outils de mort qui font peur aux autres, et qui lui font peur. Le prophète Zacharie espérait la destruction des chars dans Éphraïm et des chevaux dans Jérusalem. Le *maqdisi* n'espère plus rien. Il espère immigrer un jour pour retrouver sa dignité bafouée. Si le Christ revenait aujourd'hui à *Quds*, il constaterait que beaucoup de ses adeptes ont émigré. Il ne trouverait personne pour lui parler de paix dans la ville de la paix. Tandis que les Arabes s'amusent à croire que l'entité sioniste passera comme les guerres des Francs ont cessé autrefois. Ils ne saisissent pas la raison de l'histoire.

Que peut-on sauver en Palestine et au Liban pour garder l'espérance devant cette grande dispersion et cette abondante hémorragie ? *Al-Quds* perd son identité comme Constantinople a perdu la sienne il y a cinq siècles. Mais en tombant, la civilisation des grecs est passée en Europe et l'a relevée. Où habiterons-nous, en dehors de l'étendue orientale, d'où ils veulent nous chasser ? Le Seigneur donnera-t-il aux Arabes des ressources de créativité alors qu'ils continuent leur lutte pour une *Quds* qui sera le centre de leur pensée, de leur liberté dans l'espoir d'une Palestine recouverte ? Tous ces questionnements me torturent, avec mes frères

catholiques sur le chemin de la passion alors que nous attendons ensemble une pâque glorieuse des Arabes.

Analyse critique . Jérusalem, capitale éternelle de l'État d'Israël ou *al-Quds*, pays du peuple palestinien

Khodr écrit dans le quotidien *An-nahar*. C'est la veille des Rameaux pour les Églises qui adoptent le calendrier grégorien. L'article s'intitule « Vers *al-Quds* ». Au niveau politique, le retrait des troupes israéliennes du Sud du Liban est annoncé¹⁰⁶. Le pape Jean-Paul II visite, du 20 au 26 mars, la Jordanie, l'Autorité palestinienne et Israël. Le président israélien Ezer Weizman qui l'accueille à Tel-Aviv le 21 mars affirme que la Ville sainte est « la capitale d'Israël ». Le maire de Jérusalem Ehud Olmert dira la même chose en hébreu, en accueillant le Pape à Jérusalem. Yasser Arafet, président de l'Autorité palestinienne, qui l'accueille le 22 mars à Bethléem improvise dans son discours de bienvenue en arabe et qualifie Jérusalem de capitale éternelle de la Palestine¹⁰⁷. Dans notre article, Khodr tire profit de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, relatée dans l'Évangile du jour, pour parler d'*al-Quds* et revenir sur « la prétention de [l'entité sioniste] faire d'*al-Quds* la capitale éternelle de l'État d'Israël » et à partir de là, il développe un propos sur l'État hébreu, les Juifs et la philosophie sioniste.

Idéologie

Le discours de Khodr laisse percevoir les trois thématiques de la terre, le peuple et la religion. Même si ces thématiques ne sont pas évoquées de manière systématique, nous les repérons et en rendons compte dans leur contribution à la fabrication de figures de l'ennemi.

En ce qui concerne la terre, celle-ci ne s'identifie ni au sol, ni aux Lieux saints, mais à ses habitants. En fait, Khodr affirme qu'*al-Quds* n'est ni la ville du Christ, ni celle de Jésus de Nazareth. Il détourne ainsi l'intérêt purement religieux d'*al-Quds* en tant que ville symbolique : un lieu pour rencontrer soit le Christ, soit Dieu lors d'un pèlerinage. Il ramène la Ville à sa visée profane. *Al-Quds* est « le pays du peuple palestinien parce qu'elle est le pays de la

¹⁰⁶ Le gouvernement de Yehoud Barack s'est engagé en 1999 à retirer ses troupes du Liban Sud dans un délai d'un an et en mars 2000, il approuve le retrait d'ici juillet de la même année.

¹⁰⁷ Nous utilisons à dessein « Autorité palestinienne » pour parler de la Palestine, en tant qu'État. En fait, cette Autorité considère la déclaration de 1988 à Alger comme sa déclaration d'indépendance. A partir de 2011, des changements surviennent quant à une reconnaissance de l'État de Palestine. Celui-ci devient membre de l'UNESCO. En 2012, il est État observateur non-membre de l'ONU et en 2017, 136 États sur 193 le reconnaissent à l'ONU.

justice ». Elle demeure une question à résoudre sur le plan juridique international et non une question théologique. Son idéologie de la terre que nous développons, dans la deuxième partie de cette thèse, va à l'encontre, à la fois, du judaïsme fondé sur l'alliance de Dieu conclue avec son peuple, lui donnant la terre promise, et du sionisme, créant l'État juif pour en finir avec la dispersion et la situation dégradée des Juifs dans le monde.

Concernant le peuple, nous notons que Khodr laisse entrevoir une ambivalence dans la désignation du Juifs-Israël. Nous y reviendrons plus loin. Des facteurs socio-culturels et politiques, tels que la prétention de l'État d'Israël de faire d'*al-Quds* sa capitale éternelle et la judaïsation de la ville, conduisent Khodr à soulever deux problématiques : le dialogue avec les Juifs et la permanence de l'Israël biblique qu'il relie à la thématique générale de la judaïsation d'*al-Quds*. Il dévoile ainsi le rejet tant des Juifs que de l'État d'Israël et l'instrumentalisation religieuse d'*al-Quds*, en dépit du soin qu'il prend pour souligner le caractère juridique et humain de la question.

Khodr, promoteur du dialogue islamo-chrétien, accuse « l'héritier de Dieu c'est-à-dire l'État d'Israël » de considérer les autres comme des non-Juifs et, de ce fait, de ne pas prendre part au dialogue. Khodr relève que ce dialogue initié à cause de la déraison des peuples chrétiens est voué à l'échec : les Juifs n'y entrent pas et n'en tirent aucun avantage et les chrétiens et les musulmans y sont perdants. C'est ainsi qu'un stéréotype du Juif qui exclut les autres parce qu'ils sont gentils [*goïm, umam*] apparaît. Déjà en 1996, Khodr affirmait que « le judaïsme orthodoxe ne dialogue pas avec les *goïms*, mais les élimine éthiquement après avoir cru bon, au temps de la rédaction du livre de Josué fils de Noun, de les anéantir »¹⁰⁸. Ce refus de dialoguer, ajouté à un désir d'éliminer l'autre justifie-t-il, que Khodr prêche la substitution des Juifs, en tant que peuple de Dieu par l'Église, nouveau peuple de Dieu ?

