

Centre Suisse
Islam
et Société

**Enseignement et médiation
sur les rapports
judéo-musulmans face à
l'antisémitisme actuel**

CSIS-Papers 14

Impressum

Les CSIS-Papers et les autres publications du Centre Suisse Islam et Société (CSIS) peuvent être téléchargés sur le site du CSIS www.unifr.ch/szig.

© 2026, CSIS
Université de Fribourg
Rue du Criblet 13
1700 Fribourg
szig@unifr.ch

Editeur: Amir Dziri
Auteurs-trices et contributeurs-trices: Amir Dziri, Christian Mathis, Thomas Metzger, Hannan Salamat, Reinhard Schulze, Christina Späti, Dina Wyler. En collaboration avec Asmaa Dehbi.
Graphisme: Stéphanie Brügger, Unicom, Université de Fribourg.
Traduction: D/F Sylvie Gentizon.
Lectorat: Mallory Schneuwly Purdie, Federico Biasca.

DOI: 10.51363/unifr.szigp.2023.014
ISSN: 2571-9564 (Print)
ISSN: 2571-9572 (Online)

Cet ouvrage est publié sous une licence Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



Avec le soutien de
Fondation
Pierre et Laura
Zurcher



Contenu

Enseignement et médiation sur les rapports judéo-musulmans face à l'antisémitisme actuel

Contextualisation du débat francophone sur l'antisémitisme	4
Introduction	10
Amir Dziri	
1. L'antijudaïsme et l'antisémitisme dans le débat actuel	17
Christina Späti	
2. Rencontre judéo-musulmane: de la symbiose culturelle à l'antisémitisme islamiste	26
Amir Dziri	
3. L'antisémitisme moderne au Proche-Orient	40
Reinhard Schulze	
4. Enseignement critique à l'égard de l'antisémitisme dans les écoles	54
Thomas Metzger et Christian Mathis	
5. «Ce qui a été projeté sur des thèmes judéo-musulmans témoigne d'un manque de compétences dans les domaines du dialogue et de la pluralité»	62
Un entretien avec Dina Wyler et Hannan Salamat	
Synthèse et perspectives	70
Initiatives éducatives et points de contact en Suisse	72
Bibliographie	74
Liste des autrices et auteurs	87

Contextualisation du débat francophone sur l'antisémitisme

En août 2024, un CSIS-Paper a été consacré à la thématique de l'antisémitisme, avec pour titre «Jüdisch-Muslimische Bildungsarbeit und aktueller Antisemitismus». Grâce à son approche singulière du dialogue judéo-musulman et à son regard interdisciplinaire novateur sur la recherche en matière d'antisémitisme, cette publication a suscité un vif intérêt. De nombreuses demandes ont été formulées pour que la publication soit également disponible en français. Une édition francophone de cette publication ne saurait toutefois se limiter à une simple traduction des contributions en allemand. Même si les évaluations de la recherche sur l'antisémitisme en allemand et en français se recoupent, il existe des conditions historiques et culturelles importantes qui doivent être identifiées et explicitées pour une édition en français. De plus, les recherches sur l'antisémitisme menées en allemand et en français montrent que les débats en Allemagne et en France influencent ceux qui ont lieu en Suisse. Comme de nombreuses spécificités distinguent nettement la Suisse des réalités historiques et sociales de la France et de l'Allemagne et qu'il existe à la fois une perméabilité culturelle et discursive entre la Suisse et les grands pays voisins, il est important de tenir compte des conditions historiques, culturelles et sociales particulières de la Suisse. Dans cette perspective, la contextualisation qui suit présente la recherche et le débat francophones actuels sur l'antisémitisme, complétant ainsi les contributions traduites de l'allemand pour cette édition.

Le poids du passé: contexte historique en France

Pour la modernité française émergente à partir du XIX^e siècle, trois contextes historiques marquent encore aujourd'hui le débat social en France. En 1894, «l'affaire Dreyfus» débute avec la condamnation de ce capitaine juif par un tribunal militaire pour trahison présumée, avant de s'achever en 1906 par sa complète réhabilitation: pour la modernité française, cette affaire a notamment mis en lumière les divisions politiques de la Troisième République, conjuguées avec un ressentiment prononcé à l'égard des Juifs. Aujourd'hui encore, les discours sur la surpopulation étrangère, l'incompatibilité culturelle ou le manque de loyauté, demeurent des préjugés récurrents à l'égard des Juifs en France (Hussey 2015:111; Shooman 2015:134-135). La deuxième circonstance historique est liée à l'histoire coloniale de la France, et plus particulièrement à ses relations avec le Maghreb. Les colons français en Algérie manifestaient souvent un profond mépris pour les populations indigènes al-

gériennes. Dans un contexte de nationalisme français de plus en plus marqué par le racisme, les «sémites» – qui désignaient aussi bien les Juifs que les Arabes – étaient considérés comme fondamentalement incompatibles avec une culture européenne jugée comme supérieure (Hussey 2015:108). De leur côté, les familles juives du Maghreb souffraient souvent d'une exclusion sociale et politique de la part des majorités musulmanes. En 1871, lorsque le décret Crémieux accorde la nationalité française aux Juifs algériens mais pas aux musulmans, une profonde division se creuse au sein de la société algérienne (Wieviorka 2007:89). Les liens entre le régime de Vichy et l'Allemagne nazie constituent un troisième ancrage historique qui doit être pris en compte pour comprendre les racines de l'antisémitisme en France, dans la mesure où il remet en question le récit dominant de la Résistance française (Winock 2014:121-123). Dans le négationnisme (négation ou minimisation de la Shoah), ce contexte historique représente encore aujourd'hui le point de départ de l'idéologie révisionniste en France (Igounet 2020).

Ces trois moments historiques continuent de susciter de vifs débats sociaux sur la culpabilité, la responsabilité et la réconciliation, et se recoupent souvent avec les discussions sur les causes de l'antisémitisme actuel en France (Birnbau 2006:103-114).

Droite, gauche, musulman: l'antisémitisme nouveau

Dans la période de l'après-guerre, l'antisémitisme en France n'était plus aussi prégnant, car les attitudes antisémites étaient largement condamnées par la société et la politique. Cependant, depuis les années 2000, les délits à caractère antisémite ont considérablement augmenté (Union des étudiants juifs de France et SOS Racisme 2002; Peace 2009:106-110): cela a donné lieu à un débat controversé sur un «antisémitisme nouveau» et les raisons de cette augmentation (Taguieff 2002). Certains observateurs expliquent cette augmentation par le fait que l'antisémitisme reste très présent dans les mentalités, quand bien même l'expression publique de propos antisémites a largement diminué (Eckmann 2015:159; Schwarz-Friesel 2015:175-178).

Bien que l'on observe plusieurs milieux couramment porteurs d'hostilité envers les Juifs tels que l'extrême droite, l'extrême gauche ou encore les catholiques conservateurs, les débats se concentrent principalement sur les milieux

musulmans (Jikeli 2015; 2022). Les attentats de Toulouse en 2012, perpétrés par Mohammed Merah, qui a ouvertement revendiqué son appartenance à Al-Qaïda (Hussey 2015:105-106), ou encore l'enlèvement et le meurtre d'Ilan Halimi par un gang de jeunes surnommé «Les Barbares» dans une banlieue parisienne en 2006 (Hussey 2015:197), ont profondément bouleversé la société française et ravivé la question de l'antisémitisme. A la lumière de ces événements, et de nombreux autres, un débat approfondi s'est développé autour des causes de la violence antisémite, visant à déterminer leur origine principalement socio-économique, ou au contraire, culturelle et religieuse.

Lorsque l'accent est mis sur les causes socio-économiques, ce sont les désavantages structurels et les discriminations qui sont invoqués comme étant les véritables déclencheurs de la violence antisémite. S'agissant des causes culturelles et religieuses, elles font référence à une hostilité historique entre Arabes et Juifs ou à un islamisme rampant. Ce débat sur les causes a conduit à un «débat sur le débat» qui remet en question le rôle fondamental de l'expertise scientifique. En France, la recherche sociale critique tend à privilégier les analyses socio-économiques, lesquelles se concentrent sur l'examen critique des structures de pouvoir à travers les catégories de «race, classe et genre» (Shooman 2015:154-155). L'antisémitisme en tant que forme d'hostilité envers un groupe et une idéologie établie («Weltanschauung»), telle qu'elle est traditionnellement étudiée par l'école de Francfort, passe inévitablement au second plan dans une telle approche. Dès lors, une emphase sur les causes socio-économiques risquerait de réduire l'antisémitisme à un phénomène propre aux milieux défavorisés (Eckmann 2015:166). L'«argument structurel» continuerait à décharger les auteurs d'actes antisémites de leur responsabilité individuelle (Zawadzki 2017:302-304). Enfin, une telle approche risquerait de minimiser le rôle de l'islamisme en tant que cadre idéologique de certaines attitudes antisémites, conduisant à son exclusion partielle de l'analyse scientifique en tant que cause significative. Les chercheurs en sciences sociales objectent en revanche qu'il existe toujours une inégalité structurelle flagrante au sein de la société française, dans la mesure où l'antisémitisme s'est surtout établi comme un code culturel de classe, ancré dans l'imaginaire d'une élite sociale prétendument juive. D'autres voix font référence à une lutte pour la reconnaissance sociale de différentes minorités, qui conduirait à ce que les besoins de démarcation sociale se transforment en ressentiment antisé-

mite (Eckmann 2015:171). Ces dernières années, le conflit israélo-palestinien a également joué un rôle important dans cette discussion complexe, notamment depuis les événements du 7 octobre 2023 et la successive guerre à Gaza. Bien que la situation au Proche-Orient soit considérée comme un catalyseur latent (Arkin 2018:79), de nombreuses voix s'accordent pour dire que cela ne peut pas être considéré comme la cause fondamentale de l'antisémitisme actuel (Wieviorka 2007:8). Des données empiriques montrent qu'en France, l'adhésion à l'antisémitisme et les actes de violence évoluent indépendamment des tensions concrètes au Proche-Orient et s'inscrivent dans une hausse de long terme.

En conclusion, la situation de l'antisémitisme en France est préoccupante. Depuis plusieurs années, les Juifs de France expriment leur profonde inquiétude face à la montée de l'hostilité à leur égard. Les profondes divisions politiques entre conservateurs et progressistes conduisent souvent à des postures défensives et à des accusations réciproques d'antisémitisme, affaiblissant ainsi le large consensus social en faveur de la lutte contre ce fléau. Cette neutralisation politique se manifeste également dans la manière dont l'antisémitisme est traité au sein des communautés musulmanes. L'extrême droite instrumentalise la lutte contre l'antisémitisme pour servir sa politique migratoire nationaliste. En mettant l'accent sur les causes socio-économiques, la gauche politique occulte largement la continuité historique de l'hostilité religieuse islamique envers les Juifs. Même si la plupart des organisations et institutions islamiques en France rejettent clairement l'antisémitisme, les interprétations concrètes visant à dépasser l'antijudaïsme religieux traditionnel demeurent limitées (voir le chapitre 2). Ainsi, l'intersection entre la situation socio-économique, le codage culturel protestataire, l'antijudaïsme religieux historique et les événements géopolitiques pouvant jouer un rôle d'accélérateur donne naissance à un milieu social antisémite de plus en plus spécifique. La question de savoir s'il est approprié et opportun de réduire ce milieu social à la seule caractéristique «musulman» continuera certainement de susciter la controverse (Ghiles-Meilhac 2015: 216-219; Mayer 2014). Un inconvénient de cette qualification est qu'elle occulte l'identité politique des sujets, dans la mesure où une attribution culturelle et religieuse prévaut rapidement sur toute classification idéologico-politique, ce qui peut favoriser une ethnicisation du débat sur l'antisémitisme actuel ainsi que des

stigmatisations essentialistes (Wieviorka 2007: 101-104). L'assimilation de «l'identité musulmane» à «l'identité arabe», voire, à «l'identité maghrébine», constitue également un écueil de cette attribution (Eckmann 2015:162) (voir le chapitre 3).

Des histoires différentes, des récits similaires: l'antisémitisme en Suisse

Cette partie vise à montrer les points de convergence et de divergence des débats sur l'antisémitisme en France et en Suisse. À cet égard, les contextes historiques très différents jouent un rôle central. La Suisse n'a pas été une puissance coloniale. Cependant, des acteurs suisses ont également été impliqués dans la traite transatlantique des esclaves et en ont tiré profit (David et al. 2020). De même, des acteurs suisses ont profité de la persécution des Juifs sous le régime nazi (Purtschert et Fischer-Tiné 2015: 4). Contrairement à la France avec l'affaire Dreyfus, la formation de l'État-nation en Suisse au XIX^e siècle n'a pas été marquée par la «question juive» avec la même intensité.

A partir du XIX^e siècle, l'antisémitisme en Suisse se donne à voir principalement dans une rhétorique sur la «surpopulation étrangère» (Weill et al. 1999: I.42). Les discours portent ainsi sur la perte supposée de l'identité culturelle et de la prospérité, imputée à l'immigration juive («enjuivement»), ainsi que sur la remise en cause de la citoyenneté et de la loyauté de la population juive à l'égard de la Suisse (Weill et al. 1999: I.41, 53-54). Ces ressentiments se reflètent dans des restrictions légales interdisant notamment l'établissement des Juifs ou l'abattage rituel (Weill et al. 1999: I. 43-46). Toutes ces restrictions ont toutefois été levées au cours des XIX^e et XX^e siècles. Malheureusement, l'assassinat d'Arthur Bloch en 1942 à Payerne rappelle non seulement l'existence de sympathies nazies en Suisse, mais aussi une persistance des narratifs antisémites.

L'intégration sociale en Suisse empêche dans une large mesure l'apparition de fractures susceptibles d'alimenter les ressentiments antisémites (Eckmann 2015: 169). Ainsi, la population musulmane est nettement plus diversifiée en termes d'origine, ce qui empêche largement une projection dominante de conflits historiques comme dans le cas de la France. Néanmoins, les Juifs envisagent également l'avenir avec inquiétude en Suisse (CICAD 2024: 2, 43-44; Lindemann et Stolz 2024: 1981-1982). Des études menées dans les écoles

montrent que la sensibilisation à l'antisémitisme reste un défi majeur (Eckmann 2015: 173-174) (voir le chapitre 4). La pandémie de coronavirus a montré à quelle vitesse les théories du complot, qui remettaient principalement en cause les autorités étatiques, pouvaient également cibler les minorités juives. L'évolution actuelle de la politique mondiale, marquée par un durcissement des positions politiques, exerce une pression sur la société suisse et accentue le sentiment d'insécurité des minorités religieuses. De 2023 à 2025, la guerre en Israël et à Gaza a ainsi engendré une nouvelle forme d'incertitude sociale, parfois accompagnée d'une polarisation accrue pouvant se traduire par la violence. En mars 2024, un adolescent se revendiquant d'une affiliation au groupe «État islamique» a poignardé une personne juive dans les rues de Zurich. Cet événement rappelle non seulement que les narratifs antisémites sont présents dans des idéologies extrémistes violentes, mais aussi qu'ils peuvent être réactivés par certains événements géopolitiques.

Les structures de dialogue interreligieux et interculturel mises en place en Suisse au fil des décennies ont jusqu'à présent largement permis d'amortir ces tensions. Au niveau politique, la stratégie et le plan d'action contre le racisme et l'antisémitisme (2026-2031) constituent une étape importante vers un large soutien politique en faveur de la protection des minorités et de la lutte contre la discrimination en Suisse.

Introduction

Depuis quelques années, la recherche sur l'antisémitisme documente une hausse alarmante de propos et d'agressions motivés par l'antisémitisme dans divers pays européens, y compris, depuis peu, en Suisse. Cette constatation s'est traduite par un débat nourri sur les contextes et sur les causes de cette hausse, baptisée «antisémitisme nouveau» (Heilbronn et al. 2019; Kiefer 2006, 278). La question se pose alors de savoir dans quelle mesure cette augmentation s'inscrit dans la continuité de ressentiments anti-juifs ancrés dans des cadres de référence chrétiens, dans le cadre d'un nationalisme raciste ou en lien avec des idéologies de gauche. Une autre question revêt une importance croissante. Elle concerne les attitudes d'hostilité envers les personnes juives présentes dans les pans musulmans de la population (Arnold 2019, 136 ; Kiefer 2006, 280; Kiefer 2018, 5).

Des enquêtes empiriques et l'analyse de sources écrites ont ouvert des pistes (Baier 2021; Jikeli 2018). Parallèlement, de nombreuses questions restent ouvertes et les débats scientifiques sur ce sujet ont à peine débuté. Certains spécialistes distinguent un «antijudaïsme islamique» d'un «antisémitisme islamique». Ils et elles considèrent l'antijudaïsme comme une volonté d'opérer des démarcations plus ou moins marquées entre des religions différentes et envisagent l'antisémitisme comme une idéologie d'exclusion et de persécution à la fois théorique, systématique et orientée vers la pratique. Cette distinction permettrait alors de parler d'un «antijudaïsme islamique» mais pas d'un «antisémitisme islamique» (Tibi 2012, 55). Un argument employé à l'appui de cette thèse consiste à dire que comparées avec l'antisémitisme européen, les persécutions contre les juifs et les juives n'ont eu lieu que de manière ponctuelle dans l'histoire du monde musulman. Autrement dit, l'hostilité envers les personnes juives est moins virulente dans le monde musulman (Cohen 2013, 548; Tibi 2012, 55), tout en pouvant être très marquée dans certains courants idéologiques et à des périodes définies. Ainsi, le lien profondément religieux qui unit le judaïsme et l'islam ne se caractérise pas par des chevauchements substantiels (au sens de partager la même source de révélation p.ex.) qui seraient à même de susciter une hostilité religieuse immanente (voir le chap. 2 qui détaille ce sujet). D'autres spécialistes qui ne partagent pas ces considérations estiment au contraire que les sources religieuses islamiques recèlent de manière immanente un potentiel d'idéologie excluante à visée pratique. De ce fait, pour eux, parler d'«antisémitisme islamique» non seulement paraît légitime, mais répond même à une nécessité (Bostom 2020).

Celles et ceux qui sont partisans du terme d'«antisémitisme musulman» renvoient à la pertinence des démarcations identitaires et de l'identification des musulmans face à des juifs, principalement en tant que marqueur d'appartenance religieuse et culturelle. Ils et elles étayent cette position par des données empiriques provenant de pays européens, dans lesquelles les personnes délimitent le fait d'être musulman en opposition à tout ce qu'elles perçoivent comme étant juif. Ce matériel présente une vision du monde antisémite fragmentée, qui puise dans les récits politiques, culturels ou religieux indifféremment (Arnold 2019, 140). D'autres enquêtes empiriques mettent plutôt en lumière les conditions sociales dans lesquelles vivent les personnes interrogées pour mettre en évidence leur perception d'une concurrence sociale: leurs propres conditions de vie précaires sont comparées à celles d'autres personnes socialement et économiquement mieux loties, ces personnes étant souvent imaginées comme étant juives (Tietze 2004, 60-64). De plus, l'expérience de l'exclusion entraîne souvent un rejet des récits mémoriels sociaux – ce point nourrit notamment le débat allemand –, dans la mesure où un ressenti de rejet social suscite un rejet des récits mémoriels de la société (Arnold 2019, 145). Ces expériences de la discrimination contribuent directement à ce que les récits mémoriels officialisés ne soient pas ou mal reconnus. La sensibilisation face au risque d'exclusion antisémite ou raciste fait partie de ces récits peu ou mal reconnus. Inversement, les expériences de la discrimination ne doivent pas être comprises à tort comme étant à l'origine de l'antisémitisme (Arnold 2019, 147). La mise en avant de la dimension sociale que contient le terme d'«antisémitisme musulman» vise à contrer à la fois une occultation des facteurs sociaux et politiques et une focalisation inverse sur les seules causes religieuses et culturelles de l'antisémitisme.

En plus de distinguer les termes d'antijudaïsme et d'antisémitisme, de nombreux auteurs et autrices soulignent que le contexte historique joue un rôle décisif. Ces voix se réfèrent à un apprentissage historiquement documenté de l'antisémitisme européen au Proche-Orient (voir la présentation détaillée au chap. 3). Dans le sillage de cet apprentissage, à partir du XX^e siècle surtout, des intellectuels, des journalistes et des politiciens musulmans ont repris des récits antisémites européens en les mobilisant à leur propre compte dans le contexte du nationalisme arabe (Cohen 2013, 549).

Les auteurs et autrices qui renvoient à la reprise de l'antisémitisme européen par le Proche-Orient parlent d'un antisémitisme «islamisé» lorsque des récits antisémites initialement façonnés en Europe sont intégrés dans les discours musulmans, et d'un antisémitisme «islamiste» dès lors que des acteurs ou organisations islamistes interprètent de manière antisémite certains motifs issus de l'histoire islamique, comme c'est le cas d'une hostilité cosmologique entre l'islam et le judaïsme que posent ces acteurs (Tibi 2012, 57). À l'encontre de la thèse d'une reprise des modèles européens d'antisémitisme dans le monde musulman, certains et certaines invoquent, à l'inverse, l'existence d'une attitude antisémite fondamentale, cultivée par la population musulmane au fil des siècles, qui n'aurait pas été provoquée seulement par la montée en puissance du conflit au Proche-Orient (Webman 2010, 692). L'argument consistant à parler d'un antisémitisme «islamisé» ou «islamiste» a pour autre justification l'islamisation du monde musulman lui-même, qui a gagné en importance depuis les années 1970, en s'accroissant sous la pression d'événements tels que la guerre des Six Jours de 1967 ou encore la Révolution islamique de 1979 en Iran (Cohen 2013, 551). Cet argument est avancé compte tenu du fait que jusqu'en 1967, la propagande arabe anti-israélienne était principalement séculaire et résolument destinée à la lutte intérieure contre l'islamisme, alors qu'à partir de 1967, elle tendait de plus en plus à être justifiée par l'islamisme (Tibi 2012, 58).

