

Université de Montréal

**Pour une gestion médiatrice des diversités au Liban.**

**Une théorie du plurilogue, au-delà du confessionnalisme**

par

**Pamela Chrabieh**

**Faculté de Théologie et de Sciences des religions**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
*Philosophiae Doctor (Ph.D.)*  
en Sciences des religions**

**Juin, 2005**



© Pamela Chrabieh, 2005

PL

25

U54

2006

V.005



**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal  
Faculté des études supérieures**

**Cette thèse intitulée:**

**Pour une gestion médiatrice des diversités au Liban.**

**Une théorie du plurilogue, au-delà du confessionnalisme**

**présentée par:**

**Pamela Chrabieh**

**a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:**

.....  
président-rapporteur

.....  
directeur de recherche

.....  
co-directeur

.....  
membre du jury

.....  
examineur externe

.....  
représentant du doyen de la FES

**Thèse acceptée le:**

## Résumé

Le Proche-Orient est en proie à des conflits et des échecs de tentatives de démocratisation depuis des décennies. Face à cette situation, les systèmes de gestion des diversités ou les structures des gouvernements, les modes de gouvernance politique et les stratégies adoptées pour assurer une cohésion sociale entre des diversités, ne sont pas d'un grand secours. C'est le cas du système libanais, « le confessionnalisme » - système socio-politique basé sur le partage du pouvoir entre des confessions ou communautés religieuses -, qui est en crise depuis son implantation et surtout depuis la guerre de 1975-2000+, et qui nécessite une réforme de ses modalités saturées par des constructions de savoirs et des pratiques teintées de frénésies idéologiques, d'essentialismes et de non-dits.

En ce sens, plusieurs projets-alternatives furent avancés dès les années 90 suite à l'arrêt des combats à Beyrouth, tant par des instances religieuses que par des élites politiques, académiques et médiatiques: « démocratie consociative », « État islamique », « système laïc », « État islamo-chrétien », etc. Or, on compte parmi les tenants de ce dernier projet en vogue des théologiens des dialogues islamo-chrétiens tel Georges Khodr et Mahmoud Ayoub, qui prônent une certaine « séparation » entre la politique et la religion face à l'instrumentalisation du religieux par les extrémistes, mais aussi, l'implantation d'une société « religieuse », formée de « croyants chrétiens et musulmans », garants d'une nation unifiée et reconstruite sur des valeurs et des buts communs.

Le premier objectif de la thèse consiste donc à identifier tant les apports que les limites de ces théologies à la pensée sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban. Le deuxième objectif consiste à proposer des pistes afin de dépasser ces limites et d'assurer une *sortie* du confessionnalisme qui puisse tenir compte des diverses composantes de la

société libanaise (confessionnelles et non confessionnelles, officielles et non officielles, individuelles et collectives...): la redéfinition de concepts devenus inopérants tels qu'employés à ce jour comme celui de l'identité; la relecture de l'histoire contemporaine du Liban et ainsi, la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir; le développement et la promotion d'une éthique de la citoyenneté engagée, ouverte, et qui crée des 'lieux' d'interpénétration entre les diversités.

A cet effet, la thèse a requis une approche conceptuelle *médiatrice*, au carrefour de théologies, de sciences des religions et de sciences politiques, alliant une méthode d'analyse des discours *interpénétrative* qui s'inspire de « l'islamologie appliquée » de Mohammad Arkoun, ainsi qu'une *théorie du plurilogue*. En ce sens, elle contribue à définir une problématique de réflexion sur les rapports religion-politique-société au Liban, à identifier les pensables, impensés, impensables et non-dits de certains discours qui s'inscrivent dans le sillon de la reconstruction nationale, et un champ d'action permettant la relance du débat sur ce qui raviverait le message de convivialité des diversités, de démocratie et de liberté constituant la raison d'être de ce pays.

**Mots-clés :**

Sciences des religions

Théologie

Études politiques du Proche-Orient

Liban

Gestion des diversités

Confessionnalisme

Dialogue islamo-chrétien

Guerre

Identité

Mémoire

## Summary

For decades, the Near East has been a prey to conflicts and failures of attempts at democratization. Facing this situation, systems of management of diversities or structures of governments, modes of political governorship and strategies adopted to ensure a social cohesion between diversities, are not of great help. It is the case of the Lebanese system, "the Sectarianism" - a social-political system based on a shared governance between religious communities -, which has been in crisis since its establishment and especially since the war of 1975-2000+, and which requires a reform of its methods saturated by constructions of knowledge and by the tinted practices of ideological frenzies, of essentialisms and of unvoiced comments.

In this direction, several projects-alternatives were advanced as of the Nineties, following the end of the fighting in Beirut, by religious authorities and by political, academic and media elites: "Consociative democracy", "Islamic state", "Secular system", "Christian-Muslim state", etc. However, among the adherents of the last project in vogue, we identify both George Khodr and Mahmoud Ayoub. Such theologians of the Christians-Muslims dialogues preach a certain "separation" between the political and the religious facing the exploitation of the religious by extremists, as well as the establishment of a "religious" society made up of "Christian and Muslim believers", guarantors for a unified nation rebuilt on common values and goals.

The primary objective of this thesis consists of identifying both the contributions and the limits of these theologies to the thought of the renewal of the management of diversities in Lebanon. The second objective consists of suggesting ways/tracks in order to exceed these limits,

which can hold into account the various components of the Lebanese society: the redefinition of inoperative concepts though employed to date like that of the identity; the rereading of the contemporary history of Lebanon and thus, the construction of a culture of a plural memory; the development and the promotion of an engaged and opened citizenship ethics, which creates interpenetration between diversities.

Thus, this thesis required a mediatory conceptual approach, at the cross-road of theologies, of sciences of religions and of political sciences, which combines a method of analysis of speeches inspired by the "Applied Islamology" of Muhammad Arkoun as well as a theory of *plurilogue*. In this sense, it contributes to defining a problematic of reflexion on the religion-politics-society relationships in Lebanon, to identifying the thinkable, the unthought, the unthinkable and the unsaid of certain speeches inscribed in the furrow of the national reconstruction, as well as a field of action allowing the reopening of the debate on what could revive the message of conviviality of the diversities, of democracy and of freedom constituting the essence and existence of this country.

**Key words:**

Sciences of religions

Theology

Near Eastern Political Studies

Lebanon

Management of diversities

Sectarianism

Christian- Muslim dialogue

War

Identity

Memory

# Table des matières

Page d'identification du jury.....	ii
Résumé.....	iii
Summary.....	v
Table des matières.....	vii
Liste des tableaux.....	xi
Liste des figures.....	xii
Liste des abréviations.....	xiii
Système de translittération des caractères arabes.....	xiv
Remerciements.....	xv
Introduction.....	1
Partie 1 - La gestion des diversités au Liban en crise: un aperçu historique .....	38
1.1 Le régime des deux préfectures: <i>al-Qā'imaqāmatayn</i> (1840- 1861) ou l'institution de la séparation de communautés.....	41
1.2 <i>Al-Mutaşarifyya</i> (1861-début 20 <sup>e</sup> siècle) ou l'incarnation de la représentation politique communautaire.....	43
1.3 Le confessionnalisme sous le mandat français (1926-1943) .....	45

1.4 Le pacte national (1943) ou le renforcement du confessionnalisme .....	50
1.5 La guerre au Liban (1975-2000+) ou les déboires du confessionnalisme .....	55
1.6 Les accords de Taëf (1989): pour une abolition du confessionnalisme? .....	57
 Partie 2 - Réformer la gestion des diversités? Principaux projets-alternatives promus .....	65
2.1 La démocratie consociative.....	66
2.2 La République islamique .....	76
2.3 Le système laïc.....	80
2.4 L'État islamo-chrétien.....	86
 Partie 3 - Apports de théologies des dialogues islamo-chrétiens à la gestion des diversités: analyse des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub .....	102
3.1 Sur les dialogues islamo-chrétiens.....	104
3.1.1 Georges Khodr .....	104
3.1.2 Mahmoud Ayoub .....	109
3.2 Sur la gestion des diversités.....	111
3.2.1 Georges Khodr .....	111
3.2.2 Mahmoud Ayoub .....	116
3.3 Analyse conceptuelle .....	121
3.3.1 Georges Khodr: théologie mystique et apophatique de libération et contextuelle .....	121
3.3.2 Mahmoud Ayoub: <i>al-iğtihād</i> au carrefour de l'imitation et du renouvellement.....	126
3.3.3 Motivations de Khodr et d'Ayoub .....	129
3.3.4 Structures cognitives et apports à la gestion des diversités.....	130

Partie 4 - Des diversités <i>autres que</i> chrétienne et musulmane? Limites des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub .....	137
4.1 Dynamiques identitaires polymorphes.....	138
4.1.1 Clivages politiques et dynamiques transconfessionnelles .....	138
4.1.2 Clivages socio-économiques.....	147
4.1.3 Identités ethniques, culturelles et linguistiques plurielles.....	151
4.1.4 Croyances diversifiées .....	158
4.2 Apports de discours et de pratiques de divers acteurs de la société civile à la gestion des diversités.....	168
4.2.1 Voix de femmes .....	169
4.2.2 Voix de gais .....	175
4.2.3 Contributions d'autres associations et mouvements sociaux .....	178
4.2.4 Médias.....	186
4.3 Limites des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub.....	190
 Partie 5 - Contribution pour une gestion des diversités renouvelée au Liban .....	 199
5.1 La redéfinition de l'identité libanaise .....	204
5.1.1 Une identité « orientale et arabe »?.....	205
5.1.2 Une identité « croyante, chrétienne ou musulmane »? .....	213
5.2 La relecture de l'histoire du Liban ou la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir.....	216
5.2.1 Premier chantier: la relecture de la guerre .....	217
5.2.2 Deuxième chantier: la relecture des colonialismes..... .....	225

5.3 Le développement et la promotion d'une éthique de la citoyenneté active et ouverte.....	238
5.3.1 L'ouverture réciproque entre la communauté et l'individu.....	239
5.3.2 La responsabilisation partagée.....	243
Conclusion.....	250
Sources documentaires.....	265
Sources officielles.....	265
Sources en sciences humaines.....	265
Sources en sciences des religions.....	273
Sources théologiques.....	278
Sources socio-économiques.....	280
Autres sources.....	282
Annexes.....	xvii
Annexe 1 : La Constitution Libanaise.....	xviii
Annexe 2 : Le code de procédure civile au Liban, extraits.....	xxxv
Annexe 3 : Les accords de Taëf.....	xlviii
Annexe 4 : Les dialogues islamo-chrétiens au Liban. Extraits de discours.....	lxiv
Annexe 5 : Situation des femmes au Liban.....	lxxi
Annexe 6 : Helem.....	xcix
Annexe 7 : Revue de presse, articles et témoignages de divers acteurs de la société civile et de la diaspora libanaises.....	cxviii

## Liste des tableaux

<b>Tableau I</b>	Répartition des sièges à la Chambre des députés en fonction de l'affiliation confessionnelle	p. 50
<b>Tableau II</b>	Partis et courants politiques représentés au Parlement (élections de 1992)	p. 139
<b>Tableau III</b>	« Opposants » et « Loyalistes » en février-mars 2005 ou la persistance du clanisme	p. 142
<b>Tableau IV</b>	Diversités ethniques et linguistiques au Liban	p. 156
<b>Tableau V</b>	Recensement de la population libanaise (1932) et estimations (1998)	p. 166

## Liste des figures

<p><b>Figure 1</b></p>	<p><i>Guerres et mémoires</i> 2003 Pamela Chrabieh (Huile, 90 x 60 cm)</p>	<p>Nadia Tuéni <i>Archives sentimentales d'une guerre au Liban</i>, Pauvert, Paris, 1982, p.64.</p>	<p>p. xvi</p>
<p><b>Figure 2</b></p>	<p><i>Dialogues islamo-chrétiens</i> 2004 Pamela Chrabieh (Huile, 90 x 60 cm)</p>	<p>Khalil Gibran <i>Une larme et un sourire</i> Bushrui, S. <i>Un trésor spirituel</i>, Véga, Paris, 2002, p.21.</p>	<p>p. 101</p>
<p><b>Figure 3</b></p>	<p><i>Diversités</i> 2004 Pamela Chrabieh (Huile, 90 x 60 cm)</p>	<p>Nadia Tuéni <i>op. cit.</i>, p.66.</p>	<p>p. 136</p>
<p><b>Figure 4</b></p>	<p><i>Nous et l'amour</i> 2002 Pamela Chrabieh (Huile, 90 x 60 cm)</p>	<p>Ibn 'Arabi Corbin, H. <i>L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi</i>, Flammarion, Paris, 1958, p.103.</p>	<p>p. 198</p>

## Liste des abréviations

<b>AFP</b>	<i>Agence France Presse</i>
<b>AnN</b>	<i>An-Nahar</i>
<b>AsS</b>	<i>As-Safir</i>
<b>CD</b>	<i>Chemins de dialogue</i>
<b>CdO</b>	<i>Les Cahiers de l'Orient</i>
<b>CI</b>	<i>Le Courrier International</i>
<b>CL</b>	<i>Cedrus Libani</i>
<b>CM</b>	<i>Confluences Méditerranée</i>
<b>DS</b>	<i>The Daily Star</i>
<b>En</b>	<i>Encounters</i>
<b>Es</b>	<i>Esprit</i>
<b>FD</b>	<i>Foi et Développement</i>
<b>Fi</b>	<i>Le Figaro</i>
<b>JA</b>	<i>Jeune Afrique</i>
<b>JEA</b>	<i>Journal of Ecological Anthropology</i>
<b>Is</b>	<i>Islamochristiana</i>
<b>LM</b>	<i>Le Monde</i>
<b>LR</b>	<i>The Lebanon Report</i>
<b>MD</b>	<i>Le Monde diplomatique</i>
<b>MECCR</b>	<i>The Middle East Council of Churches Report</i>
<b>MEJ</b>	<i>Middle East Journal</i>
<b>MER</b>	<i>Middle East Report</i>
<b>Mo</b>	<i>Mondanité</i>
<b>OJ</b>	<i>L'Orient-le-Jour</i>
<b>PF</b>	<i>Presse Francophone</i>
<b>RdL</b>	<i>Revue du Liban</i>
<b>RI</b>	<i>Revue Intersignes</i>
<b>SH</b>	<i>Sciences Humaines</i>
<b>SR</b>	<i>Studies in Religion</i>
<b>Th</b>	<i>Théologiques</i>



**Figure 1:** Guerres et mémoires

Sismique Pays,  
nul germe d'amour  
ne pleut sur tes étés.  
Comprendre, et, ô comprendre,  
l'infécondité de toute indifférence.  
Semeur d'éclats de lune,  
c'est-à-dire semeur de fleurs violentes,  
dessiner à coups de mots,  
le nouveau profil de la terre.  
Savoir, qu'à l'altitude de ma naissance,  
entre mal et bien rien ne pousse, sauf,  
la Vie.

(Nadia Tuéni)

## Système de translittération des caractères arabes

ك	k	ج	ğ
ل	l	ح	ḥ
م	m	خ	ḫ
ن	n	د	d
هـ	h	ذ	ḏ
و	ū w	ر	r
ي	ī y	ز	z
ا	ʾ	س	s
ب	b	ش	š
ت	t	ص	ṣ
ث	ṭ	ظ	ḏ
أ	a	ط	ṭ
إ	i	ظ	ẓ
أ	u	ع	ʿ
أ	ā	غ	ğ
		ف	f
		ق	q

*Source: Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes  
(Université Saint-Joseph, Liban).*

**Note:**

Les termes que je transcris personnellement de l'arabe suivent les prescriptions de ce tableau; ce qui n'est pas le cas pour les termes cités par les auteurs étudiés dans le cadre de cette thèse et qui utilisent d'autres systèmes de translittération, ni pour les noms et les termes dont la translittération est connue (exemples : Beyrouth, Jounieh, Dar an-Nahar, Ghosta, Khodr, Chamseddine, Ayoub, Al-Mawla, etc.).

## Remerciements

Je tiens à remercier les personnes et les organismes suivants dont la contribution a rendu la réalisation de cette thèse possible :

- Mon époux Nemr Nicolas Badine, mes parents et ma famille, pour leurs encouragements.
- Mon directeur de thèse, Jean-François Roussel, pour son suivi rigoureux, sa patience et sa compréhension.
- Mon co-directeur de thèse, le P. Samir Khalil, pour ses précieux conseils.
- Mes collègues et amis-es, les groupes de dialogue et les associations de défense des droits et libertés dont je fais partie à Beyrouth et à Montréal, pour leur solidarité.
- La Faculté de Théologie et des Sciences des religions, les membres de l'administration, les secrétaires, et les professeurs que j'ai connus, pour leur support tout le long de mes études.
- Le Conseil de Recherche en Sciences Humaines (CRSH), le Fonds de Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC), la fondation Forces-Avenir (Québec), le Lieutenant-Gouverneur du Québec, la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal et la Faculté de Théologie et des Sciences des religions, pour les prix et bourses octroyés.

Enfin, je dédie cette thèse à la mémoire de mon beau-père Gebran Badine, de mon professeur et ami le P. Antoine Lammens, défenseurs d'un Liban de liberté et de convivialité ; ainsi qu'aux membres de ma famille et de celles de tous les libanais victimes de la guerre et de sa folie meurtrière.

## Introduction

En janvier 2005, le département d'art, de sciences et de communication de la Lebanese American University (LAU), ainsi que la *Major Theater Production* présentèrent « Amnesia 2025 », une création collective mise en scène par Nagy Souraty, inspirée de textes d'Etel Adnan, Philippe Ducros et Mohammed Kacimi. Cette représentation théâtrale mettait ensemble la mémoire, le passé, le présent, le futur, le temps, la mort, la survie, le feu. Les étudiants racontent avoir « tenté une projection dans le futur, en l'an 2025, pensant pouvoir ainsi comprendre ou justifier le présent »:

« En fait, [affirment-ils], nous nous sommes projetés dans un passé que nous tentions d'oublier. Nous nous sommes retrouvés face à un futur hanté par le passé. Nous avons alors essayé de brûler notre mémoire, alors que c'est elle qui nous brûlait. Nous n'avons fait que déstructurer notre travail tout au long de son avancement. Textes, mais aussi personnages et idées se déconstruisaient, ainsi que nous et notre mémoire, qu'elle soit collective ou individuelle ».<sup>1</sup>

Dans cette pièce, ni réponses ni solutions n'émergent. « Amnesia 2025 » ne fait que refléter des questions incessamment posées: sommes-nous condamnés à oublier? Est-il plus sécurisant d'oublier? Qui est responsable de la sauvegarde de la mémoire? Qui est derrière notre oubli et pourquoi? Quelles sont les conséquences de l'oubli et de l'amnésie? Le futur appartient-il aux personnes qui se souviennent ou à celles qui oublient? Les auteurs qui ont inspiré ce travail collectif ont écrit:

« La folie devient parfois la norme et la mémoire est projetée dans le futur. La mémoire qui ne sert à rien... Rien pour passer le passé, rien pour dire je me souviens. Tout

---

<sup>1</sup> OJ, 2005-01-06.

pour recommencer... Et la mémoire est une quarantaine rasée, un dépotoir à ciel ouvert ».<sup>2</sup>

### *Oublier ou ne pas oublier ?*

Telle est la question que moi-même et bien des libanais de ma génération, celle qui est née, a vécu durant la guerre et y a survécu, ont tenté de différer mais à laquelle ils ne peuvent plus échapper. Question qui résume la souffrance et le drame de bien de personnes ballottées entre l'amnésie et l'hypermnésie, et à la base de la rédaction de cette thèse. Certes, on a beau croire qu'il faut savoir oublier pour goûter la saveur du présent, ou alors au contraire, on peut recourir au passé mythique aux couleurs des gloires phéniciennes, romaines, byzantines, arabes..., qui en quelque sorte réconfortent les esprits tirillés par un présent sans lendemain; mais sans la remémoration critique du passé, on n'en tire pas de leçons et on continue à perpétrer les mêmes atrocités et le même langage de vengeance.

La remémoration critique est d'autant plus cruciale que le contexte géopolitique actuel des sociétés proche-orientales, et en l'occurrence celui du Liban, augure l'avènement d'une nouvelle ère, de nouvelles règles de jeu, d'une restructuration des acteurs, d'une reformation des alliances et des camps, qui portent autant d'espoirs que de problématiques à dénouer, parmi lesquelles: l'occupation syrienne et le débat houleux sur la résolution 1559 de l'ONU visant à mettre fin à cette occupation,<sup>3</sup> le conflit israélo-palestinien et la question des réfugiés palestiniens au Liban, la guerre en Irak et ses répercussions sur la société libanaise, l'impasse économique, l'émigration continue des jeunes, et la crise de la gestion des diversités.

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> Notons que le retrait des troupes militaires syriennes du Liban fut effectué en avril 2005.

La gestion des diversités au Liban a une longue histoire qui est celle de diverses interprétations des relations entre société, politique et religion, avec leurs processus de transfert, d'instrumentalisation réciproque, de croisement et d'interpénétration.<sup>4</sup> Depuis la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, cette gestion est nommée « le confessionnalisme », souvent décrit en ses deux dimensions, politique et personnelle. La première implique que les emplois politiques et administratifs sont répartis entre des confessions religieuses dites « historiques » - chrétiennes et musulmanes notamment - selon des quotas spécifiques. La deuxième signifie que tout ce qui touche au statut personnel des libanais, relève de lois établies par les confessions.

En dépit des quelques aspects positifs de cette gestion telle la reconnaissance d'une diversité religieuse que l'on ne trouve pas ailleurs au Proche-Orient - le confessionnalisme permettant aux communautés d'avoir leur existence politique et sociale, chose impossible dans les pays avoisinants soit au nom du totalitarisme du panarabisme ou de celui de la religion -, celle-ci est en crise depuis plusieurs décennies: mauvaise gouvernance; clientélisme confessionnel vis-à-vis de puissances régionales et internationales; corruption de l'administration de l'État; promotion du religieux comme facteur identitaire et ancrage socio-politique exclusifs... Dans ce cadre, le Liban à la croisée des chemins, « laïque sans laïcité, pluriel sans pluralisme, démocratique sans démocratie »,<sup>5</sup> se trouve plus que jamais attelé à définir les composantes et les modalités d'un nouveau projet socio-politique qui raviverait le message de convivialité de ses diversités, de démocratie et de liberté constituant sa raison d'être ; et qui

---

<sup>4</sup> Je ne fais pas de distinction nette entre société, religion et politique en rapport au contexte libanais comme s'il s'agissait d'entités séparées, mais je ne les imbrique pas non plus complètement.

<sup>5</sup> Citation du poète libanais d'origine syrienne Adonis (*Les débats de l'OBS*, no. 2105, 2005-03-10).

réviserait les distorsions de son histoire, incarnées par un passé épuré transmis aux jeunes générations. Mais quel serait ce projet ou cette formule de gestion? En d'autres termes, quels modes de gouvernance politique et quelles stratégies sociales faudrait-il développer et adopter pour assurer la cohésion à long terme d'une pluralité de dynamiques et de recompositions identitaires individuelles et collectives au Liban?

A cet effet, plusieurs projets-alternatives sont promus depuis le début des années 90 par des instances ou des « autorités-références » religieuses - dont les prises de position ont un poids lié à leur prestige, influençant la construction du savoir sur le religieux et les stratégies socio-politiques locales et étrangères - <sup>6</sup> et des élites politiques, académiques et médiatiques, et ce suite à l'arrêt des combats à Beyrouth, la réouverture des frontières internes et la reformulation de la Constitution libanaise. C'est le cas des tenants d'une « démocratie consociative » à l'encontre de la déconfessionnalisation stipulée par les accords de Taëf en 1989; de ceux d'une « République islamique » qui appellent à l'instauration d'une seule religion d'État; d'autres qui prônent un système « laïc » rejetant la religion ou la reléguant à une sphère privée; ou encore, des tenants d'un « État islamo-chrétien », regroupés au sein d'un courant en vogue actuellement et que je nommerai ici *le courant de la culture du dialogue*, au sein duquel j'insère Georges Khodr et Mahmoud Ayoub.

Ceux-ci développent des approches théologiques des dialogues islamo-chrétiens appelant à une certaine forme de séparation entre la politique et la religion face à l'instrumentalisation du religieux par des groupes extrémistes, mais aussi, à l'implantation d'une « société pluraliste

---

<sup>6</sup> Il suffit de citer l'exemple du patriarche maronite Mar Nasrallah Boutros Sfeir: voyages diplomatiques, homélies à forte tendance politique transmises en direct à la télévision, implication dans le processus de changement de la loi électorale (printemps 2005), etc. Les médias et la presse libanaises offrent dans leur ensemble des articles et des informations quotidiennes et hebdomadaires sur ses prises de position.

religieuse », formée de « croyants en Allah ». Ainsi, les dialogues islamo-chrétiens supplanteraient le choc des religions, combattraient l'athéisme et le matérialisme, constitueraient le prisme de lecture de l'histoire du Liban par excellence, et deviendraient le principal référent identitaire et socio-politique des libanais, si ce n'est le seul!

Le premier objectif de la thèse est d'identifier tant les apports que les limites des approches de Khodr et d'Ayoub à la pensée sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban. Le deuxième objectif est de proposer des pistes de réflexion afin de dépasser ces limites. En ce sens, je ne vise pas à développer un projet-alternative de gestion des diversités. La contribution de ma thèse n'est pas de l'ordre d'un prêt-à-penser mais plutôt d'un faire-penser; un point de départ pour une prise de conscience collective. Elle se situe plus dans l'identification de blocages qui minent la construction d'une régulation des rapports entre société, politique et religion, ainsi que dans la définition des caractéristiques de chantiers de réflexion à entreprendre pour une gestion des diversités renouvelée au Liban.