De fait, une théologie de la substitution se révèle chez Khodr. Elle est un élément essentiel de la fabrication d'un autre stéréotype du Juif révoqué de l'Alliance et dépossédé des Écritures. Comment se présente cette théologie ? Le théologien orthodoxe critique plus d'une fois la théologie, les relations et la position de l'Église catholique et de l'Occident chrétien aussi bien par rapport aux Juifs qu'à l'État d'Israël. La permanence du peuple juif l'interpelle. Khodr reproche par exemple, au pape Jean-Paul II d'utiliser une expression pleine de confusion

¹⁰⁸ Khodr utilise le terme *goïm* en hébreu transcrit en arabe et le traduit par *umam*. *Ibid.*, p. 108.

théologique en parlant du « peuple des promesses et des bénédictions »¹⁰⁹. Son argumentation est théologico-scripturaire. Cette expression ne laisse pas, selon lui, de place à la théologie qui professe que le Christ est aujourd'hui le seul héritier de l'Alliance et des bénédictions. Cela a deux conséquences : une autonomie par rapport au Nouveau Testament et à la centralité du Christ, et l'établissement d'un vis-à-vis légitime face à la religion chrétienne. Celle-ci se dit être la plénitude. L'ancien Israël a perdu son droit d'aînesse. Son antériorité dans le temps n'a plus de sens, car un temps sans contenu messianique est insignifiant. Résultat : Israël est dépossédé de ses privilèges au profit d'un autre, l'Église. Le peuple de Dieu cède la place à l'Église avec qui se noue la Nouvelle alliance par le Christ. Les Juifs qui n'ont pas reconnu le messie des chrétiens sont aveuglés. Ils sont dépossédés des Écritures qui deviennent tributaires de leur accomplissement dans le Nouveau Testament. La figure du Juifs-Israël est celle de l'antijudaïsme des premiers temps de l'Église et des Pères.

En outre, Khodr affirme que l'Occident chrétien¹¹⁰ – qui s'est éloigné de la lecture que font les Pères de l'Église sur les Juifs après le Christ –, développe une culpabilité vis-à-vis des Juifs. Au lieu de dénigrer ces derniers en raison de leur rejet du Christ, l'Occident se sent coupable à leur égard à cause de la *Shoah*. Sa théologie se traduit alors par une « judaïsation » qui adopte le dialogue judéo-chrétien, des demandes de pardon et des démarches de rapprochement entre Juifs et chrétiens. Ainsi, la religion des Juifs demeure vivace, leur conversion au christianisme est écartée et l'État d'Israël est approuvé¹¹¹. Khodr y perçoit une instrumentalisation politique de ces démarches dans les milieux juifs. Les Juifs chercheraient à discréditer les chrétiens, à les humilier en pointant leur décadence civilisationnelle. C'est une idée récurrente qui dénote une rivalité mimétique implicite chez Khodr¹¹².

Récapitulons. La multiplicité des figures de l'ennemi révèle la complexité des rapports avec cet autre, à la fois Juif-peuple juif (race), croyant Juif (religion), État d'Israël et mouvement sioniste (politique). Là où le combat contre les sionistes et l'État d'Israël semble perdu sur le champ politique, Khodr suggère qu'il soit remporté sur le champ éthique et religieux. C'est

¹⁰⁹ Khodr ne nomme pas le pape Jean-Paul II, mais l'évoque en disant « le pape actuel ». Serait-ce une manière de marquer sa distance par rapport à lui et à ses propos ?

¹¹⁰ Une expression que Khodr emploie pour désigner aussi bien l'Église, en tant qu'institution, que les chrétiens de l'Occident.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹¹² *Ibid.*, p. 165.

ainsi que peut être compris le développement de stéréotypes du Juif, hérités des Pères, et bien ancrés dans les mentalités religieuses chrétienne et musulmane.

Discours : représentations et langage

Commençons par les figures de l'ennemi.

Sous le signe de l'étonnement, la première figure est celle de l'entité sioniste-État hébreu. Khodr suggère qu'elle est loin de l'humilité et de la foi en la vulnérabilité du mortel. Sous le signe du paradoxe, la deuxième figure est celle des Juifs qui s'attachent au mur « cassé » d'un temple « détruit ». Sous le signe du connu, celle des Juifs qui ont perdu depuis longtemps la littérature de l'humour, celle où ils se moquaient d'eux-mêmes. Enfin, sous le signe du certain, Khodr revient sur une image de l'État d'Israël orgueilleux qu'il met en valeur par une comparaison des Juifs et des califes musulmans. La figure des Califes, décrits comme des rois « humble(s) monté(s) sur un âne », contraste avec celle des Juifs qui ont du mal à imaginer un roi dans une telle posture. Une autre figure apparaît aussi, celle des Grands des sionistes qui ne laissent transparaître aucun signe de douceur. Puis une figure, sous le signe de l'étrangeté : Un peuple qui s'est senti, tout au long de son histoire, exclu, se révèle cruel et marginalise ses voisins, ne trouve de justification que sa disposition à l'exclusion des autres. Khodr explique que ce dernier trait vient de l'exclusion tant dans la philosophie de l'anathémisation du livre de Josué, que dans l'exclusion que l'Occident a exercée envers les Juifs. Cette philosophie est prolongée par la philosophie sioniste où le meurtre du vivant est commis non pour Dieu mais pour l'État d'Israël.

Ainsi, le théologien oppose à un acte de portée politique, celui de la proclamation de Jérusalem, capitale éternelle de l'État d'Israël, des arguments moraux et religieux. En fait, la question de la terre, et précisément celle de Jérusalem-*al-Quds*, relève du domaine politique. Si l'auteur parle aussitôt « des droits légitimes du peuple palestinien » à sa terre, il mène le combat politique sur le champ moral et spirituel avec un langage moral et spirituel. Il remet en cause les valeurs morales tant des Juifs, que des sionistes, telles que la douceur, le sérieux et la modestie, ainsi que les valeurs spirituelles comme le pardon. Il cherche à rabaisser l'autre dans une société où ces mêmes valeurs jouent un rôle considérable dans le façonnement de l'identité et dans sa promotion dans l'espace public. Khodr instrumentalise le éthico-religieux dans le politique. En insistant sur l'identité religieuse qui n'est qu'une partie de l'identité, il stigmatise et généralise des traits chez les Juifs ou du peuple d'Israël.

Plusieurs remarques s'imposent au niveau du langage. D'abord, la désignation de l'ennemi use d'un riche lexique : Israël, l'État d'Israël, l'État hébreu¹¹³, les Juifs, les « Grands », le peuple juif, le peuple d'Israël, la philosophie sioniste, les milieux juifs, les sionistes, les oppresseurs et l'entité sioniste. Ce lexique révèle la confusion sémantique dont nous faisons état chez les autres auteurs. Nous pensons qu'elle est liée à la complexité de l'identité juive, mais elle suggère également deux choses : 1) Penser comme si cet autre est retranché dans son identité profonde d'agresseur et de persécuteur. Rien de bon en lui. 2) Penser comme si les Juifs n'avaient plus de raison d'être avec l'avènement du christianisme.