En plus des perspectives à connotation religieuse ou sociale adoptées pour l'antisémitisme actuel, d'autres approches mettent plutôt en avant des caractéristiques nationales, régionales et politiques. Un antisémitisme dit «arabe» ou «proche-oriental» est décrit pour renvoyer notamment, de manière plus ciblée, aux contextes historiques et politiques des XX^e et XXI^e siècles, et donc à un grand nombre de conflits politiques concrets (Krämer 2006, 246). Cette approche a pour avantage qu'elle déconfessionnalise l'antisémitisme puisqu'elle empêche un lien déterministe entre l'appartenance religieuse ou culturelle et l'antisémitisme. Elle permet aussi d'éviter plus globalement qu'une assimilation subtile ne soit posée entre «monde musulman» et «Proche-Orient», dès lors que les propos portent sur une région plutôt clairement délimitée, contrecarrant ainsi toute généralisation visant l'ensemble des musulmans et musulmanes. Un autre argument en faveur d'une contextualisation historique consiste à admettre que l'antisémitisme proche-oriental

puisse être «rationnalisé» par le contexte des conflits politiques dans lequel il s'inscrit, tandis que l'antisémitisme européen se caractériserait par son imprévisibilité irrationnelle (Kiefer 2006, 279). Une analyse fondée sur des perspectives politiques aurait aussi pour avantage qu'elle permettait d'associer l'antisémitisme à des positions politiques concrètes et donc également à des objectifs politiques. Ces approches suscitent toutefois également des critiques. L'une d'entre elles consiste à dire que se limiter à la région du Proche-Orient revient à réduire l'antisémitisme musulman au seul conflit du Proche-Orient en atténuant sa présence dans d'autres pays comprenant une population musulmane significative, tandis que le conflit du Proche-Orient serait ainsi ramené à être la cause de l'antisémitisme. On favoriserait ainsi le fait d'attribuer à l'État d'Israël la raison de l'existence de l'antisémitisme tout en minimisant d'autres facteurs (Küntzel 2019, 188-189).

Les approches et classifications utilisées traduisent des priorités différentes et reposent sur des conceptions et des définitions distinctes. Elles ne s'excluent pas nécessairement mutuellement mais renvoient bien à une conscience partagée du problème. Un consensus au moins se dégage de la discussion sur les termes: les résultats de la recherche sur l'antisémitisme européen ne sont pas transposables au Proche-Orient sans réflexion (Schroeter 2018, 1173-74). Cette prudence s'impose encore plus pour éviter toute projection généralisée sur le monde musulman. Sans que des interactions et des influences réciproques ne soient exclues pour autant, il en découle qu'il est nécessaire de procéder à une analyse plus approfondie des motifs et des récits régionaux, religieux et culturels ainsi que des contextes politiques. Les travaux portant sur ces contextes, ces motifs et ces récits sont encore peu nombreux. Une conclusion s'impose dès lors: «l'antisémitisme musulman» est à la fois une appellation générique et un mot-valise qui désigne un ressentiment hostile envers les personnes juives s'inscrivant dans un cadre de référence musulman; cet «antisémitisme musulman», qui inclut une hostilité pratique dirigée contre les «juifs en tant qu'ils sont juifs», représente surtout un phénomène de la modernité qui a, tant pour son contenu que pour sa méthode, emprunté à l'antisémitisme européen. Toutefois, après s'être autonomisé au fil des dernières années, il présente désormais le risque de devenir une variante de plus en plus consolidée et dotée de caractéristiques spécifiques (Webman 2010, 692). À cet égard, il faut prendre en compte le fait que

«le cadre de référence musulman» est lui aussi un facteur dynamique susceptible de présenter d'importantes variations. En témoigne premièrement le fait qu'un antisémitisme que l'on trouve parmi les musulmans et musulmanes de pays européens s'aligne sur les récits antisémites de la partie majoritaire de la société, alors que l'antisémitisme du Proche-Orient développe d'autres récits dominants; ou deuxièmement, le fait que les taux d'adhésion de déclarations antisémites parmi les musulmans et musulmanes européens soient inférieurs à ceux constatés en Turquie ou au Proche-Orient (Öztürk et Pickel 2022, 204-209).

La discussion scientifique portant sur l'«antisémitisme nouveau» se déroule dans le contexte d'une situation sociale complexe. La propension à la violence qui caractérise le terrorisme international et le danger que représente l'islamisme violent suscitent une forte inquiétude parmi la population européenne (Webman 2010, 687). Le fait que des auteurs d'attentats islamistes ciblent des institutions juives – à Toulouse en 2012, à Bruxelles en 2014 ou à Paris en 2015 par exemple – met immanquablement en évidence le lien entre islamisme violent et antisémitisme, et donc la pertinence de la lutte contre l'antisémitisme dans des pans musulmans de la population. L'immigration en provenance de pays à majorité musulmane, surtout à la suite des guerres civiles de Syrie, d'Afghanistan et d'Irak (notamment en ce qui concerne l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse) attise les craintes d'une aggravation d'attitudes antisémites latente dans la société (Arnold 2016, 5; Kiefer 2018, 5). Simultanément, viser un groupe spécifique parmi la population comporte le risque de produire des assignations généralisantes, stigmatisantes et racistes, notamment lorsque des liens sont établis automatiquement entre l'origine et l'appartenance religieuse d'une part et l'attitude antisémite d'autre part. De tels raccourcis peuvent servir et ont déjà servi à justifier des interventions politiques xénophobes (Arnold 2019, 133). Cette situation complexe a une double conséquence. D'une part, la sensibilisation à l'antisémitisme doit prendre en compte des caractéristiques et des contextes tels que des discours hostiles envers les juifs et hostiles à Israël, qui sont propres aux différents groupes, dans leurs contextes nationaux, culturels et religieux respectifs. D'autre part, cette sensibilisation doit s'articuler avec une critique des rapports de pouvoir et une critique du racisme. Cette approche découle directement de la prévention de l'antisémitisme: l'antisémitisme se fonde en

effet sur des visions racistes du monde et la sensibilisation à l'antisémitisme s'oppose de manière très critique à une essentialisation et à une ethnicisation de caractéristiques propres à un groupe (Arnold 2019, 128; Nordbruch 2001, 15-16; v. les détails au chap. 1).

Dans ce contexte, ce cahier rassemble des expertises dans les domaines de la recherche sur l'antisémitisme, de la didactique de l'histoire, de la pédagogie interreligieuse, de l'islamologie, des études proches-orientales et des études de théologie islamique pour relever le défi d'une présentation nuancée qui intègre les liens et les facteurs jugés nécessaires. Il propose aux acteurs et actrices pédagogiques, dans le secteur publique ou religieux, une perspective interdisciplinaire à partir de laquelle ils et elles peuvent bâtir leurs propres formats et offres de formation. L'articulation interdisciplinaire proposée fournit aux chercheurs et chercheuses un accès à un champ thématique en recomposition au sein de la recherche sur l'antisémitisme. Le public intéressé pourra y puiser des connaissances à même de contribuer à des discussions au sein de la société. Il s'agit de participer à une formation interculturelle à l'antisémitisme, qui se comprend à l'aune d'une tâche sociétale actuelle, et d'offrir des possibilités d'exploitation pour le travail de formation et de médiation au sein de la société.

1. Antijudaïsme et antisémitisme dans le débat actuel

Christina Späti

Des définitions de l'antisémitisme différentes les unes des autres circulent aujourd'hui lorsque l'on aborde le conflit du Proche-Orient ou la recrudescence des actes antisémites. Il n'y a pas d'unanimité non plus sur la question de savoir qui, parmi les acteurs politiques ou sociaux, doit assumer la responsabilité des déclarations antisémites actuelles. Par ailleurs, pour comprendre l'antisémitisme, il est essentiel de se pencher sur sa longue histoire, qui se caractérise par les diverses phases de son évolution mais aussi par la longévité extraordinaire de grilles d'interprétation hostiles aux juifs. De plus, le fait que des sociétés aient été imprégnées de ces représentations, d'abord en Europe, puis dans le monde, a eu pour conséquence que même si sa virulence ou sa cible thématique peuvent varier, l'antisémitisme ne peut être réduit à certains groupes politiques, religieux ou sociaux.

Antijudaïsme

Il est fondamental de se rappeler que tout comme le judaïsme, au moment de sa constitution, le christianisme primitif s'est référé à l'Ancien Testament comme origine de la révélation divine. À partir du milieu du II^e siècle de notre ère, les Pères de l'Église développent alors la doctrine de la substitution pour se distinguer du judaïsme. Selon cette doctrine, puisque les juifs refusent de reconnaître le Christ comme Messie, le rôle prévu pour eux dans l'histoire du salut est transféré à l'Église chrétienne. Dès lors considéré comme une antithèse du christianisme, le judaïsme se voit pourvu d'une série d'attributs qui se cristallisent autour d'un motif central, l'accusation de déicide. À partir du IV^e siècle, le christianisme est élevé au rang de religion d'État dans l'Empire romain. Ces attributs se diffusent alors dans de larges pans de la population et ils se traduiront plus tard par des lois antijuives (Schäfer 2022, 43-100).

Au fil du XIII^e siècle, le répertoire antijudaïque est étoffé par les accusations de profanation d'hosties et de meurtre rituel. Durant le XIV^e siècle, sur fond d'épidémies, des allégations d'empoisonnements de puits font des juifs des boucs émissaires. Ces allégations jettent les fondements des théories du complot (Heil 2006). Au motif que les juifs prélevaient un intérêt, une activité interdite aux chrétiens, l'accusation d'usure s'ajoute à ces reproches. À la fin du moyen-âge, un canon chrétien de l'antijudaïsme se forge de manière si fondamentale qu'un pseudo-savoir antijudaïque circule au sujet des juifs jusque dans les pays dans lesquels ces derniers ne vivent pas ou dans lesquels ils ne sont guère nombreux (Hess 2022).

Naissance de l'antisémitisme moderne

L'antisémitisme moderne s'est construit au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Il se forme en opposition à la lente et progressive émancipation des juifs qui naît des Lumières, durant une période marquée par un bouleversement radical de l'ordre politique, économique et social. Désormais, les préjugés anti-juifs traditionnels s'allient à des stéréotypes politiques, économiques et culturels qui érigent les juifs en auteurs de ces changements, des bouleversements qui sont perçus négativement et interprétés comme des manifestations de la crise provoquée par la modernité. À cette même époque, des milieux scientifiques, mais aussi des pans plus larges de la société, débattent de théories sur les prétendues races humaines. Ces théories rencontrent un écho croissant. Elles établissent des différences et des hiérarchies en partant du postulat d'une essence immuable de certains groupes humains. Par ailleurs, en conséquence de l'établissement du nationalisme, les juifs ne sont plus vus comme étant «autres»: désormais situés hors de l'ordre national, ils sont considérés comme une anomalie dans l'Europe des États nations (Holz 2001).

L'antisémitisme moderne se présente donc comme un conglomérat de stéréotypes, de schémas d'interprétation et de préjugés antijuifs, qui se compacte pour devenir une sorte de «code culturel» partagé par les sociétés européennes dont il est constitutif. Ceux qui adhèrent à ses idées utilisent les nouveaux mass médias pour le véhiculer et fondent aussi des partis politiques, à l'image du parti chrétien social que Karl Lueger crée à Vienne en 1893. À cette époque, le rapport entre juifs et non-juifs fait l'objet de débats politiques virulents, comme en témoignent notamment l'Antisemitismussstreit (la controverse sur l'antisémitisme) qui a agité l'Allemagne entre 1879 et 1881 ou l'affaire Dreyfus qui a secoué la France à la fin du XIX^e siècle (Benz 2020).

L'antisémitisme après 1945

L'antisémitisme éliminatoire a culminé au milieu du XX^e siècle, dans les territoires européens occupés par les Nazis. Après la période nazie, l'antisémitisme devient un tabou, à tout le moins dans les sociétés occidentales. Les déclarations antisémites publiques diminuent à cette époque, sans pour autant faire l'objet d'une remise en question ni être abandonnées. La haine des juifs perd de son caractère idéologique et se caractérise par l'articulation de

préjugés et de stéréotypes souvent associés à un imaginaire complotiste. Ceux-ci se manifestent presque systématiquement à la suite d'un événement déclencheur, comme des démarches mémorielles de la Shoah ou des faits survenus au Proche-Orient. Tout en continuant de circuler, l'antisémitisme est exprimé sous des formes fragmentaires, souvent imagées, en raison du tabou qu'il représente. Ces fragments constituent une partie d'un savoir antisémite, sans pour autant toujours être reconnus en tant que tels (Bartov 2022).

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, des éléments du discours antisémite développés en Europe se diffusent dans les sociétés du sud mondialisé par l'intermédiaire du colonialisme. Nourris par une perspective antiimpérialiste du conflit du Proche-Orient et mus par un esprit de solidarité avec la Palestine, des schémas d'interprétation antisionistes sont alors associés à des théories du complot antisémites dans les sociétés musulmanes.

Définitions actuelles de l'antisémitisme

Aussi bien dans les milieux scientifiques que dans le monde politique des définitions diverses et variées de l'antisémitisme ont cours, en raison notamment des débats suscités par le conflit du Proche-Orient (voir le tableau 1). Lorsque des déclarations critiques vis-à-vis d'Israël sont examinées pour déterminer si elles cachent des intentions antisémites, le résultat dépend fortement des points de vue politiques et des perspectives adoptées. Les diverses définitions de l'antisémitisme employées ces dernières années se distinguent principalement les unes des autres par leur volonté d'analyser la teneur antisémite de déclarations concernant Israël. Elles constituent donc une base de discussion importante.

La définition de l'alliance internationale pour la mémoire de l'Holocauste (International Holocaust Remembrance Alliance IHRA) recueille notamment un large assentiment dans le monde politique et auprès des ONG. Depuis son approbation en 2016, cette définition de travail, juridiquement non contraignante, a été adoptée ou soutenue par 43 États, dont la Suisse. Le cœur de cette définition est le suivant:

«L'antisémitisme est une certaine perception des Juifs qui peut se manifester par une haine à leur égard. Les manifestations rhétoriques et physiques de

l'antisémitisme visent des individus juifs ou non et/ou leurs biens, des institutions communautaires et des lieux de culte.»

Cette définition inclut également une série d'exemples, qui doivent entre autres permettre d'examiner si des critiques formées à l'encontre d'Israël ont une teneur antisémite. Pourtant, ces exemples offrent une marge d'interprétation, en ce qui concerne la question du boycott de l'État d'Israël par exemple.

La définition de l'IHRA étant fortement politisée dans les débats au sein de la société, en 2021, un groupe de scientifiques, dont certains traitaient de l'antisémitisme depuis des années, a décidé de présenter une autre définition de l'antisémitisme. Cette définition, présentée dans un document intitulé «Déclaration de Jérusalem sur l'antisémitisme (DJA)», est la suivante:

«On appelle antisémitisme la discrimination, les préjugés, l'hostilité ou la violence envers les juifs, en tant que juifs (ou contre les institutions juives, en tant qu'elles sont juives).»

Ce document contient lui aussi des exemples visant à faciliter l'interprétation de certaines déclarations, les déclarations relatives à l'État d'Israël notamment. En fin de compte, ces analyses sont portées par des positionnements politiques qui, comme le montrent les réactions divergentes suscitées par la DJA, ne permettent pas qu'un consensus se dégage, même au sein des milieux scientifiques spécialisés.

Néanmoins, si l'on met le conflit du Proche-Orient de côté, un consensus tend à se former. L'antisémitisme peut être décrit comme un système de connaissances existant depuis des siècles, qui repose sur des stéréotypes et des complots imaginaires et qui influence aussi bien des opinions que des attitudes ou des actes dirigés contre les «juifs en tant qu'ils sont juifs». Cela signifie qu'une animosité est dirigée contre des personnes ou des institutions pour la seule et unique raison que ces personnes ou ces institutions sont juives ou considérées comme étant juives (Klug 2013). De plus, l'antisémitisme d'après 1945 se caractérise par le fait qu'il peut naître du rejet de la mémoire de l'Holocauste, de sa trivialisatation ou de sa relativisation pouvant aller jusqu'à sa négation.

L'antisémitisme dans la critique d'Israël

Ancien ministre de Jérusalem et de la diaspora, Nathan Sharansky (2004) développe au début des années 2000 un test qui doit permettre la mise en évidence de l'antisémitisme dans le traitement de l'État d'Israël. Il le baptise le test des trois D. Selon ce test, on peut parler d'antisémitisme dans la critique de l'État israélien dès lors qu'un des trois D suivants est présent:

1. Démonisation d'Israël, autrement dit une négativité fortement exagérée, disproportionnée, dans la présentation de l'État juif;
2. Double standard, autrement dit le recours à une critique sélective, portée uniquement à l'encontre d'Israël, et qui ne tient pas compte de violations des droits humains ou d'autres violations perpétrées par d'autres États;
3. Délégitimation, autrement dit le refus de reconnaître à l'État israélien le droit d'exister, un droit qui n'est remis en question pour aucun autre État.

Hormis pour le dernier point, la recherche sur l'antisémitisme est plutôt sceptique face à ce test. La délégitimation pose en effet la question du devenir des plus de sept millions de juifs et juives israéliens qui ont trouvé refuge en Israël. Ils et elles y sont venus non seulement dans le sillage de la Shoah mais aussi après avoir été expulsés des pays arabes en raison de la naissance de l'État d'Israël. La réponse à cette question, voire l'absence de réponse, peut être interprétée comme antisémite, car elle porte directement sur les juifs et juives.

Les deux autres critères sont plus ambigus, car la démonisation et le double standard sont couramment employés dans la plupart des conflits. Ils n'ont donc pas un sens fondamentalement antisémite (Kempff 2017).

Si nous partons du principe que viser les juifs «en tant qu'ils sont juifs» est au cœur de toute définition de l'antisémitisme, une critique antisémite d'Israël doit donc être dirigée spécifiquement contre les juifs (Späti 2006). C'est le cas dès lors que des stéréotypes traditionnels antijudaïques ou antisémites sont employés en lien avec Israël, alimentés par exemple par la critique du capitalisme. La longévité de ces attributs stéréotypés ne cesse de se manifester

dans des textes comme aussi, visuellement, dans des caricatures ou des illustrations. Ces attributs font partie d'un système de connaissances antisémites transmises sans réflexion dans les sociétés d'aujourd'hui. Procéder par amalgame en rendant les juifs globalement responsables du comportement israélien participe du même complexe thématique (Haury et Holz 2021).

L'approche de la Shoah, sa relativisation et sa banalisation particulièrement, sont un autre élément qui caractérise les déclarations antisémites. C'est le cas d'une part lorsque la Shoah n'est pas mentionnée, ou l'est à peine, au moment de situer le conflit du Proche-Orient dans son contexte historique. C'est le cas d'autre part lorsque des argumentations assimilent les Israéliens aux Nazis en banalisant de ce fait le régime national-socialiste et ses acteurs. Ces procédés s'accompagnent souvent d'une inversion des rôles d'auteur et de victime. Lorsque ces omissions ou ces attributions concernent Israël, il est clair que ce qui est alors visé est ce qui est spécifiquement «juif» dans l'État ou auprès de la population d'Israël (Ullrich 2008).

Antisémitisme et antiracisme

Dans les débats actuels sur le conflit du Proche-Orient, Israël se voit fréquemment accuser de génocide, d'apartheid ou de colonialisme. Ceux et celles qui critiquent ces accusations les qualifient souvent d'antisémites. Toutefois, si ces propos ne sont pas complétés par d'autres attributs, il est a priori difficile de prouver qu'ils sont porteurs d'hostilité envers les juifs. Des affirmations qui procèdent par généralisation, qui opèrent des raccourcis trop importants ou qui font l'impasse, totalement ou de manière excessive, sur le contexte historique du conflit du Proche-Orient, posent bien sûr problème, mais plutôt parce qu'elles sont trop simplificatrices et indifférenciées et parce qu'elles sont considérées par la recherche comme des prises de position unilatérales.

Aujourd'hui, l'identification d'Israël comme un État colonial et raciste est souvent opérée dans une perspective post-coloniale, qui s'engage en faveur de la décolonisation et de l'anti-racisme. Il peut donc arriver que dans cette perspective, le conflit du Proche-Orient soit interprété dans le contexte de la domination (néo)-coloniale exercée par l'Europe blanche sur le Sud mondialisé. Dans cette lecture, Israël apparaît comme un État colonial blanc soutenu

par l'Europe, tandis que la solidarité que l'on peut ressentir ira au peuple palestinien opprimé. Une différence dans le regard porté sur le conflit du Proche-Orient est souvent corrélée avec une différence du regard porté sur l'antisémitisme et le racisme. Dans cette perspective, d'une part l'antisémitisme apparaît comme une variante ou une sous-catégorie de racisme, alors que ce qui est spécifique à l'antisémitisme, à savoir le fait qu'il soit dirigé contre quelque chose de finalement abstrait et surpuissant, est souvent ignoré (Klävers 2021). D'autre part, de telles réflexions limitent fréquemment l'antisémitisme à la période du nazisme en le réduisant à un phénomène du passé, tout en conférant au racisme une pertinence et une actualité, notamment parce qu'il s'exprime sous forme antimusulmane. Cette façon de voir peut avoir pour conséquence que des affirmations antisémites soient énoncées au sein même d'un positionnement antiraciste. Par ailleurs, qu'il s'agisse de juger du conflit du Proche-Orient ou de se confronter au racisme et à l'antisémitisme, ces oppositions dichotomiques conduisent de nombreuses personnes à conclure que leur solidarité ne peut s'appliquer qu'à l'une des deux parties: judéo-israélienne, ou alors musulmane-palestinienne (Edthofer 2015; Biskamp 2020).

Or, il existe de bonnes raisons pour interroger la binarité marquée de ces positionnements. Pour ce faire, il faut reconnaître l'antisémitisme et le racisme avec ce qui les distingue dans leur histoire, dans leur contenu et dans leur contexte. Simultanément, l'urgence de leur présent constitue un motif pour que ces deux formes de discrimination soient pensées ensemble (Späti 2022).