D'ailleurs, dans ce cadre libanais dit « d'après-guerre » qui nécessite une reconstruction des cœurs et du *vivre ensemble* encore plus importante que celle des immeubles détruits du centre-ville de Beyrouth, il me semble de plus en plus nécessaire de penser un renouvellement de la gestion des diversités qui passerait nécessairement par *la sortie* du confessionnalisme, au sens d'un dépassement des limites de son application et de sa structure, mais également en dépassant les limites des projets-alternatives tissés autour et à son encontre. Cette *sortie* est d'autant plus urgente qu'il est aisé aujourd'hui de tourner la figure de *la religion au service de la nation* à celle de *la nation qui se met au service de la religion*, et que la gestion des diversités au Liban apparaît saturée par des constructions de savoirs (ce que l'on dit) et des rhétoriques (comment on

le dit) teintées de frénésies idéologiques, d'essentialismes, de non-dits, de silences.

Pour ce, la thèse comprend cinq parties: la première consiste à dresser un aperçu historique de la crise de la gestion des diversités au Liban. Elle se présente donc en tant que synthèse d'un corpus en sciences politiques et historiques. Il va de soi que cette synthèse n'est pas exhaustive, mais j'ai tenté de relever les éléments pertinents relatifs à la question de la naissance du confessionnalisme, à son évolution et à sa situation actuelle. En ce sens, les ouvrages et les articles de plusieurs auteurs contemporains tant au Liban qu'en diaspora - tels Georges Corm, Kamal Salibi, Fadia Kiwan, Ahmad Beydoun, Elisabeth Picard, Mahdi Amel, Antoine Messara, Nabil Maamari -, m'ont été d'un grand secours.

La deuxième partie consiste à identifier les caractéristiques des projets-alternatives de gestion des diversités au Liban que la plupart des observateurs s'entendent à considérer comme les plus importants: « la démocratie consociative » prônée par Antoine Messara, Carole Dagher, le pasteur Habib Badr, Mar Nasrallah Boutros Sfeir, l'imam Muhammad Mahdi Chamseddine, etc.; « la République islamique », prônée par exemple par le cheikh Muhammad Hussayn Fadlallah; « le système laïc », prôné en l'occurrence par Georges Corm; ainsi que « l'État islamo-chrétien », promu par ce que je qualifie de *courant de la culture du dialogue*.

La troisième partie consiste à analyser plus profondément deux approches théologiques des dialogues islamo-chrétiens que j'inscris au sein de ce courant: celles de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub. Cette analyse vise à identifier leurs apports au renouvellement de la pensée sur la gestion des diversités. A cet effet, elle a requis l'étude de leurs écrits en adoptant une méthode d'analyse de discours que je présente par la suite.

La quatrième partie consiste à présenter quelques indices collectés lors de mes travaux de recherche et de ma participation à divers projets d'associations et de mouvements et à des manifestations, ainsi que des informations basées sur des études scientifiques concernant les diversités actuelles au Liban: politiques, transconfessionnelles, socio-économiques, culturelles, ethniques, linguistiques, diversité des croyances... Le premier objectif de cette partie est de montrer une pluralité de diversités traversant la société libanaise, et de là, de démontrer qu'il n'existe pas une seule diversité, en l'occurrence confessionnelle officielle, au Liban. Le deuxième objectif est de démontrer que les discours et pratiques individuels et collectifs émanant de ces diversités - mouvements de défense des droits humains, des droits des femmes, des droits des homosexuels; mouvements sociaux, écologiques, étudiantins, médiatiques, artistiques...-, contribuent ou peuvent contribuer au renouvellement de la réflexion sur la gestion des diversités au Liban et sur les modalités de son implantation. Le troisième objectif est d'identifier, à la lumière de ces diversités, les limites des approches de Khodr et d'Ayoub.

Pour ce, outre un corpus littéraire académique, l'observation et la participation active, je me suis servi abondamment de la presse écrite et électronique, issue de milieux locaux et de la diaspora libanaise, et reconnus comme sources d'informations fiables. Il suffit de citer le quotidien francophone *L'Orient-le-Jour*, l'anglophone *The Daily Star*, et l'arabophone *An-Nahar*. Je note que la presse écrite au Liban est par excellence, l'outil de la diffusion intellectuelle qui transmet une diversité de nouvelles et d'opinions, qui constitue un forum de liberté d'expression et un des lieux de diffusion des revendications d'acteurs de la société civile et de la diaspora libanaise. J'ai voulu d'une part être à l'affût de l'actualité, et d'autre part, apporter des éléments appuyant ma thèse qu'on ne trouve peu ou pas dans la littérature académique, issus de tribunes

sociales et politiques auxquelles on ne peut passer outre. Certes, ces éléments n'aspirent pas à faire système, et comme l'écrit Jean Mouttapa: « j'accepte par avance les objections touchant à leur caractère partiel et partial (...), si l'on veut entendre par ce mot l'exercice d'un devoir de critique à partir d'un point d'observation clairement reconnu comme tel ». <sup>7</sup>

Enfin, la cinquième partie de la thèse propose des pistes de réflexion afin de dépasser les limites identifiées dans la partie précédente: la redéfinition de concepts devenus inopérants tels qu'employés entre autres par Khodr et Ayoub, comme celui de l'identité; la relecture de l'histoire contemporaine du Liban et ainsi, la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir; le développement et la promotion d'une éthique de la citoyenneté engagée, ouverte, et qui crée des 'lieux' d'interpénétration entre les diversités.

## **Approche conceptuelle et stratégies méthodologiques**

### **Point de départ: la mémoire**

Le terme « mémoire » peut revêtir une diversité de réalités telles que la commémoration, le monument, l'usage stratégique du passé, le souvenir de l'expérience vécue ou transmise, l'effet du présent, l'effet du passé-choix ou poids du passé, l'histoire d'individus ou de collectivités, etc. La polysémie de cette notion relève de la profusion des définitions que l'on trouve dans des travaux académiques (études culturelles, historiques, anthropologiques, psychologiques, sociologiques...), notamment en

---

<sup>7</sup> Mouttapa, J., *Dieu et la révolution du dialogue, l'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Paris, 1996, p.32.

Europe et en Amérique du Nord.<sup>8</sup> En témoignent les travaux fondateurs du sociologue français Maurice Halbwachs, de l'historien Pierre Nora, du sociologue américain Jeffrey Olick, de l'anthropologue Michael Herzfeld, etc.

En effet, Halbwachs démontre dans ses travaux que la mémoire est constamment reconstruite et qu'elle dépend des intérêts et des besoins d'un groupe social donné. Selon lui, les êtres humains sont des êtres sociaux; de ce fait, la mémoire individuelle est toujours affectée par un ou des groupes sociaux auxquels on appartient - « the mind reconstructs its memories under the pressure of society » -, et celle-ci les nourrit en retour.<sup>9</sup> Pour sa part, Nora se penche sur l'histoire de la France en étudiant ses instruments d'intelligibilité, des « lieux de mémoire » qui ne se réduisent pas seulement à des espaces, moments, livres, édifices et batailles spécifiques, mais qui se trouvent aussi dans l'air du temps, courants de pensée, comportements, symboles etc.<sup>10</sup> Dans cette perspective, je crois que les « lieux de mémoire » au Liban sont créés et développés par les divers acteurs de la société civile et de la diaspora.

---

<sup>8</sup> Il existe depuis les années 90 au Liban des ouvrages qui traitent de la mémoire collective, mais qui concernent surtout l'histoire de Beyrouth. Journalistes, photographes et architectes se sont penchés sur les impacts de la guerre sur la capitale libanaise et la reconstruction de son centre-ville : Samir Kassir (*Histoire de Beyrouth*, Fayard, Paris, 2003), Ayman Traoui (*La mémoire de Beyrouth*, Banque de la Méditerranée, Beyrouth, 2003), Basilico Gabriele (*Beyrouth 1991-2003*, Le point du Jour, 2003), etc. Rares sont les ouvrages académiques qui traitent de la question de la mémoire. Je tiens à souligner toutefois les travaux du sociologue Samir Khalaf (American University of Beirut), notamment son récent livre : *Heart of Beirut : Reclaiming the Burj*, Saqi Books, London, 2005. Khalaf y explore le rôle du Bourj (la Place des Canons) dans la construction de la mémoire collective et de l'identité nationale libanaise. Selon lui, le Bourj s'est constamment réinventé en tant qu'espace de mobilisation politique et ne devrait pas être utilisé à des fins confessionnelles comme ce fut le cas après la manifestation du 14 mars 2005.

<sup>9</sup> Cf. Halbwachs, M., *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p.51.

<sup>10</sup> Cf. Nora, P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, t.1-2-3, Gallimard, Paris, 1993.

Quant à Olick, celui-ci travaille la problématique de la mémoire collective de l'Allemagne post-nazie en étudiant la construction de l'identité allemande centrée sur la culpabilité collective et le besoin de réparation.<sup>11</sup> Dans *In the House of the Hangman*, Olick démontre comment des leaders allemands de l'après-guerre ont tenté de remettre en question cette construction qui réduit les diverses expériences humaines et les relations complexes entre ces dernières et l'histoire à une seule vision - celle du socialisme nationaliste-; construction reliée à celle d'une mémoire qui discrédite l'histoire et la culture nationales. Par ailleurs, Herzfeld démontre l'importance de tenir compte des constructions de la mémoire qui se passent dans « l'intimité » (« intimate spaces of culture »), encore plus souvent que dans les lieux « publics ».<sup>12</sup> Ces constructions répondent en quelque sorte aux généralisations relayées par les élites et les médias nationales.

Évidemment que les ouvrages de ces auteurs pourraient étoffer mes propos sur la mémoire, mais ils n'en constituent pas la base. Toutefois, je note que dans la perspective de Halbwachs, se pencher sur 'comment les Libanais se souviennent de la guerre' révélerait certains aspects de leur situation socio-politique actuelle, et contribuerait à mieux saisir la diversité de leurs représentations identitaires; et dans la perspective de Herzfeld, l'étude d'expressions de la mémoire d'individus et de collectivités de la société civile et de la diaspora libanaises - artistes, réalisateurs-cinéastes, poètes, romanciers, journalistes, mouvements sociaux, mouvements estudiantins, associations de défense des droits des gays, des femmes, etc. - contribuerait à remettre en question les

---

<sup>11</sup> Cf. Olick, J.K., *In the House of the Hangman: The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; and "Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8th, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany", *American Sociological Review*, no.64, 1999, p.381-402.

<sup>12</sup> Cf. Herzfeld, M., *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, revised edition, Routledge, New York, 2005 (1st edition, 1997), p.12.

représentations réductrices de l'histoire et de l'identité nationales - notamment celles qui se limitent à des référents confessionnels.

Finalement et tel que mentionné précédemment, le point de départ de la thèse est une question qui me touche personnellement, *oublier ou ne pas oublier ?*, et à laquelle je tente de répondre en revisitant entre autres mémoires la mienne, et ce en puisant à un héritage et des expériences pluriels et personnels: le vécu de la guerre au Liban,<sup>13</sup> l'engagement dans le chemin du dialogue interreligieux et interculturel à Beyrouth et à Montréal, la pratique de la restauration et de la conservation du patrimoine religieux, l'art interspirituel, l'expérience de l'immigration, la lecture d'ouvrages de mystiques, de poètes et de romanciers qui ont éclairé mon cheminement et ont contribué à approfondir ma réflexion, etc. Je tiens notamment à souligner les écrits de Khalil Gibran<sup>14</sup> et d'Ibn 'Arabi<sup>15</sup> dans leur quête de l'unité dans la diversité, du respect des différences et de la relativité de la vérité; des écrits de Mahmoud Darwish,<sup>16</sup> d'Émile

---

<sup>13</sup> Je me démarque ainsi des analystes qui ne sont que des témoins par procuration, qui confisquent la parole de ceux qui ont à défier leurs vieux démons ou du moins à en reconnaître l'existence pour muer la douleur en souvenir fondateur.

<sup>14</sup> Cf. Gibran, Kh., *Le Prophète*, Éditions du Rocher, Paris, 1993 (*The Prophet*, Alfred A. Knopf Publisher, New York, 1923); Bushrui, S., *Un trésor spirituel. Khalil Gibran*, Éditions Véga, Paris, 2002. Poète libanais du début du 20<sup>e</sup> siècle, artiste, mystique et auteur de plusieurs ouvrages lus à l'échelle internationale dont *Le Prophète*, Khalil Gibran exprime dans ses écrits sa foi en l'unité des religions dans leurs diversités et en une lutte continue contre l'exclusivisme. Sa spiritualité fut forgée au cours de sa vie en une construction harmonieuse entre diverses croyances: hindoues, néo-platoniciennes syriennes, mystiques judéo-chrétiennes, soufies, baha'ies, etc.

<sup>15</sup> Cf. Ibn 'Arabi, *La Sagesse des Prophètes*, Traduction de Titus Burckhardt, Albin Michel, Paris, 1974 (1955); Corbin, H., *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958; Geoffroy, E., *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003; De Vitray-Meyerovitch, E., *Islam, l'autre visage*, Albin Michel, Paris, 1991. Pour sa part, Mohyiddin Ibn 'Arabi est né en 1165 à Murcie, en Andalousie. Il a laissé une empreinte profonde sur le soufisme ou « le mysticisme de l'Islam ». Selon lui, les différentes religions se dévouent aux diverses formes de Dieu et tout individu arrive à Le connaître à partir d'une unique et personnelle voie, voire un dialogue intime. Chaque croyance est donc porteuse de vérité et chaque individu est une totalité, une universalité.

<sup>16</sup> Cf. Darwish, M., *Une mémoire pour l'oubli*, Actes Sud, Paris, 1993. Poète palestinien, Darwish relate dans cet ouvrage une chronique de Beyrouth assiégée par les troupes israéliennes en 1982 et l'exil de la résistance palestinienne. Un recueil de fragments d'un passé éclaté et rebelle, un travail du deuil et de l'oubli.

Shoufani,<sup>17</sup> et d'Amin Maalouf en sa conception du « ressouvenir » qui dépasse l'événementiel, où il ne s'agit plus de décrire, mais de réécrire, de déchiffrer, de dévoiler, un projet herméneutique qui permet la compréhension de l'identité personnelle et celle d'autrui ;<sup>18</sup> de la poésie de Nadia Tuéni en son appel à la responsabilisation face à la guerre et aux maux qu'elle engendre, ainsi qu'en son engagement à l'encontre de la représentation restrictive et monolithique de l'être - et de surcroît, de l'histoire.<sup>19</sup> Je note enfin l'apport des enseignements de mon professeur en restauration des icônes, le P. Antoine Lammens, qui m'a encouragée à assumer le passé hérité tout en vivant dans une société qu'on ne peut ignorer; d'où l'importance de porter un regard sur le passé et un autre sur les exigences du présent, la culture de la mémoire plurielle et en mouvement, la reconnaissance et le respect des diversités, ainsi que l'engagement pour l'équité, la liberté et la justice permettant justement d'avoir un avenir.

De là ma définition de la mémoire en contexte libanais en tant que processus d'échanges-interactions entre des relectures individuelles et collectives des divers passés et présents; un processus pluriel auquel

---

<sup>17</sup> Cf. Mouttapa, J., *Un arabe face à Auschwitz : le combat d'Émile Shoufani pour la mémoire et pour la paix*, Albin Michel, Paris, 2004. Il s'agit d'une réflexion sur les multiples déformations de la mémoire de la Shoah et sur la nécessité d'une universalisation de la mémoire, à laquelle contribue le curé de Nazareth Emile Shoufani, notamment à travers l'organisation de l'événement du 26-29 mai 2003 à Auschwitz Birkenau par l'association « Mémoire pour la paix » dont il est président. Cet événement rassembla 500 juifs et arabes.

<sup>18</sup> Cf. Maalouf, M., *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998; *Origines*, Grasset, Paris, 2004. Né à Beyrouth en 1949 et installé en France depuis 1976, Amin Maalouf est auteur de plusieurs romans qui ont pour cadre le Moyen-Orient, l'Afrique et le monde méditerranéen, vertement voués à l'apologie de la tolérance et des échanges interculturels.

<sup>19</sup> Cf. Tuéni, N., *La terre arrêtée*, Belfond, Paris, 1984; *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, Pauvert, Paris, 1982. Née en 1935 au Liban, de mère française et de père libanais druze, Nadia Tuéni est une poétesse qui traite du thème de la multiplicité dans ses écrits, mais elle demeure avant tout la poétesse de la guerre, dénonçant le problème palestinien, pleurant la guerre du Liban. Sa poésie dégage l'absurdité de ces drames et montre qu'au-delà des convictions religieuse et politique, le crime réside.

contribuent les constructions-représentations-expressions de tous les acteurs de la société civile et de la diaspora libanaises.

### **Principal concept: l'identité**

Le principal concept employé dans la thèse est celui de l'identité, intrinsèquement lié à la question de la mémoire. Il s'agit évidemment d'un concept qui constitue l'objet d'un large débat dans la plupart des sociétés et qui prolifère dans les discours anthropologiques, mais qui prête souvent à équivoque; d'où à mon avis son intérêt, car il conduit à poser des questions pertinentes sur l'évolution de ces sociétés et permet de saisir certains aspects de leur dynamisme et leurs diversités.<sup>20</sup> Certes, ce concept suscite parfois des rejets, surtout lorsqu'il est associé à un mouvement de repli dans une essence intemporelle du soi ou la reproduction à l'identique d'un ordre social. C'est le cas par exemple d'Alain Touraine qui y perçoit le risque de l'enfermement sur soi ou sur une nationalité - ghetto de l'appartenance.<sup>21</sup> François Laplantine lui préfère alors la notion de « métissage ».<sup>22</sup> Elias Khoury y voit même une « problématique autour de laquelle il aura fallu que coulent des fleuves d'encre et des rivières de sang » pour que l'on découvre finalement qu'elle est sans doute « fallacieuse ».<sup>23</sup>

Comme j'ai entrepris mes études supérieures dans une université québécoise, je cite évidemment les exemples des travaux de quelques auteurs abordés dans le cadre d'une recherche sur l'identité québécoise et que l'on pourrait mettre à profit dans une étude comparative avec la

---

<sup>20</sup> Cf. Rasse, P., Midol, N., Triki, F., *Unité-diversité, les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp.14-15.

<sup>21</sup> Cf. Touraine, A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

<sup>22</sup> Cf. Laplantine, F., *Je, nous et les autres, être humain au-delà des appartenances*, Le Pommier, Paris, 1999.

<sup>23</sup> Cf. Khoury, E., *La Méditerranée libanaise*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, p.2.

construction de l'identité libanaise : ceux de Fernand Dumont, de Jocelyn Maclure, de Léon Dion et de Charles Taylor en particulier. En effet, Dumont a conceptualisé l'identité collective en tant que symbolique commune à laquelle se réfèrent les membres d'une collectivité pour l'attribuer à leur Soi. Selon cet auteur, il est des discours encore plus « systématiques », « des idéologies qui ambitionnent de mettre en forme le destin d'une collectivité : tel mouvement social, tel parti veut définir ce qu'est *la vraie France* ou *le vrai Québec* au nom du pays réel ».<sup>24</sup> Or, c'est ce qui se passe au Liban par exemple entre 1975 et 1990 avec le règne des milices qui poussèrent cette tendance à la limite en confisquant la symbolique de la référence religieuse (et nationale) au profit de discours exclusivistes des diversités.

En suivant la même perspective de Fernand Dumont, Jocelyn Maclure se rive contre deux représentations identitaires dominantes au Québec, selon lui restrictives et limitatives : celle du discours nationaliste qui lutte contre le Canada anglais, et celle du discours antinationaliste qui lutte contre les nationalistes québécois. Or, le récit identitaire de certains citoyens selon Maclure est fort différent de ceux-ci ; de là, afin de fonder un nouveau contrat social, il est important de « relativiser nos récits identitaires et de problématiser les représentations de nous-mêmes qui se sont cristallisées avec le temps ».<sup>25</sup> Notons ici que la même nécessité se retrouve au Liban, notamment si l'on pense à y renouveler la gestion des diversités.

De son côté, en posant la question « quelle est l'identité de la société canadienne-française ? », Léon Dion appelle à la fois à un retour

---

<sup>24</sup> Cf. Dumont, F., *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993, p.126.

<sup>25</sup> Cf. Maclure, J., *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Québec Amérique, Montréal, 2000, p.204. Selon Maclure, « identitaire » signifie « l'ensemble des formes et figures que prend l'identité québécoise dans ses multiples narrations et interprétations » (p.31).

aux origines et à un regard sur le possible destin car « la vie d'un peuple comme celle d'un individu, s'accomplit dans le tracé de deux grands mythes : celui de l'origine et celui de la destinée ». <sup>26</sup> Selon Dion, le canadien-français est non seulement un homme pluriel, mais également indécis, incertain de son identité, car celle-ci est complexe et ne saurait jamais être élucidée sous tous ses aspects avec certitude. Dion cite Fernand Braudel qui entreprit de cerner l'identité de la France et qui s'est avérée être une « série d'interrogations ; vous répondez à l'une, la suivante se présente aussitôt, et il n'y a pas de fin » ; il s'agit donc pour lui :

« Sinon d'une sorte de superlatif, sinon une problématique centrale, sinon une prise en main de la France par elle-même, sinon le résultat vivant de ce que l'interminable passé a disposé patiemment par couches successives, comme le dépôt imperceptible de sédiments marins a créé, à force de durer, les puissantes assises de la couche terrestre ». <sup>27</sup>

Pour sa part, Charles Taylor a interprété l'identité en faisant contrepoids à l'individualisme cher au libéralisme qui cherche à homogénéiser, ainsi qu'aux nationalismes exacerbés. En ce sens, il tenta d'intégrer les appartenances individuelles et les aspirations collectives issues des mouvements communautaires et nationalistes. <sup>28</sup> Cette recherche de l'équilibre constant entre deux positions dites opposées - « l'authenticité », ou la construction d'une identité personnelle originale qui émane de l'intérieur, et « la socialisation », ou la reconnaissance de cette identité à travers l'échange avec d'autres identités - <sup>29</sup>, est attribuée en

<sup>26</sup> Cf. Dion, L., *Québec 1945-2000*, tome 1: *A la recherche du Québec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1987, p.4.

<sup>27</sup> Cf. Braudel, F., *L'identité de la France. Espace et histoire*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986, p.17.

<sup>28</sup> Cf. Taylor, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

<sup>29</sup> Cf. Taylor, Ch., *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

partie selon Taylor à sa propre origine biculturelle, francophone et anglophone à Montréal, au Québec et au Canada.

De là sa difficulté à croire en l'unicité de la vocation humaine et l'unicité de l'identité, tant personnelle que collective. Bien que les écrits de Taylor partent d'un contexte particulier, on peut s'en inspirer pour expliquer dans une certaine mesure les tensions entre les diverses identités communautaires au Liban, ainsi que pour penser une nouvelle politique de la différence qui aboutirait à la non-discrimination tout en préservant l'unité de la société ; notamment en repensant la gestion des diversités tout en opérant une ouverture à d'autres identités - communautaires non-officielles, individuelles non-confessionnelles, etc.

Par ailleurs, je cite les travaux de Joseph Maïla sur lesquels je peux aussi m'appuyer pour étayer mes propos. Philosophe et sociologue libanais, doyen de la Faculté des Sciences Sociales et Économiques de l'Institut Catholique de Paris, Maïla se rive contre l'identité « héritée » et « fixe », utilisée comme instrument de mobilisation politique radicale ou comme fin suprême à protéger pour elle-même.<sup>30</sup> En ce sens, l'identité devient source de conflits car elle est absolutisée et de ce fait, elle conduit au refus de la coexistence et de l'échange, ainsi qu'à la volonté d'éradiquer toute présence « étrangère ». Or, l'identité - personnelle et collective - selon Maïla traverse le temps en subissant changements, altérations et remises en question, relevant d'échanges entre le soi et les autres. Maïla plaide donc pour la construction d'identités comme « passerelles » et non comme « frontières » ; des identités « passages vers d'autres identités ».<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cf. Abou, S., Maïla, J., *Dialogue des cultures et résolution des conflits. Les horizons de la paix*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2003, p.46-47.

<sup>31</sup> Cf. Abou, S., Maïla, J., *op.cit.*, p.55.

Il s'agit d'une vision qui suppose que l'identité se construit et recherche des modes d'identification qui permettent à l'individu de se rattacher à une collectivité ou des collectivités elles-mêmes variables dans le temps et l'espace. Elle s'oppose donc à une vision ontologique ou essentialiste de l'identité, qui se nourrit de la recherche d'éléments immuables - l'identité serait le fait que les êtres ou les sociétés restent identiques dans le temps et correspondent à des fondements définis quasiment hors de l'histoire - et d'une affirmation de soi qui s'accompagne de la négation d'autrui. Or, on retrouve cette vision dans les romans d'Amin Maalouf. Cet écrivain de double appartenance libanaise et française y instaure des interrogations universelles à propos de la notion d'identité, et ce en référence à sa propre expérience, à ses propres appartenances: l'instabilité et la précarité identitaires, la quête d'une voix/e, le travail de et sur la langue, etc., sont autant de problématiques qu'Amin Maalouf éclaire dans ses œuvres. Selon cet auteur :

« L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par pages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'en ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un dosage particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre ».<sup>32</sup>

De plus, selon Maalouf, il n'existe pas une seule appartenance (religieuse, nationale, raciale ou ethnique) qui compte, ni une « vérité profonde » - « essence déterminée une fois pour toutes à la naissance et

---

<sup>32</sup> Cité par Bitar, K., « Amin Maalouf, écrivain, Prix Goncourt 1993, Examen d'identité », *Le Liban à la croisée des chemins, ENA Mensuel*, numéro hors-série Spécial Liban, 2001, <http://www.karimbitar.org/maalouf>, consulté: 2005-04-25. Cette vision de l'identité n'est pas à rapprocher de celle d'André Reszler par exemple qui parle de « pluralisme du moi » ou une configuration de « parties » disparates et irréductibles qui s'entrechoquent, sinon, à la rigueur, coexistent (*Le pluralisme, aspects historiques et théoriques des sociétés pluralistes*, Georg Éditeur S.A. - Institut Universitaire d'Études Européennes, 1990; La Table Ronde, Paris, 2001, p. 18). Selon Reszler, cette vision qui, « de Montaigne à Pirandello et à Laurence Durrell, en passant par Kierkegaard, Nietzsche, Proust, Hermann Hesse, Katherine Mansfield et bien d'autres, découvre au sein de l'univers individuel, la configuration prismatique, kaléidoscopique d'une multiplicité vivante ».

qui ne changera plus ». <sup>33</sup> Je note finalement que les œuvres de Maalouf sont des témoignages pertinents issus de la société civile et de la diaspora libanaise qui contribuent à la construction du savoir sur l'identité libanaise. Y référer constitue un exemple d'application de ma théorie du plurilogue explicitée par la suite en sa stratégie particulière de l'interpénétration.