Ensuite, Khodr utilise le terme *al-Quds* pour parler de la Ville de Jérusalem. Il garde l'emploi de « Jérusalem » pour les références bibliques. Il soutient ainsi que la Ville est une affaire politique. « *Al-Quds* est le pays du peuple palestinien parce qu'elle est le pays de la justice ». Khodr dément, par là même, les prétentions de « l'entité sioniste », qui se base sur les Écritures. Face à Jérusalem « capitale éternelle de l'État d'Israël », Khodr affirme « les droits légitimes du peuple palestinien ». Cela témoigne, d'un côté, de la cohérence chez le chroniqueur : l'affaire d'*al-Quds* -Jérusalem est une affaire d'hommes *bachar*, et non de pierres *hajar* et, d'un autre côté, de sa maîtrise des outils lexicaux où les rimes, dans notre cas, permettent une mémorisation de l'idée. L'affaire d'*al-Quds* devient l'affaire des Palestiniens d'*al-Quds* par opposition aux sionistes israéliens occupant Jérusalem.

Puis, Khodr utilise la technique de l'antagonisme pour mettre en exergue la figure de l'ennemi et la rendre encore plus méprisable. Il oppose les oppresseurs *aṣḥab al-qahr*, aux peuples opprimés *al-chou'oub al-moustad'afa*, la terre promise aux Juifs, à la terre d'étrangers des Palestiniens, les Juifs occupants de la terre, aux Libanais exilés dans leur terre, au Palestinien opprimé et errant éternellement. Les Palestiniens et les Libanais d'aujourd'hui héritent de la situation des Juifs du temps de l'exil sans toutefois profiter de la promesse. Cet écart augmente la discréditation de l'ennemi. La philosophie sioniste de celui-ci puise inmanquablement dans le tréfonds de la philosophie de la guerre sainte et de l'extermination de Josué. La figure du peuple qui n'a pas su souffrir et pardonner s'assombrit de plus en plus. Son exil et son exclusion par l'Occident l'amène à pratiquer sur les Arabes la même philosophie des oppresseurs d'hier et d'aujourd'hui. La concordance entre les différentes figures, tout en

¹¹³ La désignation de cet État par l'expression « État hébreu » comporte une notion péjorative. Son utilisation pourrait être réprobatoire de la thèse qui considère l'actuel État d'Israël comme la restauration de l'État hébreu de l'antiquité.

réveillant la figure des Juifs du récit biblique dans les consciences, accentue la responsabilité de l'État d'Israël.

Enfin, Khodr reprend à plusieurs reprises la thématique du nazisme et de la culpabilité de l'Occident chrétien vis-à-vis des Juifs. En affirmant que les nazis ont persécuté les Juifs et déchargeant ainsi l'Église de l'Occident de sa responsabilité dans cette persécution, il montre la tactique des Juifs qui instrumentalisent le pardon demandé de l'Église d'Occident pour leurs propres intérêts et contre l'Église. D'ailleurs, le chroniqueur place les musulmans et les chrétiens face aux Juifs. Cela renforce son idée récurrente de nier la parenté spirituelle entre christianisme-islam et judaïsme. Tout semble bon pour rabaisser les Juifs et leur religion, tout en exagérant la tolérance des musulmans et l'oppression de l'État d'Israël et des sionistes.

Mécanismes de violence

L'article ne comporte aucune incitation à la violence physique. Toutefois, deux facteurs contribuent à susciter des sentiments négatifs et à commander des comportements qui leur sont relatifs. C'est ce que nous qualifions de violence verbale. D'une part, c'est la parole d'un métropolitain ayant autorité, qui plus est chroniqueur lu et, d'autre part, celui-ci développe une théologie de la substitution et un enseignement du mépris. Dans un style politiquement correct, Khodr fournit un ensemble d'accusations et de défauts, non seulement de l'État d'Israël et des sionistes, mais aussi des Juifs et de la religion juive. Les accusations réveillent le stéréotype des Juifs révoqués de l'Alliance et des sionistes exclusivistes et oppresseurs. La menace est amplifiée derrière des mots et des expressions dévalorisant la cible. De plus, Khodr suggère que la catholicité se trompe en accordant du crédit aux Juifs, en tant que « peuple des promesses et des bénédictions ». Il met en doute la lecture de l'Occident chrétien sur la place des Juifs dans l'histoire du Salut. Cette stigmatisation d'un groupe socioreligieux qui met en évidence un stéréotype relatif à la race-religion (les Juifs), dans une situation géopolitique (statut de *al-Quds*-Jérusalem) accentuée, à notre sens, la menace du stéréotype ressentie par les Juifs-Israël, notamment s'ils habitent l'État d'Israël. Elle exagère également la menace identitaire des habitants de Palestine-Israël et de tous ceux qui se sentiront touchés par la présence de l'État d'Israël. Dans les deux cas, les Juifs-Israël intégrant le stéréotype négatif, agissent conformément à ce stéréotype et peuvent confirmer ainsi la parole de leurs accusateurs.

Annexe 2. Chants et contes contre les Juifs

Chant 1 : Les Juifs ont vécu à travers les âges dans le péché

Les Juifs ont vécu à travers les âges dans le péché.

Ils ont refusé le Messie, mon Seigneur. Ils ont crucifié le Fils de l'homme.

Ils ont flagellé le Christ, ils ont crucifié le Fils de l'homme.

Ils ont tressé une couronne d'épines. La dureté de leurs cœurs est blessante.

Nos cris sont remplis de pleurs et de tristesse¹¹⁴.

Chant 2 : le Samedi de Lazare

Chant traditionnel qui continue à se transmettre jusqu'à nos jours dans certains villages maronites au Liban. le Samedi précédent les Rameaux, communément appelé Samedi de Lazare, les enfants forment une bande. Ils jouent la scène de la résurrection de Lazare en passant de maison en maison, chantant ce chant composé de plusieurs strophes. Il se termine par :

Seigneur prends pitié de nous, prends pitié de notre assemblée.

Prends pitié de nos prêtres, ô toi le miséricordieux.

Prends pitié de ton lecteur et de ceux qui écoutent.

Rends notre Patriarche victorieux de ses ennemis.

Qu'ils sont beaux les enfants des Nazaréens dans leurs églises, tandis que les tristes Juifs n'ont pas de religion.

¹¹⁴ Anonyme, *Les Juifs ont vécu à travers les âges dans le péché*, 4:50, Youtube, 14 avril 2011. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=AkkWy7v4Rwk>. Consulté le 16 octobre 2020.

Conte 1

« Combien de fois, quand nous étions gamins, avions-nous entendu les avertissements des parents et des voisins nous disant : « Attention, ne vous éloignez pas de la maison ! Le Juif passera vous prendre dans son sac. Il vous tuera et vous mettra sur un lit à seringues pour prendre votre sang »¹¹⁵.

Conte 2

« Et soudain un avertissement était sur les lèvres de toutes les mères : « Attention ne vous éloignez pas de la maison ! Peut-être que le Juif *lyehudi* passera te prendre. Il te mettra dans son sac et te tuera pour confectionner du pain azyme de Sion avec ton sang »¹¹⁶.

Conte 3

L'auteur se souvient d'une histoire qui remonte à son enfance, celle du Juif sanguinaire qui rode la nuit, pour faire une embuscade et enlever l'un ou l'autre des enfants et l'emmener chez ses amis, Juifs assassins pour le tuer et boire son sang »¹¹⁷.