Tableau 1: Définitions

Terme	Explication
Antijudaïsme religieux	Justification et confirmation d'un ressentiment hostile aux juifs, qui passent par le canon d'une tradition religieuse et qui s'expriment, avec une intensité changeante, par le fait d'exclure et de diffamer les juifs.
Antisémitisme moderne	Justification de l'exclusion de la catégorie des juifs de l'ordre social, politique et culturel par des justifications séculières ou des justifications liées à l'ethnie ou à la race.
Antisémitisme musulman	Terme générique formé pour décrire un ressentiment hostile aux juifs dans un cadre de référence (politique, social ou religieux) musulman, qui inclut la haine des «juifs en tant qu'ils sont juifs» et qui représente plus particulièrement un phénomène moderne.
Antisémitisme proche-oriental	Antisémitisme à la forme unique, né de l'intégration de motifs d'hostilité envers les Juifs d'origine européenne avec des motifs locaux, dans le cadre des bouleversements politiques et sociaux que connaît le Proche-Orient depuis le début de la période moderne.
Théories du complot	<p>Représentations selon lesquelles des forces secrètes seraient à l'œuvre, au service d'un objectif politique caché, pour viser la soumission d'un pays ou d'un groupe de personnes.</p> <p>Ces représentations sont fermées sur elles-mêmes, ce qui empêche de les réfuter par une argumentation, car tout est signe de complot. Les théories du complot s'appuient fortement sur des motifs antisémites ; stricto sensu, elles ne sont pas des théories, mais des récits.</p>

2. Rencontre judéo-musulmane: de la symbiose culturelle à l'antisémitisme islamiste

Amir Dziri

Alors qu'un large consensus règne dans la recherche pour faire remonter les débuts de l'antisémitisme «islamisé» ou «islamiste» au début de la période moderne, on observe une certaine retenue et un débat nettement plus prudent en ce qui concerne un antisémitisme «islamique». Cette prudence s'explique notamment par une compréhension qui peut varier du sens à donner au mot «islamique»: «islamique» peut renvoyer, à choix, à une civilisation islamique de manière générale; à l'histoire événementielle des dynasties musulmanes; à la tradition islamique comprise au sens de création d'un canon religieux; à la littérature religieuse; à la vie de Mohammed ou encore à la littérature générale arabe, persane ou turque. D'un point de vue musulman, s'engager dans une discussion autour du terme d'antisémitisme «islamique» demande de faire une distinction entre la révélation islamique, considérée comme véritable et infaillible, d'une part et les compréhensions musulmanes, totalement susceptibles d'être vues comme des erreurs de jugement témoignant d'efforts de compréhension par les personnes musulmanes, d'autre part. Parler d'antisémitisme «islamique» s'oppose à une compréhension large de la révélation par les musulmans et musulmanes et se trouve beaucoup remise en question de ce fait.

Cette discussion se déroule souvent sur deux niveaux: à un premier niveau, on tend à avancer des arguments de caractère normatif, qui proposent des repères éthiques pour les musulmans et musulmanes. Nous sommes dans ce qui est «islamique»: dans un sens restreint, dans une perspective exégétique et érudite et juridique notamment; au sens le plus large, dans une perspective de connaissances du canon, ou de la vie de Mohammed, comprise comme proposant un repère éthique. À un second niveau, la discussion porte sur des éléments puisés dans l'histoire islamique, sur des pratiques et des exemples concrets de la vie commune des juifs et des musulmans à différents lieux et à différents moments de leur rencontre. Cette division en deux niveaux de discussion s'observe, tout au moins dans l'espace germanophone, par la distinction sémantique opérée entre le mot «islamique» («islamisch») et le mot «musulman» («muslimisch»): alors que le mot «islamique» décrit une volonté normative de la littérature religieuse musulmane ou d'une autorité personnifiée, le mot «musulman» décrit des conditions de vie concrètes dans le cadre de l'histoire des rencontres entre juifs et musulmans (Krämer 2006, 245-246). Dans l'espace anglophone en revanche, le sens du mot «islamic» se rapporte beaucoup plus fortement à la civilisation islamique prise dans son ensemble. On trouve donc souvent l'expression «isla-

mic antisemitism» en anglais là où l'allemand parlerait vraisemblablement plutôt d'un «muslimischer Antisemitismus» compris au sens d'une socialisation propre à un milieu musulman. Une autre approche distingue l'antijudaïsme et l'antisémitisme comme suit: elle décrit l'antijudaïsme comme une volonté de délimitation religieuse; elle voit dans l'antisémitisme un renforcement de cette volonté de délimitation. Ce renforcement est à la fois théorique – il va jusqu'à une idéologie systématique d'exclusion – et pratique, sous forme concrète d'exclusion. En suivant cette approche, on pourrait alors parler, pour le monde musulman, d'une continuité d'un «antijudaïsme islamique». Dans ce cas, il faudrait toutefois en respecter les caractéristiques spécifiques, sans poser d'emblée une égalité entre antijudaïsme chrétien et antijudaïsme islamique. «L'antisémitisme musulman» est par contre principalement perçu comme un phénomène de la modernité qui relève d'espaces idéologiques spécifiques.

La discussion actuelle sur les origines de l'hostilité envers les juifs constatée dans des sources islamiques se caractérise par des interprétations révisionnistes de l'histoire. Fortement dominées par l'impression que le conflit du Proche-Orient fait naître en ce moment, ces interprétations réécrivent les causes de cette hostilité, en la situant à la fois dans l'histoire des religions et dans l'histoire de la rencontre judéo-musulmane (Cohen 2013, 552). Ces interprétations peuvent considérer l'hostilité envers les juifs comme une hostilité islamique essentialiste, qui se reflèterait dans une histoire qui serait faite de discriminations et de persécutions continues des juifs sous domination musulmane. Ou à l'inverse, elles peuvent évoquer une vie des juifs sous domination musulmane placée sous le sceau de l'égalité, qui sera ébranlée seulement par les conditions apportées par un modernisme colonial. Dans ce cas, l'hostilité ne peut donc être imputée aux musulmans et musulmanes (Krämer 2006, 254). Un tel révisionnisme est insatisfaisant et il ne participe pas à une discussion nuancée qui rende compte de la nature variée et changeante de l'histoire de la rencontre judéo-musulmane (Webman 2010, 691).

Juifs et enfants d'Israël dans le Coran

Le Coran intègre dans son univers de pensée l'environnement formé par les idées et les termes de l'Antiquité tardive. À cette époque, la péninsule arabe est une zone de repli, notamment pour des courants religieux vus comme apocryphes au sein de la formation du canon chrétien (Adang 1996, 3). Ce fait historique expli-

que la forte teneur de matériel apocryphe et, globalement, de controverse religieuse que l'on trouve dans le Coran. Par ailleurs, copieusement et régulièrement critiqué, le polythéisme arabe représente un adversaire immanent selon la vérité du Coran, et une punition divine est promise à ceux qui le pratiquent (Firestone 2007, 247). La mise en garde qui s'applique aux polythéistes est aussi adressée aux croyants, au nombre desquels se trouvent des personnes musulmanes. On voit donc que le polythéisme et le monothéisme ne sont pas perçus comme des identités absolues mais comme des motifs, des attitudes et des pratiques sporadiques d'un humain changeant. Les groupes religieux qui ont déjà dû recevoir, selon le Coran, un écrit de la révélation («ahl al-kitāb»), forment un groupe particulier dans la discussion coranique sur le polythéisme, car ils sont pensés comme étant déjà dans une relation de communication divine immédiate. Le Coran évoque surtout les juifs et les chrétiens à cet égard. Plus tard, les érudits musulmans élargiront ce groupe pour y inclure hindous, bouddhistes et jaïns. Se fondant sur cette compréhension, le Coran inclut juifs et chrétiens dans sa promotion de la foi monothéiste et dans son rejet du polythéisme. Simultanément, le Coran soumet plus particulièrement juifs et chrétiens à la critique et il les enjoint à se conformer à la foi monothéiste. Cette injonction est d'abord tournée vers l'intérieur et s'adresse aux personnes musulmanes elles-mêmes. Dans une situation de concurrence religieuse, elle fait aussi barrage aux prétentions à la vérité d'autres communautés religieuses. Elle fonctionne comme délimitation identitaire et comme réassurance personnelle et doit conférer sa légitimité à la nouvelle communauté musulmane (Firestone 2007, 243-245).

Le Coran parle des juifs de diverses façons: appellation habituellement employée pour désigner les juifs en arabe moderne, le terme de «yahūd» est rare dans le texte coranique. Le Coran recourt en revanche à des variantes grammaticales fondées sur la racine (h-w-d), qui signifie «retourner» ou «faire preuve de repentance». L'expression «al-lladhīna hādū» est donc traduite parfois mot à mot par «ceux qui retournent (à Dieu)» ou par le mot «juif». Simultanément, ce double niveau linguistique fait naître une association immédiate entre les mots de «retour, repentir» et ceux de «juif, être-juif» (Rubin 2003, 21b-22a). Dans le Coran, le terme de judaïsme, «yahūdiyya» en arabe moderne, n'apparaît pas; les juifs y sont le plus souvent appelés «Banī Isrā'īl», c'est-à-dire les enfants d'Israël, alors que pour l'exégèse musulmane, le nom «Israël» signifie «Jacob» et qu'il rappelle la descendance de Jacob (Rāzī 2000, 3/30). Globalement, l'emploi de

«Banī Isrā'īl» dans le Coran semble présenter des connotations plus positives que «yahūd» ou «al-lladhīna hādū», aussi pense-t-on que les passages qui parlent de «yahūd» ou de «al-lladhīna hādū» ont un lien historique avec la rupture entre Mohammed et les juifs de Yathrib (Adang 1996, 22); cette hypothèse d'une distinction entre une connotation positive de «Banī Isrā'īl» et une connotation négative de «al-lladhīna hādū» et «yahūd» n'est toutefois pas totalement pertinente, comme en atteste notamment la sourate 5:70.

En 2:62 et, de manière presque identique, en 5:69, les juifs sont présentés comme des croyants: «Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens, les Sabéens, ceux qui croient en Dieu et au Dernier Jour et accomplissent œuvre pie, ont leur rétribution auprès de leur Seigneur. Sur eux nulle crainte et ils ne seront point attristés». La sourate 3:64 confirme que d'autres communautés qui connaissent la révélation sont reconnues: la foi dans un Dieu unique y est présentée comme un consensus. En effet: «Dis: «O Détenteurs de l'écriture!, venez à un terme commun entre vous et nous! [à savoir] que [, comme vous,] nous n'adorons que Dieu et ne Lui associons rien, [que] les uns et les autres nous ne prenons point de seigneurs en dehors de Dieu!» [...]». À la sourate 5:44, la «direction et la lumière» sont décrites comme des caractéristiques de la «Torah». À la sourate 22:40, «des ermitages auraient été démolis ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées ou le nom de Dieu est beaucoup invoqué, si Dieu n'avait point repoussé certains hommes par d'autres». En se fondant sur ces paroles et sur d'autres textes comparables, les érudits musulmans jettent les bases de la reconnaissance et de l'appréciation fondamentales, par l'islam, d'autres communautés religieuses, les «peuples de l'écriture», et du judaïsme en particulier (Rubin 2003, 22a-23b).

Ces marques d'estime doivent être mises en regard avec les paroles qui relativisent la foi monothéiste juive ou qui l'associent à des compréhensions spécifiquement islamiques de la révélation, de la foi, de l'éthique et de la prophétie. Dans ces propos, juifs et chrétiens sont accusés de suivre leurs propres souhaits en affirmant être les seuls à aller au paradis (2:111).

À la sourate 5:18, ils se voient reprocher de se considérer comme les enfants de Dieu et comme étant ses préférés. La sourate 57:29 nie une grâce particulière de Dieu envers les juifs et les chrétiens. La sourate 62:6 critique spécialement

les juifs en avançant que s'ils voulaient véritablement être amis de Dieu, ils se souhaiteraient alors la mort. Les juifs sont de plus spécialement accusés d'avoir tourmenté leurs propres prophètes ou de les avoir tués (2:61, 87, 91; 3:181, 183; 4:155; 5:70). Dans cette série d'accusations, on trouve l'idée que Dieu punirait les juifs pour leurs méfaits au moyen de prescriptions ou d'interdictions pénibles (4:160-161; 6:146; 16:118) (Adang 1996, 192). À la sourate 7:166, les «habitants» «de la ville qui se trouvait au bord de la mer» qui ont transgressé le commandement du Sabbat sont métamorphosés en singes (Rubin 2015). Dans la littérature islamique, la métamorphose de juifs et de chrétiens en singes ou en porcs est présentée comme une punition de ceux qui désobéissent à Dieu, notamment en ce qui concerne les interdits alimentaires; en tant que motif apocalyptique, «la métamorphose abominable» se porte aussi sur les musulmans (Rubin 1997).

On trouve ainsi face à face une reconnaissance des juifs en tant que croyants légitimes et une vive critique qui se manifeste sous forme d'expressions imagées dans un discours sur la colère de Dieu (Firestone 2007, 243). Dans ses accusations, le Coran opère simultanément une distinction entre la totalité des juifs (ou des chrétiens) et une partie d'entre eux (Krämer 2006, 270). La critique, et donc les attributs négatifs, sont destinés le plus souvent à la majorité des juifs, alors que les propos élogieux décrivent une minorité de juifs honnêtes: «(3:110): [Les Détenteurs de l'écriture] ne sont pas à égalité. Parmi les Détenteurs de l'écriture, il est une communauté droite [dont les membres], durant la nuit, récitent les aya de Dieu, se prosternent, croient en Dieu et au Dernier Jour, ordonnent le Convenable et interdisent le Blâmable, [qui] se hâtent dans les bonnes œuvres. Ceux-là, sont parmi les Saints»; ou «(5:66): S'ils avaient traduit en actes la Thora, l'évangile et ce qu'on a fait descendre vers eux, de leur Seigneur, ils auraient mangé ce qui est au-dessus d'eux et sous leurs pieds. Parmi eux est une communauté allant sans dévier. [Mais pour] beaucoup d'entre eux, combien mauvais est ce qu'ils font!» Le Coran dépeint donc les juifs avec ambivalence: d'un côté, il s'inscrit dans une continuité de révélations divines, il reconnaît les révélations antérieures, leur autonomie du point de vue de la loi, leur authenticité et il en tire un droit partagé à pouvoir prétendre à une foi monothéiste, prétention qui s'oppose à toute pratique polythéiste. D'un autre côté, il condamne lourdement des pratiques d'autres communautés de croyants, notamment des juifs et des chrétiens, en les qualifiant en partie de sacrilèges, traîtres ou polythéistes. Le Coran exempté de ces critiques les minorités qui se tiendraient droites et qu'il juge

en harmonie avec ses propres préceptes monothéistes de vérité – ces derniers étant finalement interprétés comme spécifiquement islamiques. Sur ce fondement naissent alors d'un côté un espace de discussion interreligieux, et d'un autre une critique vive, une appropriation et une exigence vis-à-vis des groupes religieux non musulmans.

Histoire théologique judéo-musulmane

En déterminant ces thèmes, le Coran pose d'importants jalons aussi bien pour l'histoire de la théologie judéo-musulmane que pour l'histoire de la rencontre sociale. Dans les discussions religieuses judéo-musulmanes, les érudits musulmans amènent traditionnellement comme objets de débat la perte de la révélation originelle faite au peuple juif, le remplacement de la loi religieuse juive par la loi religieuse islamique et enfin la reconnaissance du prophète Mohammed. Ces érudits ne disposaient vraisemblablement que très rarement de connaissances théologiques approfondies du judaïsme ou du christianisme (Adang 1996, 249). Les érudits de la religion juive qui vivaient sous domination musulmane n'étaient quant à eux guère en mesure de se soustraire à ces thématiques et ils devaient débattre dans un rapport de pouvoir inégal. Ils ne pouvaient repousser des revendications musulmanes qu'en soupesant soigneusement le risque qui en découlait d'éveiller des soupçons de vouloir remettre en question la souveraineté islamique.

Selon une représentation coranique, les communautés ayant déjà reçu la révélation n'avaient pas pu conserver leurs écrits de manière authentique; en vertu de quoi, les croyants de ces communautés devaient reconnaître la proclamation coranique en tant que révélation d'actualité. Cette représentation est au fondement du premier objet de la discussion judéo-musulmane. Selon cette thèse de l'altération («taḥrīf») une révélation actuellement entre les mains d'une communauté ne correspond pas à la révélation originelle transmise par Dieu. Cette thèse domine jusqu'à aujourd'hui le dialogue avec le judaïsme et le christianisme, et les moments de socialisation religieuse musulmane. Toutefois, les érudits musulmans ne s'accordaient pas au sujet des différents aspects de cette thèse: que désigne le Coran au juste sous les appellations de «Torah» et «d'Évangiles» (Adang et Schmidtke 2019, 1)? Ces altérations des écritures contenant la révélation sont-elles délibérées ou fortuites? et qui en est responsable (Gaudeul et Caspar 1980, 64)? Face aux nombreuses questions qui appelaient une réponse, une majorité des érudits musulmans se sont prononcés pour une altération de

l'interprétation des textes, mais pas pour une altération des textes eux-mêmes. En fin de compte, cette position était motivée par la volonté d'éviter que le Coran même ne soit critiqué. Si l'on admettait en effet une large altération du texte de la «Torah», il fallait alors expliquer comment le Coran pouvait continuer de constater la «lumière et la rectitude» dans les révélations antérieures; il fallait aussi expliquer comment distinguer un texte modifié d'un texte non modifié lorsque le seul critère d'examen consiste dans le fait de se prétendre être une révélation. De plus, la consolidation de la thèse de l'altération dans la théologie islamique systématique se constitue parallèlement à l'enseignement de l'inimitabilité du Coran («i'ğāz al-qur'ān»). Cela signifie que l'accusation de l'altération de la «Torah» et des «Évangiles» remplissait une double fonction: d'une part elle servait à consolider la théologie islamique de la révélation à l'attention des musulmans, d'autre part elle servait à créer une délimitation par rapport à d'autres communautés de la révélation.

La doctrine de l'altération des textes plus anciens de la révélation s'accompagnait, notamment dans l'apologétique contre le judaïsme, de l'exigence faite aux juifs de devoir suivre la loi religieuse islamique depuis l'envoi du Coran. Pour comprendre cette discussion, il faut distinguer deux niveaux dans la prétention de l'islam à la vérité, le niveau des contenus de la foi et le niveau de la loi religieuse. Concernant les contenus de la foi, on a déjà montré comment le Coran primitif a intégré les communautés de la révélation en tant qu'éléments constitutifs d'une vérité monothéiste commune. Concernant la loi religieuse, le Coran formule l'acceptation de plusieurs lois religieuses différentes: «(5:48): À chacun, nous avons octroyé une législation et un plan à suivre». Alors que la représentation d'une altération des écrits antérieurs de la révélation s'impose de plus en plus largement – on considère qu'elle s'est complètement établie au cours du X^e siècle –, la tolérance pour la légitimité d'une loi religieuse juive se trouve progressivement remise en question dans une même mesure (Adang et Schmidtke 2019, 4). Cette même prétention s'applique également pour la loi religieuse chrétienne. Dans le débat religieux judéo-musulman, cet aspect a occupé une place extraordinaire. On peut vraisemblablement l'expliquer par le fait que les lois religieuses islamique et juive présentent toutes deux de nombreuses règles qui concernent la vie quotidienne religieuse, d'une part, et par le fait que la visibilité de la loi religieuse juive est devenue un point d'accroche permanent pour la population musulmane, d'autre part. Pour les érudits de la religion juive, cette

même remise en question représentait une atteinte massive à la liberté de culte. Elle a donc été rejetée systématiquement.

Le troisième thème habituel des discussions entre juifs et musulmans sur la religion concerne la reconnaissance du prophète Mohammed. Les érudits musulmans s'accordent tôt sur le fait qu'à plusieurs reprises, Mohammed a été désigné par des signes miraculeux. L'un des miracles est l'annonciation de Mohammed dans les écritures de communautés de croyants antérieures (Adang 1996, 16). Juifs et chrétiens retournent cette annonciation à l'encontre des musulmans, en avançant que si la Bible la contenait, personne n'aurait pu la cacher (Adang 1996, 224). Le rapport aux juifs est particulièrement touché par cette représentation islamique de l'annonce de Mohammed. En effet, au temps de la vie de Mohammed, quelques tribus juives vivaient dans des endroits très proches de là où ce dernier vivait. La question de la reconnaissance de Mohammed n'était donc pas seulement une question abstraite, appelée à être débattue dans des échanges sur la religion. Elle revêtait aussi une dimension politique, que Mohammed jugeait décisive pour la confrontation avec les ennemis habitant la Mecque (Lewis 2014, 11; Firestone 2007, 248). L'alliance d'abord forte et réussie que des tribus de Yathrib aussi bien musulmanes que juives avaient nouée s'est rompue après quelques années. L'historiographie musulmane fait peser le poids de cette rupture sur les tribus juives (Karagedik 2023, 36), ce qui a entraîné la mise en esclavage, la persécution ou la mise à mort des trois grandes tribus juives de Yathrib. Peu de temps après, Mohammed soumet l'oasis de Khaybar, exploitée par une autre tribu juive. Mohammed octroie aux juifs un droit d'établissement. Toutefois, il requiert en échange une part considérable des recettes de leurs récoltes. Cette pratique sera notamment utilisée par les érudits musulmans pour légitimer la création de la capitation (ou impôt par tête, «djizyā»). Quelques chercheurs font remonter la description ambivalente des juifs dans le Coran à ces événements précédents, au sens d'une théorie de la rupture: alors qu'il s'attendait à être reconnu comme la figure du salut par les tribus juives d'Arabie de l'ouest, Mohammed a subi une profonde déception (Firestone 2007, 247; Rubin 2003, 33b-34a).