En ce sens, je définis l'identité comme un processus ouvert, non achevé, dans lequel diverses transactions arrivent entre plusieurs dynamiques d'allégeances: rencontres, chocs, concurrences, assimilations, fusions, métissages, etc. L'identité est un tissage et un retissage de divers « moi » et « autre », un réseau de relations de mutuelles dépendances entre l'individuel et le collectif, et entre une pluralité de composantes dont les frontières ne sont pas clairement définies: ethniques, sexuelles, générationnelles, sociales, économiques, familiales, politiques, littéraires, religieuses, artistiques, styles vestimentaires, goûts musicaux, passions sportives ...

#### **Approche: « médiatrice »**

Ma thèse est issue d'un parcours conceptuel et méthodologique pluraliste qui évolue constamment, explore divers champs disciplinaires, remet en question des frontières dites immuables et tente de construire des ponts. Déjà au début de mon cheminement académique en arts plastiques et en arts sacrés à l'Université Saint-Esprit (Kaslik) au Liban, je m'initiais à une approche combinant une pratique iconographique basée sur des théologies byzantine et syriaque de l'image à une analyse historico-critique et archéologique de témoignages du patrimoine religieux. Par la suite, ma formation en restauration des icônes à l'Université de Balamand allia la théologie byzantine de l'icône, la linguistique (grec ancien, arabe,

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*

syriaque), l'archéologie, la chimie physique et organique, l'histoire de l'art, la muséologie et l'éthique de la conservation de l'héritage religieux.

Dans le cadre de cette formation, j'apprenais à poser des diagnostics (identifier des problèmes, des obstacles) et à définir des pronostics et des thérapeutiques évolutifs, qui se construisent au fur et à mesure, qui ne sont pas définis d'emblée et qui ne s'achèvent pas. Or, cette méthode marqua par la suite mes travaux de recherche. Il en fut de même des concepts qui s'incarnaient dans ma pratique de la restauration: «le provisoire », « la relativité », « la diversité », « le cas particulier », «l'exception à la règle », « les données secondaires, marginales, dont il faut tenir compte », <sup>34</sup> « la subjectivité », « la contextualisation », etc. J'apprenais également qu'on ne pouvait retrouver « l'original » de l'œuvre restaurée, tout comme « l'essence » de l'icône, ou encore « l'identité de l'iconographe », mais des parcelles faites de réinterprétations, de reconstructions, de manipulations, d'ajouts, de pertes...

Arrivée à Montréal il y a six ans, je m'engageais à poursuivre mon cheminement en théologie avec une ouverture de plus en plus prononcée aux sciences des religions, qui me permit d'approfondir la recherche entamée en restauration des icônes, et paradoxalement, de me départir progressivement de l'icône. En fait, j'opérais un passage déjà entamé mais plus prononcé - et non une rupture - de l'étude de l'image sacrée comme symbole et véhicule liturgico-théologique et du comparatisme descriptif iconographique à celle de problématiques de fond socio-politiques et religieuses interreliées qui en émanent et qui se retrouvent dans l'actualité: rapports religion-société-politique, constructions et transmissions du

---

<sup>34</sup> Je tiens ici à citer les propos suivants de Virgil Nemoianu: « Marginality is broader than centrality, diversity broader than clarity, and the potential is larger than the actualized » (*A Theory of the Secondary*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989, p. xii).

savoir sur le religieux, religion-violence-convivialité sociale, religion-identité-mémoire, etc.

Ainsi, j'analyse ces problématiques dans le cadre de ma thèse, et en particulier la place incontournable de la religion dans la société libanaise actuelle. Mais il s'agira entre autres de démontrer que, cette dernière est de plus en plus sujette à des déplacements et à une diversification des repères, et de là, elle ne peut être subordonnée à la calcification du confessionnalisme. Cette analyse a donc requis une approche interdisciplinaire, au carrefour de théologies (théologies du dialogue interreligieux, théologies politiques proche-orientales de libération face à l'oppression), de sciences des religions (notamment la sociologie, l'anthropologie et l'histoire) et de sciences politiques. En ce sens, la frontière entre les théologies et les sciences humaines tend à se dissiper puisque les unes ne se réduisent pas à un discours de la foi (dit auto-interprétatif) et les autres à un discours hétéro-interprétatif. *Médiatrice*, mon approche conceptuelle constitue une voix-e parmi d'autres voix-es dans la conversation des libanais entre eux qui tentent d'élargir l'espace de démocratie et de contrer les atteintes aux libertés. Pour ce, je propose et mets en œuvre ce que je nomme *une théorie du plurilogue* et *une méthode d'analyse de discours interpénétrative*.

\* *Théorie du plurilogue:*

J'adopte dans cette thèse une théorie du plurilogue comme pratique politique dynamique et pluridimensionnelle, fruit d'une réflexion sur des expériences personnelles de rencontres entre diversités:

- *politique*, car face à l'assimilation ou la réduction de diversités au sein de ce qu'on nomme une « majorité islamo-chrétienne », la création et la promotion d'espaces ou de lieux de paroles et d'actions permettant

l'exercice pacifique de la convivialité sociale et la pratique relationnelle dans la recherche de la vérité s'imposent. Il s'agit d'une invitation à l'ouverture aux discours et pratiques des démunis, des opprimés, des réfugiés, des minorités marginalisées, des exclus, etc. à la lumière tant des textes sacrés que des droits des Hommes.

- *dynamique*, au sens d'une politique mouvante, souple, dont les modalités accompagnent les changements au sein du contexte libanais (démographiques, sociaux, rapports des politique internes et externes, etc.), et supposent l'adaptation aux reformulations identitaires.

- *pluridimensionnelle*, puisque cette politique ne vise pas à servir une communauté religieuse particulière, mais toutes les composantes sociales au Liban; elle est donc en un sens « civique ». De plus, elle se meut en croisant une pluralité d'approches non étanches les unes aux autres, une diversité de sources - orales, écrites, anciennes, récentes, académiques, médiatiques, artistiques ... -, et se base sur des échanges pluriels entre des personnes - et non entre cultures, civilisations et religions monolithiques - dont les identités sont elles-mêmes complexes, capables de comprendre leurs limites et de saisir des perspectives d'ouverture. Ainsi, cette politique n'est pas cantonnée à une dimension; elle tente de mettre en jeu une pluralité d'expressions et de pratiques pour faire droit, précisément, à la pluridimensionnalité des sujets qui composent la société libanaise.

Je note ici que je qualifie ma position de « chercheure engagée » socialement et politiquement, tentant d'assumer la situation dans laquelle je me trouve par la pensée et l'action - en combinant intimement la théorie et la pratique:

- engagée à appliquer le travail de la pensée à décrypter le sens des événements vécus personnellement et collectivement

- engagée à mettre en lumière des problèmes sociaux et politiques et à entreprendre un travail de critique (des institutions, des dénis de justice, des aliénations, des inégalités...)
- engagée à créer des situations qui élargissent le champ des possibilités, voire en particulier des 'lieux' de dialogue, en alliant la recherche universitaire au travail socio-communautaire tant au Liban qu'en diaspora (groupes de dialogue, participation ponctuelle à des réunions d'associations et d'organismes et à des projets visant la défense des droits humains, la résolution des conflits et la construction de la paix, etc.), à l'expression artistique et sa diffusion (expositions individuelles et collectives, organisation d'événements de *peinture en direct interculturelle et interspirituelle* et d'ateliers d'art-thérapie, etc.), à la participation à des événements nationaux (manifestations...), culturels et municipaux (conférences-débats, forums de discussion, etc.)...

Je me situe en quelque sorte dans un mouvement plus large qu'on nomme communément celui des « intellectuels engagés ». A cet effet, je cite l'exemple du sociologue français Pierre Bourdieu<sup>35</sup> qui appelait à une sociologie qui ne relève pas de la discussion de salon mais d'un « sport de combat », analysant la société pour lui donner des outils lui permettant de se transformer tout en osant agir sur le terrain par la participation aux divers mouvements sociaux. Je cite également l'exemple du palestinien Edward Saïd,<sup>36</sup> qui critiquait le conformisme des intellectuels enlisés dans une sorte de tour d'ivoire, bien loin de l'engagement d'un Sartre.<sup>37</sup> En

---

<sup>35</sup> Bourdieu, P. (dir.), *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1998. Dans cet ouvrage, Bourdieu prend part à de nombreux combats en soutenant la cause des sans-papiers, des chômeurs, des anti-mondialisation, etc. Le sociologue appréhende la misère en donnant la parole à ceux qui la vivent; il rend publique une souffrance privée.

<sup>36</sup> Parmi ses nombreuses œuvres, citons notamment : *A contre-voie : mémoires*, trad. de l'anglais par Brigitte Caland et Isabelle Genet, Le Serpent à plumes, Paris, 2002 ; *Orientalism*, Vintage, New York, 1979.

<sup>37</sup> Sartre reste une des plus grandes figures de l'intellectuel engagé. Il a toujours considéré qu'il est du devoir du philosophe de prendre part à l'histoire. Dans le premier numéro de la revue *Les Temps modernes* fondée en 1945 avec Merleau-Ponty, on peut lire ce qui

effet, il suffit de consulter une série d'articles remarquables publiés par le journal égyptien *Al Haram* pour noter comment Saïd distinguait « l'intellectuel organique », au service de l'État, du « critique public », cet éveilleur de conscience qu'il fut tant aux États-unis que dans le monde arabe. Une manière de participer à « l'intellectuel collectif » à la Bourdieu et à la Kassir. Assassiné en juin 2005 à Beyrouth, le journaliste libanais Samir Kassir est devenu le symbole de l'intellectuel libanais engagé dans la défense du droit et de la démocratie dans le monde arabe. Historien, Kassir enseignait à l'Université Saint-Joseph. Il contribua à fonder « la Gauche démocratique », plaidant d'un même mouvement pour l'indépendance contre la tutelle syrienne et pour la citoyenneté - il fut un des acteurs actifs du *printemps de Beyrouth*. Il a été l'un des piliers de la Revue d'Études palestiniennes, co-auteur avec Farouk Mardam-Bey d'une somme sur la France et le conflit israélo-palestinien, ainsi que d'une somme sur l'histoire de Beyrouth.<sup>38</sup> Chercheur et militant, il a fait partie de ces intellectuels arabes préférant au verbiage démagogique l'analyse et l'acte politique.

---

suit : « L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi » (cf. Patrick Wagner, « La notion d'intellectuel engagé chez Sartre », <http://leportique.revues.org/document381.html?format=print>). On ne peut pas, pour Sartre, ne pas être engagé. L'engagement est un devoir : nous sommes condamnés à être libres, sans cesse appelés à choisir entre différents possibles. Dans ce cas, personne ne peut prétendre à la neutralité; du coup, nous sommes « embarqués », et par là même responsables. L'engagement est également une obligation morale pour celui qui, refusant le confort de l'attitude contemplative ou de la foi, tire les conséquences éthiques et politiques de son être en situation. C'est particulièrement le cas de l'intellectuel et de l'écrivain, qui parce qu'ils ont le pouvoir de dévoiler le monde, se doivent de s'engager.

<sup>38</sup> Kassir, S., *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud-Sindbad, Paris, 2004; *Histoire de Beyrouth*, Fayard, Paris, 2003; *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional (1975-1982)*, Karthala-Cermoc, Paris, 1994 (2<sup>e</sup> édition, 2000); *Itinéraires de Paris à Jérusalem. La France et le conflit israélo-arabe, tomes I et II*, Les Livres de la Revue d'études palestiniennes, Paris, 1992 et 1993.

\* Méthode d'analyse de discours interpénétrative:

J'articule une méthode d'analyse de discours en me basant sur celle apprise en restauration des icônes et que j'ai explicitée précédemment, tout en l'étoffant en m'inspirant de celle de Mohammad Arkoun: « l'islamologie appliquée ». Désigné par Rachid Benzine comme un des « nouveaux penseurs de l'Islam », Arkoun est professeur émérite d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne (Paris-III) et directeur de la revue *Arabica*. Il fait partie d'une mouvance d'érudits engagés depuis les années 60-70 à remettre en question la cristallisation de plusieurs types de discours (théologie, jurisprudence, exégèse...) de la pensée islamique contemporaine en particulier et des études en sciences des religions en général en des structures conceptuelles et épistémologiques figées, et à plaider pour une pratique intellectuelle libre et libératrice, dans une perspective de dépassement dégagée des postulats dogmatiques.<sup>39</sup>

Mais pourquoi avoir choisi Arkoun?

Pour plusieurs raisons qui rejoignent mes propres préoccupations et que je présente en ce qui suit:

Sa méthode opère une rupture avec l'islamologie classique dominée par un cadre épistémologique orientaliste. Il remet donc en question une certaine approche narratrice et descriptive qui vise à informer le public « occidental » sur la structure et la fonction d'une religion donnée. Elle opère également une autre rupture avec la pratique

---

<sup>39</sup> Cf. Benzine, R., *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Albin Michel, Paris, 2004. Parmi ces nouveaux penseurs, on note: l'iranien Abdoul Karim Soroush, le pakistanais Fazlur Rahman, la marocaine Fatima Mernessi, l'égyptien Nasr Hamîd Abou Zayd, les tunisiens Abdelmajid Charfi et Mohammad Talbi, le Sud-Africain Farid Esack, le syrien Mohammad Shahrour, etc.

pragmatiste et idéologique de chercheurs en sciences sociales et politiques qui rejettent l'héritage islamique.

Selon Arkoun, les voies de la modernité en contexte musulman n'ont pas à se modeler sur celles de la modernité occidentale, même s'il prône l'incorporation et la combinaison des sciences sociales modernes (linguistique, sémiologie, histoire comparée des religions, sociologie...) dans l'étude de l'Islam et dans l'interprétation des textes. Il ne méprise pas le savoir traditionnel des sciences religieuses classiques, mais il reproche aux oulémas de s'être approprié celui-ci et d'avoir figé l'interprétation des textes fondateurs. En outre, il critique la sacralisation de la politique par les nationalistes et les islamistes, comme il refuse la laïcité radicale telle qu'elle fut propagée par Attaturk en Turquie au début du 20<sup>e</sup> siècle.

Sa méthode contribue de ce fait à répondre aux questions suivantes: comment passer des discours sociaux aux dialogues critiques? Comment passer du recueil des discours des fondamentalistes et des islamologues « classiques », lesquels ne sont que descriptifs, à la construction d'un espace de dialogues se donnant les moyens d'entrer en communication avec la tradition?

Dans un article de l'*Humanité*, Arkoun affirme que la notion d'islamologie appliquée s'est imposée à lui:

« après l'indépendance de l'Algérie, au moment précis où les Algériens convoquaient l'islam, comme religion et comme culture, en vue de reconstruire la personnalité arabo-islamique détruite par le colonialisme. Cette manière de voir les choses et d'imposer une politique, dans un pays comme l'Algérie, ne tenait absolument pas compte de la réalité historique de cette jeune nation, ni du Maghreb, ni d'autre part de l'histoire de l'islam et de la pensée islamique. Cette dernière ne s'est pas développée de façon continue, depuis sa première émergence au 7<sup>e</sup> siècle et jusqu'au 20<sup>e</sup>

siècle. Il y a eu une rupture à l'intérieur de la pensée islamique, depuis le 13<sup>e</sup> siècle, et ce bien avant l'intervention du colonisateur.

« La plupart des musulmans refusent aujourd'hui de regarder l'histoire dans son développement ample et de tenir compte de cette interruption. Il y a pourtant eu, au 10<sup>e</sup> siècle, une dimension intellectuelle, représentée en particulier par la philosophie, qui a permis l'épanouissement d'un humanisme, c'est-à-dire d'un regard totalement ouvert sur les cultures présentes au Proche-Orient, étudiées sans aucun complexe, et sans que l'islam comme religion y apporte une seule restriction. En tant qu'historien et philosophe, je ne pouvais accepter, cette opposition idéologique entre un colonialisme qui a pulvérisé la personnalité arabo-islamique de l'Algérie, et une personnalité qui pose justement, pour l'ensemble des pays musulmans, des problèmes de relecture historique et critique de l'islam comme religion, comme tradition de pensée, interférant avec la notion même d'identité nationale.

« L'islamologie appliquée consiste à prendre en charge les problèmes de la cité tels qu'ils se posaient après les indépendances: problèmes pratiques qui recevaient des solutions d'une classe politique refusant toute prise en charge de l'histoire de l'islam et de la culture arabe, d'une part, et aussi, d'autre part, des réalités sociologiques et anthropologiques de l'Algérie et du Maghreb. L'islamologie appliquée s'est avérée très féconde. Grâce à elle, nous pouvons aujourd'hui analyser - autrement que le font les sciences politiques - le type de discours qui se développe, aussi bien du côté musulman que du côté occidental, pour parler d'une guerre dont on veut totalement gommer ou transformer la genèse historique et la programmation politique depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

« L'islamologie appliquée est une recherche scientifique qui écoute et qui observe les manipulations, par les acteurs sociaux, des éléments disponibles d'une culture et d'une histoire pour les approprier à des volontés politiques idéologiques et non pas pour essayer d'éclairer le rapport d'un pays à son passé, à son anthropologie, à ses réalités

effectives. Il s'agit en somme de clarifier le passé pour construire le futur ». <sup>40</sup>

Mais comment procéder à cette clarification? A cet effet, Arkoun identifie plusieurs étapes: <sup>41</sup>

- partir de la catastrophe du choc colonial, mais en deçà de l'idéologie colonialiste, il faut retrouver la mythologie à la source du nationalisme moderne<sup>42</sup> qui instrumentalisa l'instance religieuse, souvent de façon outrancière, par l'entremise de manipulations idéologiques abusives, si fréquentes dans la documentation relative à l'Islam.
- désapprendre (« unlearn ») ce que nous avons appris par ce qu'on nomme « les traditions », ce que sont la théologie, la loi religieuse, la modernité et l'identité. Désapprendre est un processus et une éducation visant la sortie du système d'exclusion mutuelle, en appliquant l'exercice de la « subversion », qui n'est nullement une destruction ou

<sup>40</sup> *L'Humanité*, 2001-11-13.

<sup>41</sup> Cf. Arkoun, M., *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, London, 2002.

<sup>42</sup> Le nationalisme est appelé *Qawmiyya* en arabe, par référence à *Qawm* qui signifie groupe. L'adjectif « national » est traduit selon les circonstances par *milli*, *watani* ou *qawmi*. La « nationalité » est dite *ġinsiyya* par référence au *ġins* qui signifie, selon le cas, race, espèce, genre ou sexe. Le terme « nation » - au sens d'une représentation que les individus vivant en collectivité se font de l'être collectif - n'a pas d'équivalent arabe clair et exclusif, et cela prouve à quel point ce concept « nouveau », importé de « l'Occident » (cf. Mohamed Charfi, « Culture de paix et monde arabe », dans Abou, S., Maïla, J. (dir.), *Dialogue des cultures et résolution des conflits*, op.cit., p.75-84.), est encore insuffisamment reçu et constitue une problématique non résolue. En témoignent les obstacles auxquels se heurtent les États-nations implantés depuis près de cinquante ans au Proche-Orient et en Afrique du Nord : voire notamment l'imposition d'un unanimité obligatoire - l'identité arabo-islamique - à travers la négation des différences, que l'on parle de nationalisme d'État comme en Égypte et en Syrie, de nationalisme communautaire comme au Liban ou de nationalisme transnational comme le cas palestinien ou encore celui de la Nation arabe. Notons que pour Charfi, la modernité - et le concept de la nation qu'elle charrie avec elle - n'a été reçue dans le monde arabe que partiellement; elle se réduit à des formes : « ce ne sont plus les uléma qui font la loi, mais des parlements. Parfois, ce ne sont plus des rois qui gouvernent mais des présidents » (...). A chaque fois, on opprime l'individu au nom d'un intérêt supérieur » (p.79). Celui-ci plaide pour l'implantation d'une « véritable modernité ». Mais là encore, le débat sur la « modernité » - définitions, réceptions, etc. - en contexte proche-oriental et en particulier en contexte libanais demeure ouvert!

un rejet, mais qui essaye de comprendre le pourquoi et le comment des choses. Selon Arkoun, l'objectif n'est pas de discuter des faits traités et de se concentrer par exemple sur l'identification de « mythes d'origines » dans les traditions religieuses juive, chrétienne et islamique, mais de problématiser le canevas épistémologique articulant chaque discours - par exemple, en analysant les « régimes de vérité », les systèmes épistémologiques de pensée à la base de la construction du savoir.<sup>43</sup> En d'autres termes, il s'agit d'analyser « comment » le discours a émergé et fut construit, et non s'il est porteur de vérité ou de fausseté. D'où la conception selon Arkoun de la « pédagogie du chercheur-penseur » qui ne devrait pas avoir pour tâche d'établir le vrai sens des textes sacrés comme vécu et reçu par des croyants grâce à des systèmes hérités du Moyen-Âge (théologie, philosophie, pensée légale, historiographie...), mais qui devrait surtout problématiser tous les systèmes prétendant détenir le sens et offrir des « effets de sens ».<sup>44</sup>

- adopter une « stratégie cognitive ».<sup>45</sup> En ce sens, « l'épistémologie historique » a une priorité sur celle purement descriptive et offre un « itinéraire d'interrogation »: jusqu'à quel point les protagonistes sont-ils conscients des dimensions idéologiques de leur discours et de leur action historique? Quelles structures cognitives emploient-ils dans le but d'interpréter leur religion? L'appliquent-ils au contexte actuel de leur vie ou la remodèlent-ils sur la base de pressions historiques? Jusqu'à quel point développent-ils une relation critique entre leur passé et leur présent afin d'avoir un meilleur contrôle sur le futur, et comment cette relation pourrait-elle être effective et créatrice?

---

<sup>43</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, pp.41-42.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, p.10.

En d'autres termes, l'islamologie appliquée est une « archéologie des discours sédimentés et des évidences sclérosées »:<sup>46</sup>

- *Elle n'interroge pas uniquement le 'texte' originel, mais aussi les interprétations et les imaginaires qui ont été tissés et fabriqués autour de sa vérité intrinsèque.* « Elle opte pour la mise en question d'un texte formulant 'un discours sur' un autre texte et prétendant détenir le 'langage vrai' sur ses visions et ses vérités sous-jacentes ».<sup>47</sup> D'ailleurs, le Coran est un texte « ouvert » qu'aucune interprétation ne peut clore « de façon définitive et 'orthodoxe' ». Au contraire, selon Arkoun, « les écoles dites musulmanes sont des mouvements idéologiques qui soutiennent et légitiment les volontés de puissance de groupes sociaux en compétition pour l'hégémonie ».<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Cf. Zine, M.Ch., « Mohammad Arkoun et le défi de la raison islamique », 2001. Selon Arkoun, le savoir que prétend refléter ces discours ne tire pas sa légitimité du sacré mais d'une certaine lecture, d'une certaine orientation et d'une certaine façon d'agencer le sacré, [http://oumma.com/article.php3?id\\_article=233](http://oumma.com/article.php3?id_article=233), consulté: 2003-10-04.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> Arkoun, M., *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, p.132. En ce sens, Arkoun fait remarquer dans son ouvrage *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*: «voices are silenced, creative talents are neglected, marginalized or obliged to reproduce orthodox frameworks of expression, established forms of aesthetics» (p.11). Dépendamment des politiques en place, on passe d'un pensable (thinkable) à un autre, déterminant alors ce qui est impensable (unthinkable). Dans les « pays musulmans », la sphère de l'impensable a été étendue à cause de l'imposition de la censure sur les activités intellectuelles et culturelles, tant par l'État que par l'opinion publique et surtout en ce qui concerne la religion. Selon Arkoun, plusieurs intellectuels ont intériorisé ce double contrôle au nom de la nation ou de la religion. Il renchérit à la p.15:

« Religion, and all matters related to religious life and expression, is one of the most important fields where political and social forces generate a confusing and obscurantist thought which requires the problematisation suggested in my title 'The Unthought in Contemporary Islamic Thought'. Islam everywhere has been put under the control of the state (étatisé); but the religious discourse developed by the opposing social forces shifted to a populist ideology which increased the extent of the unthought, especially in the religions, political and legal fields ».

Il y a même accumulation des impensés et des impensables selon Arkoun depuis le 16<sup>e</sup> siècle, alors que la pensée islamique s'est détachée de son propre héritage classique en éliminant la pratique de la philosophie et de la théologie (qu'elle devrait réimplanter). D'où le caractère non-fondé de l'argument proclamant l'incompatibilité entre la 'science occidentale' et la pensée islamique qui n'admettrait aucune validité théorique ou

- Elle insiste sur le besoin de pratiquer une méthode « régressive-progressive », combinant la perspective historique à long terme avec la perspective à court terme - adoptée par la nouvelle génération d'islamologues -, car tous les discours contemporains émergeant dans des contextes islamiques, réfèrent inévitablement à la période de la naissance de l'Islam et de son Âge d'or, utilisés comme appuis mythologiques pour réactiver des « valeurs » - paradigmes éthiques et légaux - qui devraient être remises en question (critique de « la raison islamique »).<sup>49</sup>

- Elle vise à « substituer au climat de méfiance et de dénigrement réciproque, l'exigence d'une recherche scientifique solidaire ». <sup>50</sup> Selon Arkoun, il faut rompre avec la critique purement idéologique dirigée « contre l'érudition 'orientaliste' »; de même qu'il convient « d'éliminer les excès dangereux du courant d'opposition systématique à ce que les arabes nomment 'l'agression culturelle' de l'Occident ». <sup>51</sup>

Arkoun prône ainsi une structure conceptuelle et épistémologique en trois temps:

- La transgression des terminologies et des concepts issus de visions théologiques qui ont mythologisé les textes sacrés en un cadre dogmatique immuable et absolu (critique de l'épistémè figée, du discours fondateur et du cadre de la pensée islamique, des fondements et des mécanismes de production de sens: donc, un pas de plus qu'*al-iğtihād* - effort

---

pragmatique de la première. C'est ce qu'enseignent par exemple des islamistes militants pour lesquels l'Islam a une valeur insurpassable en tant que source et fondement de toute légitimité religieuse, éthique, sociale, politique et économique. Il en est de même en « Occident », lorsqu'on prône des valeurs supérieures à l'Islam et au reste du monde, d'où la théorie du choc des civilisations. Arkoun ne nie pas l'existence d'un choc, mais celui-ci se trouve entre les imaginaires collectifs construits et maintenus de toute part au travers des impensés et des impensables (p.18).