¹¹⁵ TLASS, *L'azyme de Sion*, op. cit., p. 42.

¹¹⁶ Mitri ATHANASIOS, *Les révélations sur le Talmud des Juifs (al-kachf 'an talmud al-yahud)*, Damas : Ed. Mitri Athanasios, 1991, p. 144.

¹¹⁷ NADDAF, *Un secret redoutable révélé par un minuscule manuscrit*, op. cit., p. 6.

Annexe 3. Correspondance entre la Commission administrative du « Grand Liban » et le général Gouraud, prototype de discours antijuif et analyse

Le 4 novembre 1920, la Commission administrative du « Grand Liban » envoie au Général Gouraud une dépêche : « Les prétentions formulées de repousser au Nord jusqu'aux rives du Litani [fleuve situé au Sud du Liban] les limites de la Palestine ont surpris et indigné nos populations. Ce fleuve depuis sa source jusqu'à son embouchure ne parcourt que des territoires libanais. Ses eaux sont indispensables à la vie agricole du pays. (...) Au nom des populations du « Grand Liban », nous protestons contre toute cession de territoire au nord de la ligne Sykes-Picot. Nous comptons sur le gouvernement français pour prendre notre défense et empêcher l'aboutissement de cette injustice criante ».

La revendication des administrateurs du « Grand Liban » se limite à des faits : Réfuter les prétentions formulées quant aux frontières entre le Litani (territoires libanais) et la Palestine, en argumentant par le parcours géographique de ce fleuve et son indispensabilité à la vie agricole et un appel à la France pour défendre le Liban contre une injustice.

Gouraud ne tarde pas à réagir et adresse, par l'intermédiaire de son secrétaire général, Robert de Caix, un télégramme le 17 novembre 1920 à Paris, il écrit : « Si les sionistes, non contents de se préparer à évincer, malgré dix-neuf siècles de prescription, les populations fixées sur les terres de leurs ancêtres, prétendent de plus confisquer les eaux de leurs voisins, c'est qu'ils se considèrent le peuple de Dieu toujours investi de piller les Amalécites (peuple ennemi des Israélites sous David). Ce droit ne sera jamais admis par les populations sous notre mandat (...) »¹¹⁸.

À examiner le texte de près, la question paraît, de prime abord, politique. Il s'agit d'un constat de la réalité : Les sionistes ont un projet politique. Leur entreprise consiste à chasser les autochtones de leur terre avec des visées expansionnistes comme prendre les eaux des voisins, et cela date des débuts de l'immigration juive. Cependant, la suite donne des motifs religieux à cette entreprise : « [les sionistes] se considèrent le peuple de Dieu toujours investi de piller les Amalécites [peuple ennemi des Israélites sous David] ». Elle revivifie les thèmes

¹¹⁸ CHAMI, *Le mémorial du Liban, op. cit.*, p. 108.

connus de peuple de Dieu et de son droit historique à la terre promise. En outre, cette argumentation rajoute un élément qui manque dans la réclame de la Commission libanaise : Les sujets des prétentions formulées sont-ils les sionistes, le mandat britannique ou... ? Elle induit également la confusion entre le religieux et le politique, entre « sioniste et peuple de Dieu ». En fait, s'agit-il des sionistes qui poursuivent des projets colonialistes ou du peuple de Dieu qui réclame sa terre promise, donc qui se donne le droit d'attaquer les Amalécites pour les anéantir ? Quand on sait que les Amalécites sont le symbole du mal absolu, ennemi diabolisé que toute génération de Juifs doit anéantir, la phrase devient lourde de sens : les Amalécites seraient-ils les populations autochtones ?

De plus, la correspondance confronte trois populations distinctes : les sionistes, les populations fixées sur les terres de leurs ancêtres et les populations du « Grand Liban ». Mais, un élément se profile, celui du mandat français prêt à défendre les populations sous son autorité. Aux vues des longues négociations qui ont été menées pour partager le butin de l'Empire ottoman, nous sommes en droit de penser à la rivalité et à l'hostilité entre les pays mandataires : la France et l'Angleterre. Cette hostilité aurait-elle pris le visage des populations locales partagées entre les deux pays mandataires, d'un côté, celles du « Grand Liban » sous mandat français et de l'autre, celles autochtones de Palestine et les sionistes sous mandat britannique, sans négliger que le Grande Bretagne a joué un double jeu en Palestine en promettant l'indépendance aux autochtones et la fondation d'un État juif aux sionistes ?

Annexe 4. Les Juifs dans le Nouveau Testament



Juifs_Nouveau
Testament_.pdf

ANNEXE : "LES JUIFS" DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1. LES PHARISIENS

Souvent la catéchèse s'est bornée à reprendre sans critique les caricatures que la tradition chrétienne a imaginativement tirées des évangiles. On caractérise les pharisiens comme : suffisants, méprisants, formalistes ou légalistes (ce qui vaut davantage des sadducéens), étroits d'esprit, fanatiques, nationalistes, cupides, orgueilleux, ambitieux... Ceci répond-il à la réalité ? Une enquête historique semble prouver le contraire. Citons le P. X. LÉON-DUFOUR¹ :

«A travers la systématisation des évangiles, on reconnaît que Jésus a condamné non pas le *pharisaïsme*, mais le *pharisaïsme* c'est-à-dire le danger permanent qui menace tout esprit religieux lorsqu'il lie sa quête de Dieu à une pratique de la loi. D'ailleurs il y eut des pharisiens non seulement pour inviter Jésus à leur table, mais aussi pour prendre son parti, soit en le défendant contre Hérode, soit en embrassant la foi chrétienne. (Lc 13,31; Ac 5,34; 15,5; 23,9).»

Jésus était considéré par ses contemporains comme pharisien, et c'est d'eux en effet qu'il était le plus proche. C'est sans doute pour cela qu'il peut parler à leur sujet de la façon dont ils le faisaient eux-mêmes entre eux, comme en témoigne le Talmud. Les reproches que leur fait Jésus doivent être pris comme des révélations ou des invitations à consentir un dépassement de certaines étroitures. Ce que Jésus réprouve en eux, ou du moins chez certains d'entre eux, c'est un «système» religieux, une religion de l'effort, du devoir et du mérite, bref un volontarisme souvent exacerbé; ce reproche vaut d'ailleurs tout autant pour les chrétiens.

À l'époque où écrivent les évangélistes, Matthieu notamment, les esséniens et les sadducéens ont pratiquement disparu, et les pharisiens ont repris le flambeau de la foi d'Israël avec vigueur; souvent, comme Shaül/Paul, ils s'opposent aux chrétiens parce que ceux-ci apparaissent comme une secte dissidente dans le judaïsme. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre tels passages de Mt, comme le chap. 23. Ils apparaissent alors comme faisant obstacle à l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus. La différence qui apparaît à l'époque se manifeste par le choix entre une religion de la Torah, de la volonté de Dieu, ou une religion de la personne, de l'attachement et de la configuration à Jésus, Fils de Dieu.