Lorsqu'on les consulte, les sources normatives présentent donc une image complexe en ce qui concerne leur présentation des juifs et leur rapport aux juifs. La communauté musulmane primitive voyait le polythéisme comme son plus

grand adversaire. Toutefois, en raison de l'extension de la domination musulmane, la confrontation intellectuelle avec le christianisme a revêtu une importance croissante. Pour la communauté musulmane, le rapport avec le judaïsme, pour pertinent qu'il fût, ne constituait pas d'urgence existentielle. À la différence du christianisme, le judaïsme et l'islam ne se rapportent pas à un écrit commun, qui aurait pu donner naissance à une concurrence d'interprétation (Cohen 2003, 79): les érudits musulmans n'ont pas développé de théorie de substitution qui aurait transféré à l'islam la promesse de salut du judaïsme. Or, de grandes parties des motifs et des récits bibliques sont entrées dans la littérature islamique en passant par des érudits et des convertis juifs. «Il n'est pas répréhensible de rapporter les écrits des Banī Isrā'īl», aurait dit Mohammed à ses fidèles pour les inciter à échanger. 'Abdullāh ibn Salām et Ka'b al-Aḥbar, deux juifs convertis, sont considérés comme les plus grands noms de l'érudition religieuse dans l'histoire intellectuelle islamique (Adang 1996, 5). Les éléments de récits ensuite décrits comme «Isrā'īliyāt» («israélites») ont ensuite été largement repris dans l'exégèse coranique, dans la littérature, dans l'histoire et dans la prophétologie (Adang 1996, 250; Kister 1972). Les érudits juifs, qui jouissaient d'une grande reconnaissance (Aslan 2023, 19) et parlaient le plus souvent plusieurs langues, passant de la langue et la littérature hébraïque à la langue et la littérature arabe, ont ainsi ouvert la voie au transfert de contenus et d'idées, et permis, dans de nombreux cas, que des œuvres centrales de la culture religieuse musulmane perdurent, de sorte que l'on peut parler de symbiose culturelle à certaines époques (Adang 1996, 1; Gotein 1955).

Rencontre historique et histoire sociale

Dans les sociétés prémodernes du monde musulman, l'appartenance religieuse joue un rôle essentiel pour déterminer l'appartenance sociale et politique (Krämer 2006, 247). La structure sociale tribale de l'antiquité tardive associe les caractéristiques ethniques et religieuses pour former une seule identité, encore renforcée par la représentation d'une élection divine (Firestone 2007, 238). Cette identité ethno-religieuse a pour conséquence qu'imposer sa volonté politique signifie aussi imposer sa volonté religieuse (Firestone 2007, 242). Du fait de l'éthique universaliste des religions monothéistes, les communautés ethno-religieuses abandonnent toutefois progressivement l'ethnocentrisme au profit d'un universalisme religieux: le fait d'être élu et le salut ne sont plus liés à l'appartenance à une ethnie mais sont liés à un engagement religieux. Or, cet

universalisme qui règne au sein de la communauté de croyants est désormais en rivalité avec l'extérieur, avec d'autres communautés de croyants. La vérité, le salut et l'élection deviennent des éléments de concurrence entre ces différentes communautés. Dans les sociétés du moyen-âge islamique, hétérogènes du point de vue religieux, les juifs constituent un groupe de personnes non musulmanes. Le rapport aux juifs est donc défini dans une grande mesure par le rapport aux personnes non musulmanes (Krämer 2006, 246). Il faut également remarquer que la souveraineté politique des dynasties musulmanes n'impliquait pas qu'une majorité de la population soit musulmane, au contraire: souvent, l'inverse prévalait. Cela signifie aussi que le droit à l'intégrité corporelle, à la propriété et au culte revendiqué par des minorités religieuses se comprenait parfois comme une garantie de protection pour la population musulmane. Cela implique encore que les rapports avec les personnes non musulmanes devaient être conçus dans un esprit de tolérance sociale facilement compréhensible, pour éviter aux dynasties musulmanes de laisser perdre le potentiel productif que leur offraient les personnes non musulmanes dans les domaines de l'art, de la science et de l'économie.

La pratique musulmane vis-à-vis des personnes non musulmanes était déterminée par l'idée coranique des «peuples de l'écriture». En raison de leur appartenance à l'alliance des religions monothéistes qui les distinguait, les peuples de l'écriture jouissaient d'une garantie explicite qui couvrait leur vie, leur propriété et leur culte. Cette garantie incluait aussi l'autorisation de nouer des relations sociales plus étroites: commercer, se marier et partager des repas (Krämer 2006, 248-249). La garantie de protection des personnes non musulmanes était toutefois assortie de nombreuses restrictions. L'interprétation de ces restrictions par les souverains musulmans a varié selon les endroits, elle pouvait être particulièrement sévère ou à peine perceptible. Le pacte d' 'Umar, qui porte le nom du deuxième calife, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (mort en 644) et qui a probablement été rédigé et complété au VIII^e siècle, forme un précédent historique de l'interprétation des restrictions. Il a ensuite souvent été repris comme modèle par des érudits de la religion et des souverains (v. Levy-Rubin 2013). On observe globalement qu'en période de despotisme ou d'instabilité politique, la tolérance face à la population non musulmane recule, et que l'interprétation des restrictions applicables se fait plus sévère. Même si l'interprétation des restrictions devant être établies pour les personnes non musulmanes n'est pas explicitement justifiée par le Coran, l'objec-

tif poursuivi l'est: «(9:29) [...] alors qu'ils sont dépositaires d'un Livre sacré, tous ceux-là il faut les combattre jusqu'à ce qu'ils aient payé la capitation d'une main et qu'ils manifestent une grande humilité». La plupart des érudits musulmans voient dans ce vers à la fois un appel visant à interdire aux personnes non musulmanes de mettre en question la vérité islamique et un appel à ce qu'elles soient mises au ban de la société pour leur refus de suivre l'islam (Lewis 2014, 13-15). On ne connaît que de rares érudits musulmans qui se sont fondamentalement opposés à une telle interprétation et qui ont refusé cet ostracisme vis-à-vis des personnes non musulmanes (Krämer 2006, 250; Lewis 2014, 15).

La garantie islamique de protection offrait un espace d'interprétation, et offrait donc certains avantages liés à une réglementation, mais elle comportait aussi des risques (Nettler et Taji-Farouki 1998, 182; Krämer 2006, 252). Elle avait surtout pour avantage le fait que la protection des personnes juives et chrétiennes était consignée dans les normes religieuses par les plus hautes instances islamiques. Par conséquent, violer cette garantie revenait à violer un commandement divin (Cohen 2003, 75). Mais elle n'offrait pas de protection contre la discrimination, et encore moins une égalité de traitement, bien au contraire: elle reposait sur la discrimination des populations non musulmanes (Kiefer 2018, 22). Des périodes d'intégration culturelle et de perméabilité sociale ont ainsi succédé à des moments d'exclusion sociale et politique. Les personnes juives vivaient en permanence avec un risque immense d'être condamnées pour violation de l'autorité religieuse de l'islam. Pourtant, durant l'histoire islamique prémoderne, une persécution massive des juifs n'est attestée que ponctuellement (Kiefer 2018, 24). Il n'empêche que lier l'appartenance religieuse à une accusation morale qui justifie une pratique discriminatoire d'exclusion à l'encontre des personnes non musulmanes place la théologie et l'éthique islamiques face à d'énormes défis. Des éléments essentiels de la théologie islamique ont été établis dans un contexte historique dans lequel les dynasties musulmanes, en se fondant sur une position dominante, ont déployé une dynamique civilisationnelle puissante, à l'intérieur de laquelle le système relationnel tribal constituait la structure fondamentale de l'ordre social et souverain. Cette théologie s'est trouvée en difficulté face à des projets de société dans lesquels l'appartenance religieuse ne remplissait pas de fonction éminente pour déterminer les ordres sociaux ou les droits fondamentaux à la liberté de l'individu, et dans lesquels le tissu social n'était pas formé en fonction d'une autorité islamique (Webman 2010, 679).

Se confronter à l'antijudaïsme, un potentiel pour l'éthique islamique

La crise civilisationnelle du monde musulman telle qu'on la constate au début du XIX^e siècle concerne aussi la formation religieuse islamique. La fondation d'États nations au Maghreb, au Proche-Orient et au Moyen-Orient met en évidence un besoin d'identité et de légitimité nationales, qui se traduit dans de nombreux cas par un nationalisme intense. Le nationalisme séculier a longtemps considéré la solidarité panislamique comme un danger pour sa propre volonté de pouvoir. Or, la défaite subie dans la guerre des Six Jours de 1967 fait perdre au nationalisme séculier du Proche-Orient sa force mobilisatrice, et l'invocation de l'identité et de la solidarité islamiques devient plus attrayante. La rhétorique antisémite du nationalisme séculier se transforme alors pour devenir une rhétorique religieuse. Mentionnons à titre d'exemple Anwar al Sadat, le président égyptien (décédé en 1981); durant un prêche du vendredi de 1955, il mêle des motifs antijudaïques nettement islamiques (altération de la Torah, rupture d'accords, fait de tuer des prophètes) à des récits qui contiennent un antisémitisme moderne (domination mondiale, complot, avarice) (Nettler et Taji-Farouki 1998, 175; Webman 2010, 684; Green 1976). À partir du XIX^e siècle, des motifs antisémites spécifiquement chrétiens (meurtre rituel, empoisonnement de puits, profanation d'hosties, déicide) parviennent dans les sociétés du Proche-Orient (Kiefer 2018, 14). Aujourd'hui, partout dans le monde, un ethno-nationalisme religieux aux formes nouvelles n'exclut plus la force de mobilisation de la religion, bien au contraire: il l'accapare (Cohen 2013, 551). Souvent, les sociétés arabes du Proche-Orient n'ont donc pas suffisamment conscience du problème de l'antisémitisme.

D'un point de vue religieux, des instruments herméneutiques manquent pour que les motifs antijudaïques de la littérature religieuse puissent être définis et contextualisés. D'un point de vue politique, l'antisémitisme est présenté de manière générale comme un phénomène et un problème de l'Ouest. Le fait que l'antisémitisme soit une hostilité durable envers les juifs n'est souvent pas reconnu ou alors est contesté. Ces bouleversements représentent un défi monumental pour l'enseignement de la religion islamique. Les établissements de formation musulmane sont souvent soumis aux pressions politiques du pouvoir étatique

et priés de soutenir religieusement les ambitions nationalistes. Attribuée par l'historiographie musulmane aux tribus juives de Yathrib, la rupture de l'accord conclu («le traité de Médine») est en quelque sorte réinterprétée comme une «caractéristique des juifs» comprise de manière éternelle et déterministe, qui attise jusqu'à aujourd'hui une méfiance vis-à-vis des juifs, appliquée automatiquement vis-à-vis des Israéliens. L'islamisme moderne appuie cette interprétation en avançant l'hypothèse d'un complot mondial anti-islamique qui serait rendu visible par une emprise démesurée des juifs sur le monde (Kiefer 2018, 24). Outre le récit du complot mondial, un autre motif traditionnel du Proche-Orient est le récit de la décomposition de la société. Ce motif de délabrement est nourri par des éléments de récits autochtones de l'histoire islamique. L'agitation des opposants politiques de Mohammed dépeinte par la tradition est par exemple présentée comme méprisable et surtout comme étant une caractéristique qui participe de l'essence des juifs (Karagedik 2023, 36). Un instrument traditionnel de l'exégèse du Coran met en évidence le défi qui se pose à l'enseignement de la religion islamique: l'exégèse du Coran travaille beaucoup avec des créations de types qui servent à l'universalisation de jugements de valeur éthiques. La figure du pharaon incarne par exemple de façon atemporelle le motif du despotisme et de la tyrannie, qui doivent toujours être rejetés comme étant non islamiques. Désormais, les attributs négatifs des juifs que l'on lit dans le Coran forment rapidement, sans plus de contextualisation, un «archétype exégétique» qui a pour fonction d'expliquer jusqu'à aujourd'hui l'animosité des juifs et juives contre les musulmans et musulmanes (Nettler et Taji-Farouki 1998, 176). Si l'enseignement de la religion islamique consent d'importants efforts pour en proposer une interprétation historique et herméneutique (Aslan 2023, 23), ces efforts ne paraissent toutefois pas être en mesure de résister à la pression idéologique que font peser actuellement les tensions mondiales.

De plus, l'enseignement de la théologie islamique doit montrer pourquoi une réflexion sur des questions d'éthique interreligieuse lui importe véritablement. En l'absence d'une telle réflexion, un risque permanent existe de voir des récits antijudaïques présents dans des sources islamiques être revisités pour devenir une attitude antijudaïque stable et finalement une idéologie d'exclusion concrète dès qu'une situation historique le permet (Firestone 2007, 245). De plus, le risque s'exacerbe aujourd'hui de voir les motifs d'hos-

tilité envers les juifs, qu'ils soient laïcs ou religieux et qu'ils proviennent d'Europe ou du Proche-Orient, devenir, dans certains milieux, une forme de connaissance «reconnue». Face à ce danger, l'enseignement de la religion islamique doit démontrer pourquoi une idéologie antisémite n'est pas fondée en islam; cet enseignement peut aussi faire œuvre de création en se fondant sur une riche histoire et sur l'expérience musulmane de la rencontre juéo-musulmane. En affrontant l'antijudaïsme, il peut trouver un élan l'amenant à reconfigurer et à renforcer son éthique du vivre ensemble interreligieux et interculturel.

3. L'antisémitisme moderne au Proche-Orient

Reinhard Schulze

Aujourd'hui, un antisémitisme moderne et politique domine au Proche-Orient et au Moyen-Orient; moins raciste qu'en Europe, il est lié de manière bien plus étroite à des théories politiques complotistes. Globalement, les stéréotypes y sont désormais plus répandus au sein de la population qu'en Europe de l'Ouest. L'antisémitisme du Proche-Orient présente une dominance masculine plus marquée qu'en Europe; ancré notamment dans la génération des 35-49 ans, il tend à être plus présent au sein de la population musulmane que dans la population chrétienne et il est déterminé par les conditions politiques régionales et par les traditions. Le fait qu'en Europe, les musulmans et musulmanes partagent les mêmes stéréotypes antijuifs que ceux et celles qui forment la majorité de la société tend à indiquer qu'il n'existe pas d'antisémitisme spécifiquement musulman, mais qu'il existe par contre un antisémitisme spécifique au Proche-Orient. L'ancrage religieux et culturel de l'antisémitisme du Proche-Orient dans la tradition islamique est donc plutôt vague et il fonctionne comme un mécanisme de défense.

Sécularisation de l'hostilité envers les juifs

L'histoire de l'antisémitisme moderne est une histoire interculturelle qui débute au milieu du XIX^e siècle en Europe. Alors que le continent se sécularise, les traditions de l'antijudaïsme religieux sont désormais interprétées dans une vision séculière du monde. Les cadrages reposant sur la race ou sur la psychologie des peuples revêtent une importance décisive en donnant aux formes usuelles de la superstition antijuive une nouvelle justification, qui se veut rationnelle. On peut faire remonter à l'Europe des Lumières l'origine de la rationalisation de ces superstitions, qui sont des théories alléguant d'un complot mondial. On est donc en droit d'affirmer que l'antisémitisme moderne est une conséquence des Lumières. Ce nouveau cadrage séculier de l'hostilité anti-juive a fondamentalement créé ce que nous appelons aujourd'hui l'antisémitisme. Avec le Kulturkampf, cet antisémitisme est valorisé politiquement par l'opinion publique des pays d'Europe centrale et il devient un creuset dans lequel se forme le jugement public. Cette période est notamment marquée par l'Antisemitismusstreit (la controverse allemande sur l'antisémitisme), qui occupe l'opinion publique depuis 1879 et qui sert de toile de fond à la création de la célèbre formule «Les Juifs sont notre malheur» par l'historien allemand Heinrich von Treitschke (décédé en 1896).

Fondamentalement, l'antisémitisme moderne se construit sur des rumeurs, sur le ressentiment et sur la recherche d'un bouc émissaire; il transforme des préjugés antijuifs anciens en ressentiments qui sont activés par des rumeurs et par la quête d'un bouc émissaire. Prenant la forme de théories du complot, les rationalisations pseudoscientifiques gagnent en importance. Elles transforment dans des schémas de pensée antisémite des formes de superstition antijuive que sont notamment les mythes sur les meurtres rituels, les empoisonnements de puits ou encore la profanation d'hosties.

L'antisémitisme conteste par principe que les personnes juives aient une appartenance. Il se présente donc volontiers, comme von Treitschke l'avait montré de manière exemplaire, sous la forme d'une polémique opposée à l'immigration, et plus particulièrement à l'immigration des personnes originaires de mondes prétendument non civilisés de l'Est et du Sud. Vers la fin du XIX^e siècle déjà, les critiques de l'antisémitisme estiment que ce dernier est nourri par un ressentiment que l'émancipation politique et culturelle du judaïsme ainsi que l'immigration font naître chez des habitants d'Europe centrale.

Politique européenne de puissance protectrice et contrôle confessionnel

Le fait que l'antisémitisme moderne ait pour origine des discours de l'opinion européenne est incontesté. Il est tout aussi incontestable que depuis le début du XIX^e siècle, l'hostilité anti-juive s'est inscrite dans le débat politique sur la justification de l'État nation, sur la justification du libéralisme économique et sur l'acceptation des velléités d'émancipation juive. Cette hostilité politique envers les juifs, qui précède l'antisémitisme moderne à proprement parler de la fin du XIX^e siècle, est étroitement liée à la justification colonialiste de la mainmise dominante opérée à l'extérieur de l'Europe.

L'antijudaïsme politique débute par le débat suscité par la politique menée sous Napoléon vis-à-vis de la communauté juive. Cette politique vise fondamentalement l'intégration complète de cette communauté dans la nation française. Le tsar russe Alexandre I^{er} notamment se sent alors mis au défi de radicaliser sa politique antijuive, qu'il associe à ses visions impériales d'un contrôle russe de l'orthodoxie chrétienne au Proche-Orient. De la même manière, des politiciens britanniques reprennent des idées exprimées par des

sionistes chrétiens qui espèrent une reconstruction coloniale d'un Israël chrétien. Au même moment, les puissances européennes, Russie, Grande-Bretagne et France en tête, font naître un contrôle confessionnel sur le Levant: alors que la France se déclare puissance protectrice du monde catholique au Proche-Orient et que la Russie se fait patronne de toutes les Églises orthodoxes, la Grande-Bretagne se voit comme garante de l'activité missionnaire protestante, et de ce fait garante de la mission des sionistes chrétiens, et donc des juifs que ces sionistes représentent. À partir des années 1830, la répartition confessionnelle des mondes du Proche-Orient a par ailleurs aussi un impact sur les discours politiques qui circulent dans l'Empire ottoman.

Rapprochement entre l'hostilité anti-juive européenne et l'hostilité anti-juive proche-orientale et maghrébine

L'antisémitisme moderne se caractérise par une interdépendance systématique entre sa forme en Occident et celle du Proche-Orient. De ce fait, sa forme évolue sans cesse. Imposée par les puissances européennes, la fin de la domination égyptienne sur le Levant, en 1840, est suivie par un interventionnisme européen au Proche-Orient présenté sous couvert de «question orientale». L'occupation égyptienne du Levant (1831-1840) et les réformes menées par les Ottomans dans l'administration de l'État apportent aux juifs comme aux chrétiens de nettes améliorations dans les domaines de la religion, de la politique et de la société. La «question orientale» entraîne par contre un recul dans ces domaines. L'influence croissante exercée par les puissances coloniales s'exprime par une multitude d'activités missionnaires. Cette influence non seulement contribue à une confessionnalisation des paysages religieux du Proche-Orient, mais elle favorise aussi la diffusion de polémiques chrétiennes antijuives, qui débouchent sur des accusations de meurtre rituel dès le début du XIX^e siècle. Après 1840, colonisateurs et missionnaires européens diffusent auprès des communautés chrétiennes du Proche-Orient leur forme de superstition antijuive, faite de mythes relatant des meurtres rituels, des empoisonnements de puits ou encore des profanations d'hosties.

L'affaire de Damas de 1840 marque une nette escalade. Dans cette affaire, après la disparition d'un moine capucin et de son serviteur en février 1840, un membre de la communauté juive est accusé d'avoir tué le moine à des fins

rituelles. Avec l'appui du consul français Benoît Ratti-Menton, une campagne antijuive portée par des chrétiens orthodoxes grecs ou catholiques débute alors. Seule l'intervention de plusieurs consuls européens auprès du souverain égyptien empêche une aggravation de la situation et permet la libération des juifs déjà emprisonnés et torturés. En dépit d'une décision du sultan qui rejette les accusations de meurtre rituel et qui garantit aux juifs et juives la protection du pouvoir ottoman, de mêmes accusations portées contre la population juive locale apparaissent à nouveau dans diverses villes au cours des décennies suivantes. Des accusations de meurtre rituel sont portées à l'encontre des communautés juives de Deir El-Qamar (Liban, 1847), de Damas (1848 et 1860), d'Alep (1850) et de Beyrouth (1862). À une époque où la population musulmane rejette de plus en plus la protection des chrétiens par les puissances coloniales européennes, ces accusations offrent aux chrétiens la possibilité de rediriger ce rejet contre les juifs et juives. En 1865, près de 300 juifs et juives meurent à Istanbul dans un pogrom né à l'instigation de Grecs sous prétexte de meurtre rituel; en 1910, à Schiraz (Iran), la même légende de meurtre rituel provoque un pogrom de la communauté juive locale.

Entre 1840 et 1910, une variante de l'antijudaïsme politique européen s'implante dans l'opinion publique islamique de pays du Proche-Orient. Dans cette variante, l'hostilité traditionnelle envers les juifs est transformée et devient une position politique opposée au mouvement d'émancipation de la population juive. Le ressentiment et les positions anti-juives qui existaient dans certaines parties de la population n'y sont que très peu intégrés. Tout indique qu'une justification explicite de l'antijudaïsme politique par des références antijuives contenues dans la tradition islamique n'apparaît qu'en Afrique du Nord et au Yémen. Toutefois, là encore, le point de vue politique de l'appartenance en raison de la nationalité est déterminant. Parallèlement, le développement d'un droit de cité, qui modifie de manière fondamentale le pouvoir et l'ordre social dans le monde islamique depuis le début du XIX^e siècle, attise le débat sur l'appartenance de la communauté juive.