<sup>49</sup> Arkoun déplore « the lack of theoretical discussion of epistemological issues among scholars and the cognitive status of reason in the texts used as historical sources » (*The Unthought in Contemporary Islamic Thought, op.cit.*, pp.10-11).

<sup>50</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, p.48.

<sup>51</sup> *Ibid.*

d'interprétation - qu'il est important d'entreprendre sur des bases non archaïques).<sup>52</sup> La transgression se fait par l'interrogation de la réalité vécue à l'aide d'outils cognitifs empruntés aux sciences humaines et sociales (linguistique, histoire, anthropologie, psychologie, etc.)<sup>53</sup> et non pas avec des outils hérités de l'islamologie classique: « si l'islamologie classique n'a jamais entraîné une redistribution quelconque du savoir

---

<sup>52</sup> « Writing history without making an issue of each word, each concept, each attitude used by the social protagonists, is misleading and even dangerous for people who assimilate the representations of the past as proposed by historians as the undisputable truth about this past » (Arkoun, M., *op.cit.*, p.32). L'épistémè désigne le cadre de la pensée dans une époque donnée: Foucault, M., *L'Archéologie du Savoir*, Gallimard, Paris, 1969; à rapprocher du concept de « paradigme » (ensemble des croyances et traditions scientifiques constituant la volonté de savoir d'une époque) forgé par l'épistémologue américain Thomas Kuhn dans *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962. Arkoun parle également de transgresser les frontières religieuses et nationalistes marquées par les errements idéologiques, les dissertations apologétiques qu'imposent les quêtes d'identité manipulées et les irruptions de nationalismes et de communautarismes ravageurs; d'où la nécessité de déconstruire les discours qui usent de doctrines occultant les imaginaires collectifs. En référant au cas algérien, Arkoun avance l'exemple de l'étatisation de la religion suite au colonialisme et dans la période post-coloniale: le ministre des affaires religieuses prend les décisions sous le contrôle du parti unique et les oulémas suivent la volonté de l'État en interdisant *al-iğtihād* (délégitimé à un niveau individuel), et en favorisant l'enseignement de concepts et de mythes sclérosés (appuyé par un discours nationaliste monopolisant tous les pouvoirs). Or, rappelle Arkoun, le musulman est théologiquement habilité au libre examen des Écritures sacrées. En outre, il est urgent de créer une alternative à l'expression idéologisée et à la transcription fondamentaliste de la religion. En ce sens, Arkoun avance les propos suivants dans une entrevue faite par Patrice de Beer et Henri Tincq (LM, 2001-10-06):

« L'Islam doit être enseigné dans un espace intellectuel et scientifique qui dépasse ses expressions culturelles. Les professeurs devraient être formés et un enseignement organisé dans les lycées, collèges et institutions de recherche scientifique. Or très peu de mes collègues chercheurs en France, en Amérique ou en Europe sont convaincus de la nécessité d'une islamologie appliquée faisant appel à l'érudition, utilisant toutes les ressources des sciences sociales et qui soit appliquée au terrain [voir l'importance par exemple de l'histoire psychologique, sociologique et anthropologique qu'il faut intégrer dans les sciences politiques et sociales lorsqu'il s'agit d'étudier les traditions de pensées et les systèmes culturels 'non-occidentaux', ignorées par des historiens qui ne se concentrent que sur la narration et la description]. Or ce terrain est occupé par les fondamentalistes qui se livrent à un lavage de cerveau des jeunes sans défense. Et je devrais, moi l'érudit, rester absent de ce combat? ».

<sup>53</sup> Évidemment, il ne s'agit pas de se spécialiser dans toutes ces approches, mais d'intégrer quelques éléments conceptuels et méthodologiques et de puiser à des résultats pertinents pour une recherche particulière, et ce dans un cadre qui a sa propre cohérence, voire l'islamologie appliquée.

occidental, c'est que la plupart de ses praticiens sont restés solidaires de la vision historiciste et ethnocentriste ». <sup>54</sup>

- *Le déplacement des structures de ces visions, d'une dimension exclusivement théologique vers d'autres approches.* Le déplacement permet le dévoilement de ce qui a été étouffé et masqué. Selon Arkoun, on peut appliquer les sciences humaines pour interpréter le Coran aujourd'hui: structure, forme et sens du Coran; Révélation mecquoise et Révélation médinoise; le rationnel, l'imaginaire, le fantastique - psychologie du savoir - (anges, djinns, salut): nouveau champ d'études; l'émergence d'une personne responsable (péché, vertu, vice, loi, relations interpersonnelles); la construction d'un individu comme créateur, croyant, agent social, sujet moral, légal et spirituel; la société, la loi, la culture, la gouvernance (autorité, continuité; non-violence et vérité opposées à la violence; le sacro-saint et le vrai; mâle, femelle, enfant, esclave, guerre, commerce...). Il s'agit de stratégies qui peuvent être appliquées à divers textes religieux (islamiques et autres), les orientalistes s'étant limités à un examen philologique des textes coraniques et à une reconstruction de certains faits, mais ayant ignoré la structure de relations interpersonnelles, la situation du discours comme conditionné par le contexte, la solidarité fonctionnelle entre l'État centralisateur, l'écriture, les élites et l'orthodoxie. <sup>55</sup>

- *Le dépassement des discours sclérosés en mettant en valeur le caractère dynamique et évolutif de la raison interrogative.* <sup>56</sup> Pour Mohammad Chaouki Zine:

«Critiquer, ne signifie pas 'briser' ou 'dénigrer', mais valoriser et évaluer selon des critères scientifiques, épistémologiques et objectifs. Prendre la critique avec ce sens positif, créatif et fructueux signifie l'exorcisation

<sup>54</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, p.47.

<sup>55</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, pp.45-46.

<sup>56</sup> Zine, M.Ch., *op.cit.*

d'une crainte millénaire vis-à-vis de la perte du sens, de la ruine de l'identité et du crépuscule des valeurs. La crainte n'a rien du nihilisme ni du scepticisme. Elle est éminemment créatrice et fondatrice. Telle est la devise de la pensée d'Arkoun en dépit des incriminations infondées». <sup>57</sup>

Il m'a donc semblé pertinent de m'inspirer de la méthode d'Arkoun pour construire la mienne, certes dans le sens de ce qui a été présenté précédemment - et surtout en ce qui concerne la nécessité de dépasser les systèmes de production de sens, qu'ils soient religieux ou non, qui tentent d'ériger le local, l'historique contingent, l'expérience particulière en universel, en « transcendantal », en « sacré irréductible »; et aussi parce que sa méthode permet d'analyser la question de la religion en reconsidérant son rôle dans le fonctionnement d'une société de l'espace méditerranéen. Toutefois, mon apport personnel se situe à plusieurs niveaux:

- j'analyse des discours théologiques chrétiens et islamiques des dialogues islamo-chrétiens au Liban, faisant ainsi un pas de plus qu'Arkoun qui travaille principalement à ce jour à appliquer sa méthode sur des discours islamiques. <sup>58</sup>
- encore plus qu'Arkoun, il m'importe d'investiguer ces discours théologiques sans les dévaloriser, mais en y puisant ce qui pourrait favoriser l'éclosion de lectures et de pratiques renouvelées de la gestion des diversités au Liban. Mon approche conceptuelle est héritière en quelque sorte de ces discours qui se situent dans un

---

<sup>57</sup> Cf. Talbi, M., « L'intelligent », JA, no.2122, septembre 2001; Vidyarthi, Sh., « Dilemma of the Unthinkable », <http://www.indiawise.com/reviews/rev09.htm>, consulté : 2004-10-30.

<sup>58</sup> Arkoun lui-même affirme que sa méthode peut être applicable à l'analyse de discours autres qu'islamiques: « I hope to extend the relevance of these concepts [qu'il a élaborés] to the social sciences applied to the study of the religious phenomenon » (*op.cit.*, p.10).

mouvement de renouveau (*tağdīd*) et de réforme (*iṣlāḥ*); elle est en continuité avec ceux-ci et n'en renie pas les contributions.

- certes, mon investigation a le même objectif que celui d'Arkoun: remettre en question des constructions de savoirs teintées de frénésie idéologique, de préjugés, de non-dits, qui forgent des pensables et des impensables et figent la société libanaise, la mémoire des libanais et leurs identités en blocs immuables. Cette remise en question implique l'identification des limites des discours analysés. Mais les questions que je pose sont adaptées à la problématique de la thèse: quels sont les mécanismes de sélection et d'intégration des principaux concepts utilisés par chaque auteur en rapport avec la gestion des diversités au Liban? Quelle sorte de relation chaque auteur établit-il entre sa *tradition théologique* et la situation socio-politique actuelle au Liban, ou comment envisage-t-il la relation religion-politique-société? Quels pensables, impensables, dits et non-dits sont mis en jeu à cet effet?<sup>59</sup> Quelles sont les structures cognitives utilisées par chaque auteur pour interpréter les textes sacrés et les discours tissés autour d'eux, afin d'asseoir la légitimité du modèle de gestion des diversités prôné?
- certes, je vise ainsi à dépasser l'énoncé des discours analysés pour en rechercher les ressorts et les mécanismes non apparents à première vue, du fait du système épistémologique des discours en vigueur. Toutefois, contrairement à Arkoun, je n'affirme pas que mon approche est neutre, et qu'elle établit une distinction nette entre la recherche de la vérité et l'identification des pensables et des impensables. En ce sens, comme travail de vérité, ma thèse se veut d'être une action politique contre le silence, le non-dit, l'impensé et l'impensable.

---

<sup>59</sup> Une question s'imposait dès le départ: comment parler des impensables, des non-dits, des silences, limites inhérentes aux discours étudiés? Notamment en les identifiant à la lumière de l'analyse d'autres discours et pratiques. Ce que je fais dans la quatrième partie de la thèse.

- Par ailleurs, la frontière entre le *comment le discours est construit* et *ce qui y est dit* ne me semble pas aussi claire que l'affirme Arkoun. Pour ma part, elle est poreuse. En fait, ces deux questions sont complémentaires: le *comment* finit par renvoyer au *contenu* et vice-versa. On ne peut analyser le *comment* sans déboucher à une redéfinition du *contenu*.
- Arkoun travaille énormément sur la déconstruction, bien qu'il parle de reconstruction et en ce sens, appelle au partage des connaissances entre divers champs disciplinaires et entre chercheurs de diverses ères culturelles. Pour ma part, non seulement j'estime que la déconstruction est insuffisante en soi et devrait être accompagnée d'une reconstruction; mais je crois aussi que cette dernière devrait adopter ce que je nomme *une logique de l'interpénétration*, afin d'assurer la fécondation du fourmillement des conceptions et des pratiques au Liban, issues d'instances et d'élites - ou ceux qu'on nomme d'habitude les « possesseurs du savoir » - et de divers autres acteurs de la société civile.<sup>60</sup>

Ainsi, l'interpénétration implique à mon avis ce qui suit:

- *En premier lieu, l'engagement dans le terrain de la complexité sur lequel les faits objectifs ne parlent qu'à la lumière de subjectivités, ou la prise en compte de discours et de pratiques d'individus et de groupes - témoignages, expériences de vie, rituels, actions sociales... - mettant en jeu une pluralité de référents identitaires qui existent et répondent à des besoins.*

---

<sup>60</sup> Lorsque je réfère à la société civile, celle-ci regroupe les liens choisis délibérément ou non par les individus citoyens (adhésion à l'État national, à un parti, un syndicat, une ONG, une religion, une confession, une famille, un clan...); un individu peut avoir plusieurs allégeances. Comme je le montrerai dans ma thèse, je ne crois pas à la pertinence d'une séparation nette entre « société communautaire » et « société civile » comme le fait Fadia Kiwan dans « Consolidation ou recomposition de la société civile d'après-guerre », CM, no.47, automne 2003, pp.67-78.

- *En deuxième lieu, l'ouverture entre les théologies, les sciences des religions et les sciences humaines, et donc le dépassement de frontières dites immuables entre des champs disciplinaires perçus comme pouvant évoluer indépendamment l'un de l'autre. Il me semble qu'on ne peut plus penser la gestion des diversités au Liban avec le seul cadre théorique de théologies, des sciences des religions ou alors des sciences humaines. Face à la complexité des dynamiques identitaires - dont certains éléments sont identifiés dans la quatrième partie de la thèse -, il convient de les croiser de façon à en saisir la consistance et les mouvements qui les produisent.*

Plus particulièrement, les théologies, les sciences des religions et les sciences humaines ne peuvent rendre intelligibles les dynamiques constitutives et transformatrices des identités au Liban, ni répondre aux enjeux du contexte actuel libanais par un meilleur ancrage socio-politique et par la diffusion de leurs idéaux et principes, ni du moins mettre en jeu leur potentiel pacificateur en approfondissant leurs approches de la convivialité sociale, sans s'ouvrir entre elles, mais également avec les discours et les pratiques développées par des acteurs individuels et collectifs de la société civile qui ne sont ni des instances religieuses ni des élites. En ce sens, il est important d'opérer une gymnastique de la pensée, de sortir des ghettos intellectuels et d'être à l'écoute des attentes et des aspirations de toutes les composantes de la société libanaise.

- *En troisième lieu, l'interpénétration implique la prise en charge des manipulations ou des stratégies d'exacerbation des différences à travers la construction et la promotion de stratégies de partenariat et d'échange. Cela consiste à tisser des liens, sans tomber dans une pensée de la confusion, mais on brise l'homogénéité, l'univocité et l'hégémonie de certains discours. On ne tombe pas non plus dans le sporadique, l'éclaté, le fragmentaire; il s'agit plutôt d'une « anarchie*

organisatrice »<sup>61</sup> ou d'un incessant effort pour mettre en jeu l'unité dans les diversités de repères, d'acteurs et de registres de connaissances. L'interpénétration ne rime nullement avec ce que Daryush Shayegan qualifie d'« hybridation de la pire espèce », ni de « bricolage ludique » qui « s'évertue à construire, grâce aux amalgames, les cocktails les plus explosifs ».<sup>62</sup>

- *En quatrième lieu, l'interpénétration contribue au dépassement* qui ne peut être que « le fruit d'un regard sur l'autre dénué de tout projet d'autojustification et d'un regard sur soi-même qui ne se complait pas dans des poncifs convenus ».<sup>63</sup> En d'autres termes, *elle implique une critique constructive, ou un mouvement de critique et d'autocritique*, ces deux facettes de la pensée dialectique qui vont de pair:

« Il n'est aucune moisson possible sans ce double effort, vers l'intérieur d'abord, telle est la fonction stimulante d'une autocritique qui refuse la mortification, puis vers l'extérieur, c'est celle de la critique (...). En réalité, il n'y a de critique valable que si elle est, par essence, une autocritique. Sa valeur cathartique est à la mesure de l'amour que l'on porte à la chose critiquée ».<sup>64</sup>

En somme, ces quatre stratégies sont intrinsèquement liées et traversent la thèse du début à la fin. Toutefois, les troisième, quatrième et cinquième parties en reflètent les principales articulations et me permettent d'atteindre les objectifs que je me suis fixée.

<sup>61</sup> Cf. Morin, E., *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987, p.61.

<sup>62</sup> Sahayegan, D., «Le choc des civilisations», Es, Paris, avril 1996, p.48.

<sup>63</sup> Cf. Hopes, J., «Le laïc et le multiconfessionnel: les modèles français et britannique sont-ils incompatibles?», *Religion et politique, une liaison dangereuse?* Complexe, Paris, 2003, p. 173.

<sup>64</sup> Cf. Chebel, M., *Manifeste pour un Islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'Islam*, Hachette Littératures, Paris, 2004, pp.17-19.

## Partie 1 - La gestion des diversités au Liban en crise: un aperçu historique

La gestion des diversités au Liban est en crise depuis plus d'un siècle. Divers historiens et politologues en font état dans leurs écrits, en identifient de nombreuses causes et en pointent plusieurs caractéristiques dépendamment des grilles de lectures adoptées. Dans le cadre de cette première partie de la thèse, je me réfère particulièrement à des analystes contemporains tels Georges Corm, Ussama Makdissi, Ahmad Beydoun, Elisabeth Picard, Mahdi Amel, Nabil Maamari, Kamal Salibi, Ghassan el-Ezzi, Antoine Messara, Nawaf Salam et Denise Ammoun. Deux traits essentiels semblent se dégager des études de ces auteurs: le premier concerne l'existence de failles dans l'application du système institutionnel libanais sur le terrain ou la mauvaise gouvernance - clientélisme communautaire vis-à-vis de puissances régionales et internationales; corruption de l'administration étatique, etc.<sup>65</sup>

Selon Ghassan el-Ezzi, professeur en sciences politiques à l'Université Libanaise, la corruption de la classe politique, avec son lot de « favoritisme, piston, confessionnalisme, népotisme, affairisme, patrimonisme, gaspillage ou mauvaise gestion », fait des ravages au sein des institutions politiques, administratives et économiques.<sup>66</sup> En effet, « il

---

<sup>65</sup> Cf. Corm, G., *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2003*, Folio Histoire, Paris, 2003, p.423. Voir également les travaux de recherche du *Lebanese Center for Policy Studies*, basé à Beyrouth, sous la thématique « Fighting Corruption in the Public Administration » (1997), notamment ceux de Fadi Moughaizal (*Consolidating the Values of Integrity and Transparency in the Civil Service through Legislation*) et d'Antoine Messara (*The Mobilization of Civil Society, the Increase of Consciousness and Awareness to fight Corruption*: <http://www.lcps-lebanon.org/web04/english/index.html>, consulté: 2003-11-25; ainsi que les travaux de l'*Institute of Development Studies* (University of Sussex, UK), tels ceux d'Ussama K. Safa et Charles Adwan sur la corruption, <http://www.ids.ac.uk>, consulté: 2005-03-25.

<sup>66</sup> El-Ezzi, Gh., « La reconstruction du Liban... Un sentier semé d'embûches », CM, no.47, automne 2003, 10 p.

n'est nullement rare de voir les plus hauts responsables politiques s'accuser mutuellement, à travers les médias, de subordination à des intérêts extérieurs, de corruption et d'abus de biens publics sans que la justice bouge ». Par contre, « il est rare de voir ces mêmes responsables politiques s'accorder sur le traitement des grands problèmes libanais ». <sup>67</sup>

Le second trait concerne l'existence de failles au sein du système confessionnaliste politique ou de la structure communautariste du pouvoir, souvent traduite par le terme « Sectarianism », qui est un néologisme créé à l'époque de la montée des mouvements nationalistes en territoires ottomans, signifiant l'antithèse de l'État-nation, et qu'on retrouve dans la littérature anglo-saxonne. Selon Ussama Makdissi, professeur d'histoire à Rice University (Texas):

« In Lebanon, sectarianism is as modern and authentic as the nation-state. In fact, the two cannot be dissociated. In India, scholars such as Gyan Pandey and Partha Chatterjee have persuasively argued that contemporary communalism is rooted not in ancient history but in the governing politics and discourses of the British colonial regime which were appropriated by the nationalists to legitimate specific paths of elitist development. Sectarianism in Lebanon can be interpreted similarly. At the same time, however, the case of Lebanon differs from the Indian example in that the modern state was established as liberal and (putatively) democratic, but not secular. From the outset, the nationalist project has been intertwined with what historian Ahmad Baydoun calls the 'innommable', the unutterable contradiction that has haunted Lebanon: the paradox of a national unity in a multi-religious society wherein religion

---

<sup>67</sup> Dans une conférence traitant de « la communication électorale et la crise de la démocratie représentative » présentée à l'Université Saint-Joseph, Pascal Monin parle d'une « régression constante de la démocratie » au Liban au cours des dernières années et note l'ajout de nouveaux termes significatifs au dictionnaire politique libanais du pays: « al-mahdala » (le rouleau compresseur ou le bulldozer), « al-bousta » (le bus), « al-khat al-watani » (la ligne nationale », l'expression « exceptionnellement et pour une seule fois » utilisée pour justifier les amendements successifs des lois électorales », ou encore « la conjoncture régionale », qui est devenue le prétexte idéal pour faire avaliser n'importe quel amendement, entravant même l'alternance du pouvoir (OJ, 2005-01-14).

is inscribed as the citizen's most important public attribute-stamped prominently on his or her identification and voter registration card.<sup>68</sup> A second difference from the Indian example lies in the nature of decolonization. The Lebanese state was created as a result of a series of compromises between the French mandatory and the indigenous elites, and not as the result of popular anti-colonial mobilization. An ethos of national unity was never forged in a collective struggle »<sup>69</sup>.

C'est d'ailleurs l'avis de Carole Dagher, auteure d'essais politiques sur le Liban et le Moyen-Orient et chercheure associée au Centre d'études islamo-chrétiennes de l'Université de Georgetown (Washington D.C.):

« Les libanais (...) n'ont pas encore arrêté leur identité propre commune (...). La guerre libanaise qui a éclaté en 1975 devait être en quelque sorte l'expression violente, absolue, irrationnelle et logique à la fois de cette recherche identitaire ».<sup>70</sup>

Ainsi, en dépit de certains avantages du système confessionnaliste politique libanais - tels la reconnaissance d'une diversité religieuse par l'introduction ou la réintroduction dans le jeu politique de communautés marginalisées durant des siècles, comme la druze et la chiite; et l'instauration du collège électoral unique qui oblige le député à recueillir les suffrages de tous les électeurs de la circonscription, quelle que soit leur confession -, ceux-ci ont souvent été contournés par des découpages électoraux qui permettent d'une part la répartition communautaire des sièges « favorisant les personnes qui lient leur légitimité politique à leurs

<sup>68</sup> Cf. Beydoun, A., *Le Liban: Itinéraire dans une guerre incivile*, Karthala, Paris, 1993, p.22.

<sup>69</sup> Makdissi, U., « The Modernity of Sectarianism in Lebanon », MER, september 2003, <http://www.merip.org/mer/mer200/makdisi.htm>, consulté: 2004-06-14. Voir également: *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2000.

<sup>70</sup> Dagher, C., « Le Liban à la croisée du repli et de l'ouverture intercommunautaire », CM, no.6, 1993, p.1.

racines communautaires », <sup>71</sup> et qui d'autre part permettent « aux leaders traditionnels, surtout à Beyrouth, d'avoir un électorat confessionnellement homogène, qui renvoient au Parlement toujours les mêmes figures », pouvant pour toute campagne électorale « se contenter ainsi des slogans confessionnels traditionnels ». <sup>72</sup>

D'ores et déjà, les failles de ce système peuvent être résumées en l'institutionnalisation et l'autonomie excessives des communautés religieuses; la paralysie du fonctionnement de la démocratie; et la persistance du référent communautaire religieux comme facteur identitaire exclusif et comme seul ancrage socio-politique. Grâce à l'aperçu historique suivant, nous verrons que celles-ci ne sont pas récentes, mais qu'elles ont été renforcées progressivement, et que les impasses qu'elles ont engendrées nécessitent plus que jamais leur dépassement. Il ne s'agit évidemment pas d'une histoire détaillée du Liban depuis la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, mais de relever et comprendre les principales caractéristiques de la structure de la gestion des diversités dans ce pays.

### **1.1 Le régime des deux préfectures: *al-Qā'imaqāmatayn (1840-1861) ou l'institution de la séparation de communautés***

Les ottomans contrôlent le Proche-Orient dès le 16<sup>e</sup> siècle. Toutefois, une entité indépendante émerge dans le Mont-Liban ou la Montagne libanaise vers la fin du 16<sup>e</sup> siècle, basée sur les grandes familles

---

<sup>71</sup> Cf. Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », CM, no.4, 1992, p.4. Il y a ainsi opposition d'un « barrage très efficace à l'accès au pouvoir d'élites de rechange qui ne soient pas polarisées ou motivées par le système de promotion à base communautaire » (*Le Proche-Orient éclaté, op.cit.*, p.424).

<sup>72</sup> Cf. Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Geuthner, Paris, 1998, p.281.

féodales des communautés druze et maronite souvent en interaction, ainsi que de la communauté chiite;<sup>73</sup> alors que les villes, dont la population est surtout constituée de sunnites et de grecs-orthodoxes, sont directement gouvernées par la bureaucratie de l'empire ottoman.<sup>74</sup> Corm qualifie le système politique de la Montagne de « féodalité inter-communautaire » et « laïque », les communautés étant cantonnées aux seules affaires religieuses;<sup>75</sup> donc l'élément structurant de ce système féodal n'est pas lié à l'appartenance confessionnelle.

Toutefois, ce système subit un fâcheux revers suite à des conflits sanglants qui ont commencé en 1840, résultats d'une soumission aux intérêts de la géopolitique régionale - rivalités entre l'empire ottoman et le pacha d'Égypte Mohammad Ali - et aux interventions militaires des puissances européennes - rivalités entre la France et l'Angleterre pour le contrôle stratégique de la route des Indes: intra-communautaires telle la révolte des paysans maronites encouragés par le clergé contre les féodaux, et inter-communautaires, entre les druzes et les maronites notamment.

---

<sup>73</sup> Les chiites étaient au pouvoir jusqu'au début du 14<sup>e</sup> siècle, les druzes leur succédèrent jusqu'au 16<sup>e</sup> siècle, puis vint le tour des maronites.