2. "LES JUIFS" DANS L'ÉVANGILE DE JEAN

Notons d'abord qu'un des buts de la rédaction du quatrième évangile — écrit théologique basé sur l'histoire de Jésus et non pas rapport chronologique de ses activités —, est de montrer la liberté des hommes face au message révélé par le Christ, celui de la paternité divine.

En accord avec la longue tradition de l'Ancien Testament, il montre entre autres comment le cheminement de la foi passe à travers l'endurcissement du cœur. Pour lui, c'est la confrontation avec Jésus qui opère un jugement — c'est-à-dire un «discernement» — de nos situations spirituelles. C'est l'histoire de nos jugements (ou discernements) que saint Jean nous rapporte à travers les 71 emplois de l'expression «les Juifs» tout au long de son évangile. Aussi cette expression prend-elle souvent un sens «typologique» de ce discernement qu'opère l'incarnation de Jésus au sein de l'humanité.

¹ Cf. *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, p.423.

Saint Jean nous présente le peuple d'Israël substantiellement plus favorable à Jésus que ses guides et ses chefs. Si ces derniers ne reconnaissent pas en Jésus le Messie attendu, cela ne suffit pas pour donner une signification péjorative à l'expression «les Juifs».

Rappelons-nous la situation des rapports entre Juifs et chrétiens à la fin du I^{er} siècle, au moment où l'évangile de Jean était édité. Le terme «Juif» connotait alors l'hostilité ressentie par les chrétiens mis au ban du judaïsme par la Synagogue (Gamaliel II et la 19^{me} «bénédition» du *Shemonèh esrèh*). En nommant «Juifs» les adversaires de Jésus, l'auteur prend le mot tel qu'il résonne dans l'Église de son époque. De plus, Jean utilise ce terme, comme bien d'autres dans son évangile, dans un sens typologique, mais enraciné dans l'histoire : les chefs du peuple de Jérusalem et de Judée ont été de fait les principaux «adversaires» de Jésus. Ils deviennent dès lors le «type» des incrédules, c'est-à-dire des croyants en Dieu qui ne peuvent ou ne veulent pas reconnaître la divinité de Jésus. Ce modèle a été imité dans la suite par des personnes qui n'avaient aucun lien charnel avec le peuple d'Israël. Ainsi, en Jn 15,18-21, les précurseurs des disciples de Jésus sont désignés comme étant «du monde» : en cela, ils ont aussi une valeur de «type», mais historiquement, leur enracinement est autre, car ils viennent des nations. En fait, les conduites sont analogues, et inspirées par la même «ignorance de Dieu».

En exprimant par le terme «Juifs» le type de l'incrédule, Jean interprète les événements de l'Église du I^{er} siècle en relecture des événements de la vie de Jésus. Cela n'a-t-il pas un sens pour aujourd'hui : de quelle manière sommes-nous fidèles à nos racines?

«Juifs incrédules et disciples en marche vers la foi sont plus que des hommes du temps passé; ils nous représentent, nous, acteurs dans le drame de la foi au Christ, qui se joue aujourd'hui. En chaque homme, il y a un croyant appelé à adhérer progressivement à la Vérité, et un incroyant qui refuse la lumière, selon qu'il veut ou ne veut pas que se dissipent en lui les ténèbres des oeuvres mauvaises.»²

3. LA PASSION DE JÉSUS

Les récits évangéliques de la passion sont des récits théologiques qui suivent le rythme de la liturgie chrétienne à la fin du I^{er} siècle. Ils tendent à mettre en évidence la responsabilité de *tous* dans le refus de Jésus : le traître est «l'un des Douze» comme Pierre qui renie, et les disciples qui s'enfuient; un premier «procès» a lieu devant le sanhédrin juif, et un second se déroule devant Pilate, gouverneur romain; de la sorte chrétiens, juifs et païens se trouvent unis dans le même rejet et dans le même salut.

À propos du rôle des «Juifs» dans la passion de Jésus, notons des points de mécompréhension du texte: le sens de l'expression *Nouvelle Alliance* utilisée par Jésus à la dernière Cène, la condamnation de Jésus pour motif de *blasphème*, la question du «déicide» et l'intervention du peuple en Mt 27,25 (par laquelle on a souvent justifié la «réprobation» du peuple juif), le rôle de Judas.

— Nouvelle Alliance

Les évangiles donnent deux versions de la dernière Cène et des paroles de l'institution eucharistique. Luc est le seul à montrer le passage du repas pascal juif à l'eucharistie chrétienne; Mt et Mc ne parlent que de l'institution, et Jn la remplace par le lavement des pieds : mise en oeuvre de théologies différentes. Mt et Mc suivent la tradition «palestinienne» (allusion à Ex 24,6-8), tandis que Lc et Paul (1 Co 11,25-26) citent la tradition «antiochienne» (allusion à Jr 31,31-34). Il s'agit de l'unique et éternelle Alliance scellée par Dieu avec l'humanité par l'entremise du peuple juif au Sinaï, réalisée à l'époque de Jérémie (retour

² Xavier LÉON-DUFOUR, «Actualité du quatrième évangile», dans *Nouvelle Revue Théol.* 76. (1954) p.463.

d'exil) et accomplie en Jésus «Serviteur souffrant».

— "Il a blasphémé" (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69)

Jésus est accusé de blasphème; d'après le droit pharisien, c'est spécifiquement le mépris dans l'emploi du tétragramme sacré (Sanh. VII,5). Ce ne fut pas le cas de Jésus. Mais s'arroger les attributs ou le pouvoir de Dieu (cf. Mc 2,7; Jn 10,33) tombe sous la même catégorie de délit, passible de lapidation. Les affaires criminelles devaient être jugées par un tribunal d'au moins 23 membres, avec exécution immédiate ou lors d'un concours de peuple. Les faux témoins devaient subir la peine du condamné; le jury devait siéger dans la salle "des pierres carrées", et non chez le grand prêtre, et de jour, l'accusé étant absent de la délibération. Il était interdit de juger lors d'une préparation de sabbat ou de fête. Il y avait des exceptions. Il ne semble pas que Jésus ait été jugé par des pharisiens, en minorité au sanhédrin (Lc 23,50ss.; Ac 5,33-39). Les sadducéens portent la responsabilité de la condamnation de Jésus, sous l'inculpation de perturbateur de l'ordre, cause relevant du tribunal romain. Mais les récits évangéliques diffèrent; Jn ne reprend pas l'interrogatoire, mais en donne l'équivalent en 10,31-34, où l'on déclare qu'il mérite la mort en tant que blasphémateur : «tout homme qu'il est, il s'est fait Dieu».

— "Son sang sur nous et sur nos enfants" (Mt 27,25)

Texte souvent interprété comme une malédiction que les Juifs appellent sur eux-mêmes, et sur laquelle on a fondé l'accusation de «décide» : réprobation par Dieu et par les hommes ("automalédiction consciente et délibérée" ou "prophétie d'événement à venir"?). Différentes explications. Il s'agit bien d'une "prise en charge", typologique sans doute, mais pour Mt elle doit avoir un sens positif : les Juifs à l'époque, comme tout «le peuple» chrétien, au nom de toute l'humanité, demandent que le sang rédempteur de Jésus soit répandu en source de vie et de pardon.