En 1870, la France octroie collectivement la nationalité française aux juifs algériens (cette politique a été stoppée en 1940); au Maroc et en Tunisie par contre, des projets similaires sont combattus avec une grande vigueur par les autorités locales. Pour la première fois, juifs et juives sont désormais exclus,

administrativement et juridiquement, de la structure conventionnelle de la «dhimma», le pacte protecteur. Pour les colonisateurs de l'Algérie, ce nouvel ordre administratif va de pair avec des représentations antisémites radicales. Alors que les colons français s'opposent à ce que les habitants juifs d'Algérie soient reconnus comme français, les musulmans d'Algérie, exclus de ce privilège, adoptent des stéréotypes anti-juifs apportés surtout dans le Maghreb. Parmi les colons, l'antisémitisme est de plus attisé par l'affaire Dreyfus (1894-1899), du nom du capitaine d'artillerie français Alfred Dreyfus.

Pour la première fois, Européens et Maghrébins partagent un discours commun hostile aux juifs, qui exprime le rejet de l'émancipation politique de ces derniers. L'hostilité politique est avant tout une peur face à la perte de privilèges et une haine face à de prétendus privilèges octroyés aux juifs et juives. Une hostilité latente s'installe alors. Elle s'intensifie durant des moments de crise, comme en 1908 à Bagdad et à Mossoul. L'abandon progressif du confessionnalisme étatique entre 1840 et 1920 fait des juifs du Proche-Orient des citoyens des nouveaux États nations. En 1929, même dans la Palestine sous mandat britannique, la citoyenneté palestinienne est définie aussi bien pour la population arabe que pour la population juive habitant le pays. Plus de 90 % de tous les débordements anti-juifs documentés au Proche-Orient surviennent en temps de crise: durant la période de la «question orientale» de 1839 à 1849, durant la période coloniale moderne de 1862 à 1882 et durant les révolutions constitutionnelles nationalistes de la période 1901-1910.

Traductions des idées antisémites dans les langues orientales

Tout comme en Europe, l'hostilité traditionnelle anti-juive de l'opinion politique des pays du Proche-Orient s'est développée jusqu'à devenir un antiju daïsme politique. L'antisémitisme européen y est reçu plutôt tardivement: la réception de l'antisémitisme européen par les auteurs arabo-chrétiens débute autour de 1890. Ces derniers soulignent le mythe du complot mondial. En voici quelques exemples. En 1886, le journaliste ottoman Ebüzziya, qui maîtrise l'allemand, rédige un premier écrit d'orientation antisémite en turc, dans lequel il s'appuie fortement sur Heinrich von Treitschke, mais répète surtout les stéréotypes de l'hostilité politique anti-juive. En 1890, le maronite libanais Ḥabīb Fāris publie le premier livre antisémite de langue arabe; en 1899, le maronite Joseph Hanna Naşrallāh commercialise la version arabe,

traduite du français («Le Juif selon le Talmud»), de l'ouvrage «Der Talmud-jude» de l'Allemand August Rohling (paru en 1871) (Naşrallāh 1899).

Les premières expressions de l'antisémitisme au Proche-Orient apparaissent donc dix ans après la controverse sur l'antisémitisme en Allemagne. Relayées de manière détaillée par les journaux ottomans, les nouvelles des pogroms antijuifs qui ont lieu en Russie et en Ukraine en 1881-1882 jouent un certain rôle dans la diffusion d'une attitude antisémite au Proche-Orient, surtout parmi les chrétiens et chrétiennes. Les pogroms perpétrés en Russie entre 1903 et 1906, à l'époque où paraissent pour la première fois les prétendus «Protocoles des Sages de Sion», font l'objet de discussions politiques au Proche-Orient. L'opinion publique est majoritairement horrifiée par les pogroms.

Dans ce contexte, l'immigration juive en Palestine, qui débute en 1881-1882, est vue par l'Empire ottoman comme une affaire marginale. En cette période de modernité ottomane, la confession des immigrants juifs est sans importance. Il en va autrement dans l'opinion britannique. En 1879, le diplomate et journaliste écossais Laurence Oliphant propose la création d'une colonie de juifs européens au nord de la Palestine. Ce projet voit les juifs européens comme formant une même race et partageant une même confession et juge qu'ils devraient être mieux accueillis par les Ottomans que des chrétiens européens, étant donné l'opposition des Ottomans au christianisme. Entre 1881 et 1893, l'administration ottomane tente toutefois de réguler et de limiter l'occupation des territoires palestiniens par des populations juives européennes.

Un antisémitisme moderne au Proche-Orient peu relié à la tradition islamique

La réception insidieuse de l'antisémitisme moderne offre un nouveau cadre à l'hostilité religieuse traditionnelle envers les juifs au Proche-Orient. À ses débuts, ce nouveau cadrage n'opère que de manière sporadique. En 1898, le journaliste et auteur syrien Muḥammad Rašīd Riḍā, qui s'est installé au Caire en 1897, publie dans la revue «al-Manār» qu'il co-édite une première brève discussion du sionisme; en 1902, celle-ci est suivie d'une dissertation plus longue assortie d'extraits d'un discours de Theodor Herzl.

Jusqu'en 1920, les auteurs musulmans traitent beaucoup plus rarement du sionisme que leurs collègues chrétiens. En 1911, le journaliste orthodoxe syrien Nadjīb Efendi al-Khūrī Naṣṣār publie à Haïfa un écrit intitulé «Le sionisme», dans lequel il commente et critique l'entrée de la «Jewish Encyclopedia» consacrée au sionisme. En 1913, un maronite libanais fait un compte rendu franchement négatif du «mouvement sioniste» dans une contribution à la revue «al-Zuhūr»; la même année, dans un article détaillé paru dans sa revue «al-Hilāl», l'écrivain et journaliste libanais Djurdjī Zaidān jette un regard fondamentalement positif sur les idées du sionisme. L'année suivante, le journaliste 'Īsā al-'Īsā publie dans le journal «Filastīn» une traduction partielle du livre «Our Program» de Menachem Ussischkin.

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les ressentiments anti-juifs très anciens issus de l'histoire religieuse islamique ne jouent aucun rôle auprès de la population musulmane. Autrement dit, une hostilité anti-juive latente, qui existait bel et bien dans les mondes de tous les jours des communautés musulmanes, ne s'exprimait en fait que très rarement dans les pratiques quotidiennes. De ce fait, au début du XX^e siècle, des topos d'hostilité envers les juifs inscrits dans la tradition islamique n'offrent pas de ressource pour formuler une hostilité politique anti-juive. Des emprunts directs auprès de la population européenne ont en revanche plus d'impact. En 1925, le prêtre maronite Anton Yamīn traduit du français en arabe les prétendus «Protocoles des Sages de Sion». Huit autres traductions ont été produites à ce jour. Tout comme la traduction arabe du «Juif selon le Talmud» de Rohling, les «Protocoles» deviennent la principale source de présentation du judaïsme moderne pour le public arabe et imprègnent fortement les représentations du judaïsme au Proche-Orient.

L'antisémitisme, du mot d'emprunt à une composante du système de connaissances arabe

Dans le public arabe, parler d'antisémitisme implique systématiquement de faire usage d'un mot d'emprunt (le plus souvent «al-antizīmīṭism»). On ne trouve pratiquement jamais de terme qui exprime une hostilité anti-juive qui soit justifiée par l'islam. On dénombre certes plus de publications qui traitent du judaïsme dans les journaux du monde arabe après 1927, mais lorsqu'il s'agit de marquer et de justifier une hostilité, le recours à la tradition musul-

mane est extrêmement retenu, et les stéréotypes véhiculés par l'antisémitisme moderne d'Europe continuent de former le cadre interprétatif privilégié. La première tentative d'arabisation lexicale du terme «antisémitisme» dans sa forme aujourd'hui courante de «lāsāmīya» se trouve dans une remarque de Wladimir Jabotinsky qui figure dans la version arabe du rapport d'enquête britannique sur les émeutes de Palestine en 1929.

Mais cette formulation ne s'est alors pas imposée. Les auteurs arabes parlent explicitement d'antisémitisme seulement à partir de 1945, et en 1947, le public arabe considère encore l'antisémitisme comme un problème purement européen; pour les Arabes, il est causé par un fanatisme raciste et religieux et sa justification est pseudo-scientifique; ils le voient comme voulant être un «mouvement de libération de l'esprit européen» et voient sa cause dans le refus des Européens à intégrer les juifs. Il est aussi vu comme à l'origine de la naissance du sionisme politique moderne, ce dernier étant considéré comme un signe de la forte capacité des juifs à être solidaires les uns des autres. Les Européens, et l'Allemagne plus particulièrement, sont donc priés de reprendre les juifs. Durant la période qui va de 1945 à 1950, rares sont les prises de position arabes que l'on peut interpréter comme approuvant explicitement l'antisémitisme moderne. Les écrits favorables aux justifications de l'antisémitisme fondées sur des théories raciales sont ainsi exceptionnels.

Une formulation explicitement musulmane de l'antisémitisme moderne a été observée pour la première fois en 1928, dans le contexte de confrontations liées à la politique intérieure du Maroc, dans l'opinion publique occidentale. Un antisémitisme arabe commence à apparaître à la fin des années 1930. Il apparaît plus fréquemment dans les discussions surtout en réaction à la guerre arabo-israélienne de 1948-1949. L'expression «mu'ādāt al-sāmīya» («l'antisémitisme») est employée pour la première fois en 1946 par la «ligue pour la lutte contre le sionisme» irakienne, fondée par des communistes juifs en 1945. La ligue se distancie d'ailleurs avec véhémence du contenu de cette expression ('Aṣabat mukāfaḥat al-ṣahyūniya 1946, 6), qui ne gagnera le statut de terme qu'après 1964 pour désormais désigner l'antisémitisme dans l'univers du savoir arabe. Antoun Saadeh, journaliste libanais qui maîtrisait l'allemand, fonde en 1932 à Beyrouth le Parti social nationaliste syrien (PSNS), un parti ultranationaliste. Il est l'un des premiers à reprendre de façon program-

matique dans la langue arabe la formule de von Treitschke «Les juifs sont notre malheur» («al-yahūd muṣibatunā»).

Pogroms contre la population juive locale dans des pays arabes

Jusque dans les années 1940, qu'il soit religieux ou séculier, l'antijudaïsme reste généralement plutôt marginal dans la population musulmane du Proche-Orient. La tentative, par des milieux nationalistes de droite, de transformer cet antijudaïsme en un antisémitisme politique, se solde d'abord par un échec. Seuls la Syrie et le Yémen voient des communautés juives locales suivre l'appel à l'émigration en Palestine lancé par des organisations sionistes.

Le «farhūd» (excès) commis le 1^{er} et le 2^e juin 1941 contre la population juive habitant Bagdad est le premier pogrom que l'on peut mettre en lien avec un antisémitisme politique; 120 à 180 juifs de Bagdad sont tués et un bien plus grand nombre sont blessés ou violés. Cet «excès» succède à la défaite du régime nationaliste de droite de Rašid 'Alī al-Kīlānī face aux troupes britanniques. Il s'inscrit donc dans le contexte de la politique fasciste du club al-Muthanna, mais la mobilisation de la rue contre les juifs reprend plutôt le schéma d'une recherche d'un bouc émissaire. Cette atmosphère est attisée et exploitée par des activistes fascistes et germanophiles tels que Yūsuf al-Sab'āwī et Ṣā'ib Ṣaukat. On a pu constater que le contexte de l'antisémitisme européen a été employé pour justifier cette poussée d'hostilité envers les juifs. Ce schéma va se répéter sans cesse après les défaites subies durant la guerre anglo-iraquienne de 1945 à 1950.

Simultanément, des milieux d'extrême droite donnent une interprétation antisémite des affrontements que la Palestine suscite dans l'opinion arabe: on peut considérer que cette tendance naît dans les manifestations du début de 1945, qui protestent à l'occasion du 28^e anniversaire de la déclaration Balfour. À la même époque, des partis de la droite radicale en Égypte et des nationalistes religieux proches des Frères musulmans mobilisent des rassemblements qui débouchent sur des pogroms contre des communautés juives au Caire. Dans le même contexte, les demeures de la population juive sont attaquées à Tripoli en Libye. Cette population était à peine rentrée des camps dans lesquels elle avait été enfermée en 1942 par l'administration militaire allemande et dans lesquels plus d'un cinquième avait péri.

Islamisation de l'antisémitisme à la fin du XX^e siècle

Après 1947, l'antisémitisme s'inscrit toujours plus dans un cadre islamique. En 1947, l'érudit égyptien 'Abdalmuta'al al-Ṣa'īdī écrit un article sur le conflit palestinien dans la revue d'orientation islamique «al-Risāla» (29.12.1947 et 12.1.1948), dans lequel il présente le conflit comme une répétition de l'histoire entre juifs et musulmans du début de la période islamique. Il renforce ainsi un cadre interprétatif dont s'étaient servis surtout les Frères musulmans pour donner une validité à leur nationalisme islamique. Ce cadrage devait devenir le topos porteur de Sayyid Quṭb dans son bref écrit antisémite «ma'rakatunā ma'a al-yahūd (Notre combat contre les juifs)», vraisemblablement rédigé entre 1953 et 1954. Ces tentatives sont les premières qui relient systématiquement les affrontements contemporains autour de la Palestine avec l'histoire islamique primitive, et qui «islamisent» l'antisémitisme de ce fait. Or, ce point de vue est encore celui d'une minorité dans la population du Proche-Orient, pour qui les cadrages dominants de l'antisémitisme sont des cadrages laïcs et nationalistes.

La guerre arabo-israélienne de 1948-1949 agit comme un propagateur de l'antisémitisme au Proche-Orient. En l'espace de quelques années, une atmosphère d'antisémitisme se répand; elle est rationalisée par le renvoi à la création de l'État d'Israël ou rendue plausible par celle-ci.

L'antisémitisme est encore renforcé par le fait que dans le cadre de mouvements de libération anticoloniaux à l'idéologie nationaliste de gauche et marxiste, il a été stabilisé par une position antisioniste. Le renvoi à l'antisionisme justifie donc l'antisémitisme qui figure en toile de fond. Diverses prises de position affirment certes que l'antisionisme n'est pas égal à l'antisémitisme. Il n'en reste pas moins que dans l'antisionisme du Proche-Orient, les topos de l'antisémitisme politique moderne sont repris presque intégralement et que même les stéréotypes d'une hostilité religieuse envers les juifs sont repris dans certains cas. Pour l'essentiel, la première forme de l'antisémitisme, à savoir un refus d'octroyer aux juifs une appartenance sociale, culturelle et politique, se voit donc répétée.

Simultanément, l'implantation d'abord timide de l'antisémitisme dans la population arabe aboutit à une réinterprétation insidieuse de son schéma idéo-

logique: dans la vaste palette antisémite, les mythes complotistes acquièrent une importance prédominante. Désormais, l'antisémitisme lui-même devient un complot. Ce complot serait utilisé par les juifs et juives pour chercher à justifier leur droit à une place particulière dans le monde en tant que «peuple élu».

En 1945, la société pour la civilisation islamique publie à Damas un écrit intitulé «Objectifs du sionisme», dans lequel l'expression de «complot des juifs» est employée pour la première fois. Cette représentation est popularisée par un écrit intitulé «Le complot des juifs contre le christianisme». Commercialisé à Beyrouth en 1947 par Emil al-Khoury Harb, avocat maronite et nationaliste libanais, ce texte n'a cessé d'être réédité jusqu'à aujourd'hui. Après 1948, la représentation d'un Israël qui est le fruit d'un complot juif s'est établie comme un schéma explicatif privilégié. Cette représentation permet de présenter comme une évidence le fait que la défaite arabe de 1949 n'est en fait pas une défaite, mais bien plus le résultat d'un complot mondial des juifs. Dans la période qui suit, les juifs et juives sont de plus en plus fortement reliés à des schémas de mondialisation qui incluent des théories scientifiques (Einstein, Freud), des idéologies politiques (Marx), de nouvelles religions (baháisme), de prétendues sociétés secrètes (francs-maçons) ou encore le capitalisme (Rothschild). De plus, les débats confessionnels qui opposent chiites et sunnites – ces derniers le plus souvent d'orientation wahhabite – s'appuient désormais sur des schémas antisémites: les propagandistes wahhabites sont convaincus du fait que le chiisme est un complot juif contre l'islam et les nationalistes chiites ne se lassent pas d'affirmer que Muḥammad Ibn 'Abdalwahhāb, le fondateur de la tradition wahhabite, était juif, tout comme 'Abdal'azīz Ibn Sa'ūd, le fondateur de l'Arabie saoudite moderne. En 1982 encore, il était tenu pour certain, en Arabie saoudite, que la révolution islamique d'Iran était le résultat d'un «complot sionisto-khomeyniste».

Une certaine proximité entre antisémitisme et nationalisme se noue de cette manière. Jusque dans les années 1970, le nationalisme arabe du Proche-Orient est dominé par des représentations séculières du monde; l'antisémitisme est donc interprété d'abord et avant tout dans une approche séculière et nationaliste. Plus l'islamisation du nationalisme gagne en importance, plus l'antisémitisme s'islamise. Cette large islamisation de l'antisémitisme a pour source d'une part des écrits parfaitement laïcs, comme les prétendus «Proto-

coles des Sages de Sion» ou encore l'ouvrage de Rohling déjà mentionné, et d'autre part, publiés en nombre croissant à partir des années 1970 dans le sillage de Sayyid Quṭb, des textes qui projettent l'antisémitisme dans l'histoire islamique primitive. L'islamisation de l'antisémitisme, qui suscite l'adhésion croissante de la population proche-orientale dans les années 1970, n'est pas donc pas une position qui provient de l'islam au sens strict: elle est à la fois le résultat et la poursuite systématique d'une islamisation du nationalisme.

L'antisémitisme moderne et son prédécesseur, l'antijudaïsme politique, sont des idées maîtresses du nationalisme. Le nationalisme classique concevait l'appartenance politique, sociale et culturelle comme une participation par essence à la nation. Il voyait la nation dans une perspective fondamentaliste, comme une source d'origine pure et d'authenticité dans laquelle se fonde l'identité. L'histoire montre que dans la plupart des cas, le nationalisme se constitue en passant par la construction d'un schéma ami-ennemi: est considérée comme amie la communauté de ceux qui appartiennent à la nation; les ennemis sont ceux qui sont vus comme «antinationalaux», ambigus, impurs, suspects, ambivalents et donc équivoques. Cette antinationalité est assignée à des individus et à des groupes avec le même fondamentalisme que l'appartenance déclarée à la nation. Le cadre historique détermine qui correspond à cet ennemi: dans les nationalismes européens, presque exclusivement les juifs et les juives, dans l'Empire ottoman de la fin du XIX^e siècle, les Arméniens et Arméniennes, dans le nationalisme turc ultérieur, les Kurdes y sont inclus.

À lui seul, ce contexte n'explique toutefois pas de façon suffisante la surreprésentation actuelle de l'antisémitisme dans les mondes du Proche-Orient constatée plus haut (v. l'illustration 1). Il est certain que l'intégration de l'antisémitisme moderne dans le cadre interprétatif du conflit palestinien et la création de l'État d'Israël jouent un rôle important. Un autre argument qui pourrait aller dans ce sens est le fait que dans le monde arabe, un antisémitisme raciste n'aurait guère de sens puisque les Arabes sont eux aussi sémites. L'hostilité anti-juive est donc essentiellement un antisionisme. Le fait que les théories antisémites du complot ont contribué à valider des différences aux plans politique, social, culturel ou religieux a joué un rôle similaire.

L'antisémitisme du Proche-Orient est donc fondamentalement un «antisémitisme sans juifs» (Lendvai 1971). À la différence de l'hostilité religieuse ou de l'antijudaïsme politique, il ne demande plus la présence des juifs et juives mais se répand sous la forme d'un schéma porteur de préjugés, qui sont autant de symboles antisémites exprimés par la parole ou par l'image. Les nouvelles théories complotistes séculières ainsi véhiculées se réfèrent plus rarement à des schémas archaïques hostiles mais masquent ce ressentiment par des positions politiques, dont l'antisionisme fait souvent partie.

L'antisémitisme du Proche-Orient a notamment pour particularité de s'être constitué plus largement au moment où les communautés juives ont dû quitter les pays arabes pour émigrer en Israël. Si 800'000 juifs vivaient encore dans douze pays arabes en 1948, en 1972, leur nombre avait fondu: ils n'étaient plus que 50'000, et au début du XXI^e siècle, ils étaient moins de 6000. La généralisation des attitudes antisémites et l'émigration des communautés juives sont corrélées. En effet, étant donné que les juifs ne vivent désormais plus dans les pays arabes, les établissements de formation et les médias n'ont plus pour mission de lutter contre les ressentiments qui leur sont hostiles et qui menacent la paix sociale. Ils peuvent laisser libre cours à l'antisémitisme, qui ne constitue plus une menace pour la société, au contraire: cet antisémitisme sans juifs s'intègre de manière efficace dans le nationalisme. Il fait naître l'image d'un ennemi extérieur qui justifie l'autoritarisme du nationalisme à l'intérieur de la société. De manière analogue au nationalisme, l'antisémitisme a donc été intégré dans les établissements de formation, il ne paraît guère de livre scolaire dans lequel il n'est pas ancré.