<sup>74</sup> Selon Corm:

« Le pluralisme religieux avait été géré par l'Empire ottoman, dans un cadre certes inégalitaire, puisque la prépondérance dans la gestion du pouvoir allait à l'élément turc musulman. Mais des règles strictes, tirées de traditions 'libérales' de la *Chari'a* islamique, avaient permis aux communautés non musulmanes de préserver leur présence et leur autonomie interne. La bureaucratie ottomane elle-même intégrait à certaines hautes fonctions des éléments non-musulmans. Ainsi, les communautés juives ou chrétiennes de l'Empire, arabes, grecques, balkaniques ou arméniennes avaient-elles pu se maintenir tout au long des siècles de domination ottomane, sans pogromes répétés ou tendances permanentes à l'élimination physique, comme cela avait été le cas des non-chrétiens en Europe. Certaines couches urbaines de ces communautés jouissaient même d'une aisance et d'une influence assez remarquables » (« Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.1).

<sup>75</sup> Corm, G., *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris, 2003, pp.52-53.

Ces conflits aboutirent à la division de la Montagne par les ottomans en deux territoires: un « nord chrétien » et un « sud druze », bien que les populations des deux territoires soient en grande partie multiconfessionnelles. Chacun de ces deux territoires ou circonscriptions étaient administrées par un *qā'imaqām* (un préfet) de la confession majoritaire. Il s'agit du régime des deux préfectures ou *al-qā'imaqāmatayn*, institutionnalisant une séparation des deux communautés maronite et druze; un régime qui d'ailleurs ne tarde pas à échouer.

## **1.2 *Al-Mutaṣarifyya (1861-début 20<sup>e</sup> siècle) ou l'incarnation de la représentation politique communautaire***

Les puissances européennes intensifient leur pression sur l'empire ottoman, d'où l'implantation des *Tanzimat* (décrets impériaux) de 1839 à 1856 et de réformes dans la constitution ottomane en 1876, mélangeant le système traditionnel des *millet* - inspiré d'*al-ṣarī'a* (la *Chari'a* ou la Loi islamique), où les communautés non musulmanes peuvent légalement gérer leurs affaires civiles et religieuses suivant leurs traditions et leurs coutumes juridiques, et à travers les hiérarchies religieuses dont elles se dotent elles-mêmes avec les principes de démocratie et de représentativité politique communautaire.<sup>76</sup> Néanmoins, selon Corm:

---

<sup>76</sup> Selon Corm:

« Il est vrai que l'Europe exigeait alors de l'empire ottoman qu'il réalisât l'égalité totale entre ses sujets musulmans et non musulmans; toutefois, elle refusait en même temps la moindre atteinte aux privilèges en matière d'éducation et de juridiction dont jouissaient les communautés chrétiennes ou juives dans l'empire, conformément au régime traditionnel des millets et à celui des capitulations en vigueur dans toutes les grandes villes » (*Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen, op.cit.*, p.XII).

« [Ces réformes] ne purent réaliser la mutation de l'empire à un État moderne et laïc où aucun groupe ou communauté ne puisse jouir de privilèges juridiques par rapport au reste de la population (...). L'esprit des Tanzimat portait en lui plusieurs contradictions qui sont celles du Liban d'aujourd'hui (...):

a) comment décréter l'égalité de tous devant la loi, tout en maintenant les privilèges d'autonomie des communautés non musulmanes dans le domaine de l'éducation et du statut personnel, privilèges renforcés et garantis par la protection accordée par les puissances européennes et la Russie à ces différentes communautés;

b) les principes modernes de la démocratie représentative n'étant conçus que dans le cadre de la territorialité du groupe représenté, l'esprit des Tanzimat puis de la constitution ottomane de 1876, ne peut donc qu'entraîner la territorialisation des communautés et à terme, leur désir de se réaliser en État. La vision des communautés comme 'nations' par les puissances européennes et le contact direct fréquent et répété des chefs communautaires avec ces puissances vont pousser les communautés à élargir leur vocation temporelle à se regrouper sur un territoire, alors qu'elles étaient disséminées dans les différentes provinces de l'empire, bref, à se préparer à l'indépendance étatique ».<sup>77</sup>

Donc, la territorialisation brutale est abandonnée mais le statut des confessions comme sources de pouvoir temporel est renforcé. En effet, cette période est marquée par l'implantation du régime d'*al-Mutaşarifyya* qui réunifie le territoire de la Montagne libanaise entre 1861 et 1915, suite à un accord entre les puissances européennes et l'empire ottoman (protocole du 9 juin 1861), instituant la représentativité politique communautaire « inconnue du régime féodal de la Montagne [libanaise], avec des communautés devenues clientes de l'étranger ».<sup>78</sup> Le régime d'*al-Mutaşarifyya* stipule que le gouverneur ottoman de la Montagne

<sup>77</sup> Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.2.

<sup>78</sup> Cf. Corm, G., *Conflits et identités au Moyen-Orient, 1919-1991*, Arcantère, Paris, 1992, p.171.

libanaise doit être de confession chrétienne, affirme la prépondérance chrétienne dans le Conseil administratif créé pour siéger aux côtés du gouverneur et consacre le privilège du référent confessionnel dans le fonctionnement d'un ordre politique.

Ainsi, quatre maronites, trois druzes, deux grecs-orthodoxes, un grec-catholique, un sunnite et un chiite représentent leurs confessions-communautés auprès de ce Conseil administratif, ce qui concrétise les aspirations européennes à faire émerger éventuellement un État chrétien dans la région. Notons que c'est sous ce régime que la Montagne libanaise, coupée de la plaine de la Békaa et du Sud, connaît une émigration importante de paysans et d'élites. Ces dernières participent activement aux différents courants qui agiteront le Proche-Orient du 20<sup>e</sup> siècle: panarabisme, pansyrianisme, panislamisme, libanisme chrétien pro-français, etc.

### **1.3 Le confessionnalisme sous le mandat français (1926-1943)**

Le Grand-Liban est édifié par la France mandatrice en 1920, annexant la Montagne aux villes et à la plaine de la Békaa. En 1926, cette dernière implante la Constitution libanaise (*al-dustūr*), maintenant le régime d'*al-Mutaṣarifyya* « à titre provisoire » et fixant ce qu'on appelle « le confessionnalisme » (*al-ṭā'ifiyya*), présent dans les articles 9, 10, 19, 22, 24 et 95.<sup>79</sup> En effet, selon l'article 95 de la Constitution:

<sup>79</sup> Consulter « La Constitution Libanaise » (annexe 1).

Pour plus de détails concernant cette période de l'histoire du Liban sous le mandat français, consulter : Khoury, Ph., *Syria under the French Mandate, The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton University Press, 1987 ; Longrigg, S., *Syria and Lebanon under the French Mandate*, Oxford University Press, 1957. En 1920, la compétition entre le Patriarcat maronite, promoteur d'un Liban chrétien, et les nouvelles

« A titre provisoire et conformément aux dispositions de l'article premier de la Charte du Mandat et, dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère, sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'État ».

Et selon l'article 9:

« La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux ».

Cet article garantit le statut personnel de chacune des communautés. Mais l'article 10 garantit le maintien de l'indépendance des institutions scolaires et éducatives communautaires:

«L'enseignement est libre, en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes moeurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte aux droits des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique et dictées par l'État».<sup>80</sup>

---

élites modernisatrices qui oeuvraient au développement d'une culture politique transcommunautaire avait été tranchée en faveur du premier. L'importance était accordée par la France mandataire à la place centrale des chrétiens (notamment des maronites) au Liban et non à la recherche d'un équilibre communautaire (Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.4). La Constitution libanaise fut inspirée de la Constitution française de 1875 et de la Constitution belge.

<sup>80</sup> Par la suite, on s'est abondamment prévalu de cet article pour renforcer les écoles privées.

Pour le politologue à l'American University of Beirut Farid el-Khazen, « le Liban d'après 1920 est la prolongation historique de l'entité politique et juridique qui a émergé avec le système d'*al-Mutaşarifyya* ». <sup>81</sup> Tel est également l'avis de Corm : « la puissance mandataire se fait héritière de la politique ottomane traditionnelle, puisqu'elle multiplie les communautés » <sup>82</sup> et établit la notion de « communauté historique » dans le célèbre arrêté du Haut Commissaire Français au Liban (no.60 L.R., 1936):

« Depuis la conquête ottomane, la communauté religieuse a été instituée en structure principale de décentralisation du pouvoir. Les réformes de l'empire, sous la pression des puissances européennes, consacreront cette primauté des communautés dans l'ordre public, rendant illusoire la mise en application des principes libéraux et démocratiques. L'égalité des individus sera estompée par la revendication d'égalité des communautés dans l'ordre politique et social (...). La France ossifiera cet ordre communautaire au Liban, où elle institue la communauté religieuse comme base de l'ordre public ». <sup>83</sup>

Ainsi, l'esprit des *Tanzimat* est perpétué par la France, à l'instar de toutes les autres puissances coloniales « toujours prêtes, afin de diviser pour mieux régner, à exploiter les différences effectives ou latentes, religieuses, culturelles, sociales ou ethniques, des groupes qu'elles ont dominés ». <sup>84</sup> Elle accentue de ce fait le confessionnalisme comme gestion

<sup>81</sup> El-Khazen, F., *Al-wāqi' al-masīhī fī Lubnān wa-l-şarq (La situation des chrétiens au Liban et en Orient)*, Dayr Sayyidat l-naşr, Ghosta, 1996, p.45 (en arabe).

<sup>82</sup> Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, *op.cit.*, p.277.

<sup>83</sup> Corm, G., *Le Liban contemporain*, *op.cit.*, pp.25-26.

<sup>84</sup> Cf. Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, *op.cit.*, p.280. Consulter également Akarli, E., *The Long Peace. Ottoman Lebanon 1861-1920*, University of California Press, 1993. En se basant sur des archives ottomanes, Akarli remet en question la conception d'une modernisation attribuée à l'initiative occidentale et blâmant la stagnation des forces locales. L'auteur argumente plutôt le fait que l'expérience d'autonomie libanaise de 1861 à 1920 constituait une période d'accalmie et de convivialité qui prit fin avec l'intervention européenne.

des diversités au Liban, présenté désormais en deux caractéristiques: le confessionnalisme concernant les statuts personnels et le confessionnalisme politique. Selon Nabil Maamari, conseiller juridique, professeur de droit à l'Université Saint-Joseph et directeur adjoint du Centre d'études des droits du monde arabe (Cedroma):

« Le premier signifie que tout ce qui touche l'état des personnes ou la famille: le mariage, la filiation et dans une certaine mesure, les successions, relève de lois établies par les diverses communautés par une délégation de l'État. De même, les problèmes touchant ces questions sont tranchées par les tribunaux religieux [En effet, la communauté religieuse est une personnalité juridique et morale avec un chef qui a des fonctions spirituelles et temporelles. C'est une entité autonome qui gère les questions de statut personnel des individus].<sup>85</sup> Le second implique que les emplois politiques et administratifs sont répartis entre les différentes communautés. A l'article 95 de la Constitution s'ajoute une coutume constitutionnelle en vertu de laquelle le Président de la République, élu pour six ans par la Chambre des députés, doit être de confession chrétienne maronite, que le président de la Chambre des députés est élu par ces derniers parmi les musulmans Chiites, que le Premier Ministre doit être un musulman sunnite.<sup>86</sup> Les portefeuilles ministériels sont également répartis suivant des quotas spécifiques réservés à chaque communauté ». <sup>87</sup>

La distinction peut également adopter une autre forme: entre le confessionnalisme, ou le confessionnalisme juridique (qui concerne la structure de la société en communautés religieuses; et qui est l'équivalent

<sup>85</sup> Consulter « Le Code de procédure civile au Liban » (annexe 2).

<sup>86</sup> En 1932, un président de la République musulman aurait pu être élu, le cheikh Mohammad el-Jisr, avec l'appui de voix chrétiennes au Parlement. Mais la France suspendit à ce moment-là la Constitution. En outre, trois des six premiers présidents de la République sous le mandat français n'étaient pas maronites (deux grecs-orthodoxes et un protestant); de même les Premiers ministres jusqu'en 1937 n'étaient pas sunnites mais maronites. C'est avec le Pacte National et l'indépendance en 1943 que l'on fixera une rigidité dans la répartition des hautes fonctions.

<sup>87</sup> Maamari, N., « *Communautés religieuses et système politique au Liban* », Université Saint-Joseph, mars 2003, <http://www.dirittoestoria.it/lavori2/Contributi/Maamari.htm>, consulté: 2004-06-05.

du confessionnalisme personnel décrit par Maamari), et le communautarisme, ou communautarisme politique (qui concerne la structure constitutionnelle marquée par une répartition communautaire; et qui est l'équivalent du confessionnalisme politique). Le Liban devient une République parlementaire sans qu'il n'y ait de religion d'État (celui-ci est dit « civil »), mais en institutionnalisant dix-sept communautés religieuses « historiques » jouissant de la plupart des prérogatives communautaires traditionnelles de droit public. Récemment, la communauté alaouite a été reconnue officiellement et a été dotée de deux députés au Parlement. C'est pourquoi l'on parle aujourd'hui de l'existence de dix-huit communautés religieuses officielles. Le tableau suivant en fait état:

Confessions	Sièges
Maronite	34
Sunnite	27
Chiite	27
Grecque orthodoxe	14
Grecque catholique	8
Druze	8
Arménienne orthodoxe	5
Alaouite	2
Arménienne catholique	1
Protestante	1
Minoritaires (une personne issue de la confession : latine ou syriaque orthodoxe ou syriaque catholique ou chaldéenne ou assyrienne ou copte orthodoxe ou copte catholique ou israélite)	1
TOTAL	128

**Tableau I : Répartition des sièges à la Chambre des députés en fonction de l'affiliation confessionnelle**

Les grandes communautés significatives politiquement sont désormais: la maronite, la sunnite, la chiite, la grecque-orthodoxe, la

grecque-catholique, la druze et l'arménienne.<sup>88</sup> Notons toutefois que les particularités du confessionnalisme ne s'arrêtent pas aux textes, ni aux limites des statuts personnels; celui-ci marque en effet toute la vie de la société. Outre la répartition au sein du gouvernement et des institutions publiques, toute l'existence collective en est empreinte. Les communautés ont leurs universités, leurs centres, leurs écoles, leurs hôpitaux, leurs institutions sociales, leurs comités, leurs médias, etc.

#### **1.4 Le pacte national (1943) ou le renforcement du confessionnalisme**

Le Liban obtient son indépendance en 1943. Des notables ou des leaders politiques chrétiens et musulmans établissent le Pacte National, décrit traditionnellement comme la charte constitutive du Liban, une entente orale par laquelle les maronites renoncent au protectorat français (plus généralement, le Christianisme politique renonce à des liens privilégiés avec la France et l'Occident), et les musulmans renoncent à l'idée de fusion du Liban dans une entité syrienne (ou plus largement, l'Islam politique renonce à des liens unitaires avec les pays arabomusulmans).<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Selon Corm:

« Jusqu'à la fin de l'empire ottoman, ce sont les chefs des grandes familles de la montagne libanaise (chiïtes, druzes et maronites) qui ont successivement joué un rôle politique éminent. Les familles appartenant aux autres communautés, en particulier la sunnite et la grecque-orthodoxe, vivant dans les villes côtières, ne deviendront des acteurs politiques que lors de la constitution du Grand Liban par la France en 1920 réunissant la montagne et la côte » (*Le Liban contemporain, op.cit.*, p.16).

<sup>89</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.98.

En effet, les tensions entre la grande partie de la communauté sunnite (prônant l'arabisme et percevant la création du Liban en 1920 comme artificielle, donc illégale et illégitime - celui-ci n'étant vu qu'à travers le prisme d'une idéologie panarabe ou pansyrienne, faisant partie d'*al-umma* ou communauté-nation) et la communauté maronite (prônant le libanisme tourné vers l'Occident), débouchent sur une bataille autour de l'identité du Liban et aboutissent à la conclusion d'un consensus national qui constitue le fondement de la légitimité consensuelle libanaise. Ainsi, la structure communautariste du pays devient la source de légitimité; en d'autres termes, il n'y a que des légitimités confessionnelles. Selon Edmond Rabbath:

« Il faut bien reconnaître que cette conscience collective, proprement libanaise, a été le fruit de l'indépendance. L'on pourrait sans exagérer parler à son propos, au souvenir surtout des éventualités menaçantes agitées sous le Mandat, d'un miracle libanais. Il était de coutume d'en attribuer la cause à ce que l'on a convenu d'appeler le 'Pacte national'. Ce Pacte n'a jamais été écrit et encore moins nettement formulé. Il fut en réalité une sorte de *modus vivendi* dont la formulation originelle et les applications successives - mais aussi les retombées politiques - ont constitué les facteurs dominants de la vie libanaise ».<sup>90</sup>

Ce Pacte correspond à une « libanisation des musulmans » et à une « arabisation des chrétiens », et comme le souligne Rabbath, il constitue « l'effet spontané d'un rapprochement entre les deux pôles, jusque-là opposés, de l'arabité, assortie de sa greffe naturelle, relative à l'unité syrienne, d'une part, et de la libanité portant les couleurs françaises et chrétiennes, d'autre part ».<sup>91</sup> Malheureusement, la logique de la double renonciation ne sera pas appliquée ultérieurement et ce qui sera retenu par

<sup>90</sup> Rabbath, E., *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, Publications de l'Université Libanaise, 2<sup>e</sup> édition, Beyrouth, 1986, p.542.

<sup>91</sup> Rabbath, E., *op.cit.*, p.543.

contre, est la préservation du confessionnalisme en ses caractéristiques personnelle et politique, ainsi que la prépondérance des sunnites et des maronites ou le « démembrement de l'État au profit des communautés et des grandes familles qui le composent, dès lors que l'élite qui gère le système est dénuée d'esprit civique et pratique un opportunisme sauvage dans la conquête du pouvoir ». <sup>92</sup> Selon Corm:

« Si le Pacte avait été appliqué, le Liban se fût épargné bien des malheurs (...). C'est bien sur cet aspect des choses [la logique de la double renonciation] et non point sur la stricte et formelle égalité des droits communautaires à la représentation politique, que buttera dangereusement le système lors de la crise de 1958. Crise de politique étrangère avant toute chose, puisque l'Islam politique est ivre de nassérisme et le Christianisme politique, en bonne partie, dévoué à la cause des Occidentaux, dans une tension régionale qui atteint son paroxysme au cours de l'été 1958 lors du débarquement américain sur les plages de Beyrouth, la chute de la monarchie irakienne, la proclamation de la République arabe unie entre l'Égypte et la Syrie ». <sup>93</sup>

« Le Pacte national était à nouveau enfreint, non point dans sa composante interne de gestion locale du système politique, mais sur le plan du rapport avec l'étranger. L'Islam politique a favorisé l'implantation palestinienne au Liban et voulu, à la faveur de cette conjoncture, contester la prépondérance chrétienne dans la gestion de l'État, réclamant l'égalité des droits communautaires, en particulier dans la gestion du pouvoir exécutif (...). Le système institutionnel libanais est paralysé à partir de 1969, parallèlement à la montée de tensions régionales de plus en plus fortes. Il ne fonctionnera plus que par intermittence, lorsque les premiers ministres seront à l'unisson avec les présidents de la république ». <sup>94</sup>

<sup>92</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.98.

<sup>93</sup> Corm, G., *Conflits et identités au Moyen-Orient, op.cit.*, p.172.

<sup>94</sup> Corm, G., *Conflits et identités au Moyen-Orient, op.cit.*, pp.174-175. A noter que malgré l'ouverture de l'administration aux communautés musulmanes opérée par le président Chéhab dans les années 60, la répartition communautaire des fonctions publiques fut maintenue. « Le Chéhabisme ne toucha donc pas à la structure juridique de base de l'ordre communautaire tel que le mandat français l'avait établi » (*Le Liban contemporain, op.cit.*, p.109).

Outre la mauvaise application du Pacte, Corm émet des réserves quant à son contenu qu'il qualifie « d'idéologie du compromis »:

« Elle satisfait parfaitement les milieux intégristes, chrétiens et musulmans, puisqu'elle paralyse toute évolution dynamique du pays dans le sens de l'intégration des communautés. Par là, elle satisfait aussi toute caste dominante traditionnelle dont elle consolide les assises. Le chantre de cette idéologie sera le grand essayiste Michel Chiha qui créera le mythe du 'Liban unique', 'Liban équilibre', 'Liban refuge', 'Liban pluralisme' (...). Cette idéologie interdit en réalité de toucher aux structures confessionnelles qui sont considérées comme l'essence même de l'existence libanaise. Elle satisfait toute la classe dominante dans sa composante bourgeoise, féodale, administrative et cléricale (...). L'État confessionnel libanais devait défendre avec violence cette idéologie, condition indispensable de sa survie ».<sup>95</sup>

Enfin, l'indépendance aurait amplifié le confessionnalisme politique et personnel, dont le renforcement incombe désormais au gouvernement de l'indépendance et aux gouvernements qui lui succèdent. Selon Corm:

« Le régime de l'indépendance devait approfondir sur le plan communautaire l'œuvre du Mandat français. C'est ainsi que la loi du 2 avril 1951, votée malgré la réprobation de l'Ordre des avocats libanais, consacre solennellement, dans le sens le plus extensif, les compétences des autorités confessionnelles des communautés chrétiennes et de la communauté israélite. Pour la communauté sunnite, le Décret législatif no.18 du 13 avril 1955 institue l'autonomie totale de la communauté, à l'instar des chrétiennes, et fait du mufti un équivalent des patriarches chrétiens et le 'chef religieux des musulmans' avec, à ses côtés, une assemblée composée des notables politiques et

---

<sup>95</sup> Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranée*, op.cit., p.278; d'où par exemple la répression des partis laïcs à partir des années 40 - notamment le Parti Populaire Syrien, le Parti Communiste, le Baath libanais, les Nationalistes Arabes.

des juges des tribunaux fondés sur la chari'a. Quelques années plus tard, le même schéma est adopté pour la communauté druze par deux lois du 13 juillet 1962 qui consacrent la prééminence du Cheikh el Akl druze, comme chef religieux des druzes et institue un conseil communautaire.

« Enfin, en 1967, par la loi 72-76 du 19 décembre 1967, c'est au tour de la communauté chiite d'être définie et instituée avec les compétences les plus élargies par rapport aux autres communautés. En effet la loi dispose que les représentants de la communauté agissent et s'expriment 'conformément aux fetwas émanant de l'Autorité suprême de la communauté dans le monde' (Article 1), cependant que le Conseil islamique chiite supérieur a pour vocation de 'défendre les droits' de la communauté, de 'relever son niveau socio-économique' (Article 5). La référence à une autorité chiite hors du Liban et le rôle de défense des droits de la communauté constituent une escalade notable par rapport à tous les textes précédents et préfigure déjà la grande déstabilisation communautaire qui interviendra à partir des années 1970. La nomination à la tête du Conseil supérieur de l'Imam Moussa el Sadr, né en Iran et membre influent de la hiérarchie religieuse iranienne, sera perçue comme un complot de la CIA et du Shah d'Iran pour freiner le développement du mouvement révolutionnaire panarabe laïc au Liban.

« Enfin, rappelons que l'article 14 de l'arrêté no.60 L.R. de 1936, prévoyant l'institution de communautés de droit commun échappant aux statuts personnels religieux, ne fut jamais mis en application par l'État libanais, en dépit d'une revendication constante de nombreuses associations de citoyens réclamant l'institution d'un statut unifié optionnel ».<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.5.

## **1.5 La guerre au Liban (1975-2000+) ou les déboires du confessionnalisme**

Une guerre dévaste le Liban, officiellement de 1975 à 1990, mais dans les faits, au moins jusqu'en mai 2000, date du retrait israélien du Sud. Menée par diverses milices locales et puissances étrangères (Syrie, Israël, États-Unis, Union Soviétique, Irak, Iran, OLP...), suivant un jeu multicéphale de gestion du pouvoir et d'alliances stratégiques, son bilan est lourd en pertes humaines (plus de 10% de la population tuée, plus de 15% de blessés et des milliers de disparus), en dégâts matériels, en déplacements forcés de la population sur la base de l'appartenance confessionnelle, la crise économique, la précarité, l'émigration massive...<sup>97</sup>

Les causes de cette guerre sont multiples et son déroulement tout autant complexe, mais ce qui me semble pertinent pour la question de la gestion des diversités est l'identification par Georges Corm d'un catalyseur important: l'«évolution schizophrénique» de la culture politique libanaise depuis les années 50 notamment, caractérisée d'une part par la vitalité des partis politiques laïques bien que sujets à répression, la multiplication d'associations et de syndicats transcommunautaires, la liberté de presse, la croissance économique rapide, etc., et d'autre part, le renforcement des structures confessionnelles.

---

<sup>97</sup> La littérature abonde sur le sujet et rend compte d'une diversité de positions: Chalmussy., R., *Chronique d'une guerre: Liban 1975-1977*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978; Bourgi, A., Weiss, P., *Les complots libanais. Guerre ou paix au Proche-Orient*, Berger-Levrault, Paris, 1978; Sarkis, J., *Histoire de la guerre du Liban*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; Picard, E., *Liban, État de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988... Georges Corm en présente une bibliographie pertinente dans *Le Proche-Orient éclaté, op.cit.*, pp.1007-1014.

On voit en outre se dessiner un clivage, dans un contexte d'ingérences étrangères sous la forme d'infiltrations poussées, idéologiques et militaires, qui se renforce une fois la guerre enclenchée en 1975 et qui s'articule en la *droite* (comprenant des partis pro-occidentaux et pro-israéliens comme celui des Phalangistes et le Parti National libanais; et par la suite, des partis dits islamistes comme le Hezbollah) et la *gauche* (comprenant des partis pro-palestiniens, progressistes et anti-impérialistes).<sup>98</sup> Un autre clivage s'articule entre le désir d'en finir avec les structures confessionnelles du pays, et celui de les renforcer pour conserver la « spécificité du pays ».