— Rôle de Judas

Souvent considéré comme traître et réprouvé à cause de Mt 26,24 et par. Or cette parole stigmatise une gravité et ne prononce pas une damnation; d'ailleurs chacun peut se découvrir dans «le traître, l'un des Douze». De plus, il y a la bouchée donnée à Judas en Jn 19 : transformation de la trahison en geste de salut universel. Enfin, derrière le personnage "type" se dissimule peut-être la tribu de Juda, infidèle à sa mission de «louange».

4. LA LOI ET LE MYSTÈRE D'ISRAËL

Les textes de Paul sont souvent difficiles à interpréter, principalement en ce qui concerne le rôle de la *Torah* avant et après le Christ, et la signification d'Israël face à l'Église. On accuse parfois Paul d'antisémitisme, ou au moins de trahison par rapport au judaïsme; beaucoup de Juifs le considèrent comme apostat, voire comme le «fondateur» du christianisme.

— Paul et la Loi

Le thème théologique de la Loi, chez Paul, est complexe. Il nous dit qu'elle est «bonne et sainte», «don de Dieu», privilège du peuple élu, et il affirme qu'elle rend esclave, appelle la malédiction, donne naissance au péché et à la mort. Comment concilier ces textes ? Il s'agit surtout de Galates et Romains, adressés aux chrétiens «judaïsants», qui pensent conserver la Loi comme «moyen de salut».

Que dit Paul ? Pour lui, comme pour tout Juif pharisien, la Loi est le don par excellence fait par Dieu à Israël (Rm 9,4), lié à l'Alliance. Comme telle, elle est «sainte, juste et bonne» (Rm 7,12), «spirituelle» (Rm 7,14), «faite pour la vie», car elle révèle la volonté divine, éduque l'homme à la sainteté et le met sur la voie du salut. Mais la Loi écrite ne suffit pas, il faut encore qu'elle soit observée (Rm 2,13), et toute existence est jugée par rapport à cette observance (Rm 2,5-8, Ga 6,7-8). L'obéissance est aussi intérieure. En tant que guide vers la sainteté, la Loi vise un au-delà d'elle-même : la justice et l'amour de Dieu. Elle manifeste aussi sa limite, son caractère provisoire : «pédagogue vers le Christ» (Ga 3,24-26).

Disant la volonté de Dieu, la Loi dévoile le péché (Rm 7,13) de l'homme qui ne l'observe pas (Rm 7,7), d'où les expressions : «elle fait proliférer la faute» (Rm 5,20), «manifeste les transgressions» (Ga 3,19)... «mais la grâce a surabondé!» (Rm 5,20s.).

Après le Christ, demeure-t-on tenu par la Loi ? Paul ne reproche pas aux judéo-chrétiens de continuer à l'observer, mais il ne l'impose pas aux païens : le salut est en Jésus, qui accomplit la Loi et donne par l'Esprit la force d'agir (Rm 8,1-5) en conformité avec elle. La Loi n'est pas annulée en tant que chemin, elle l'est en tant que «moyen de salut» décisif.

— *Le Mystère d'Israël selon Paul*

Les chap.9 à 11 de l'épître aux Romains (avec Ephésiens 2) traitent du sens de l'histoire d'Israël face à l'incarnation et à la rédemption par le Christ. Paul commence par réaffirmer son amour pour son peuple (Rm 9,3) devant les préjugés antisémites des pagano-chrétiens. Il ne nie pas que beaucoup de Juifs n'ont pas cru en Jésus, et il distingue «Israël selon la chair» et «Israël selon l'Esprit», lequel est devenu l'Église universelle. Le «reste» d'Israël, élu par pure grâce, demeure modèle pour le corps entier, mais l'incrédulité du peuple prend place dans le plan salvifique de Dieu, qui passe à travers l'endurcissement (Rm 11,7-8,25).

L'Église, comme «corps du Christ», se compose inséparablement de Juifs accomplis et de païens convertis : par le sang de sa croix, Jésus a réconcilié les deux «peuples» (Ep 2,14). Ainsi s'inaugure une nouvelle unité de l'humanité, à charge de la vivre en vérité; le seul facteur déterminant est la miséricorde divine qui plonge tout croyant dans l'Esprit de Jésus, renouvelant l'homme en «nouvel Adam» (Ga 3,26-28; Rm 6,3,11). C'est «le Corps mystique».

Nous sommes ici en présence de ce que Paul appelle *le Mystère d'Israël* (Rm 11,25), mystère du dessein de Dieu éclairé par la révélation : la Bonne Nouvelle du salut est destinée à Israël pour la transmettre au monde. L'échec apparent du refus d'une partie du peuple d'Israël met en évidence la gratuité de la miséricorde divine (Rm 11,11) : désormais les païens peuvent obtenir le salut sans passer par la Loi juive et l'incorporation au peuple d'Israël (Rm 11,28).

La «mise à l'écart» d'Israël traverse toute l'histoire chrétienne «jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens» (Rm 11,25). Ainsi Israël remplit une fonction permanente envers la communauté de Jésus Christ, et ce qui apparaît comme une «faute» devient «richesse pour le monde... et pour les païens» (Rm 11,12), et même «réconciliation du monde» (Rm 11,15).

Ainsi Israël, ni réprouvé, ni rejeté, mais fort de la promesse et des «dons irrévocables» de Dieu (Rm 11,29), remplit dans le monde sa vocation de «passeur» (= *'ivri* : hébreu), jusqu'à ce que «tout Israël soit sauvé» (Rm 11,26), «résurrection d'entre les morts» (Rm 11,15).

L'Église a-t-elle un rôle à jouer vis-à-vis des Juifs ? Vatican II semble le reconnaître. La mission à Israël n'est-elle pas terminée avec le ministère de Paul (Ac 28)? Mais la fidélité de Dieu à son peuple passe encore dans la prédication de l'Église (Rm 11,14), lorsque celle-ci scrute les Écritures juives pour y découvrir ses sources et le dessein de Dieu.

Quant au «retour» des Juifs dont parle Paul (Rm 11,12), c'est le *Mystère* du projet salvifique de Dieu; s'agit-il d'un moment de cette histoire, ou de sa fin ? Or, s'il est vrai que le «retour» des Juifs doit procurer la «Vie» à la communauté chrétienne, l'Église, privée d'une grande partie d'Israël, est essentiellement incomplète par rapport au désir du Christ. La présence d'Israël en dehors des frontières concrètes de l'Église rappelle à celle-ci qu'elle ne peut déjà s'identifier avec le Royaume de Dieu. Mais Paul ne se prononce pas sur le lien éventuel à faire entre cette venue escomptée des Juifs à Jésus et leur retour sur leur terre. Certains estiment que l'avènement de l'État d'Israël pourrait en être l'étape préliminaire, mais nous ne pouvons nous substituer au dessein divin. Quant à la promesse divine, reposant sur Israël elle garantit une destinée sainte aux autres membres du peuple de Dieu (Rm 11,16 : prémices et racines !).