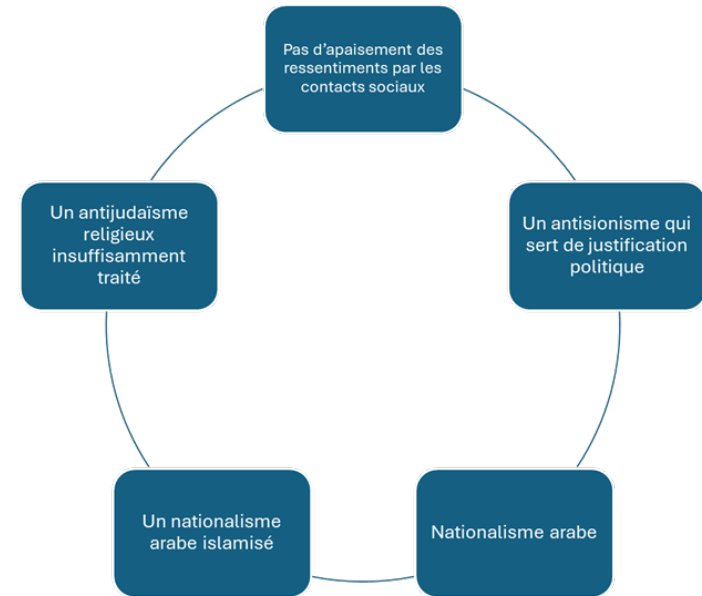


Illustration 1: Synthèse: les cinq facteurs de l'antisémitisme au Proche-Orient

4. Enseignement critique vis-à-vis de l'antisémitisme dans les écoles: perspectives et souhaits pour la didactique de l'histoire

Thomas Metzger et Christian Mathis

Le 12 mars 2024, «Club», l'émission de débat de la chaîne suisse alémanique SRF, abordait la thématique de l'antisémitisme en Suisse en mettant l'accent sur le rôle de l'école (SRF 2024; Bonolini 2024). Ce choix était motivé par l'attaque d'un homme juif perpétrée par un adolescent de 15 ans dix jours plus tôt à Zurich. L'adolescent, qui allait encore à l'école, se présentait comme un membre de l'organisation djihadiste terroriste «État islamique» et semblait à l'évidence s'être radicalisé sans attirer l'attention. Ce même mois de mars, la recrudescence de l'antisémitisme perçue dans les écoles retenait l'attention des médias et de la société (Locher 2024; Eberhard et Aeschlimann 2024; Knellwolf 2023 p. ex.). La question se posait donc: comment les écoles allaient-elles agir pour lutter contre l'antisémitisme (Minor 2024)? Jusqu'alors, l'antisémitisme en milieu scolaire n'était pas au centre des débats qui avaient lieu en Suisse sur la recrudescence notable de l'antisémitisme depuis l'attaque du Hamas en Israël du 7 octobre 2023 – à la différence notamment de certains endroits d'Allemagne (Buchard 2019; sur l'antisémitisme dans les écoles allemandes en général, voir p. ex. Chernivsky et Lorenz 2020; Bernstein 2020; Salzborn 2020).

Globalement, le système de formation et ses acteurs et actrices se voient attribuer une fonction importante dans la lutte contre l'antisémitisme (Sigel 2022, 245-256; Kurth et Salzborn 2019). Mais le système scolaire est-il en mesure de satisfaire à ces attentes? De nombreuses variables jouent un rôle dans la lutte contre l'antisémitisme dans les écoles et dans la manière dont cette lutte est menée. Ces variables jouent aussi un rôle dans la façon dont on utilisera l'école en tant que système pour permettre un enseignement critique vis-à-vis de l'antisémitisme. Ces variables sont notamment les suivantes: plans d'études, responsabilité des disciplines et nombre d'heures qui leur sont attribuées, formation du corps enseignant, équipes scolaires et pratiques concrètes d'enseignement. Précisons encore que la pédagogie critique vis-à-vis de l'antisémitisme comprend l'antisémitisme comme un produit de la société, ancré dans des schémas de pensée et d'action à la fois individuels et partagés socialement (Mendel 2020, 40).

Cette contribution traite d'abord de l'antisémitisme dans l'enseignement scolaire quant à son contenu et dans une perspective didactique; elle aborde ensuite les écoles, le corps enseignant et la formation du corps enseignant et

se termine par une perspective qui présente notamment les souhaits relatifs à l'enseignement ainsi qu'à la formation initiale et continue du corps enseignant. Il n'est pas possible de traiter ici de questions portant sur un enseignement critique vis-à-vis du racisme et sensibilisé à la diversité, alors qu'il existe une convergence marquée entre ces thèmes.

Antisémitisme et enseignement scolaire: statu quo, défis, exigences didactiques

Une place fondamentale est accordée à la branche de l'histoire pour le traitement de l'antisémitisme à l'école (Kurth et Salzborn 2019 p. ex.). Notre propos se concentre donc sur cette branche. Structurellement, voici comment elle est intégrée dans les plans d'études des différents niveaux scolaires et des différentes régions linguistiques: dans toute la Suisse, l'histoire devient une branche autonome au niveau secondaire II. Dans le plan d'études de l'école obligatoire romande (PER), elle est une discipline autonome qui figure parmi les sciences humaines et sociales, tout comme la géographie et l'éducation à la citoyenneté (CIIP 2008). Dans le plan d'études de l'école obligatoire de Suisse alémanique, appelé «Lehrplan 21» (ou plan d'études 21), elle est intégrée dans des regroupements de matières intitulés «Nature, Homme, Société» (H1 à H8) et «Espaces, Temps, Sociétés» (H9 à H11) (CDIP allemand 2016). Dans le plan d'études («piano di studio») du canton du Tessin, elle fait d'abord partie de l'étude de l'environnement («studio d'ambiente») (H1 à H7) avant d'être une discipline autonome (H8 à H11) (République et canton du Tessin 2022).

Un rôle essentiel incombe donc à l'histoire pour l'enseignement de l'antisémitisme: aussi bien la «formation politique» («Politische Bildung», CDIP allemand 2016) et l'éducation civique, l'éducation à la citoyenneté et à la démocratie («Educazione civica, alla cittadinanza e alla democrazia», République et canton du Tessin 2022) sont en effet intégrées dans l'histoire. D'autres disciplines présentent bien évidemment un potentiel pour cet enseignement: citons en premier lieu l'histoire des religions, l'éthique, la philosophie, mais aussi le français, l'italien et l'allemand (v. notamment Kurth et Salzborn 2019; Kumar et al. 2022, 253). De plus, le traitement scolaire de l'antisémitisme contribue à la formation des compétences qui vont au-delà des matières, qui

s'intègrent dans le champ de la formation à la démocratie et aux droits humains (Barrett 2016).

Le phénomène de l'antisémitisme n'est abordé que de façon marginale dans les plans d'études suisses en vigueur. Bernhard C. Schär déplore à juste titre que le plan d'études 21 alémanique ne prévoie pas que l'antisémitisme remplisse une fonction analytique et il regrette que l'antisémitisme ne figure qu'une seule fois comme mot-clé dans le domaine «Éthique, Religions, Communauté» (Schär 2024). En Suisse romande (CIIP 2008) et dans le plan tessinois (République et canton du Tessin 2022), on n'en trouve aucune mention directe. Toutefois, les plans d'études suisses en vigueur donnent des jalons permettant que l'antisémitisme soit traité dans le secondaire I et le secondaire II. Ces jalons sont, de manière classique, outre les croisades du moyen-âge, les pogroms perpétrés dans le sillage de la peste, l'émancipation des juifs dans le contexte de la formation des nations au XIX^e siècle, la période du national-socialisme et la Shoah. La politique suisse des réfugiés, marquée par l'antisémitisme, figure implicitement dans les plans d'études et explicitement dans les moyens d'enseignement (v. notamment, pour la Suisse alémanique, les deux supports d'enseignement les plus employés au niveau secondaire 1: «Gesellschaften im Wandel» [«Des sociétés en mutation»], LMVZ 2017, et «Zeitreise» [«Voyage dans le temps»], Klett 2016; et pour le niveau secondaire 2, le «Schweizer Geschichtsbuch» [«Livre d'histoire suisse»], Cornelsen 2008 ss).

Il faut globalement saluer le fait que l'antisémitisme soit étudié dans le contexte de l'Holocauste dans l'esprit d'un «enseignement et d'une étude de l'Holocauste/la Shoah» (au sens donné par l'Alliance internationale pour la mémoire de l'Holocauste IHRA 2019). Cette approche peut permettre un enseignement qui critique explicitement l'antisémitisme. Elle implique toutefois le risque de voir l'antisémitisme réduit à un phénomène historique qui n'existerait plus (Mendel 2020, 41; Bundschuh 2007, 36). Le risque existe aussi de voir les juifs et juives ou le judaïsme être abordés avant tout dans des contextes de conflits dans les cours d'histoire; or, l'antisémitisme devrait être compris et enseigné comme un phénomène qui se déploie dans une durée longue. Les liens avec l'actualité et le présent, si précieux dans l'enseignement de l'histoire, offrent un potentiel didactique à cet égard (Bergmann 2012): on peut songer notamment aux commémorations, à des débats sur la

culture mémorielle ou sur les initiatives de politique mémorielle, mais aussi aux moments d'escalade dans le conflit du Proche-Orient. Toutefois, ce conflit très complexe, qui apporte aussi son lot d'émotions pour les enseignants et pour les élèves, est synonyme de défis professionnels, d'ordre pédagogique et didactique, pour le corps enseignant. Il peut représenter une charge excessive et faire peur à l'enseignant-e, qui pourrait éviter de l'enseigner. À ces difficultés s'ajoutent les risques d'utiliser des stéréotypes, des équivalences fausses ou des termes imprécis. Le conflit du Proche-Orient et son escalade forment un indicateur de la présence de l'antisémitisme dans la société, comme en témoigne la forte recrudescence de l'antisémitisme apparue après le 7 octobre 2023 (v. notamment SIG et GRA 2024).

Un autre défi est formé par la vision historique restrictive qui consiste à présenter l'antisémitisme comme un phénomène non pas largement présent dans la société, mais comme représentant une caractéristique d'un petit groupe, l'extrême droite par exemple. L'antisémitisme est alors marginalisé et présenté comme étant le problème d'une frange de la société plutôt qu'un phénomène qui concerne la société toute entière (Mendel 2020, 41).

Les comparaisons comportent elles aussi des risques. Elles peuvent notamment conduire à créer des équivalences, alors que l'antisémitisme n'est égal ni à la xénophobie ni au racisme. Même s'il existe à l'évidence des recoupements et des parallèles dans leur contenu et certaines similitudes dans leur fonctionnement, l'antisémitisme représente un phénomène unique qui remonte à deux mille ans (v. notamment Bernstein et Diddens 2020, 44; Metzger 2022, 171).

C'est une véritable gageure didactique que d'approcher l'antisémitisme avec une finesse historique et une précision notionnelle tout en le transmettant dans sa complexité, dans sa condition historique spécifique et avec toutes ses continuités et ses transformations. Le temps nécessaire pour y parvenir peut poser problème compte tenu des plans d'études débordants et du nombre d'heures limité (en Suisse alémanique, le temps d'enseignement dédié à l'histoire a été réduit de 9 % environ au cours des dernières années; aujourd'hui, une heure à une heure et demie de cours est prévue par semaine [Ritzer et Ziegler 2022 qui porte surtout sur la Suisse alémanique]). Par ailleurs, l'enseignement de l'histoire doit toujours trouver un juste équilibre

entre complexité et simplification, ce qui nécessite un travail de déconstruction en suivant le principe de l'élémentarisation, particulièrement adapté aux niveaux de l'école obligatoire (Klafki 2007). Une simplification de la thématique n'est pas souhaitable, elle peut d'ailleurs même être contre-productive. On peut songer par exemple à des notions floues là où la précision s'impose tout au contraire.

Il faudrait donc «décomposer» l'antisémitisme au sens d'une déconstruction en notions élémentaires. Il s'agit d'élaborer les éléments centraux et les éléments de connaissance structurels qui doivent être connus pour permettre la compréhension de l'essence d'un phénomène historique (durée, continuités et transformations, mise à distance d'autrui [othering], récits de complots p. ex.).

Sens critique dans l'enseignement de l'antisémitisme: corps enseignant et établissements de formation du corps enseignant

Les défis qui viennent d'être indiqués témoignent de l'importance que revêt la formation du corps enseignant pour le sens critique dans l'enseignement (historique) de l'antisémitisme. Souvent en effet, la bonne volonté ne suffit pas. En d'autres termes, un cours peut être contre-productif, sans rien dire du fait que l'on doit également admettre que des enseignants ou enseignantes puissent défendre des positions antisémites durant les cours. L'enseignement est contre-productif dès lors que plutôt que d'agir contre l'antisémitisme, il le transmet, voire l'encourage (Mendel 2020, 4041; Bernstein et Diddens 2020, 47). Si le corps enseignant ne maîtrise pas le contenu par exemple, le risque existe que des schémas explicatifs stéréotypés et/ou des images stéréotypées soient transmis ou reproduits. L'essentialisation et l'exotisation sont également possibles, tout comme une inversion des rôles de victime et d'auteur; dans ce cas, les juifs sont vus comme eux-mêmes coupables ou complices de l'antisémitisme (Metzger 2022, 172-173). Enseigner l'antisémitisme avec un regard critique demande aussi que le corps enseignant mène systématiquement une réflexion critique sur soi, concernant sa propre attitude et ses propres actes par rapport à l'antisémitisme (Mendel 2020, 41).

Par ailleurs, les propos qui précèdent mettent aussi en évidence que le corps enseignant doit disposer de bonnes connaissances de l'objet enseigné. Les hautes écoles pédagogiques et d'autres prestataires de formation continue

ont une responsabilité civique à cet égard. Cette responsabilité doit elle-même être accompagnée d'une volonté et d'un soutien politiques. Une étude à caractère exploratoire soutenue par l'Alliance internationale pour la mémoire de l'Holocauste (IHRA) a été réalisée sur ce sujet par Kumar et al. (2022, 253). Selon cette étude qui porte sur l'Allemagne, l'Autriche et la Suisse, les cursus de formation du corps enseignant ne transmettent en général pas de connaissances fondamentales sur l'antisémitisme. De plus, des projets ponctuels ou des initiatives uniques peuvent mettre les pleins feux sur l'antisémitisme à un moment donné mais ils ne l'inscrivent pas durablement dans les cursus, comme l'a montré une rencontre de réseau organisée en 2023 à la haute école pédagogique (HEP) de Zurich. Cette rencontre portait sur la formation initiale et la formation continue du corps enseignant suisse au sujet de la mémoire des victimes du national-socialisme «An die Opfer des Nationalsozialismus erinnern: Einblicke in die Aus- und Weiterbildung der Schweizerischen Lehrer:innenbildung» (Brändli et Dischl 2024).

Perspectives et demandes

L'enseignement critique de l'antisémitisme dans les cours d'histoire ne doit pas être limité au niveau supérieur. Il doit débiter dès les premières années (Kumar et al. 2022, 261; Pech 2012; Pech et al. 2006). Ce souhait se heurte au déficit chronique des leçons d'histoire à tous les niveaux. S'ajoute, concernant la politique de formation, la responsabilité d'ancrer explicitement un enseignement critique de l'antisémitisme dans les plans d'études des différents niveaux et des différentes régions linguistiques. Cet ancrage doit aussi inscrire le terme et la thématique dans une démarche analytique. Il faut aussi que cette thématique soit clairement présentée, complétée et développée lorsque les moyens didactiques en question sont révisés. Il faut encore du matériel pédagogique propre à ce thème qui complète les moyens didactiques officiels. Ce matériel doit être facile d'accès et proposé autant que possible sous forme de ressource éducative libre (Open Educational Resources OER).

Un autre souhait concerne l'expertise du corps enseignant. La formation du corps enseignant s'impose: en nous fondant sur ce qui précède, nous soulignons que les hautes écoles devraient formuler et faire respecter des exigences d'éthique professionnelle. Ces exigences concerneront l'antisémi-

tisme, l'enseignement critique face à l'antisémitisme et les actes et les paroles qui évitent les risques de discrimination. Elles doivent devenir un fondement non négociable des études pédagogiques et de l'exercice de l'enseignement. Il faut également que les étudiants et étudiantes ainsi que les enseignants et enseignantes qui exercent déjà leur métier agissent et parlent en étant attentifs aux risques de discrimination (Kumar et al. 2022, 262), à tous les niveaux de l'école obligatoire et au niveau secondaire 2. Il faut donc que l'enseignement critique de l'antisémitisme soit introduit dans les offres de formation continue, caractérisées par le fédéralisme. Des objectifs concrets s'imposent tout autant pour la formation du corps enseignant. Il faut encore que les enseignants et enseignantes et les établissements de formation (pour tous les niveaux) soient en mesure de reconnaître l'antisémitisme, qu'ils se forment pour y parvenir lorsque c'est nécessaire. Pour faire face aux défis à relever et pour être en mesure d'offrir un enseignement critique de l'antisémitisme, ils et elles doivent en effet être en mesure de s'opposer avec compétence et courage. Le corps enseignant doit notamment repérer les déclarations antisémites des élèves. Surtout, il doit non pas les ignorer mais réagir au contraire à celles-ci de manière déterminée.

Simultanément, ils doivent, avec une certaine finesse pédagogique, confronter les élèves qui s'expriment de manière antisémite lorsque leurs déclarations ne semblent pas encore sorties du moule d'une vision du monde figée (Bernstein et Diddens 2020, 47; Brumlik 2008). En tant qu'institutions, les écoles obligatoires et les hautes écoles doivent elles aussi proposer une gestion claire des cas. Ce traitement des cas offrira aux victimes des possibilités de parler avec des interlocuteurs dûment formés, et garantira que des réactions adaptées soient apportées dans les cas d'antisémitisme dans des établissements de formation.

L'antisémitisme est un problème de société qui nous concerne toutes et tous et qui doit être réglé ou abordé par la politique. Pour y parvenir, il est nécessaire de connaître l'histoire et la société et de les comprendre; autrement dit, un bon enseignement de l'histoire s'impose. De plus, des coopérations renforcées, qui rassemblent cantons et régions linguistiques, sont aussi nécessaires pour faire évoluer la situation actuelle, qui se caractérise par des initiatives isolées et des projets limités. Ces démarches devraient reposer sur les

recommandations issues du projet «Antisemitismen – Sondierungen im Bildungsbereich» (Antisémitismes: sondages dans le domaine de l'instruction) de l'Alliance internationale pour la mémoire de l'Holocauste IHRA. En 2022, l'assemblée générale de l'IHRA a remis ces recommandations à ses 35 États membres, au nombre desquels figure la Suisse. Pour terminer, la politique de formation se doit d'exiger que les établissements de formation du corps enseignant, tout comme l'école obligatoire et le niveau secondaire 2, disposent d'un nombre de périodes adéquat, de moyens d'enseignement et d'objectifs de formation clairs et elle doit fournir les ressources correspondantes, sans quoi cela ne fonctionne pas.

5. «Ce qui a été projeté sur des thèmes judéo-musulmans témoigne d'un manque de compétences dans les domaines du dialogue et de la pluralité» Un entretien avec Dina Wyler et Hannan Salamat

Pouvez-vous nous présenter votre travail à l'Institut zurichois pour le dialogue interreligieux («Zürcher Institut für Interreligiösen Dialog, ZIID»)?

Hannan Salamat: Il est important de regarder le contexte historique dans lequel notre institut s'est développé. Il remonte au cœur du XIX^e siècle et passe par la mission bâloise. Cette maison était avant tout destinée à la «conversion» des juifs et juives à la foi protestante. Reconnaître ce passé a conduit à la création de la «Zürcher Lehrhaus», la maison zurichoise de la formation, centrée sur le dialogue entre juifs et chrétiens. Cette fondation a ensuite élargi ses activités aux trois religions abrahamiques pour tenir compte de l'évolution internationale et des développements politiques qu'a connus la Suisse – que l'on songe au 11 septembre 2001 ou à l'initiative sur les minarets de 2009 notamment. Aujourd'hui, elle n'est plus centrée sur «la découverte de l'autre» et de ses rituels et fêtes religieuses. Elle se concentre plutôt sur la question fondamentale du rôle que joue la pluralité religieuse dans la société. Mon travail consiste à poser la question des perspectives musulmanes dans cette société: où et comment se positionnent-elles?

Dina Wyler: Ce que nous constatons encore et toujours dans notre travail, c'est à quel point l'image que l'on a du dialogue interreligieux est datée: souvent, on se le représente de manière traditionnelle, sous forme d'un entretien entre un rabbin, un pasteur et un imam. C'est bien un genre de dialogue interreligieux, mais cela ne fait pas partie de notre travail. Nos efforts visent à remettre en question la vision stéréotypée qui envisage des communautés religieuses homogènes existant côte à côte. Nous voulons dépasser le cadre traditionnel et nous voulons favoriser un dialogue centré sur les expériences religieuses individuelles et sur les identités de chacun. Car de nombreuses personnes se sentent peu touchées par des formes institutionnalisées de religion que l'on trouve dans les Églises, les mosquées ou les synagogues. En Suisse, les communautés juives et musulmanes sont en train d'évoluer, et de nombreux jeunes gens se sentent étrangers par rapport aux communautés religieuses plutôt traditionnelles. Comme ils ont toutefois une identité religieuse forte, ils se sentent souvent sans refuge.

Vous avez des échanges avec diverses associations, avec des communautés religieuses, des écoles ou encore des institutions étatiques. Comment ces acteurs réagissent-ils face à vos demandes?

Hannan Salamat: On observe que le mot de «religion» suscite souvent un malaise. Une opinion répandue voudrait que la religion ne joue plus de rôle dans l'espace public. Cette opinion est souvent justifiée par des statistiques faisant état du nombre croissant de personnes sans confession dans la population. Je pense plutôt que cela signale que les formes de la religion ou de la spiritualité ont évolué: la forme institutionnalisée de la religion a perdu de l'importance. Il existe aussi différentes compréhensions de la religion: elle peut être vue comme un concept normatif, comme une pratique religieuse ou encore comme une assignation de la société. Car être perçu comme musulman ne signifie pas nécessairement que l'on s'identifie soi-même comme musulman. Dans notre rôle d'institution de médiation, à l'interface entre culture, religion, politique et société civile, nous constatons souvent que le racisme antimusulman et l'antisémitisme ne sont pas vus. Cela signifie que la discrimination fondée sur l'appartenance religieuse est souvent négligée dans le discours si important sur le racisme. Dans le domaine de la formation plus particulièrement, traiter de la religion constitue souvent un énorme défi. On ressent souvent nettement que c'est trop compliqué.