Toutefois, c'est la logique du confessionnalisme qui prend tout son essor durant la guerre, en partie grâce à la désintégration de l'État libanais, à la paralysie du parlement, et au contrôle de la presse et du territoire par les milices et les armées étrangères qui « suppriment l'aspect démocratique pour ne garder que le communautarisme étroit, fanatique et outrageusement violent ». <sup>99</sup> En effet:

« Les milices se projettent comme les embryons d'États communautaires, et se comporteront comme des gouvernements de fait à caractère totalitaire, ayant droit de vie et de mort sur les communautés qu'elles prétendent incarner, levant des impôts, ayant leur presse, leur radio et leur télévision, supprimant par la violence la plus brutale toute dissidence dans les ghettos communautaires qu'elles ont mis en place à l'aide des puissances régionales. C'est ainsi que la milice des Forces Libanaises, dite milice chrétienne, se voudra la force exclusive d'un État entièrement chrétien, ou bien d'un État où les musulmans ne seraient que des citoyens de seconde zone. Celle d'Amal, dite chiite, cherchera la restauration de l'État libanais sous la prédominance de la communauté chiite prenant la place de la communauté maronite; le Hezbollah exigera la création d'une République islamique sur le

<sup>98</sup> Carole Dagher parle de « deux projets culturels différents » (*op.cit.*, p.1).

<sup>99</sup> Cf. Corm. G., *Conflicts et identités au Moyen-Orient*, *op.cit.*, p.171.

modèle iranien; quant à la milice druze, elle aura constitué, elle aussi, à la faveur de l'invasion israélienne de 1982, un canton druze au Chouf, parfaitement homogène ».<sup>100</sup>

Ainsi, bien que le facteur religieux n'explique pas à lui seul la guerre au Liban, les milices ont eu souvent recours à l'appartenance confessionnelle, contribuant de ce fait à son exacerbation.

### **1.6 Les accords de Taëf (1989): pour une abolition du confessionnalisme?**

Il s'agit d'accords soumis par des puissances régionales et internationales à des députés libanais sous la forme d'une « entente nationale », qu'ils ont signée à Taëf en Arabie Saoudite, le 22 octobre 1989.<sup>101</sup> Ces accords marquent la naissance de la IIe République et apportent de nombreuses modifications à la Constitution (21 septembre 1990).<sup>102</sup> Destinés à rééquilibrer les pouvoirs entre les communautés et à abolir progressivement le confessionnalisme politique, ils semblent à première vue avoir du mérite.<sup>103</sup> L'article 95 de la Constitution dans sa nouvelle version, dispose:

<sup>100</sup> Cf. Corm. G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.7.

<sup>101</sup> Consulter « Les accords de Taëf » (annexe 3).

<sup>102</sup> Il existe une controverse sur le fait d'appeler IIe République « le régime issu des accords de Taëf, certains constitutionnalistes ou historiens estimant qu'il s'agit de la IIIe République, la première ayant été celle qui a fonctionné durant le mandat après l'adoption de la Constitution de 1926, la deuxième étant celle qui a duré de l'indépendance en 1943 jusqu'à 1989, date des accords de Taëf » (Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.225).

<sup>103</sup> Consulter le 4<sup>e</sup> paragraphe du nouveau préambule de la Constitution (annexe 1). Notons que l'abolition du confessionnalisme n'est pas un projet récent. Consulter à cet effet l'article de Joseph Maïla, « Le Document d'entente nationale, un commentaire » (CdO, no 16-17, 4<sup>e</sup> trimestre 1989 - 1<sup>er</sup> trimestre 1990, pp. 135-217), qui présente une liste non-exhaustive de propositions et de contre-propositions à l'abolition du confessionnalisme politique durant la guerre: programme intérimaire de réforme politique du Mouvement National (août 1975), document constitutionnel du Président Frangié

«La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les décisions politiques adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant également le Président de la Chambre des députés, le Président du Conseil des ministres, ainsi que des personnalités politiques, intellectuelles et sociales. La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire:

- a) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du gouvernement.
- b) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires et de sécurité, les établissements publics et d'économie mixte, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des postes de la première catégorie ou leur équivalent. Ceux-ci seront répartis à égalité entre les chrétiens et les musulmans, sans réserver un quelconque poste à une communauté déterminée et tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence».<sup>104</sup>

---

(février 1976), propositions du Front Libanais (janvier 1977), quatorze points du Président Sarkis (mars 1980), document du Haut comité druze (mai 1983), projet du mouvement Amal (novembre 1983), conclusions de la réunion de Lausanne (mars 1984), accord intermilicien 'de Damas' (décembre 1985), projet du Président Gemayel (mars 1987), projet de réforme de Rafic Hariri (novembre 1987), sans oublier les propositions étrangères - américaines et syriennes en particulier.

<sup>104</sup> Cf. *Al-ğumhūriyya al-lubnāniyya, mağlis al-nuwwāb, al-dustūr al-lubnānī* (La République libanaise, la Chambre des députés, la Constitution libanaise), Beyrouth, 1990, p.78 (en arabe).

Par ailleurs, l'article 22 dispose:

« Avec l'élection d'une Assemblée nationale élue sur une base non-confessionnelle sera créé un Sénat où seront représentés toutes les familles spirituelles; et son pouvoir sera limité aux problèmes fondamentaux ».

Selon Nabil Maamari:

« Ceci constitue une solution souple qui concilie deux soucis opposés. Ce qu'on prend aux communautés d'une main (en supprimant la représentation communautaire à la Chambre des députés), on le leur rend, mais à moitié seulement, de l'autre (en instituant le Sénat): d'un côté on dépasse le système communautaire en permettant à la Chambre de refléter les véritables soucis et les véritables aspirations économiques et sociales des citoyens, sans que chaque député soit retranché derrière des positions sectaires, et d'un autre, on ne dépouille pas brutalement les communautés de leur rôle multiséculaire ».<sup>105</sup>

A signaler enfin que l'article 19 dispose:

« Un Conseil constitutionnel est créé (...). Il peut être saisi par le Président de la République, le Président de la Chambre des députés, le Président du Conseil des ministres ou par dix membres de la Chambre des députés, et par les chefs des communautés reconnues par la loi en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice du culte, la liberté de l'enseignement religieux ».

---

<sup>105</sup> *Ibidem.*

Selon Nabil Maamari:

« Cet article est curieux et constitue un retrait par rapport à l'intention annoncée de supprimer graduellement le système communautaire, car pour la première fois depuis l'empire ottoman, il donne aux chefs des différentes communautés (entendre les chefs spirituels de toute la communauté, qui peuvent avoir leur siège en dehors du Liban: en Syrie, en Irak ou en Egypte, et ne pas posséder la nationalité libanaise), un rôle constitutionnel officiel. En effet, depuis la Mutasarifya, les communautés sont représentées au niveau des institutions politiques par des représentants laïcs désignés ou élus, les chefs spirituels n'agissant que par leur influence morale ». <sup>106</sup>

En somme, il apparaît que ces accords avaient deux rôles: constituer l'esquisse d'une nouvelle Constitution, et être sujets à interprétation et implantation. Le texte des accords contenait des points positifs:

- le rejet de la *cantonisation* du Liban, ou de sa transformation en une fédération de communautés, et de la partition du pays;
- la réaffirmation de l'unité du Liban, de sa liberté et de son indépendance, ce qui devrait exclure toute annexion de parties de son territoire par la Syrie et Israël;
- le retour à l'État de droit, en présentant le Liban comme une République démocratique parlementaire, fondée sur le principe du respect des libertés publiques et en premier lieu, de la liberté d'opinion et de croyance;
- l'arrêt des combats (sauf au Sud du Liban);
- le regain d'un certain processus politique;
- la réunification de l'armée;
- une certaine redistribution des pouvoirs entre diverses confessions;

---

<sup>106</sup> *Ibidem.*

- la réaffirmation du libéralisme économique, ainsi que la dissolution des milices et la remise des armes à l'État libanais, en renforçant la sécurité intérieure, les droits des déplacés à regagner leurs lieux de résidence d'origine...

Abbas Halabi, représentant la communauté druze au sein du Comité national pour le dialogue islamo-chrétien, souligne l'importance d'entériner les accords de Taëf en ce qui concerne la déconfessionnalisation progressive afin d'assurer la coexistence socio-politique au Liban.<sup>107</sup> D'où l'importance, selon lui, que tous les libanais débattent d'une loi électorale qui assurerait les intérêts de toutes les confessions, d'un Sénat qui représenterait toutes ces confessions, d'un parlement qui regrouperait des députés élus sur une base non confessionnelle, ce qui garantit une voix aux minorités, telle les communautés druze et chrétiennes. Pour Halabi, chrétiens et musulmans mènent le même combat contre les fondamentalismes et contre la laïcité occidentale. Comme orientaux, ils s'agrippent à une « spiritualité rationnelle » et pluraliste. Le défi est que cette diversité enrichisse leurs vies au lieu qu'elle ne soit source de problèmes.<sup>108</sup> Halabi parle donc de diversité au sein d'une nation unifiée et de coopération commune pour la construction d'une gestion du pouvoir au sein des institutions constitutionnelles.<sup>109</sup>

Toutefois, contrairement à Halabi, je crois que les accords de Taëf contiennent des points à remettre en question, surtout sur le plan juridique, car ils entérinent l'influence amoindrie des chrétiens et la plus grande place des musulmans, notamment les sunnites, tout en marginalisant les

---

<sup>107</sup> Halabi, A., *'An al-ḥiwār wa-l-muṣālaḥa wa-l-silm al-ahlī (Sur le dialogue, la réconciliation et la paix civile)*, Centre d'études islamo-chrétiennes, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2002, pp.51-61 (en arabe).

<sup>108</sup> Halabi, A., *op.cit.*, pp.23-28.

<sup>109</sup> Halabi, A., *op.cit.*, pp.125-127.

autres minorités, telle la communauté druze; d'autant plus que le pouvoir est partagé par une *troika* ou un triumvirat (maronite-sunnite-chiite) non-constitutionnel avec une prédominance des sunnites et des chiites - la refonte institutionnelle réduit les prérogatives du Président de la République (maronite) au profit de ceux du Premier Ministre (sunnite) et du Président de la Chambre (chiite) -, dépendant de l'arbitrage de la Syrie, ce qui risque souvent de le paralyser.

Pour Corm, Taëf ne constitue « qu'un véritable monstre juridique, profondément anti-démocratique, puisqu'il renforce les logiques communautaires dans l'exercice du pouvoir et prévoit même la nomination de députés par le Conseil des ministres ». <sup>110</sup> En outre, les accords prévoient le redéploiement des troupes syriennes dans certaines régions du Liban et consacrent « la notion de relations 'privilégiées' que prétend entretenir la Syrie avec le Liban, soit celles d'un protectorat déguisé ». <sup>111</sup> La restauration de la pleine autorité de l'État dépend largement du rôle des forces régionales (Syrie, Israël, Iran...) et du progrès dans le processus de paix au Proche-Orient. En ce sens, la souveraineté du Liban serait en quelque sorte « suspendue ». <sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Corm, G., *Proche-Orient éclaté*, *op.cit.*, p.571.

<sup>111</sup> Cf. Corm, G., *Proche-Orient éclaté*, *op.cit.*, p.571-572. Référez également à l'analyse juridique détaillée de ces accords dans CdO, no.16-17, 4<sup>e</sup> trimestre, 1990. Selon Corm, « comme pour les accords de Camp David, monstre juridique et traité inégal, aucun juriste d'Occident ne dénoncera les clauses aberrantes des accords de Taëf et l'abaissement du Liban placé sous protectorat syrien » (*Le Liban contemporain*, *op.cit.*, p.141). La consécration de la notion de « relations privilégiées » entre le Liban et la Syrie se fit sous le bon auspice américano-saoudien (à laquelle s'opposèrent l'OLP, le Vatican et l'Irak). Et pourtant, quelques mois plus tard, les américains et les saoudiens se montrèrent avec la communauté internationale soucieux du droit et de la moralité à propos de l'invasion du Koweït par l'Irak. Sans compter les récents événements au Liban suite à l'adoption de la résolution 1559 par l'ONU sous l'égide des États-Unis et de la France stipulant le retrait des troupes syriennes, postées au Liban depuis une trentaine d'années.

<sup>112</sup> Cf. Salam, N., *L'accord de Taëf. Un réexamen critique*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2003, p.13.

Corm critique vivement les accords de Taëf en disant qu'ils « ramènent le Liban à un régime du type de celui de la *Moutassarifia* (...) mais sans ses avantages », en raison notamment de l'occupation syrienne (retrait effectué en avril 2005) et israélienne (retrait effectué en 2000, hormis de la région des « fermes de Cheb'a »), de l'ingérence syrienne dans le processus socio-politique libanais, de la confirmation de certains chefs de milices dans un rôle politique de représentants communautaires et de la nature du régime présidentiel, infléchie.<sup>113</sup> En outre, ces accords confortent la position des communautés religieuses en tant que constituantes essentielles du système politique et renforcent les alliances confessionnelles au détriment des alliances nationales.

Certes, ils constituent un tournant politique décisif dans l'histoire contemporaine du Liban et grâce aux amendements constitutionnels, ils apportent un changement dans l'approche du système politique libanais et dans la culture constitutionnelle. Mais plusieurs des réformes introduites ne seront pas mises en œuvre, sinon elles seront déformées dans les pratiques subséquentes. Enfin, « Taëf est devenu lui-même une source de nouveaux déséquilibres qui n'ont fait qu'attiser les soupçons confessionnels des trois principales communautés »;<sup>114</sup> il a mis le Liban « sur une pente à sens unique entraînant un système auto-alimenté d'appétits confessionnels ».<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.7. Dans les accords de Taëf, la Syrie obtint l'exigence d'abolition du confessionnalisme politique, à laquelle elle conditionnait le retrait de ses forces. Voir : *Document d'entente pour le Liban, titre II, l'Extension de la souveraineté de l'État libanais sur la totalité du territoire libanais*, paragraphe de conclusion : « les forces syriennes... aideront les forces libanaises à étendre l'autorité de l'État au cours d'une période maximale de deux ans commençant après... l'adoption constitutionnelle des réformes politiques » (CdO, no. 16-17, 4e trim. 89 - 1er trim. 90, p.127).

<sup>114</sup> Cf. Salam, N., *op.cit.*, p.34.

<sup>115</sup> Cf. Salam, N., *op.cit.*, p.37.

Ce qu'il faudrait retenir de cette première partie est la situation de crise de la gestion des diversités qui marque le Liban depuis des décennies, situation caractérisée notamment par un renforcement progressif du confessionnalisme à tous les niveaux, et qui va perdurer en dépit de la signature des accords de Taëf stipulant son abolition, de l'arrêt des combats à Beyrouth au début des années 90, de la réouverture des frontières internes et de l'appel à l'unité nationale au-delà des dissensions confessionnelles. Face à cette crise, nécessitant une sortie de façon urgente, plusieurs projets-alternatives vont être proposés, appuyés par des instances religieuses, des élites et une assise populaire. Certains se recourent dans leurs fondements et d'autres s'opposent à maints égards. La partie suivante de la thèse en identifie les principales caractéristiques.

## **Partie 2 - Réformer la gestion des diversités?**

### **Principaux projets-alternatives promus**

Depuis 1990, hormis la suppression de la mention de l'appartenance communautaire sur les documents d'identité, le dossier de l'abolition du confessionnalisme politique ou du communautarisme n'a pas progressé - on parle même de triomphe du discours et de la pratique communautaires dans le Liban de « l'après-guerre » -, alors que le confessionnalisme personnel est toujours de vigueur et même renforcé. Donc, peu de mesures concrètes ont été prises pour la déconfessionnalisation, même si la plupart des partis politiques se disent aujourd'hui opposés au confessionnalisme; ceux-ci recrutent encore le gros de leur clientèle au sein d'une confession précise. A titre d'exemple, le Parti Socialiste Progressiste recrute principalement des druzes en dépit de son discours en faveur d'une « totale laïcisation » de la vie politique libanaise; les Phalangistes recrutent principalement des maronites et le Hezbollah en grande partie des chiites.

Toutefois, la culture socio-politique actuelle au Liban n'est pas homogène; plusieurs courants s'y confrontent concernant la gestion des diversités et proposent ainsi une diversité de projets-alternatives de réforme, parmi lesquels : la démocratie consociative, la République islamique, le système laïc et l'État islamo-chrétien. Chacun de ces projets-alternatives reconnus par un bon nombre d'observateurs comme étant les plus influents, comporte des avantages et des limites. L'objectif de cette partie est d'en présenter les principales caractéristiques, et éventuellement d'identifier celui qui répondrait le mieux à la situation de crise de la gestion des diversités au Liban.

## 2.1 La démocratie consociative

Les tenants de ce projet sont en fait des opposants à une déconfessionnalisation. C'est le cas de certaines instances religieuses, d'historiens et de politologues dont les théories sont cautionnées par une élite politique qui voudrait se maintenir au pouvoir en invoquant le confessionnalisme comme seul moyen d'assurer la paix civile entre les libanais. On compte parmi ces analystes le politologue et sociologue de renom, professeur à l'Université Libanaise, Antoine Messara.<sup>116</sup> Pour ce dernier, le confessionnalisme est associé à la notion de démocratie « consociative » qui remplace la démocratie « compétitive » ou le gouvernement du plus grand nombre. Messara plaide pour une démocratie du consensus comme en Belgique, en Hollande et en Suisse, inspirée des travaux d'Arendt Lijphardt:

« Dans les sociétés plures, c'est-à-dire les sociétés qui sont profondément divisées suivant des clivages religieux, idéologique, linguistique, culturel, ethnique ou racial, et qui sont virtuellement constituées en sous-sociétés séparées ayant chacune son parti politique, son groupe d'intérêt et son moyen de communication, la flexibilité nécessaire à la démocratie majoritaire est absente. Dans ces conditions, la loi de la majorité est non seulement antidémocratique, mais aussi dangereuse, parce que les minorités auxquelles l'accès au pouvoir est constamment dénié, se sentiront exclues, victimes de discrimination et cesseront de manifester leur allégeance au régime ».<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Messara, A., *Le modèle libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Publications de l'Université Libanaise, Section des études juridiques, politiques et administratives, no.7, Beyrouth, 1983.

<sup>117</sup> Lijphardt, A., *Democracies*, Yale University Press, New Haven, 1984, pp.22-23. C'est aussi la thèse qui sous-tend l'ouvrage de Theodor Hanf dont s'inspire Messara: *Coexistence in Wartime Lebanon, Decline of a State and Rise of a Nation*, I.B.Tauris, London, 1993.

La démocratie consociative ou la « démocratie de concordance » vise à atténuer les effets de la loi de la majorité en consacrant la « politique des coalitions » aux dépens de la « politique de la somme nulle », le principe de la proportionnalité, la protection des minorités et autres décentralisation ou fédéralisme.<sup>118</sup> La démocratie dans les sociétés plurales, suivant cette perspective, n'est viable qu'en tant que démocratie de partage du pouvoir. En ce sens, remettre en cause le confessionnalisme au Liban et adopter un mode de représentation « laïc », c'est ouvrir la voie aux dérives totalitaires, assurer le déséquilibre du pays et même le conduire à sa perte. Pour Messara, les libanais ne doivent éprouver aucune honte en pensant que leur système est archaïque et qu'il existe des groupes sociaux intermédiaires entre le citoyen et l'État. La communauté religieuse serait semblable au syndicat, à l'ordre professionnel ou à la collectivité territoriale. Il s'agirait en quelque sorte d'un « fédéralisme personnel ».<sup>119</sup> Autrement dit, au lieu que l'assise de ce fédéralisme soit territoriale et que chaque citoyen relève de l'État central à travers une unité fédérée (province ou canton), c'est à travers son appartenance communautaire que le libanais appartient à l'État, quel que soit son lieu de résidence.

Carole Dagher fait écho aux analyses de Messara en qualifiant la déconfessionnalisation de vision brandie par « les cercles islamiques », signifiant que:

« Les postes au sein des institutions de l'État et dans l'administration publique ne seront plus répartis proportionnellement au volume des communautés, mais sur la base du critère de la compétence. Les élections législatives seraient, elles aussi, soumises à cette uniformisation simplificatrice. A première vue, cette aspiration apparaît parfaitement légitime et semble

<sup>118</sup> Cf. Lijphardt, A., *op.cit.*, pp.33-36.

<sup>119</sup> Cf. Messara, A., *Théorie générale du système politique libanais. Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Beyrouth-Librairie Orientale, Paris-Cariscrypt, 1994, p. 406.

conforter l'acheminement vers la laïcité. En fait, elle exclut la laïcité. En effet, aux yeux des communautés musulmanes, l'individu reste soumis aux lois du statut personnel musulman (le mariage civil n'existe pas) et resterait donc socialement et mentalement 'confessionnalisé' tandis que les fonctions officielles ne seraient plus réparties entre les communautés. En clair, l'infrastructure socio-démographique de l'État serait communautaire mais pas la superstructure, la base mais pas le sommet. Les chrétiens voient dans cette proposition une tentative à peine voilée de mainmise sur l'ensemble des rouages de l'État, d'autant plus que certains chefs religieux musulmans, surtout chez les chiïtes, ont avancé le concept controversé de 'démocratie du nombre', ce qui veut dire un renversement de la minorité chrétienne au profit de la majorité musulmane, dont la communauté chiïte constitue le 'gros des troupes'. Ce qui revient aussi à bouleverser la raison d'être du Liban qui est d'être une 'démocratie consociative' pour reprendre les termes du constitutionnaliste Antoine Messarra ».<sup>120</sup>

Ainsi, derrière les demandes de « laïcisation » et d'adoption de la majorité du nombre, la thèse prônée par ce courant soupçonne l'ambition « dictatoriale » de la communauté chiïte, majoritaire. La structure communautaire apparaît ainsi une garantie de la représentation équitable des minorités confessionnelles - notamment chrétiennes, dont la présence et la prééminence politique sont en déclin -<sup>121</sup> qui évoluent dans un environnement « islamisé ». A cet égard, les arguments suivants sont avancés: la « multiconfessionnalité du Liban », qui est « par essence le pays des communautés multiples »;<sup>122</sup> et « l'impossibilité » de la

<sup>120</sup> Dagher, C., *op.cit.*, p.2.

<sup>121</sup> Cf. Dagher, C., *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp.283-287.

<sup>122</sup> Cf. Sfeir, N., « Pour un Liban multiconfessionnel et indépendant », CI, no. 595, 28 mars 2002. Selon Sfeir, patriarche des maronites:

« Le Liban est par essence le pays des communautés multiples et toutes ces communautés, prises indépendamment, sont minoritaires. Elles sont à peu près équivalentes en nombre. Contrairement à ce qu'avancent certains, il n'est pas possible de prétendre que les chrétiens ont eu des privilèges au Liban. Simplement, lors de l'indépendance du Liban, afin

séparation entre la religion et la politique en Islam, et de là, l'équivalence entre Islam et violence.<sup>123</sup> Ainsi, le confessionnalisme politique est perçu comme un système protectionniste assurant les bases de la coexistence entre les diverses composantes confessionnelles de la société libanaise, la liberté religieuse, la paix et la prospérité, puisque plusieurs communautés se partagent le pouvoir et qu'aucune ne peut avoir le monopole sur les autres.

Je me permets ici une petite parenthèse. Selon le pasteur Habib Badr, la question de la séparation religion-politique est intimement liée à celle de la non-violence, concept travaillé par les chrétiens et argumenté théologiquement, mais qui n'aurait pas de pendant du côté musulman... Constat qui à mon avis, devrait être remis en question. Il suffit en effet de consulter les travaux de penseurs musulmans contemporains tels le sud-africain Farid Esack - théologie islamique de la compassion -<sup>124</sup> et l'iranien Abdul Karim Soroush - pour lequel l'essence de l'Islam est l'amour.<sup>125</sup> En outre, il me semble important de ne pas se conforter dans un sentiment de supériorité concernant la non-violence du Christianisme, basé sur la non-violence de Jésus.<sup>126</sup> Enfin, certains tenants du

---

de les rassurer, on leur a donné un nombre de sièges supérieur au Parlement, la présidence de la République et le commandement en chef de l'armée. Cela a changé depuis Taëf, qui a consacré une égalité des sièges, et nous avons accepté cet accord. Mais il faut maintenant appliquer tous les points de l'accord: c'est ce que demande l'opinion publique libanaise. Les Libanais, musulmans comme chrétiens, sont capables de s'asseoir ensemble et de décider de l'avenir de leur pays ».

Voir aussi la position de l'évêque Boulos Matar réitérant l'importance de renforcer le système confessionnel, garant d'une coexistence islamo-chrétienne au Liban (AnN, 2002-10-13).

<sup>123</sup> « Here is another example of how christians could be of help to the Muslims in this struggle after September 11. They need to understand the way the Western mind understands the use of power » (« Interview with Habib Badr. Christians and Muslims, how the relationship has and has'nt changed in Lebanon after September 11 », MECCR, vol.13, no.3-4, autumn 2001, 4 p.).

<sup>124</sup> Esack, F., *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld, Oxford, 1997.

<sup>125</sup> Soroush, A.K., *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

<sup>126</sup> Selon Jean Mouttapa:

confessionnalisme n'imputent pas l'impossibilité de la séparation entre la politique et la religion uniquement à l'Islam, mais aussi au Christianisme Oriental. C'est le cas du Catholicos Aram Ier:

« Westerners have to understand that when they talk about the Middle East, about religion and politics, that the two are thoroughly interconnected here. This interconnectedness is why the whole of religion must be seen in a broader context, not remain within the limited sphere of a special domain. This is not only true for Islam, but for the Christian churches in the Middle East ». <sup>127</sup>

Ce qui fait écho au principal argument avancé afin de préserver le confessionnalisme au niveau du statut personnel: l'impossibilité de la séparation entre la religion et la « culture arabe et moyen-orientale » qui imprègne « la nature de la société libanaise depuis des siècles »; <sup>128</sup> il ne peut donc y avoir selon ces tenants une ligne de démarcation entre la religion et les autres aspects de la vie. Le rôle de la religion leur apparaît ainsi crucial au sein de la société libanaise et ne doit pas être marginalisé;

---

« Une telle affirmation, qui semble évidente aux yeux de beaucoup, est cependant un peu rapide: que l'on songe à certaines paroles très dures de Jésus ('Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive', etc.), à ses multiples menaces de châtement divin, à l'étrange passage du figuier desséché, et bien sûr, à la fameuse scène où il chasse de façon expéditive les marchands du Temple. Si, aujourd'hui, ces moments énigmatiques du récit évangélique sont compris comme ne faisant pas obstacle à une non-violence de principe attribué à Jésus, nous le devons à un type d'interprétation qui ne fut pas toujours en règle » (*op.cit.*, p.160).