Annexe 5. Les Juifs dans le Coran

Le Coran contient au côté de versets favorables aux Juifs, *bani israil* [soit peu parmi eux], d'autres versets qui les critiquent ainsi que leurs actions. En effet, des sourates attestent que Dieu leur a prodigué la Torah (*al-ma'ida* 5 : 44 ; *al-ara'af* 7 : 145 ; *an-nisa'* 4 : 153 et *al-baqara* 2 : 59). Il les a comblés de ses dons (*al-baqara* 2 : 47, 57). Il les a soutenus dans les difficultés et délivrés de grandes crises (*al-baqara* 2 : 67-73). Leur foi et leurs œuvres vertueuses sont objet de louange (*el-'imran* 3 : 113-115). Mais les *bani israil* ont tué leurs prophètes (*al-ma'ida* 5 : 70), ont adoré d'autres divinités que Dieu (*al-tawba* 9 : 30-31), [ceux à qui une partie du Livre a été donnée] ont cru à la sorcellerie et aux *taghout* (*an-nisa'* 4 : 51), ont rompu l'alliance avec Dieu (*al-baqara* 2 : 83 ; *an-nisa'* 4 : 154), ont prétendu que le paradis leur est exclusivement réservé (*al-baqara* 2 : 94), ont été ingrats envers Dieu (*al-jathiya* 45 : 13-17), l'ont calomnié (*an-nisa'* 4 : 50 ; *al-ma'ida* 5 : 64) et ont ridiculisé l'islam et les musulmans (*al-ma'ida* 5 : 57). Considérés des gens du Livre, ils sont comptés parmi ceux qui se prosternent devant Dieu et ne troquent pas ses signes (*el-'imran* 3 : 199). Considérés comme des gens de Moïse, les Juifs sont une nation qui dirige avec la vérité et exerce par celle-ci la justice (*al-ara'af* 7 : 159). Dans leur majorité, les gens du Livre sont pervers (*el-'imran* 3 : 110), ils ont le cœur endurci (*al-baqara* 2 : 74). Peu parmi eux écoutent pas les paroles qui leur enjoignent de n'adorer que Dieu et d'être bienveillants envers les parents, les orphelins et les indigents (...) (*al-baqara* 2 : 80-84). Ils ont fermé leur cœur, c'est pourquoi « Dieu les a plutôt maudits à cause de leur incroyance » d'où leur qualification de « d'opresseurs » (*al-baqara* 2 : 88.95). Ils sont mécréants, ils écoutent le mensonge et mangent du frauduleux (*al-ma'ida* 5 : 41).

Ces versets transmis par la tradition musulmane, soumises à l'interprétation, deviennent avec les querelles politiques et religieuses une source de tension. À mesure que la situation politique s'enlise, ils se chargent d'hostilité et sont instrumentalisés à des fins de propagande. La sourate *al-jum'a* 62 : 5 en est un bon exemple. Il s'agit d'un verset qui compare les Juifs à l'âne portant des livres, parce qu'ils n'ont pas suivi la Torah dont ils ont la charge. Or les commentaires vont transmettre que le Coran qualifie les Juifs d'ânes. Une comparaison très dépréciée dans le monde arabe. La littérature religieuse retiendra donc davantage des commentaires qui discréditent les Juifs en décrivant leurs manigances, leur hypocrisie, leur soumission à leurs passions, la dureté de leur cœur et leur sauvagerie meurtrière des prophètes.

Faḍlallah et Khaled s'inscrivent dans un discours arabo-musulman qui diffuse un message antijuif basé sur le Coran. Malgré une attitude conciliante avec les Juifs, Khaled prêche, en se basant sur le Coran que : « L'une des choses les plus graves que la révélation divine a donnée au Prophète, à ses compagnons et au monde entier est que ces Juifs sont un groupement humain dangereux (...) Ils sont les meurtriers des prophètes, les transgresseurs des alliances (...) les altérateurs des lois, les ingrats envers les bienfaits divins (...), eux dont les cœurs se sont endurcis comme des pierres voire davantage (...) »¹¹⁹. Faḍlallah prêche, de son côté, que « Les Juifs sont un peuple compliqué, séparé du monde à travers une histoire ténébreuse et de nombreux crimes qu'il a commis contre la vie, sa sainteté et ses causes (...). Ils peuvent dominer parce que les autres leur permettent et à cause de la faiblesse des âmes défaitistes [des musulmans]. 'Ils seront frappés d'humiliation et d'indigence, et ils encourront la colère de Dieu, parce qu'ils n'ont pas cru dans les signes de Dieu et qu'ils tuaient les prophètes sans droit, parce qu'ils désobéissaient et transgressaient' (*al-baqara* 2 : 61). La raison en est l'impiété permanente et le refus des signes que Dieu a donnés par ses prophètes, (...) ainsi que leur rébellion et leur agression méritant pour eux le jugement dans cette vie et dans l'au-delà »¹²⁰.

¹¹⁹ KHALED, *La position de l'islam par rapport au paganisme, au judaïsme et au christianisme*, op. cit., p. 244-252.

¹²⁰ FADLALLAH, *Interprétation inspirée du Coran, Tome 6*, op. cit., p. 226.

Annexe 6. Le récit de Joseph et de ses frères : un modèle de dialogue

Le récit de Joseph et de ses frères dans Gn 37 représente en amont un modèle pour un dialogue fructueux où Dieu est au milieu des siens et où la parole revêt un caractère de premier plan. Quand la parole est contenue, la violence augmente. Quand elle est libérée, un lien est tissé et la relation aboutit à l'accueil de l'autre dans son espace propre. La parole contribue au déplacement de l'hostilité à l'hospitalité, du refus de l'autre à son accueil comme frère.

Nous notons d'abord un lien entre la médisance de Joseph, l' élu de son père, et ses songes de gloire (Gn 37, 2-3.4a.6-10) et la jalousie de ses frères et leur fermeture à la parole (Gn 37, 4b.5.8.11), jusqu'à vouloir le faire mourir puis le vendre comme esclave (Gn 37, 18-32). Après ses déboires en Égypte, Joseph rencontre un franc succès. Il est élevé au rang de maître du palais de Pharaon (Gn 39-41). Joseph comprend alors que Dieu tient toute chose en sa main (Gn 41, 14-16). Le long chemin de Joseph jusqu'à la reconnaissance de ses frères est instructif de la nécessité de l'échange pour construire la fraternité. Quand Joseph parle durement à ses frères venus quémander la nourriture, ils ne le reconnaissent pas (Gn 42, 7-9). Leur mise à l'épreuve par Joseph les accule à un moment de vérité entre eux (Gn 42, 21-22). La rencontre de Joseph et le subterfuge de la coupe dans le sac de Benjamin montrent un retournement de la situation. L'un des frères se prête pour être esclave à la place de l'autre élu de son père, Benjamin (Gn 44, 21.33). C'est un autre moment de vérité où Joseph révèle son identité de « frère » à ses frères bouleversés et incapables de lui répondre. Une fois reconnu, « Joseph couvrit tous ses frères de baisers et pleura en les embrassant. Après quoi, ses frères s'entretenaient avec lui » (Gn 45, 15). Le récit de Joseph montre qu'une famille comporte des élus et prête à des relations conflictuelles. La jalousie conduit au mutisme et à la violence. Son fruit est la fermeture de cœur pour les frères et l'esclavage pour l' élu. Mais Dieu est au-delà des manœuvres humaines. Il tient tout en main. L' élu demeure et après l'épreuve, il contribue à ce que la parole des uns et des autres se libère. Joseph n'a pas vécu toute sa vie avec ses frères. Mais sa vie est comme constituée pour le partage. Son élection n'est pas pour lui, mais pour les autres. Une communauté de destin le lie à ses frères quoiqu'ils s'éloignent de lui. Ils finissent par parcourir un bout de chemin ensemble. Se reconnaître, dialoguer et se rencontrer dans la vie est une nécessité existentielle. Celle-ci n'élimine pas l'hostilité mais la fait dépasser.