Dina Wyler: Je fais la même constatation. Soit la religion est vue comme étant sans pertinence, soit alors elle est vue comme posant problème. C'est notamment le cas pour les religions minoritaires. Dans ce travail, de manière générale, nous sommes beaucoup confrontées à des projections quand on est juive ou musulmane. Souvent, nous constatons que notre expertise passe au second plan, alors qu'il y a un intérêt pour notre vécu personnel de la discrimination. Même si cela peut être considéré comme une expression d'empathie, je le vois de façon critique, car cela distrait des défis structurels. Sur d'autres thèmes, et paradoxalement justement dans des constellations judéo-musulmanes, il nous arrive souvent d'être soudainement considérées comme des expertes du Proche-Orient chargées d'expliquer des événements politiques. Ou bien nous sommes vues comme étant une musulmane ou une juive parlant de son expérience personnelle, ou bien on nous demande soudainement d'expliquer des conflits internationaux complexes. Mais notre expertise consiste à transmettre des compétences en matière de dialogue

et de pluralité, en mettant l'accent sur les questions relatives aux minorités religieuses. Car tout un chacun peut acquérir ces compétences.

Dina Wyler: Dans notre travail, nous rencontrons aussi de nombreuses personnes qui ne se définissent pas comme religieuses. Elles partent donc du principe que ces thèmes ne les concernent pas. Dans ce genre de situation, nous essayons de mettre en évidence que notre société ne représente pas un espace religieusement neutre, et que souvent, le fait que le christianisme est la norme est rendu invisible. Nous le soulignons, nous traitons de compétences élargies en matière de dialogue qui contribuent à trouver ses marques dans une société qui présente une pluralité religieuse. Car la question de savoir comment nous voulons vivre ensemble dans une société plurielle nous concerne tous. Personne ne peut dire: «Je suis athéiste, donc cela ne me concerne pas».

Les mots de «rencontre», de «dialogue» ou d'«alliance» sont souvent employés comme des synonymes. Quelles différences voyez-vous entre ces notions?

Hannan Salamat: Le terme de dialogue me semble avoir été accaparé. On s'en fait souvent une certaine idée, on imagine par exemple une rencontre entre un rabbin, un imam et un pasteur qui vont parler ensemble d'Abraham. Je me demande si cela entraîne véritablement un changement social, car ces espaces restent souvent imprégnés de représentations stéréotypées. Mon expérience montre que jusqu'à un certain point, ce genre de dialogue est bon et nécessaire, mais qu'à partir d'un certain moment, il n'est plus efficace, notamment lorsqu'il s'agit de la capacité d'agir politiquement.

Des notions comme celles d'alliance ou de coalition, qui englobent des aspects politiques, paraissent plus adaptées, car elles vont au-delà de catégories purement identitaires. Concrètement, cela signifie que l'on conclut une sorte de partenariat politique dans lequel les demandes d'autrui deviennent des demandes personnelles. En plus de comprendre les diverses formes de la discrimination, il est fondamental de prendre conscience de ses propres privilèges. Cette démarche élargit la déconstruction de la discrimination, ce qui permet d'aboutir à un autre aspect, la capacité d'agir.

Au lieu d'une solidarité sélective et théorique avec de trop nombreuses lacunes, une pratique solidaire apparaît. Lorsque par exemple une personne musulmane veut une société plus juste et qu'elle s'engage contre le racisme

antimusulman, il en résulte automatiquement la nécessité de s'engager contre l'antisémitisme et contre le racisme anti-rom.

On constate alors quelque chose d'intéressant: la position qui nous a été attribuée ou le rôle que l'on a adopté passe au second plan, tandis que l'objectif partagé d'une société plus juste pour toutes et tous passe au premier plan. Il est important de s'émanciper des rôles liés à l'identité qui nous sont assignés. L'expression «judéo-musulman» fait souvent naître l'attente d'une discussion qui porte sur le conflit du Proche-Orient, par exemple lorsque le monde des médias ou celui de la politique souhaite un nouveau débat sur «la religion et la violence». L'injonction faite aux juifs et juives et musulmans et musulmanes de s'exprimer sur le conflit du Proche-Orient répond avant tout à un besoin de ceux et celles qui sont majoritaires dans la société. Voilà pourquoi les alliances sont importantes pour définir ses propres rôles, ses propres demandes et ses propres objectifs.

Dina Wyler: Je pense que le dialogue est fondamental pour former des alliances durables. Je suis d'accord, l'approche habituelle par le dialogue reste souvent trop superficielle et elle néglige la question de savoir comment poursuivre. Il est toutefois important de reconnaître que les alliances ne doivent pas nécessairement avoir des objectifs identiques. Une alliance peut naître à des fins stratégiques, même si les sensibilités individuelles ne sont pas parfaitement concordantes. Des défis peuvent aussi apparaître, car souvent, des intérêts particuliers sont en jeu. La capacité de dialoguer est cruciale parce que dans le contexte de la discrimination et de l'assignation par autrui, le dialogue consiste à reconnaître l'expérience de la souffrance d'autrui sans la nier. Ne pas reconnaître ces expériences est déshumanisant et peut entraîner la rupture d'alliances.

Quelles sont les initiatives qui existent en Suisse pour permettre des rencontres judéo-musulmanes et quels sont les thèmes centraux qui y sont abordés?

Hannan Salamat: Les projets existants en Suisse s'inscrivent souvent au niveau de la rencontre, ce qui est certainement important et peut représenter un début significatif. Toutefois, à elle seule, une rencontre n'est pas suffisante pour relever les défis structurels posés par l'antisémitisme et par le racisme antimusulman. C'est là qu'intervient le projet «not_your_bubble» du ZIID. Ce projet

offre des espaces de partage à des jeunes motivés qui veulent contribuer à façonner le discours public. En organisant divers événements, nous rendons visibles des perspectives musulmanes, juives ou post-migratoires et nous participons au dialogue en toute autonomie. Il s'agit alors surtout de décider des thèmes par nous-mêmes en sortant de la réactivité.

Hannan Salamat: Des formats naissent de cette manière, comme par exemple le «Transalpine Festival» où sont venus des artistes, des activistes, des initiatives et des collectifs allemands, autrichiens et suisses qui ont fixé des axes thématiques englobants. Le festival proposait aussi bien une «soirée juive» qu'une «soirée musulmane». Alors qu'elles étaient d'abord organisées de manière distincte, les soirées se référaient l'une à l'autre dans leur contenu et elles étaient conçues dans une perspective intersectionnaliste. Il en a résulté des espaces mixtes auxquels participaient aussi bien le public juif que le public musulman. Les participants et participantes ont ensuite témoigné du fait qu'ils et elles s'étaient rarement sentis aussi en sécurité dans des espaces et que leurs perspectives et leur identité avaient été vues et entendues.

Dina Wyler: Ce vécu est notamment lié à l'expérience partagée d'être considéré comme «autre» par ceux et celles qui forment la majorité de la société. Cette construction de l'autre est particulièrement visible dans le discours politique suisse, comme on le voit depuis le premier référendum suisse visant l'interdiction de l'abattage rituel jusqu'à l'initiative sur le renvoi en passant par l'interdiction des minarets et l'interdiction du port de la burqa. Dans des contextes politiques notamment, j'ai déjà observé des alliances, par exemple au moment de l'initiative contre la burqa, lorsque de nombreuses voix juives se sont élevées pour s'y opposer. J'ai aussi vu des alliances dans le contexte féministe, même si le camp féministe était plutôt divisé sur la question. De nombreux hommes et femmes juifs ou musulmans ont aussi vécu l'expérience de se retrouver sans chez-soi religieux ou spirituel au sein même de leur communauté parce qu'ils ne se sentaient pas en phase avec les communautés religieuses établies. Ces expériences comparables peuvent constituer un formidable catalyseur pour de nouvelles alliances.

Hannan Salamat: Il est intéressant de voir quels sont les thèmes communs qui apparaissent lorsque l'on crée un espace de discussion qui n'est pas soumis

au regard public. Par exemple, aussi bien la communauté juive que la communauté musulmane sont confrontées à des questions de genre ou aux couples de religions différentes. Même si ce sujet est souvent perçu comme extérieur, celles et ceux qui sont véritablement intéressés par des changements sont obligés de prendre aussi en compte les dysfonctionnements qu'ils constatent au sein de leur communauté. Une autre point commun est le fait de se confronter aux approches féministes des textes religieux. C'est toutefois un tout autre sujet, comme si nous parlions des droits de la femme dans l'islam et dans le judaïsme vus par celles et ceux qui forment la majorité de la société.

Quels défis avez-vous rencontrés au cours des derniers mois?

Dina Wyler: Je soulignerais les thèmes de la visibilité et du travail non rémunéré. Depuis le 7 octobre, les appels en faveur de ces alliances et les appels à la paix interreligieuse ont été plus nombreux, et l'importance de ce travail a été soulignée. Simultanément, en été 2023, des moyens importants destinés à ce travail pédagogique ont été supprimés en Allemagne. Et en Suisse, à ce jour, ce travail est à peine financé par les pouvoirs publics. Mais il ne suffit pas de le soutenir seulement lorsqu'il y a urgence.

Hannan Salamat: Depuis le 7 octobre, il est devenu évident que dans le débat public, beaucoup d'attentes et une forte pression ont souvent été projetées sur le dialogue interreligieux. En Suisse, la recherche d'alliances «visibles» qui vont au-delà de la collaboration interreligieuse formelle est difficile, et en Allemagne, on a montré celles qui s'étaient rompues ou avaient échoué. Finalement, la pression née de ces attentes du grand public a eu pour conséquence que ces jeunes pousses, à savoir ces alliances, avec leurs nouvelles approches dans les échanges et les amitiés, qui n'existent pas encore depuis de nombreuses d'années, ont reconnu qu'elles devaient s'extraire de l'espace public pour plonger leurs racines plus en profondeur. Ce qui a été projeté ces derniers mois sur des thèmes judéo-musulmans montre fondamentalement la polarisation de la société et l'absence de compétences dans les domaines du dialogue et de la pluralité.

Il est parfois suggéré un manque d'ouverture au dialogue concernant les musulmans et musulmanes. Qu'avez-vous observé à cet égard?

Dina Wyler: Je crois que le fait de se voir assigner un rôle est un aspect important. Il n'existe finalement personne qui puisse parler pour tous les membres d'une communauté religieuse. La communauté juive et la communauté musulmane sont tout aussi diverses et plurielles que la part majoritaire de la société dans laquelle elles s'inscrivent. Pour moi, porter cette pluralité à l'extérieur fait partie de notre travail. Simultanément, je trouve que les très nombreuses attentes imposées de l'extérieur reviennent parfois à du voyeurisme. On aurait presque l'impression que l'on devrait se disputer publiquement ou endosser des rôles préétablis pour offrir un divertissement.

Hannan Salamat: Ce n'est pas parce que quelque chose n'est pas visible publiquement que cela ne se passe pas. On me sollicite souvent pour que je parle de «l'islam» en Suisse en ma qualité de musulmane. Dans ces cas, je décline. Mais lorsque l'on m'en fait la demande en ma qualité d'experte qui parle de compétences en matière de dialogue et pluralité, j'accepte volontiers. Il n'est donc pas nécessairement négatif de refuser certains rôles qui nous sont attribués et de s'extraire de la pression permanente à laquelle nous sommes soumis pour nous faire nous positionner et nous justifier.

Dina Wyler: Il est extrêmement important que les positions juive et musulmane ne soient pas montées l'une contre l'autre. Souvent, l'accusation d'antisémitisme est instrumentalisée pour créer un climat anti-musulman et pour exclure les musulmans et musulmanes. Toutefois, l'antisémitisme n'est pas l'apanage d'un milieu précis. Il n'est ni exclusivement de droite, ni exclusivement de gauche, pas plus qu'il ne ressort exclusivement des communautés musulmanes ou des communautés chrétiennes. Il est partout, et pour beaucoup de juifs et de juives, voir que son expérience de l'antisémitisme est récupérée à des fins politiques est douloureux.

Quelles sont les évolutions positives que vous avez constatées dans votre travail de médiation judéo-musulmane et comment ce dernier peut-il encore être renforcé?

Hannan Salamat: Dans les espaces d'alliance que j'ai connus ces dernières années, de nombreuses amitiés sont nées. Souvent, lorsque nous réfléchis-

sons à des structures et à des institutions, nous oublions que de nombreux projets naissent ou échouent grâce à des personnes données ou à cause d'elles. Un autre point positif est le fait que malgré tout, nous pouvons toujours agir. Bien sûr qu'il y a des failles ici ou là, mais il existe toujours un noyau et l'on ne se sent plus si seul et impuissant. Même si nous échouons ensemble, on n'était pas seuls, et c'est déjà positif. Finalement, l'échec est souvent évalué dans une logique capitaliste de marché. Mais que signifie le fait d'échouer? C'est précisément durant ces moments de crise, quand une alliance se rompt, que l'on en tire une leçon. On comprend l'importance de ces cercles durant les années précédentes et l'ampleur du soutien qu'ils nous ont apporté. Ce que je souhaiterais, c'est donc d'avoir encore plus de possibilités de créer ce genre d'alliances qui traversent toute la société.

Dina Wyler: Personnellement, je dois dire que les alliances auxquelles je participe moi-même activement m'ont donné beaucoup d'espoir. Je vois aussi une différence par rapport aux acteurs et actrices qui ne sont pas actifs dans des groupements intersectionnels de ce genre. J'ai le sentiment qu'ils et elles disposent d'une marge de manœuvre plus réduite et qu'ils ont plus tendance à se perdre dans une réflexion isolée. L'isolement est peut-être un mot fort, mais il y a le risque d'être porté vers une forme de pensée particulière au lieu de pouvoir constater: «Ah, il y a des gens qui restent dans l'action avec moi». Ils voient ma vulnérabilité ou mes demandes et ils les acceptent. Il est important que ce travail continue d'être renforcé et que les personnes non concernées assument elles aussi leurs responsabilités en apportant un appui constructif à la cohésion sociale en Suisse. C'est déjà suffisamment difficile pour celles et ceux qui sont concernés directement: Israéliens et Israéliennes, Palestiniens et Palestiniennes, juifs et juives ou musulmans et musulmanes. Car les exigences de la société envers nous qui nous engageons dans ce domaine sont sans rapport avec les ressources financières, personnelles et émotionnelles dont nous disposons.

Synthèse et perspectives

L'antisémitisme représente un défi extrêmement difficile à saisir et têtue, ce qui signifie aussi lutter contre l'antisémitisme nécessite de fournir un effort permanent d'autocritique. Pour parvenir à assumer cette responsabilité, une étape importante consiste à interroger son propre rapport à l'antisémitisme et à voir que la lutte contre celui-ci est une responsabilité qui incombe à la société toute entière. Une discussion différenciée aide à éviter que cette responsabilité ne soit limitée à des groupes donnés et contribue à ce que chacun envisage sa propre contribution de manière constructive.

L'antisémitisme qui existe dans des pans musulmans de la population est en lui-même un phénomène d'une profonde complexité. En l'absence de travail herméneutique et interprétatif d'un islam procédant à sa propre interprétation, l'antijudaïsme religieux islamique confère un fond historique à des fragments de récits ou de motifs anti-juifs, que l'on peut remobiliser à tout moment. Un autre facteur important est celui de la construction de sa propre identité, c'est-à-dire du fait d'être musulman ou musulmane, qui se constitue par une délimitation marquée avec ce que l'on s'imagine du fait d'être juif et qu'il est possible d'observer dans certains milieux, dans certains univers sociaux de jeunes. De nature politique, le troisième facteur pertinent se reflète dans les énormes bouleversements politiques, économiques et sociaux qu'a notamment connu le Proche-Orient au cours des cent dernières années; toujours en attente d'une résolution politique durable, ces bouleversements ne cessent de redevenir des catalyseurs de conflits.

Face à ces contextes comme face à d'autres, la paix interreligieuse et la cohésion sociale se trouvent confrontées à une foule de défis en Suisse. Parallèlement, au cours des dernières années, l'éducation et la médiation interreligieuses sont parvenues à démontrer que les structures montées au fil des décennies, et les rencontres, les échanges et les expériences qu'elles offrent, forment un réseau important à même d'absorber les tensions. Tout comme les Églises chrétiennes, les communautés, les associations et les fédérations juives et musulmanes se mobilisent depuis des années, en témoignant d'un engagement extraordinaire au cours des derniers mois, pour que ce réseau de dialogue interreligieux et de cohésion sociale soit renforcé en Suisse. De nombreuses structures civiles proposent des offres spécifiques de lutte contre l'antisémitisme, contre la discrimination et contre le racisme et ren-

forcent ainsi ce travail global de médiation sociale. Dans les écoles publiques, des équipes pédagogiques engagées accompagnent les enfants et les adolescents dans les conditions difficiles que font peser les tensions croissantes au niveau mondial. Pour pouvoir être poursuivi et stabilisé même dans des conditions difficiles, cet engagement à plusieurs niveaux nécessite d'être largement reconnu et soutenu par la société.

Initiatives et points de contact en Suisse

Institutions de médiation religieuse

GRA Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (Fondation contre le racisme et l'antisémitisme): <https://www.gra.ch/>.

Maison des Religions – Dialogue des Cultures: <https://haus-der-religionen.ch/>.

INFOREL: <https://www.inforel.ch/>.

IRAS COTIS: <https://www.iras-cotis.ch/>.

L'Arzillier: <https://www.arzillier.ch/>.

Plateforme interreligieuse de Genève (PFIR): <https://interreligieux.ch/wp/>.

Zürcher Forum der Religionen: <https://www.forum-der-religionen.ch/>.

Zürcher Institut für interreligiösen Dialog (Institut zurichois pour le dialogue interreligieux): <https://ziid.ch/>.

Initiatives pour le dialogue et la coopération centrées sur les relations judéo-musulmanes

National Coalition Building Institute NCBI: Respect – Ensemble pour vaincre l'hostilité envers les juifs et les musulmans: <https://ncbi.ch/abbau-von-vorurteilen/respect/>.

Projet «not_your_bubble» de l'Institut zurichois pour le dialogue interreligieux (ZIID): https://ziid.ch/not_your_bubble/.

Services de contact, de signalement et de conseil en cas d'actes antisémites

Réseau de centres de conseil pour les victimes du racisme: <https://www.network-racism.ch/fr/>.

Coordination Intercommunautaire contre l'Antisémitisme et la Diffamation (CICAD): <https://cicad.ch/>.

La Commission fédérale contre le racisme (CFR): <https://www.ekr.admin.ch/home/f112.html>.

Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme (LICRA) <https://www.licra.ch/fr/qui-sommes-nous/>.

Fédération suisse des communautés israélites (FSCI): <https://swissjews.ch/fr/services/prevention/signaler/>.

Matériel pédagogique

Dialogue en Route: <https://enroute.ch/de/>.

GRA Antisemitismus im Alltag: <https://www.gra.ch/bildung/zitatkarten/>.

INFOREL: <https://www.inforel.ch/angebote/schulen/medien>.

Canton de Lucerne. Blog du département de la formation et de la culture: <https://blog.bkd.lu.ch/2024/04/22/rassismus-und-antisemitismus-was-lehrpersonen-und-schulen-dagegen-tun-k%C3%B6nnen/>

Pädagogische Hochschule Zürich: <https://phzh.ch/de/ueber-die-phzh/aktuell/nahostkonflikt-unterstuetzung-fuer-schulen/>.

Conférence des directrices et directeurs cantonaux de l'instruction publique (CDIP): Dossier thématique «Mémoire de l'Holocauste et prévention des crimes contre l'humanité: contexte et ressources pour l'enseignement», 2026. https://edudoc.ch/record/125289/files/dossier_holocaust_f.pdf.

Likrat: <https://likrat.ch/fr/>.

Bibliographie

Chapitre 00

Arkin, K. A. (2018). Talking about Antisemitism in France Before and After Charlie Hebdo and Hyper Cacher. *Jew History* 32 (1), 77–97.

Birnbaum, P. (2006). «La France aux Français». *Histoire des haines nationalistes*. [2. ed.]. Paris: Éd. du Seuil (XX^e siècle).

Coordination Intercommunautaire contre l'antisémitisme et la diffamation (2024). *Rapport sur l'antisémitisme en Suisse romande*.

David, T.; Etemad, B.; Schaufelbuehl, J. M. (2020). *La Suisse et l'esclavage des Noirs*. Lausanne, Editions Antipodes.

Eckmann, M. (2015). Herausforderungen im Umgang mit Rassismen und Antisemitismen. Formen der Interaktion. In Rauschenberger, K.; Konitzer, W., *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments* (157–174). Weinheim. 1. Auflage.

Ghiles-Meilhac, S. (2015). Mesurer l'antisémitisme contemporain: enjeux politiques et méthode scientifique. In *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954-) 62 (2/3), 201–224.

Hussey, A. (2015). Die Wiederkehr des postkolonial Verdrängten: Französischer Antisemitismus im 21. Jahrhundert. In Rauschenberger, K.; Konitzer, W., *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments* (105–124). Weinheim. 1. Auflage.

Igounet, V. (2020). *Le négationnisme en France*. Paris: Humensis.

Jikeli, G. (2015). L'antisémitisme en milieu et pays musulmans: débats et travaux autour d'un processus complexe. In *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1954-) 62 (2/3), 89–114.

Jikeli, G. (2022). Les jeunes musulmans et la haine des Juifs. In Allouche-Benayoun, J.; Attias-Donfut, C.; Jikeli, G.; Zawadzki, P., *L'antisémitisme contemporain en France. Rémanences ou émergences?* (223–248). Paris: Hermann.

Lindemann, A; Stolz, J. (2024). To speak out or not to speak out? Exploring the reporting of discrimination among Muslims and Jews in Switzerland. In *Journal of Ethnic and Migration Studies* 50 (8), 1977–1997.

Mayer, N. (2014). «Il faut parler d'antisémitisme avec rigueur». In *Le Monde*, 4/12/2014.

Peace, T. (2009). Un antisémitisme nouveau? The debate about a 'new antisemitism' in France. In *Patterns of Prejudice* 43 (2), 103–121.