<sup>127</sup> « Interview with Catholicos Aram I. Christians and Muslims, how the relationship has and hasn't changed in Lebanon after September 11 », MECCR, vol. 13, no.3-4, automne 2001, 5 p.

<sup>128</sup> Cf. Badr, H., « L'État moderne entre la religion et la laïcité. Vers une consolidation du confessionnalisme politique au Liban », Abou al-Nasr, F. (dir.), *Hawāḡis al-masīhī al-lubnānī. Maqālāt wa-ḥiwārāt (Les peurs du chrétien libanais. Articles et entretiens)*, Bissan, Beyrouth, 2001, pp.51-62 (en arabe). Il y eut des mouvements revendiquant cette séparation surtout dans les années 50-60, mais un bon nombre d'entre eux a pris naissance selon Badr dans des milieux chrétiens influencés par des visions « occidentales ».

toutefois, il ne peut subsister et contrecarrer les mouvances fondamentalistes et intégristes, et ne remédier aux blessures de la guerre, qu'en ayant pour objectif majeur de construire une convivialité sociale ou ce qu'on appelle communément la coexistence vécue au quotidien (*al-'ayš al-muštarak*), et donc de promouvoir et de renforcer l'interreligieux à tous les niveaux - et surtout les dialogues islamo-chrétiens - qui se doivent d'être des « dialogues de vie » continuels.

Je note que des tenants d'une déconfessionnalisation progressive et à long terme, en vue de l'implantation d'une « démocratie pluraliste », tel l'imam Mohammad Mahdi Chamseddine, ont estimé à un moment donné que celle-ci constituait une grande aventure qui pouvait menacer l'équilibre libanais et créerait des opportunités aux forces étrangères pour intervenir dans les affaires internes du Liban.<sup>129</sup> Pour Chamseddine, la mise en place d'un processus de déconfessionnalisation requiert une maturation qui tienne compte de l'évolution de la société libanaise et du monde arabe. Il est donc préférable, selon lui, de préserver le système confessionnaliste politique issu des accords de Taëf tout en le réformant, c'est-à-dire tout en combattant l'exclusivisme confessionnel et le séparatisme.<sup>130</sup>

« J'étais [dit-il] un des premiers à préconiser l'abolition du confessionnalisme politique (...). J'avais établi mon propre projet autour de l'idée de la démocratie du nombre, prévoyant la suppression de l'existence politique des communautés, l'adoption de l'individu comme seule entité politique et le rejet des quotas communautaires qui président à la formation du Parlement et du gouvernement. Mais ces dernières années, j'ai beaucoup réfléchi, si bien qu'à présent je ne suis plus de cet avis: je considère le régime communautaire comme une formule fondamentale pour le Liban, à condition que ce régime soit assaini (...).

<sup>129</sup> Chamseddine, M.M., *Al-wašāyā (Les commandements)*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2002, pp.51-54 (en arabe).

<sup>130</sup> Chamseddine, M.M., *op.cit.*, pp.55-56.

J'ai renoncé à la démocratie du nombre en faveur du communautarisme politique mais, comme je viens de le dire, l'application de cette formule est actuellement sujette à la corruption et doit être réformée. Je voudrais voir assurer aux Libanais une représentation plus large, je voudrais des garanties telles qu'aucune communauté ne puisse se plaindre d'être écrasée par la majorité ». <sup>131</sup>

Chamseddine rejoint l'imam Musa al-Sadr qui considère que le Liban est la patrie définitive de tous les libanais et qu'il constitue une entité vide de sens sans ses chrétiens et ses musulmans. En effet, selon al-Sadr et Chamseddine, l'islamité des musulmans libanais est incomplète sans la présence des chrétiens libanais et vice-versa. <sup>132</sup> A leur avis, il ne peut y avoir une société unie dans la diversité, juste et productive, sans la préservation de la diversité religieuse et la promotion du dialogue islamo-chrétien, qui, après tout, constitue un « principe naturel suivant la volonté divine »:

« Toute personne qui croit que l'existence de diverses confessions au Liban ainsi que leur gestion relèvent d'une faiblesse du sentiment national, n'a qu'une vision réductrice de la situation. Les diverses confessions forment des bases pour l'entraide et des voies civilisatrices pour les milliards d'êtres humains vivant au cours de notre époque et celles antérieures ». <sup>133</sup>

Actuellement, l'ancien représentant du Conseil Supérieur Chiite au sein du Comité national de dialogue islamo-chrétien et coordonnateur d'un

<sup>131</sup> AnN, 2000-12-07, p.5.

<sup>132</sup> Cf. Charafeddine, H., *Abğadiyyat l-ħiwār. Muħādarāt wa-abħāt li-l-imām Mūsā al-Şadr (L'alphabet du dialogue, Conférences et recherches de l'imam Moussa al-Sadr)*, Dār al-Arqum, Beyrouth, 1997, p.11 (en arabe).

<sup>133</sup> Citation de Musa al-Sadr dans *L'alphabet du dialogue, op.cit.*, p.10. Consulter également: Ajami, F., *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, I.B.Tauris, London, 1986.

centre de dialogue à l'Université Saint-Joséph, Saoud al-Mawla, reprend la vision de Chamseddine:<sup>134</sup>

« En quittant les idéologies et les discours totalitaires et hégémonistes, après avoir fait, par leur sang et leurs martyrs, l'expérience de toutes sortes de fondamentalismes, les Libanais ont redécouvert leur Liban, leur identité et leur avenir. Les moments historiques et les figures historiques qui incarnent ce cheminement pour moi sont: le pape, l'imam Chamseddine, le patriarche Sfeir, le Synode et l'Exhortation apostolique. Avec ces chefs et ces moments, les Libanais ont redéfini le sens de l'arabité, qui est un lien culturel, linguistique plus qu'un projet politique porté par un parti totalitaire (...). Les Libanais ont redécouvert ce que leur système protégeait depuis 1943, c'est-à-dire l'unité dans la diversité, la pluralité religieuse et culturelle, la démocratie consensuelle, les libertés et l'ouverture, la tolérance et l'acceptation de l'autre qui sont aujourd'hui non seulement un rêve humain mondial, mais une nécessité pragmatique urgente pour protéger le tissu national et social de chaque pays, et protéger la paix civile ainsi que la paix mondiale (...). Le Liban donne l'exemple à tous les pays arabes quant à la présence chrétienne, facteur composant et source de richesse et de complémentarité ».<sup>135</sup>

Pour al-Mawla, le dialogue islamo-chrétien est « une nécessité historique » et « un besoin humain mondial » afin de contribuer au dialogue des civilisations. Pour diverses raisons, selon al-Mawla, les libanais sont bien placés pour initier un tel dialogue, celui-ci étant lié à leur sort, dans la mesure où il constitue « le cadre de leur vie commune, de leur unité nationale et de leur recherche incessante pour construire un État juste et équilibré ». <sup>136</sup> Le dialogue islamo-chrétien au Liban est un « dialogue permanent » entre diverses communautés ayant leurs

---

<sup>134</sup> Al-Mawla, S., *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī, ḍarūrat l-muḡāmara (Le dialogue islamo-chrétien, la nécessité de l'aventure)*, Dār al-Munhil al-lubnānī, Beyrouth, 1996 (en arabe).

<sup>135</sup> Cf. OJ, 2002-03-18.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

spécificités et constituant « une richesse et un don » et non « un lieu d'isolement et de réaction ».<sup>137</sup>

Je ferai par la suite une analyse plus approfondie de l'apport de théologies de dialogues islamo-chrétiens à la gestion des diversités, approches qui font écho à celles d'al-Sadr, de Chamseddine et d'al-Mawla. Mais pour le moment, je note que le modèle de démocratie du consensus de Lijphart est criticable, comme le dit Giovanni Sartori: « si l'on récompense les divisions et les dissensions (...), l'on augmente et finalement renforce les divisions et les dissensions. En fin de compte, l'appareil de Lijphart pourrait entraîner plus de désaccord que de consensus ».<sup>138</sup> Traduit par le confessionnalisme au Liban, ce modèle ne laisse par ailleurs aucune place aux personnes qui ne veulent pas faire valoir leur ascendance, leur origine ethnique, leur foi religieuse pour participer à la vie politique ou pour fonder une famille. Je rappelle le fait que le confessionnalisme oblige chaque libanais à se mettre sous la bannière de l'une des communautés officialisées. Les lois de celle-ci régissent obligatoirement son statut familial; et il n'existe aucune loi civile en cette matière. Aussi, selon Nabil Maamari:

« La même difficulté se retrouve au niveau de la vie politique: on ne peut être candidat à un poste politique ou de la haute fonction publique que sous l'étiquette de l'une des communautés et dans les limites des postes impartis à celle-ci. Ceci va à l'encontre du principe de l'égal accès aux postes politiques et aux fonctions publiques, principe consacré d'ailleurs dans l'article 7 de la Constitution, ainsi qu'à l'article 25 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Le confessionnalisme empêche d'autre part la formation de partis politiques véritables car la défense par chacun de ce qu'il croit être les intérêts de sa

---

<sup>137</sup> *Ibidem.*

<sup>138</sup> Sartori, G., *Comparative Constitutional Engineering, An Inquiry into Structures, Incentives and Outcomes*, New York, 1997, p.72.

communauté l'empêche très souvent de prendre conscience des véritables intérêts nationaux ». <sup>139</sup>

En ce sens, je traite dans la quatrième partie de la thèse le fait que ce qui est reconnu par les opposants à une déconfessionnalisation comme une garantie des libertés et des droits fondamentaux des groupes composant la nation libanaise, est perçu par d'autres comme une entrave aux libertés des individus qui ne veulent s'identifier à aucun groupe, ou qui s'identifient à un groupe non officialisé. Quoiqu'on parle de liberté et d'égalité pour tous, de parité entre chrétiens et musulmans au sein du pouvoir, et quoiqu'on affirme que le Liban ne se livrerait à aucun acte ou pratique de discrimination raciale, ethnique et confessionnelle, l'exclusion et la marginalisation ne sont pas absentes; <sup>140</sup> elles le sont d'autant moins que la communauté ne manque pas d'imposer à l'individu sa propre forme d'enfermement totalitaire, celle qui s'est développée par exemple durant la guerre avec le système des milices ou celle qui est prônée actuellement par certains mouvements dits séparatistes, ne laissant à l'individu que le choix entre « le bannissement et l'embrigadement ». <sup>141</sup> A cet effet, je cite l'exemple d'un de ces mouvements séparatistes qui s'est prononcé avec vigueur lors du Synode patriarcal maronite qui s'est déroulé en mai-juin 2003 au Liban - premier événement ecclésial maronite de cette importance depuis 1736 -, notamment en ce qui concerne un document sur l'Église maronite et la politique. Ce document a suscité diverses critiques, au sein même de la communauté maronite:

« Le texte est hybride, puisque, d'une part, il axe son analyse, jusqu'à la manie, sur les tendances 'séparatistes' des maronites qui auraient culminé en 1975 par leur

---

<sup>139</sup> *Ibidem.*

<sup>140</sup> Consulter notamment: *Treizièmes rapports périodiques des États parties devant être présentés en 1996: Lebanon*, (United Nations, Human Rights), 1997-11-06. Comité pour l'élimination de la discrimination raciale/C/298/Add.2 (State Party Report).

<sup>141</sup> Cf. Corm, G., *op.cit.*, p.60.

‘séparation de l’État’, et que d’autre part, il propose aux maronites de faire alliance avec les États-Unis et de s’inspirer de leur système fédéral ». <sup>142</sup>

## 2.2 La République islamique

Parmi les tenants de l’implantation d’une République islamique qui appliquerait *al-šarī‘a* (La Loi islamique) et imposerait un statut spécifique pour les Gens du Livre (*Ahl al-kitāb*), l’on compte l’Ayatollah Sayyid Mohammad Hussayn Fadlallah, un important juriste chiite. <sup>143</sup> Pour celui-ci, l’argument-clé se résume dans le fait qu’il ne peut y avoir d’État chrétien car le Christianisme ne relève que de la foi et non de la politique; or l’État islamique, selon lui, ne contredit pas ce fait, puisqu’il garantit aux chrétiens la coexistence et la liberté de croyance. Mais n’y a-t-il pas dans cette vision un appel à la soumission par l’imposition du règne de Dieu plutôt qu’à l’émancipation? En se référant à l’ouvrage de Mohamed-Chérif Ferjani, on peut constater que le projet de la République islamique véhicule un essentialisme puisqu’il adopte la vision d’un Islam éternel qui serait par essence réfractaire à la séparation entre le politique et le religieux. <sup>144</sup> De ce fait :

« Comme la politique des héritiers de Mawdūdī au Pakistan et en Afghanistan, et à l’instar des expériences se réclamant des idées d’Ibn ‘Abd Al-Wahhâb, d’Al-Bannâ et de Qutb dans plusieurs pays arabes, la République islamique commence à révéler le caractère mystificateur de sa prétention à conduire les affaires uniquement par une stricte application de la ‘Loi de Dieu’ ». <sup>145</sup>

<sup>142</sup> Cf. OJ, 2003-06-17.

<sup>143</sup> Fadlallah, H.H., *Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī* (Aux horizons du dialogue islamo-chrétien), Dār al-Malāḥ, Beyrouth, 1998, pp.204-205 (en arabe).

<sup>144</sup> Consulter à cet effet: Ferjani, M.Ch., *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005, pp. 204-205.

<sup>145</sup> *Ibid.*

Pareil est le cas pour Radwan al-Sayyid, professeur d'études islamiques à l'Université Libanaise, selon lequel l'État islamique est basé sur une « fausse croyance » en l'absence de l'islam de la structure étatique et sociale.<sup>146</sup> Al-Sayyid critique le statut sacré accordé par les islamistes à *al-šarī'a* et sa qualification d'unique autorité. Or, selon al-Sayyid, *al-'umma* au sens du peuple est la seule autorité qui compte. De là son appel à la réforme politique - préalable à la réforme religieuse - en vue de l'instauration de la démocratie. Notons ici qu'al-Sayyid se démarque d'Arkoun puisque ce dernier appelle en premier à une réforme de la pensée islamique. A mon avis, les deux réformes sont prioritaires et interreliées au Liban. Elles doivent de ce fait advenir en même temps.

La République islamique semblerait être prônée par le Hezbollah (le Parti de Dieu), du moins à première vue si l'on s'en tient à sa politique du début de sa formation, et si l'on s'en tient aussi à l'avis de quelques élites tel Gébran Tuéni, directeur général du quotidien libanais *An-Nahar*.<sup>147</sup> En effet, pour ce dernier, les « fondamentalismes islamiques » constituent un problème crucial et leur message n'a rien à voir avec celui de l'Islam qui est de convivialité, de compréhension mutuelle et de dialogue avec les chrétiens d'Orient. Selon Tuéni, les musulmans libanais ont peur autant que les chrétiens, de ces fondamentalismes étrangers (iraniens surtout et celui des Frères musulmans) qui influencent des groupes libanais comme le Hezbollah et l'incitent à avoir comme objectif principal la constitution d'une République islamique.

---

<sup>146</sup> Cf. Al-Sayyid, R., « The Muslim Condition. How Islamic is Political System? », *Al-Ahram Weekly Online*, no.715, 2004-11, <http://weekly.ahram.org.eg/2004/715/special.htm>, consulté: 2005-12-10.

<sup>147</sup> Cf. Abou al-Nasr, F., *op.cit.*, pp.81-92. Celui-ci promeut le « fédéralisme régional et non-confessionnel »: « démocratie confessionnelle » au niveau national et « démocratie du nombre » au sein de chaque confession, doublées d'une application de la décentralisation administrative.

Or, le constat de Tuéni mérite à mon avis d'être questionné. En effet, le Hezbollah est un mouvement à majorité chiite, fondé en 1982 avec l'appui de l'Iran, et constitue la principale force de résistance contre l'occupation israélienne du Sud du Liban. Devenu depuis les élections législatives de l'été 1992 un des blocs parlementaires les plus importants, son action socio-communautaire et caritative est largement étendue à côté de celle du mouvement Amal; plus qu'un groupuscule activiste, il s'agit d'une formation socio-politique qui jouit d'une véritable base dans sa communauté et dont le rôle au Liban est indéniable. Il est intéressant de noter que son dirigeant Sayyed Hassan Nasrallah est apprécié par beaucoup de libanais comme étant une personnalité politique « modérée ».

Celui-ci promeut le dialogue islamo-chrétien, nécessité culturelle et humaine de premier plan, ainsi que la préservation du profil chrétien de l'identité libanaise. Reste que cette ouverture est qualifiée de tactique par certains analystes selon lesquels le projet politique du Hezbollah est parfois fluctuant. Sans compter le fait que ce mouvement est considéré par les autorités américaines comme un groupe terroriste.<sup>148</sup> Professeure à l'American University of Beirut, Amal Saad-Ghorayeb en trace plutôt un portrait qui va à l'encontre de cette appellation,<sup>149</sup> ce qui fait l'intérêt de ses écrits, plus que ne le feraient des accusations, puisqu'ils aident à mieux saisir les fondements doctrinaux du Hezbollah. L'auteure rappelle par exemple que ce mouvement n'est pas uniquement la conséquence de l'invasion israélienne du Liban en 1982, mais également le résultat de la mobilisation politique de la communauté chiite à la fin des années 60,<sup>150</sup> et

---

<sup>148</sup> Cf. Diaz, T., Newman, B., *Lightning out of Lebanon: Hezbollah Terrorists on American Soil*, Presidio Press Book, Toronto-New York, 2005.

<sup>149</sup> Saad-Ghorayeb, A., *Hizbullah: Politics and Religion*, Pluto Press, London-Sterling (Virginie), 2002. Ahmad Nizar Hamzeh offre de même une image complexe du Hezbollah, remettant en cause les stéréotypes qui lui sont accolés (*In the Path of Hizbullah, Modern Intellectual and Political History of the Middle East*, Syracuse University Press, 2004).

<sup>150</sup> Saad-Ghorayeb, A., *op.cit.*, p.7.

de l'influence exercée par le chiisme irakien et la Révolution islamique d'Iran. En se concentrant sur les passages qui ont trait à la légitimité du recours à la violence, l'auteure signale que la rébellion contre un État séculier simplement sous le prétexte qu'il n'applique pas la Loi islamique n'est pas approuvée par le Hezbollah,<sup>151</sup> celui-ci ne voyant pas dans l'établissement de l'État islamique le retour à un âge d'or idéalisé, mais plutôt un projet utopique encore à réaliser.<sup>152</sup>

Aussi, ce mouvement reprend la distinction faite par Khomeyni entre oppresseurs et opprimés - distinction qui ne repose pas sur l'appartenance religieuse - et exprime une admiration pour des figures et des mouvements non musulmans, du moment qu'ils se battent contre l'oppression, et surtout pour la libération du territoire national. De la sorte, les « croyants musulmans » peuvent vivre dans un État qui ne serait pas en soi « islamique ». D'ailleurs, dans un entretien avec Karin Kneissel, Hassan Nasrallah déclare « injuste » le système confessionnel et plaide pour une nouvelle loi électorale et un nouvel ordre politique; toutefois, il affirme que « la paix intérieure » demeure une priorité.<sup>153</sup>

A mon avis, l'inquiétude de certains analystes tels Carole Dagher et Gébran Tuéni, plausible à première vue - surtout que durant les années 80, ceux qui réclamaient la République islamique ont œuvré à l'éclatement de la nation libanaise avec la même ardeur que les radicaux chrétiens qui réclamaient un État chrétien -, devrait être relativisée, par exemple en ce qui concerne le Hezbollah d'aujourd'hui, et aussi, compte tenu de la diversité des traditions chiites et de la multiplicité des positions religieuses actuelles (fidèles de *marāḡi'* - autorités - diverses; *supporters* ou adversaires du *Conseil Supérieur Chite...*), des positions politiques

<sup>151</sup> Saad-Ghorayeb, A., *op. cit.*, p.22.

<sup>152</sup> Saad-Ghorayeb, A., *op. cit.*, p.32.

<sup>153</sup> Kneissel, K., « Il faut distinguer entre le terrorisme et la résistance », CM, no.49, printemps 2004, 8 p.

(gauchistes, communistes et nationalistes, contre les clans et les grandes familles, mais aussi contre les élites légalistes du mouvement *Amal...*), des classes sociales, des pratiques de coexistence islamo-chrétienne, de la réalité du pluralisme communautaire dans des régions à majorité chiite, des phénomènes croissants d'urbanisation, de modernisation et d'individualisation qui touchent une partie de la population, pour ne citer que les facteurs de diversité les plus manifestes.

En ce sens, la théologie que développe une importante instance jaafarite dans la ville de Saïda au Sud du Liban, Muhammad Hasan Al-'Amîn - tout comme d'autres théologiens chiites en Iran et en Irak -, semble indiquer une certaine acceptation de la séparation du politique et du religieux. Celui-ci se réclame d'une « laïcité croyante », au nom de laquelle il rend « hommage à la laïcité en tant qu'elle est une marche vers la libération de l'être humain du pouvoir qui s'exerce au nom de l'autorité divine ou du droit divin sur la terre ». <sup>154</sup>

### **2.3 Le système laïc**

Les tenants de systèmes « laïcs », nombreux avant 1975, mais n'ayant pas complètement disparu depuis, considèrent les composantes sociétales telles la tribu et la confession comme obstacles au développement, à la modernité, à la démocratie, à l'État de droit. Il ne s'agit pas uniquement des marxistes et des pro-communistes, mais également de penseurs dits « libéraux », influencés par la Révolution française, la Troisième République, Max Weber et la question de la « rationalisation des sociétés traditionnelles », Auguste Comte, Émile

---

<sup>154</sup> Extrait de son intervention au colloque organisé par l'IFPO à Alep en juin 2002 : *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Publications de l'IFPO, Damas, 2003, pp.65-70. Nous verrons dans la troisième partie la théologie d'Ayoub qui rejoint celle d'Al-'Amîn à bien des égards.

Durkheim..., et de « nouveaux partis et groupes de gauche » qui adoptent d'autres formes et lieux de production et de promotion, des modes inédits de participation à la vie politique, regroupant notamment de jeunes universitaires: comme *Sans Frontières*, *Pablo Neruda*, *Tanios Chahine*, *Le Mouvement du peuple de Najah Wakim*, *Les Étudiants communistes*, *Le Courant patriotique libre*, *La Ligne directe*, etc.<sup>155</sup>

Pour les partisans de systèmes « laïcs », la structuration communautaire de la société libanaise et de l'État est archaïque, vestige des époques ottomane et mandataire. Certains prônent donc la séparation nette entre politique et religion,<sup>156</sup> tel l'évêque melkite Grégoire Haddad, un des plus importants promoteurs de la laïcité au Liban. Celui-ci est connu pour sa vision avant-gardiste critiquant les milieux religieux chrétiens et musulmans qui se qualifient mutuellement « d'infidèles »,<sup>157</sup> selon lui, l'environnement idéal pour le dialogue est la laïcité qui consiste à séparer le religieux des « problématiques du monde », « which means that people's value is measured by the mere fact that they are human, regardless of their religion, or whether they are believers or not ». D'autres partisans d'un système « laïc » appellent à l'implantation d'une gestion socio-politique « à l'américaine ». C'est le cas de Georges Corm qui rêve d'un système:

« Où pouvoir judiciaire, pouvoir parlementaire et pouvoirs fédérés font contrepoids à la toute puissance du président et de son administration (...). Un régime sans les ambiguïtés

<sup>155</sup> Cf. Hajji Georgiou, M., « Sur les campus. La jeunesse de gauche, une nébuleuse qui rêve de réformes », OJ, 2004-02-06.

<sup>156</sup> Voir l'exemple du parti baathiste libanais, du parti National Libéral, etc. Ainsi que d'analystes comme Leila Barakat, qui défend la laïcité en tant que « principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique ». En ce sens, l'État ne doit être ni religieux, ni antireligieux, mais « a-religieux », « profane et séculier »; et la religion relève de la « conscience individuelle » (*Penser l'État*, Gubernare, Beyrouth, 2004, p.56).

<sup>157</sup> Cf. Assaf, N., « Bishop makes plea for secularism says confessionnal politics blinds sects to common humanity », DS, 2004-04-24.

de la Constitution de 1926, héritées d'ailleurs de celles de la Constitution française de 1871 (...). Un président désormais élu au suffrage universel (...). Un Sénat (...) composé d'un nombre fixe de députés pour chacune des régions du pays où les équilibres communautaires seraient respectés et qui tiendrait compte de la répartition démographique traditionnelle entre les communautés dans chaque région; une Chambre des députés sans répartition communautaire des sièges; une Cour constitutionnelle composée de juristes les plus intègres de chacune des grandes communautés; enfin une armée et une administration d'où seraient exclus tout quota et toute répartition communautaire des hautes fonctions ».<sup>158</sup>

Il s'agit donc d'un système politique décentralisé, « avec un jeu démocratique pouvant se dérouler librement, dans le cadre de systèmes électoraux assurant une représentativité proportionnelle des sensibilités politiques, que les sensibilités soient de type communautaire ou laïque »<sup>159</sup>. En ce sens, Corm définit la laïcité comme étant « l'absence d'instrumentalisation de la religion à des fins politiques »; il plaide pour une « laïcité laïcisée » (et non une « laïcité en trompe-l'œil » où, « à l'abri d'un décor laïque et démocratique, le sacré perdure ou se recompose »)<sup>160</sup> qui ne se poserait pas elle-même comme « ultime avatar du dogmatisme ». <sup>161</sup> Selon Corm, il y aurait vraiment quelque chose de choquant à ne pas vouloir considérer les avantages d'une pratique « laïque » du pouvoir, permettant au pluralisme religieux du bassin méditerranéen de se perpétuer sous des formes « modernisées », au lieu de disparaître sous le coup de l'instabilité politique, des violences, de l'émigration et des déplacements forcés de populations.