Annexe 7. Exemples du genre littéraire badi' chez Khaled

العيثُ حميدًا والوطنُ مجيدًا والدينُ كريماً والشرفُ سليماً والوجودُ عظيمًا.

النكسةُ التي نحيا والنكبةُ التي نعيش.

نتجمعُ بعد فرقةٍ وننكاتفُ بعد نفرةٍ وننظّمُ صفوفنا بعد شتاتٍ ونرصدُ لمعركةٍ المصيرِ امكاناتنا.

تفوقُ الحدَّ وتتجاوزُ العدَّ.

الهوانُ الذليل والموقفُ الوبيل.

ما لم يقذفوا بالشررِ المحرق والضررِ المحدق.

الكرامةُ التي ديسّت والمعابد التي دُيسّت والحقوقُ التي هُدرت.

العاژُ يسرُحُ ويمرُحُ في رحابِ القدس والدناسةُ تذهبُ وتجيءُ في معابدِ الله.



Tidola ABDOU

École doctorale	Théologie,
sciences religieuses ED 270	
Université de Strasbourg	



De l'hostilité à une éthique prophétique de vie



Résumé

La thèse aborde la fabrication de l'ennemi Juifs-Israël dans le discours politico-religieux au Liban (1948-2000). Elle analyse celui de quatre figures libanaises chrétiennes et musulmanes, Hassan Khaled, Muhammad Husayn Fadlallah, Youakim Moubarac et Georges Khodr et ce, sous l'angle de cette fabrication qui mobilise : une idéologie, un discours, des marqueurs d'ennemis et une montée des mécanismes de la violence. Fabriqué dans le discours, l'ennemi peut-il être déconstruit dans le discours par une éthique prophétique ?

La première partie de la thèse développe le contexte historique entre 1881-1948. Elle pose un cadre épistémologique et théorique de la fabrication et de l'identification de l'ennemi et expose trois grilles de lecture, politique, socio-culturelle et anthropologique pour analyser les discours ainsi qu'une quatrième grille qui est la nôtre propre inspirée de la théorie de la fabrication de l'ennemi de Pierre Conesa. La deuxième partie présente le discours de chacune des figures libanaises sur l'ennemi Juifs-Israël. Elle étudie les thématiques à partir desquelles la figure de cet ennemi prend forme à savoir : la terre, le peuple et Dieu, ainsi que les représentations et le langage utilisés pour discréditer l'ennemi et les mécanismes de violence qui découlent de cette fabrication. La troisième partie expose la question de la relativisation, voire l'élimination de l'hostilité, à travers des réflexions ou des projets, pour préserver ou restaurer la paix et pour développer les échanges, en associant les secteurs privés et publics. Elle propose une lecture synchronique puis une reprise critique des discours. En repérant des limites dans les discours qui favorisent une fabrication de l'ennemi, l'attention est portée aussi vers des contre-limites afin de proposer des dynamiques de vie qui contribuent à sortir du cercle dans lequel les uns et les autres s'enferment dans l'hostilité envers l'ennemi. Les rivalités mimétiques par rapport à l'identité, la terre et la vérité sont susceptibles d'être éradiquées à travers une éthique prophétique où le désir authentique est recherché dans la confiance en soi et vis-à-vis des autres, où l'hospitalité, celle de Dieu et celle d'Abraham peuvent inspirer des

actes d'accueil de l'autre, où la terre peut être à soi-même et partagée et où la connaissance et la reconnaissance de l'autre ouvrent le champ à des relations saines et à la construction d'une société civile juste et équitable. L'ennemi fabriqué dans le discours peut être déconstruit dans le discours par une éthique prophétique de vie.

Mots-clés : Fabrication de l'ennemi Juifs-Israël, hostilité, idéologie, discours, représentations, langage, marqueurs d'ennemis, mécanismes de violence, rivalité mimétique.

Summary

The thesis addresses the misrepresentation of the Jewish-Israeli enemy in the politico-religious discourse in Lebanon (1948-2000). It analyzes four Lebanese Christian and Muslim figures, Hassan Khaled, Muhammad Husayn Fadlallah, Youakim Mubarak, and Georges Khodr, from the angle of this misrepresentation that mobilizes an ideology, a discourse, markers of enemies, and a rise in mechanisms of violence. Misrepresented in the discourse, can the enemy be deconstructed in the discourse by a prophetic ethic?

The first part of the thesis develops the historical context between 1881-1948. It poses an epistemological and theoretical framework of the misrepresentation and the identification of the enemy and puts forward three keys for understanding, political, socio-cultural and anthropological, to analyze the discourses as well as a fourth key, which is mine, inspired by Pierre Conesa's theory of the misrepresentation of the enemy. The second part presents the discourse of each of the Lebanese figures on the Jewish-Israeli enemy. It studies the themes from which the figure of this enemy takes shape, namely, the land, the people, and God, as well as the representations and the language used to discredit the enemy and the mechanisms of violence that arise from this misrepresentation. The third part puts forward the question of the relativization, even elimination, of hostility through reflections or projects to preserve or restore peace and to develop exchanges by combining the private and public sectors. It offers a synchronic reading and then a critical resumption of the discourse. By identifying limits in the discourse that promote a misrepresentation of the enemy, the attention is also focused on the counter-limits so as to propose dynamics of life that contribute to breaking the circle in which both parties confine themselves in hostility to the enemy.

Mimetic rivalries over identity, land, and truth are likely to be eradicated through a prophetic ethic, where authentic desire is sought in trusting oneself and in others, where hospitality, God's hospitality and also Abraham's, can inspire acts to welcome the other, where land can be private and shared, and where knowledge and recognition of the other open the field to healthy relationships and the construction of a just and fair civil society. The misrepresented enemy in the discourse can be deconstructed in the discourse by a prophetic ethic of life.

Keywords: misrepresentation of the Jewish-Israeli enemy, hostility, ideology, discourse, representations, language, markers of enemies, mechanisms of violence, mimetic rivalry.