Purtschert, P.; Fischer-Tiné, H. (2015). *Colonial Switzerland: rethinking colonialism from the margins*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Schwarz-Friesel, M. (2015). Rechts, links oder Mitte? Zur semantischen, formalen und argumentativen Homogenität aktueller Verbal-Antisemitismen. In Rauschenberger, K.; Konitzer, W., *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments* (175–192). Weinheim. 1. Auflage.

Shooman, Yasemin (2015): Zur Debatte über das Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit. In Rauschenberger, K.; Konitzer, W., *Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen von Ressentiments* (125–156). Weinheim. 1. Auflage.

Taguieff, P. (2002). Retour sur la nouvelle judéophobie. In *Cités* n° 12 (4), 117–134.

Union des étudiants juifs de France, SOS Racisme (2002). *Les antifeujs. Le livre blanc des violences antisémites en France depuis septembre 2000*. Paris: Calmann-Lévy.

Weill-Lévy, A.; Grünberg, K.; Glaus, J. (1999). *Suisse: un essai sur le racisme d'état*. Lausanne (2).

Wieviorka, M.; Bataille, P. (2007). *The lure of anti-Semitism. Hatred of Jews in present-day France*. Leiden, Boston: Brill.

Winock, M. (2014). *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*. Paris: Éd. du Seuil.

Zawadzki, P. (2017). Some Epistemological Issues in the Public Debate on Contemporary Antisemitism in France. In *Contemporary Jewry* 37 (2), 295–308.

Introduction

Arnold, S. (2016). *Antisemitismus und Flucht. Vorstudie für den Expertenkreis Antisemitismus*. Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung.

Arnold, S. (2019). Der neue Antisemitismus der Anderen? Islam, Migration und Flucht. In C. Heilbronn, D. Rabinovici & N. Sznajder (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage, 128–158). Berlin: Suhrkamp.

Baier, D., Krieg, Y. & Kliem, S. (2021). Antisemitismus unter Jugendlichen in Deutschland und der Schweiz. Welche Rolle spielt die Religionszugehörigkeit? *Kriminologie – Das Online-Journal*, 3, 249–269. <https://doi.org/10.18716/ojs/krimoj/2021.3.4>

Bostom, A. G. (2020). *The legacy of Islamic antisemitism. From sacred texts to solemn history* (überarbeitete Auflage). AndrewBostom.org.

Cohen, M. R. (2013). Muslim Anti-Semitism: Old or New? In A. Meddeb & B. Stora (Hrsg.), *A history of Jewish-Muslim relations. From the origins to the present day* (546–553). Princeton: Princeton University Press.

Heilbronn, C., Rabinovici, D. & Sznajder, N. (Hrsg.) (2019). *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage). Berlin: Suhrkamp.

Jikeli, G. (2018). Muslimischer Antisemitismus in Europa. Aktuelle Ergebnisse der empirischen Forschung. In M. Grimm & B. Kahmann (Hrsg.), *Antisemitismus*

im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror (113–133). Berlin & Boston: De Gruyter Oldenbourg.

Kiefer, M. (2006). *Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?* *Die Welt des Islams*, 46(3), 277–306. <https://doi.org/10.1163/157006006778942053>

Kiefer, M. (2018). *Antisemitismus und Migration* (zweite Auflage). Berlin: Aktion Courage e.V.

Krämer, G. (2006). *Anti-Semitism in the Muslim World. A Critical Review.* *Die Welt des Islams*, 46(3), 243–276. <https://doi.org/10.1163/157006006778942035>

Küntzel, M. (2019). Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt. In C. Heilbronn, D. Rabinovici & N. Sznajder (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage, 182–218). Berlin: Suhrkamp.

Nordbruch, G. (2001). *The socio-historical background of Holocaust denial in Arab countries reactions to Roger Garaudy's The founding myths of Israeli politics* (SICSA Occasional Papers). Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism.

Öztürk, C. & Pickel, G. (2022). Der Antisemitismus der Anderen: Für eine differenzierte Betrachtung antisemitischer Einstellungen unter Muslim:innen in Deutschland. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, 6(1), 189–231. <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00078-w>

Schroeter, D. J. (2018). "Islamic Anti-Semitism" in *Historical Discourse. The American Historical Review*, 123(4), 1172–1189. <https://doi.org/10.1093/ahr/rhy026>

Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press.

Tietze, N. (2004). Antisemitische Denkmuster unter Muslimen in Frankreich. Soziale Konkurrenz, Erinnerungskonkurrenz und Opferkonkurrenz. In C. Thonfeld (Hrsg.), *Antisemitismus* (46-66). Hamburg: Ergebnisse-Verlag.

Webman, E. (2010). The Challenge of Assessing Arab/Islamic Antisemitism. *Middle Eastern Studies*, 46(5), 677–697.
<https://doi.org/10.1080/00263200903529053>

Chap. 1)

Bartov, O. (2022). Antisemitism in History and Politics. *Antisemitism Studies*, 6 (1), 100-114. <https://doi.org/10.2979/antistud.6.1.05>

Benz, W. (2020). *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments* (dritte Auflage). Frankfurt: Wochenschau.

Biskamp, F. (2020). Ich sehe was, was Du nicht siehst. Antisemitismuskritik und Rassismuskritik im Streit um Israel. *PERIPHERIE*, 40(159/160), 426-440.
<https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i3-4.12>

Edthofer, J. (2017). Vom antiimperialistischen Antizionismus zur aktuellen Boykottbewegung. Veränderungen und Kontinuitäten des israelbezogenen Antisemitismus in der Wiener autonomen Linken. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 42, 407-424. <https://doi.org/10.1007/s11614-017-0278-2>

Heil, J. (2006). «Gottesfeinde» – «Menschenfeinde». *Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert)*. Essen: Klartext.

Hess, C. (2022). *The Medieval Archive of Antisemitism in Nineteenth-Century Sweden*. Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110757408>

Holz, K. (2001). *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition.

Holz, K. & Haury, T. (2021). *Antisemitismus gegen Israel*. Hamburg: Hamburger Edition.

IHRA International Holocaust Remembrance Alliance (Hrsg.) (o.J.). *Arbeitsdefinition von Antisemitismus*. Consulté en mai 2024:
<https://holocaustremembrance.com/resources/definition-operationnelle-de-antisemitisme>

JDA The Jerusalem Declaration on Antisemitism (Hrsg.) (2021). *Jerusalem Erklärung zum Antisemitismus. Präambel*. Consulté en janvier 2026 :
<https://www.jerusalemdeclaration.org/wp-content/uploads/JDA-French.pdf>

Kempf, W. (2017). *Antisemitismus und Israelkritik* (Diskussionsbeiträge der Projektgruppe Friedensforschung Konstanz, Nr. 79). Berlin: Regener. Consulté en mai 2024 von: <https://kops.uni-konstanz.de/entities/publication/0ccc7f7c-da5a-4262-b410-1fca7fc038a7>

Klävers, S. (2019). *Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaust-Forschung*. Berlin & Boston: de Gruyter.

Klug, B. (2003). *The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism*. Patterns of Prejudice, 37(2), 117-138. <https://doi.org/10.1080/0031322032000087973>

Schäfer, P. (2020). *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: C.H. Beck.

Sharansky, N. (2004). 3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization. *Jewish Political Studies Review*, 16(3-4). Consulté en mai 2024 von: <https://jcpa.org/article/3d-test-of-anti-semitism-demonization-double-standards-delegitimization/>

Späti, C. (2022). Antisemitismus und kolonialer Rassismus in der Schweiz. In J. dos Santos Pinto, P. Ohene-Nyako, M.-E. Pétrémont, A. Lavanchy, B. Lüthi, P. Purtschert & D. Skenderovic (Hrsg.), *Un/Doing Race. Rassifizierung in der Schweiz* (161-176). Zürich & Genf: Seismo.

Späti, C. (2006). *Die schweizerische Linke und Israel. Israelbegeisterung, Antizionismus und Antisemitismus zwischen 1967 und 1991*. Essen: Klartext.

Ullrich, P. (2008). *Die Linke, Israel und Palästina. Nahostdiskurse in Grossbritannien und Deutschland*. Berlin: Dietz.

Chap. 2)

Adang, C. (1996). *Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible*. From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Leiden: Brill.

Adang, C. & Schmidtke, S. (Hrsg.) (2019). *Muslim perceptions and receptions of the Bible*. Texts and studies. Atlanta Georgia: Lockwood Press.

Aslan, E. (2023). Die Juden des Qur'an. In E. Aslan & M. Rausch (Hrsg.), *Jüdisch-Muslimische Beziehungen im Wandel der Zeit* (17-34). Wiesbaden: Springer VS.

Cohen, M. R. (2003). Das Judentum in der islamischen Gesellschaft und der Mythos von der interreligiösen Utopie. In W. Dressen, G. Minkenberg, A. C. Oellers & H. Budde (Hrsg.), *Ex Oriente. Isaak und der weisse Elefant. Bagdad-Jerusalem-Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute. Katalogbuch in drei Bänden zur Ausstellung in Rathaus, Dom und Domschatzkammer Aachen, vom 30. Juni bis 28. September 2003* (74-87). Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.

Cohen, M. R. (2013). Muslim Anti-Semitism: Old or New? In A. Meddeb & B. Stora (Hrsg.), *A history of Jewish-Muslim relations. From the origins to the present day* (546-553). Princeton: Princeton University Press.

Firestone, R. (2007). Contextualizing Anti-Semitism in Islam: Chosenness, Choosing, and the Emergence of New Religion. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 4(3), 235–254. <https://doi.org/10.1002/aps.139>

Gaudeul, J.-M. & Robert, C. (1980). Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des écritures. *Islamochristiana*, 6, 61–104.

Gotein, S. D. (1955). *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken Books.

Green, D. F. (Hrsg.) (1976). *Arabische Theologen über die Juden und Israel. Auszüge aus den Akten der 4. Konferenz der Akademie für Islamische Forschung*. Genf: Éditions de l'Avenir.

Karagedik, U. (2023). Die Juden und der Hadith: Ein zeitgenössischer Versuch einer hermeneutischen Interpretation. In E. Aslan & M. Rausch (Hrsg.), *Jüdisch-Muslimische Beziehungen im Wandel der Zeit* (35–50). Wiesbaden: Springer VS.

Kiefer, M. (2018). *Antisemitismus und Migration* (zweite Auflage). Berlin: Aktion Courage e.V.

Kister, M. J. (Hrsg.) (1972). Ḥaddithū 'an banī isrā'īla wa-lā ḥaraja. A Study of an early tradition. *Israel Oriental Studies*, 2, 215-239.

Krämer, G. (2006). Anti-Semitism in the Muslim World. A Critical Review. *Die Welt des Islams*, 46(3), 243–276. <https://doi.org/10.1163/157006006778942035>

Levy-Rubin, M. (2013). «The Pact of 'Umar». In G. Bowering, P. Crone, W. Kadi, D. J. Stewart, M. Q. Zaman & M. Mirza (Hrsg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, B. (2014). *The Jews of Islam* (überarbeitete Auflage). Princeton: Princeton University Press.

Nettler, R. L. & Taji-Farouki, S. (Hrsg.) (1998). *Muslim-Jewish encounters. Intellectual traditions and modern politics*. London: Routledge & Taylor & Francis Group.

Rāzī, Faḥr ad-Dīn ar- (2000). *At-Taḥsīr al-kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Rubin, U. (1997). «Apes, Pigs, and the Islamic Identity». *Israel Oriental Studies*, 17, 89-105.

Rubin, U. (2003): Jews and Judaism. In J. D. McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur'an. Volume Three J-O* (21b-34b). Leiden: Brill.

Rubin, U. (2015). «Become you apes, repelled!» (Quran 7:166): The transformation of the Israelites into apes and its biblical and midrashic background. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78(1), 25–40. <https://doi.org/10.1017/S0041977X14001438>

Webman, E. (2010). The Challenge of Assessing Arab/Islamic Antisemitism. *Middle Eastern Studies*, 46(5), 677–697. <https://doi.org/10.1080/00263200903529053>

Chap. 3)

‘Aṣabat mukāfaḥat al-ṣahyūniya (Liga zur Bekämpfung des Zionismus) (Hrsg.) (1946). *Naḥnu nukāfiḥ – fī sabīli man? Ḍidda man nukāfiḥ?* (Für wen und gegen wen kämpfen wir?). Bagdad: Maṭba‘at dār al-ḥikma.

Kiefer, M. (2006). Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus? *Die Welt des Islams*, 46(3), 277–306. <https://doi.org/10.1163/157006006778942053>

Lendvai, P. (1971). *Antisemitism without Jews. Communist Eastern Europe*. Garden City, NY: Double-day.

Naṣrallāh, Yūsuf Ḥannā (1899). *Al-kanz al-marṣūd fī qawā‘id al-Talmūd*. Kairo: al-ma‘ārif.

Rabinovici, D., Speck, U. & Sznajder, N. (Hrsg.) (2004). *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt: Edition Suhrkamp.

Schmidinger, T. (2008). Zur Islamisierung des Antisemitismus. In *Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes* (Hrsg.), *Jahrbuch 2008* (103–139). Wien: LIT.

Taguieff, P.-A. (2004). Angesichts einer neuen Judeophobie. Eine Herausforderung für Frankreich. In C. Braun & E.-M. Ziege (Hrsg.), *Das «bewegliche» Vorurteil. Aspekte des internationalen Antisemitismus* (193–200). Würzburg: Königshausen & Neumann.

Chap. 4)

Barrett, M. (2016). *Competencies for Democratic Culture: Living Together as Equals in Culturally Diverse Democratic Societies*. Strasbourg: Council of Europe.

Bergmann, K. (2012). *Der Gegenwartsbezug im Geschichtsunterricht* (dritte Auflage). Frankfurt: Wochenschau.

Bernstein, J. (2020). *Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Befunde – Analysen – Handlungsoptionen*. Weinheim: Beltz.

Bernstein, J. & Diddens, F. (2020). Umgang mit Antisemitismus in der Schule. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(26–27), 42–47. Source : <https://www.bpb.de/apuz/311629/umgang-mit-antisemitismus-in-der-schule> (31.03.2024).

Bonolini, F. (13.03.2024). *Der Judenhass im Klassenzimmer. Antisemitismus in den Schulen*. SRF. <https://www.srf.ch/news/schweiz/antisemitismus-in-den-schulen-der-juden-hass-im-klassenzimmer> (31.03.2024).

Brändli, S. & Dischl, J. (2024). *An die Opfer des Nationalsozialismus erinnern: Einblicke in die Aus- und Weiterbildung der Schweizerischen Lehrer:innenbildung. Tagungsbericht*. Zürich: Pädagogische Hochschule Zürich.

Brumlik, M. (2008). «Dass Auschwitz sich nie wiederhole...». *Pädagogische Reaktionen auf Antisemitismus*. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Online-Dossier Rechtsextremismus. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/41277/dass-auschwitz-sich-nie-wiederhole-> (31.03.2024).

Bundschuh, S. (2007). Eine Pädagogik gegen Antisemitismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 31, 32–38. Source: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/30336/eine-paedagogik-gegen-antisemitismus/> (31.02.2024).

Burchard, A. (29.01.2019). *Antisemitismus an Schulen. Experten fordern Meldesystem für antisemitische Vorfälle an Schulen*. Tagesspiegel. <https://www.tagesspiegel.de>

www.tagesspiegel.de/wissen/experten-fordern-meldesystem-fur-antisemitische-vorfalle-an-schulen-4033093.html (09.04.2024).

Chernivsky, M. & Lorenz, F. (2020). *Antisemitismus im Kontext Schule. Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen*. Berlin.
Source :https://wst-kompetenzzentrum.de/wp-content/uploads/2022/01/KoZe_Lehrerstudie_web_14-01.pdf (09.04.2024).

CIIP Conférence intercantonale de l'instruction publique de la Suisse romande et du Tessin (Hrsg.) (2008). *Plan d'Études Romand*. Source :
https://www.snes.edu/wp-content/uploads/PER_complet.pdf (08.04.2024).

D-EDK Deutschschweizer Erziehungsdirektoren-Konferenz (Hrsg.) (2016). *Lehrplan 21. Gesamtausgabe*. Luzern. Source:
https://v-fe.lehrplan.ch/container/V_FE_DE_Gesamtausgabe.pdf (08.04.2024).

Eberhard, F. & Aeschlimann, L. (09.03.2024). «*Ich gebe dir 10 Sekunden, dann bist du tot*». *Judenfeindliche Übergriffe an Schulen*. Blick.
<https://www.blick.ch/schweiz/judenfeindliche-uebergriffe-an-schulen-ich-gebe-dir-10-sekunden-dann-bist-du-tot-id19516754.html> (31.03.2024).

IHRA International Holocaust Remembrance Alliance (2019). *Recommendations for Teaching and Learning about the Holocaust*. IHRA.
<https://holocaustremembrance.com/resources/recommendations-teaching-learning-holocaust> (08.04.2024).

Klafki, W. (2007). *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*. Weinheim: Beltz.

Knellwolf, B. (17.12.2023). *Fehlt es an Schweizer Schulen an Geschichtsstunden, um Judenhass zu verstehen?* Watson. <https://www.watson.ch/schweiz/schule-bildung/698739972-fehlt-es-an-schulen-an-geschichtsstunden-um-juden-hass-zu-verstehen> (31.03.2024).

Kumar, V., Dreier, W., Gautschi, P., Riedweg, N., Sauer, L. & Sigel, R. (2022). Thesen und Handlungsempfehlungen zum Umgang mit Antisemitismus an Schulen und

Hochschulen. In V. Kumar, W. Dreier, P. Gautschi, N. Riedweg, L. Sauer & R. Sigel (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (248-264). Frankfurt: Wochenschau.

Locher, K. (19.03.2024). *Auschwitz-Memes, Hitlergruss im Chat und Hakenkreuze auf Schulweg*. SRF. <https://www.srf.ch/news/schweiz/antisemitismus-an-schulen-auschwitz-memes-hitlergruss-im-chat-und-hakenkreuze-auf-schulweg> (31.03.2024).

Mendel, M. (2020). Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. Herausforderungen antisemitismuskritischer Bildungsarbeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 70(26-27), 36-41. Source : <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/311627/weil-nicht-sein-kann-was-nicht-sein-darf/> (31.02.2024).

Metzger, T. (2022). Bildung, die sich kritisch mit Antisemitismus in der Gesellschaft auseinandersetzt, muss gewissen Ansprüchen genügen. In V. Kumar et al. (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (168-177). Frankfurt: Wochenschau.

Minor, L. (08.03.2024). «*Mit zwei Lektionen über Antisemitismus ist es nicht getan*». Tages-Anzeiger.
<https://www.tagesanzeiger.ch/rassismus-an-schulen-mit-zwei-lektionen-ueber-antisemitismus-ist-es-nicht-getan-296013715222> (08.04.2024).

Pech, D. (2012). Sachunterricht und frühes historisches Lernen über jüdische Geschichte, Nationalsozialismus und den Holocaust. Entwicklung einer Diskussion. In I. Enzenbach, D. Pech & C. Klätte (Hrsg.), *Kinder und Zeitgeschichte: Jüdische Geschichte und Gegenwart, Nationalsozialismus und Anti-semitismus* (widerstreit sachunterricht, Beiheft 8, 13-24).

Pech, D., Rauterberg, M. & Stoklas, K. (Hrsg.) (2006). *Möglichkeiten und Relevanz der Auseinandersetzung mit dem Holocaust im Sachunterricht der Grundschule* (widerstreit sachunterricht, Beiheft 3).

Repubblica e Cantone Ticino Dipartimento dell'educazione, della cultura e dello sport. Divisione della scuola (Hrsg.) (2022). *Piano di studio*. Bellinzona.

Source:<https://pianodistudio.edu.ti.ch/wp-content/uploads/2024/01/Piano-di-studio-perfezionato.pdf> (08.04.2024).

Ritzer, N. & Ziegler, S. (2022). *Was von Geschichte übrig blieb... Auswirkungen des Lehrplans 21 auf den Geschichtsunterricht*. Deutschschweizerische Gesellschaft für Geschichtsdidaktik DGGD. <https://www.dggd.ch/2022/08/02/was-von-geschichte-uebrig-blieb/> (30.03.2024)

Salzborn, S. (Hrsg.) (2020). *Schule und Antisemitismus. Politische Bestandsaufnahme und pädagogische Handlungsmöglichkeiten*. Weinheim: Beltz.

SIG Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund & GRA Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (Hrsg.) (2024). *Antisemitismusbericht 2023 für die deutsch-, die italienisch- und die rätoromanischsprachige Schweiz*. Zürich. Source : <https://www.gra.ch/wp-content/uploads/2024/03/antisemitismusbericht2023.pdf> (08.04.2024).

Sigel, R. (2022). (K)eine hoffnungslose Auseinandersetzung? Ein Essay. In V. Kumar et al. (Hrsg.), *Antisemitismen. Sondierungen im Bildungsbereich* (244-247). Frankfurt: Wochenschau.

SRF (12.03.2024). *Mordversuch an einem Juden: Weckruf für die Schweiz*. SRF. <https://www.srf.ch/play/tv/club/video/mordversuch-an-einem-juden-weckruf-fuer-die-schweiz?urn=urn:srf:video:21550177-a255-4a29-9de9-3b3fed9e3987>

Liste des autrices et auteurs

Dziri, Amir: professeur d'études islamiques et directeur du Centre Suisse Islam et Société (CSIS) à l'Université de Fribourg.

Mathis, Christian: professeur de didactique de l'histoire à la Haute école pédagogique de Zurich.

Metzger, Thomas: chargé de cours d'histoire dans le cursus Sek I à la Haute école pédagogique de Saint-Gall et directeur du centre «Éducation à la démocratie et droits humains».

Salamat, Hannan: chercheuse en sciences culturelles et religieuses à l'Institut zurichois pour le dialogue interreligieux (ZIID).

Schulze, Reinhard: professeur émérite d'islamologie et de philologie orientale moderne (1995-2018) et, depuis 2018, directeur du Forum Islam et Proche-Orient (FINO) à l'Université de Berne.

Späti, Christina: professeure d'histoire contemporaine à l'Université de Fribourg.

Wyler, Dina: chercheuse en sciences politiques et religieuses à l'Institut zurichois pour le dialogue interreligieux (ZIID).