<sup>158</sup> Corm, G., *Conflicts et identités au Moyen-Orient*, *op.cit.*, pp.177-178.

<sup>159</sup> Cf. Corm, G., « Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.7.

<sup>160</sup> Corm, G., *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, *op.cit.*, p.101.

<sup>161</sup> Corm, G., *Proche-Orient éclaté*, *op.cit.*, p.818.

Dans son ouvrage *Le Proche-Orient éclaté*, Corm explicite les fondements d'un projet « laïc », qu'il développe en soulevant les problèmes épistémologiques en histoire et en analyse socio-politique du Proche-Orient, dont l'existence de multiples interprétations contradictoires. Cette absence de « rigueur intellectuelle » se traduit pour l'auteur par l'abus de concepts et de notions identitaires exclusivistes, stimulé par une conjoncture favorable, appauvrissant « dangereusement l'univers culturel des arabes qui bascule dans l'identitaire exclusif et hégémonique de type religieux ».<sup>162</sup>

Selon Corm, l'analyse historique et-ou socio-politique devient dans ce cas une œuvre de combat, tantôt en adoptant une grille de lecture forgée par « l'orientalisme occidental », et d'autres fois, celle clamée par différents groupes « fondamentalistes »; ces lectures considèrent par exemple que l'identité collective des sociétés proches-orientales est et restera dans l'état d'involution qui est le sien, et que les idéologies de type islamiste continueront de dominer la production et la consommation d'idéologie. Afin de sortir du cercle vicieux identitaire qui accrédite ces thèses « absolutistes » et « simplistes », il est nécessaire selon Corm de dégager un langage historique et socio-politique « cohérent ». L'auteur propose en ce sens quelques stratégies, parmi lesquelles:

- expliciter « les notions de l'espace et de temporalité, ainsi que l'univers mental à travers lequel [l'historien] appréhende le sujet de son observation ». <sup>163</sup> A cette fin, Corm préfère l'emploi du concept de « sociétés proche-orientales » comme complexes non-homogènes, situés dans leurs milieux géographiques, leurs comportements dans l'ordre du « profane », leurs caractéristiques culturelles, leurs modes de réception de

---

<sup>162</sup> Cf. Corm, G., *Le Proche-Orient éclaté*, *op.cit.*, p.133.

<sup>163</sup> Cf. Corm, G., *op.cit.*, p.134.

la « modernité », leurs problèmes d'adaptation au fonctionnement d'une économie de rente...

- rendre compte des diversités, mais ne pas les figer, ni minimiser les facteurs d'unité, car « on ne voit souvent que ce qui divise et l'on ne peut même plus appréhender ce qui unit, en dépit de la dominance absolue de l'identifiant religieux sur les prémisses même de la méthode d'observation ». <sup>164</sup> Pour ce, Corm remet en question le « prisme anthropologique occidental » utilisé par des auteurs européens comme Ernest Renan et Maxime Rondinson selon lesquels l'Orient est caractérisé par des groupes humains à essence immuable; en effet, ceux-ci abusent de préjugés comme: « la race dominante » est celle des « turcs »; « les groupes humains n'appartenant pas à l'Islam » sont des « nations et quasi-nations », voire des « ethnies », « minorités souffrantes aux yeux de l'Europe coloniale et en attente de résurrection » grâce à son intervention. Or, pour Corm, le sujet de l'histoire des sociétés proche-orientales reste encore indéfini puisque l'espace de ces sociétés est déchiré entre acteurs internes et externes, religieux et profanes, repères locaux et géopolitique « occidentale » hégémonique dans la région. De plus, ces sociétés ne possèdent ni des nations avec un pouvoir centralisateur, ni des minorités compactes et homogènes. L'Islam selon lui peut d'autant moins être le sujet de l'observation, étant lui-même diversifié.
- adopter une politologie « profane », d'où sa conception d'histoire « profane », qui contribue à:

« Sortir de l'anthropologie religieuse monotone sur l'Islam [où il faut attendre selon l'auteur l'intervention divine pour redresser le cours des événements], à redécouvrir des peuples et des sociétés avec leurs caractéristiques propres, en dehors du seul prisme d'une société globale, intemporelle et imaginaire, exclusivement modelée et

---

<sup>164</sup> Cf. Corm, G., *op.cit.*, p.167.

identifiée par la religion musulmane ou les 'faits minoritaires' ». <sup>165</sup>

Tout comme Mohammad Talbi, Abdallah Laroui et Burhan Ghalioun, <sup>166</sup> Corm se démarque ainsi des analystes qui présentent les études socio-politiques et historiques des sociétés proche-orientales comme formant la scène d'une éternelle polémique opposant les prédicateurs d'une 'authenticité' islamique aux apologistes d'une 'occidentalisation' généralisée. <sup>167</sup> Néanmoins, Corm propose de développer un langage « profane », qui se défait des archétypes bibliques (prophétisme, élection, salut de l'humanité) du monothéisme religieux. Il espère ainsi maintenir « l'esprit critique, l'ironie voltairienne, l'idéalisme de Rousseau, de Locke et de Kant » : <sup>168</sup>

« La philosophie des Lumières est-elle bonne à jeter aux orties et n'avons-nous plus pour nous guider que la Bible avec ses schémas forts d'élection et de salut pour les uns, d'enfer et de barbarie pour les autres? ». <sup>169</sup>

A mon avis, l'approche de Corm comporte des limites en disqualifiant de la sorte les préceptes du monothéisme, en ne tenant pas compte de vécus, de pratiques et de discours qu'il qualifie de « non-

<sup>165</sup> Cf. Corm, G., *op.cit.*, p.175.

<sup>166</sup> Talbi, M., « Du métier d'historien », *Plaidoyer pour un islam moderne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, pp.31-57; Laroui, A., *Islam et Histoire*, Albin-Michel, Paris, 1999; Ghalioun, B., « Islam, laïcité et modernité: l'exemple des sociétés arabes contemporaines », *CM*, no 33, printemps 2000, 11 p. La médiation consiste en diverses approches - outre l'approche de Corm - parmi lesquelles celles qui visent une réforme islamique « moderne » (Talbi et Ghalioun); ou celles qui allient deux courants principaux dans la pensée islamique de l'histoire: « traditionnel » et « évolutionnel » (Laroui).

<sup>167</sup> C'est ce qu'on pourrait comprendre par exemple en parcourant les écrits de: Burgat, F., « De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept », *Es*, août-septembre 2001, pp.82-92; Roussillon, A., « Les islamologues dans l'impasse », *Es*, août-septembre 2001, pp.93-115; Louizard, P.J., « Pouvoir religieux et pouvoir politique dans les pays arabes du Moyen-Orient, de la tradition ottomane à la modernité réformatrice », *CM*, no 33, printemps 2000, 19 p.

<sup>168</sup> Corm, G., *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, *op.cit.*, p.13.

<sup>169</sup> Corm, G., *op.cit.*, p.14.

profanes », en clamant la séparation des domaines du « sacré » et du « profane » tant au niveau de la production du savoir sur les sociétés proche-orientales qu'à celui de l'implantation de nouveaux systèmes socio-politiques, ainsi qu'en promouvant une laïcité dont le statut est « universel », affranchie d'une « doctrine chrétienne occidentale », et imperméable à toute croyance qui résulte d'une interprétation théologique. Or, nous verrons par la suite que ces deux domaines peuvent coexister et s'interpénétrer et que ce qu'on nomme « non-profane » n'est pas d'emblée, ni nécessairement, confessionnel.

## **2.4 L'État islamo-chrétien**

Il s'agit d'un État qui ne rejette pas la religion, donc « non-laïc au sens négatif du terme », mais « civil, respectant toutes les religions, sans en privilégier une aux dépens des autres », <sup>170</sup> la religion contribuant à identifier des valeurs essentielles mais non une politique particulière. <sup>171</sup> En effet, pour le P. Samir Khalil, directeur du Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes à l'Université Saint-Joseph et professeur à l'Institut Pontifical de Rome, qu'il provienne d'une vision chrétienne ou islamique, le mélange politique-religion serait « explosif » au Liban et conduirait nécessairement au déchirement. Il est donc nécessaire selon lui de promouvoir les dialogues islamo-chrétiens à tous les niveaux - social, culturel, fondation de partis politiques communs... - en vue de construire un « État islamo-chrétien ». Celle-ci est d'autant plus cruciale que les chrétiens, selon l'auteur, ont constamment peur de l'accroissement du nombre des musulmans et du changement de l'équilibre actuel, de l'émigration plus massive dans leurs rangs, et que le Liban ne puisse

---

<sup>170</sup> Entretien avec le P. Samir Khalil, *Hawāğis al-masīhī al-lubnānī*, *op.cit.*, pp.145-159.

<sup>171</sup> Khalil, S., *op.cit.*, p.147.

acquérir son indépendance et finisse par se fondre dans un environnement arabo-islamique.

Pour l'auteur, l'entité libanaise existe comme nation non islamique; elle fut bâtie sur la vision d'un équilibre entre deux courants, deux visions, deux civilisations, le Christianisme et l'Islam, et non sur la loi du nombre. C'est ce qui fait son unicité et son exceptionnalité dans le monde arabe et le monde islamique.<sup>172</sup> Néanmoins, certaines conditions sont requises et en ce sens, les chrétiens ont un rôle à jouer à deux niveaux: prouver que le système civil libanais est possible en construisant un État civil; construire une culture et une civilisation arabe islamo-chrétienne, car celle-ci, dit Khalil, est à ce jour marquée « à 90% » par le référent islamique. Les chrétiens doivent également accomplir les tâches suivantes: connaître le musulman; connaître l'histoire en la relisant avec des lunettes non fondamentalistes, non sélectives - dans cette perspective, le musulman ne doit pas non plus refuser l'histoire antérieure à l'avènement de l'Islam -; œuvrer pour construire une vie commune en vue d'un avenir commun. On peut comprendre l'importance de la construction d'un État islamo-chrétien notamment suite à l'arrêt des combats à Beyrouth et la réouverture des frontières internes dans les années 90; ainsi que la possibilité de sa réalisation, puisque les dialogues islamo-chrétiens au Liban sont caractérisés par une longue histoire constituée d'une pluralité de relations, marquées tant par l'ouverture et l'émulation que par le choc et la tension, et dont le commencement remonte à l'expansion de l'Islam dans la région proche-orientale il y a près de douze siècles et au côtoiement des chrétiens et des musulmans dans tous les secteurs.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Khalil, S., *op.cit.*, p.158.

<sup>173</sup> Cf. Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, *op.cit.*, pp.273-287. Dans cet ouvrage, Corm montre par exemple que le pluralisme religieux avait été géré durant des siècles par l'Empire ottoman dans un cadre que l'on pourrait qualifier à la fois d'inégalitaire, puisque la gouvernance relevait essentiellement des turcs musulmans, et de tolérant, puisque des traditions et une réglementation plus ou moins

J'insère l'approche du P. Khalil au sein du courant que j'ai nommé *de la culture du dialogue* - courant dont les bases furent édifiées durant la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle mais qui s'est renforcé dès les années 90 -, constitué principalement d'instances religieuses et d'élites soucieuses d'établir et de promouvoir les fondements d'une réconciliation nationale, d'une paix durable et d'une société et d'une nation pluralistes. Les principales contributions d'instances religieuses qui ont le statut d'autorités-références tant au niveau de la réflexion qu'à celui de la pratique des dialogues islamo-chrétiens, se présentent essentiellement en deux catégories : les initiatives communes (déclarations islamo-chrétiennes, accords islamo-chrétiens, séminaires de rencontres...);<sup>174</sup> et les initiatives institutionnelles et individuelles (publication d'articles et d'ouvrages, organisation de colloques, présentation de communications, organisation et participation à des groupes de dialogue...).<sup>175</sup> Les travaux

---

souple de la Loi islamique permettaient aux communautés non musulmanes et non turques de survivre et même dans certains cas de jouir d'une aisance et d'une influence remarquables; ce qui n'était pas le cas dans certaines contrées de l'Europe à la même époque. Pour sa part, Jean Mouttapa rappelle qu'il y eut au Moyen-Age des séances de débats entre chrétiens, juifs et musulmans, ainsi que de multiples rencontres entre savants et mystiques des trois monothéismes, qu'il qualifie de « véritables structures de dialogue » (*op.cit.*, p.17).

<sup>174</sup> Pour les initiatives communes, je réfère aux travaux de Juliette Haddad qui a effectué un recensement remarquable dans *Déclarations communes islamo-chrétiennes, 1954-1372 H. à 1992-1412 H.*, Université Saint-Joseph, Institut d'études islamo-chrétiennes et Dar al-Machreq, Beyrouth, 1995. Il en existe aussi deux rééditions, datées de 1997 et de 2003. On peut constater que le dialogue islamo-chrétien est défini par ces déclarations comme accomplissant la volonté divine et contribuant à la coopération dans l'action et les prises de position par rapport aux questions afférentes à la famille, la femme, la jeunesse, l'environnement, les médias, l'exploitation de la religion par la politique, la participation effective des minorités à la vie politique, les droits des hommes, la sécularisation, l'athéisme, le matérialisme, la pauvreté... Aussi, le dialogue suppose le respect mutuel, l'ouverture réciproque, la reconnaissance et le dépassement des fautes du passé, la recherche d'un langage éthique commun et le développement d'une connaissance historique mutuelle positive.

<sup>175</sup> Pour les initiatives institutionnelles, voir les documents de l'Assemblée du synode des évêques du Liban : les *Lineamenta* (extraits dans *Islamochristiana* 19, 1993, p.261-265); l'*Instrumentum Laboris* (*Islamochristiana* 22, 1996, p.238-242) et l'Exhortation apostolique postsynodale de Jean-Paul II : « Une espérance nouvelle est née pour le Liban » (10 mai 1997; *Documentation Catholique* 2161, 1<sup>er</sup> juin 1997), dans laquelle le dialogue interreligieux est présenté comme la clé de voûte de l'édifice sociopolitique libanais. Par ailleurs, les autorités pontificales ne sont pas les seules à vouloir approcher les musulmans. Les autres Églises chrétiennes en voient également la nécessité. La

de pionniers tels le P. Youakim Moubarac (1924-1995), disciple de Louis Massignon, et Hassan Saab, sont évidemment indispensables à la compréhension d'une pensée du dialogue islamo-chrétien au Liban qui a commencé à se forger bien avant la guerre. Moubarac revendiquait pour l'islam le rang de religion révélée et incitait les Églises maronite et catholique romaine à la tolérance des musulmans - voire à cet effet son influence importante à l'époque du Concile de Vatican II où il milita pour une pleine reconnaissance du monothéisme musulman de la part de l'Église.<sup>176</sup> Quant à Saab, celui-ci affirmait :

« Christians and Muslims tend to judge each others' religion through the prevailing Christians and Muslims conditions. Muslims would associate Christianity with the aggressiveness of those Christian rulers from whom they suffered for a century and a half. Christians would associate Islam with the Muslim's state of backwardness (...). This would happen unless Christians and Muslims could set a demarcation line between religious ideals and human realities ». <sup>177</sup>

Toutefois, Moubarac et Saab ne formulèrent pas de projet socio-politique basé sur le dialogue islamo-chrétien; même si, comme on le verra avec Georges Khodr dans la partie suivante de la thèse, Moubarac convie les chrétiens à convertir leur vision du monde dans le sens d'un meilleur témoignage évangélique au sein du monde arabe :

---

plupart d'entre elles concrétisent leurs bonnes volontés dans le cadre des travaux du Conseil Œcuménique des Églises. Celui-ci organisa en effet plusieurs colloques interreligieux à partir de son *Unité pour le Dialogue* comme la rencontre islamo-chrétienne autour de la « Compréhension mutuelle et la collaboration » au Liban (12- 18 juillet 1972), sans compter les travaux de son *Bureau pour les Relations Interreligieuses*. Le conseil des patriarches catholiques d'Orient œuvre également pour les dialogues islamo-chrétiens (cf. La troisième lettre pastorale du conseil, les chrétiens, Bkerké, Liban, Noël 1994, p.12).

<sup>176</sup> Consulter à cet effet un ouvrage qui rend compte de ses nombreux travaux: Stassinot, J., Stétié, S., Khodr, G., Lelong, M., *Youakim Moubarac*, Éditions l'Age d'Homme, Paris, 2005. Consulter aussi l'annexe 4 pour des extraits de déclarations auxquelles ont participé entre autres le P. Moubarac.

<sup>177</sup> Cf. Saab, H., « Communication between Christianity and Islam », *The Middle East Journal*, Winter 1964, p.60.

« Loin de tenir lieu de programme de vie dans le temps, la voie spirituelle qui nous a été léguée par nos maîtres devrait donc nous inciter à proposer un nouvel engagement non compté sur les armes pour durer, ou trop regardé à l'eschaton dans ses épreuves temporelles. Le Christianisme aura plus de chance de durer et de se développer en Orient le jour où on ne s'y battra plus pour les Chrétiens contre l'Islam, mais pour l'homme, tout homme, en trouvant à ce combat ses propres règles, lesquelles ne peuvent être que communes à tous les combattants, quelques différentes que puissent être leurs sources d'énergie ».<sup>178</sup>

Par ailleurs, mentionnons l'apport de l'imam Moussa al-Sadr - cité précédemment - dans sa conception prophétique du Liban et de la vie commune des Libanais chrétiens et musulmans; ainsi que celui de l'imam Chamseddine qui fut le premier musulman à formuler un projet global de dialogue entre l'islam et le christianisme dans son discours historique intitulé *Vers un nouveau projet de dialogue*, prononcé devant un congrès sur le dialogue tenu à Tripoli (Libie) avec le concours du Vatican en février 1976. La proclamation des « dix constantes historiques des musulmans libanais » (rédigée et annoncée par l'imam Chamseddine dans une conférence de presse tenue à Dar al-Fatwa le 21 septembre 1983) furent le fruit de la pensée et de l'action de ces deux grands imams dont la vision politique se résume dans les termes suivants : le Liban est la patrie définitive de tous les Libanais, chrétiens et musulmans, dont le dialogue est pour la vie et pour le devenir. Depuis 1990, l'imam Chamseddine a entrepris la création d'une commission islamique pour le dialogue présidée par Saoud al-Mawla - cité également précédemment -; commission qui joua un rôle important aux niveaux national et international et qui réussit à faire du dialogue islamo-chrétien une

---

<sup>178</sup> Cf. Moubarac, Y., *La chambre nuptiale. Approches spirituelles et questionnements de l'Orient Syriani*, Cariscript, coll. 'Libani', Paris, 1993, p.98.

constante dans la vie politique libanaise, devenue depuis le langage courant de plusieurs élites politiques. Selon Saoud al-Mawla:

« Les Arabes ont beaucoup souffert durant ce XXe siècle des tentatives arrogantes et persistantes qui visaient à imiter la laïcité occidentale (dans sa version française surtout). La vision laïque européenne se basait sur l'idée que la modernité instaure une coupure totale entre sacré (religion) et profane (société). Mais la réalité est que l'Occident n'a jamais opéré cette coupure ou séparation; il a plutôt remplacé une religion (le christianisme) par une autre (la modernité), une foi dans le Christ-Dieu par une foi dans le Progrès-Dieu ou l'état-Dieu (en tant que moteur du progrès). Le sécularisme n'a pas signifié l'effacement du sacré devant la modernité mais la reproduction du rôle du sacré dans un nouveau cadre adéquat au processus de la modernité. Le concept de coupure a été donc équivoque et ambiguë, ce qui a amené à dépourvoir l'individu de la présence d'une valeur-référence face à l'état érigé en pouvoir total indépendant et absolu (...) ».

« Pour nous la religion n'est pas une étape dans l'évolution de la conscience ou de la raison, ni un idéal révolu dans l'histoire. La personnalité arabe (Musulmans et Chrétiens compris) est une personnalité complexe dont le noyau et fil conducteur est la religion (...). Pour cette raison, notre devoir est de rétablir la religion dans sa vraie place, c'est à dire trouver l'harmonie et l'équilibre dans la relation entre état et Religion, ce qui revient à trouver la bonne formule d'équilibre entre Société et Etat. L'État est un système d'organisation et d'administration des activités communes de la société, et de l'espace commun en général. Dans ce sens, l'Etat utilise des moyens en fonction de leur efficacité et de leur productivité, tandis que sa finalité doit rester fidèle par essence aux valeurs de la société (valeurs codifiées par la religion) (...) ».<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Cf. Al-Mawla, S., « Le dialogue Islamo-Chrétien au Liban. Histoire et problèmes », texte présenté à la conférence de l'Institut Oriental Allemand « Religion between Violence and Reconciliation », 11-13 septembre 1998, consulter : <http://hiwar-net.usj.edu.lb/article01.htm>

Il est clair que la plupart des initiatives d'instances religieuses en faveur du dialogue islamo-chrétien n'engagent que leurs auteurs et quelques cercles restreints, mais il ne faut pas ignorer leur apport à une culture du dialogue - puisqu'ils sont eux-mêmes des acteurs du dialogue -, reprise par des élites (académiques, médiatiques, politiques...), ou qui leur est complémentaire et progressivement popularisée. Quant à l'apport des élites, il comporte également deux catégories: les projets communs et les réflexions d'auteurs.<sup>180</sup> Je retiens essentiellement deux projets communs contemporains qui ont un impact sur l'approfondissement des pensées des dialogues islamo-chrétiens et sur la promotion de ses pratiques au Liban :

a) *Le Comité national islamo-chrétien pour le dialogue*, qui comprend des représentants d'instances religieuses libanaises, membres du *Groupe Arabe pour le dialogue islamo-chrétien*.<sup>181</sup> Ce comité organise des séminaires nationaux, participe à des conférences internationales et à des cercles d'études et travaille dans diverses régions libanaises à promouvoir le dialogue islamo-chrétien. Ses membres publient en 1995 un manifeste dont les principaux points contenus dans l'article 4 sont :<sup>182</sup>

- La nécessité du dialogue et de la coexistence entre chrétiens et musulmans au Liban (la « mission mondiale » de celui-ci est la

<sup>180</sup> La réflexion sur les dialogues islamo-chrétiens n'est pas récente. Il suffit d'évoquer le travail d'islamologues et d'orientalistes dès le début du 20<sup>e</sup> siècle, tels Georges Anawati, Henri Corbin, Abd al-Rahman Badawi et bien d'autres encore, dont les ouvrages sont devenus des textes de référence dans les sociétés proche-orientales et en Europe.

<sup>181</sup> Les principaux membres de ce comité sont : l'Émir Harès Chéhab, le président de la Ligue maronite, représentant le Patriarcat maronite d'Antioche et d'Orient; Mohammad as-Sammak, consultant du Premier ministre et Secrétaire général du Sommet spirituel islamique permanent au Liban, représentant Dar al-Fatwa; Jean Salmanian, le Chancelier du Prélat arménien du Liban, représentant la communauté arménienne; Camille Menassa, directeur du quotidien *L'Orient-le-Jour*, représentant le Patriarcat grec-catholique d'Antioche et d'Orient; le juge Abbas Halabi, représentant la communauté druze; Michel Abs, professeur à l'Université Saint-Joseph, consultant en Organisation et développement, représentant le Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche et de l'Orient; Ali Hassan, pédiatre qui fut un associé de l'imam Moussa al-Sadr, représentant le Conseil Supérieur Chiite.

<sup>182</sup> Cf. *Comité national islamo-chrétien pour le dialogue*, <http://www.chrislam.org/bckground.html>, consulté: 2004-12-22.

promotion d'un « modèle de vie, une relation de dialogue continuuel entre les deux mondes chrétien et musulman, un lien de continuité pour enrichir les valeurs humaines empreintes par ces deux religions »; et de là, la préservation de cette « formule civilisatrice »);

- L'importance de l'implantation d'un système politique qui protégerait cette « formule » de toute « mauvaise » exploitation. D'où la nécessité de l'unification du discours national, de l'ouverture qui transcende « l'égoïsme sectaire » et qui promet « une patrie unique pour toutes les confessions et tous les libanais ». L'État libanais constituerait ainsi un « refuge » pour chaque citoyen, remplaçant le rôle protecteur de la communauté.

- En ce sens, le Comité met en place deux stratégies : la « réévaluation nationale » tenant compte de données recueillies auprès de toutes les factions libanaises, sans pour autant s'y confiner, afin de promouvoir le dialogue, de renforcer le processus de « réconciliation nationale » et d'appliquer le Document d'Entente Nationale et les clauses constitutionnelles; ainsi que la transformation progressive du Comité en « Institution Nationale » dont les objectifs seront :

« de parer à tout déséquilibre qui met en danger la coexistence entre Chrétiens et Musulmans, proposer les solutions visant à empêcher les répercussions des événements externes de portée sectaire ou confessionnelle sur l'Unité libanaise, souligner l'esprit civique, agir pour éliminer le fanatisme sectaire, chercher à réécrire l'Histoire du Liban unifiée en harmonie avec ces tendances, créer un dialogue continu entre l'Etat et les citoyens, et entre les libanais eux-mêmes (Chrétiens et Musulmans de diverses confessions et rites) par l'organisation de cycles d'études et la convocation à des conférences à plusieurs voix, ainsi que par les organes de l'information, afin que le Liban occupe sa position d'avant-garde dans le dialogue en cours entre les deux bords de la Méditerranée, entre les mondes Islamique et Occidental, entre le Nord et le Sud ».

Le secrétaire général du Comité Mohammad as-Sammak affirme que les relations islamo-chrétiennes ne relèvent pas uniquement d'une question libanaise et qu'elles sont interconnectées à travers le monde. Bien qu'elles constituent une priorité au Liban, il est important de suivre ce qui se passe ailleurs car les répercussions sur les dialogues locaux sont souvent imminentes : « So, we have followed closely what is happening in Indonesia, Nigeria, Egypt, Sudan, and other places, because we are concerned directly with them ». Pareil est le cas pour

ce qui s'est passé au Kosovo, en Bosnie-Herzégovine, en Tchétchénie, suite aux attentats du 11 septembre 2001, à la guerre en Afghanistan et à l'invasion de l'Irak. Dans cette perspective, le Comité travaille à réduire l'impact de ces conflits et événements sur la population libanaise. Selon as-Sammak, le dialogue dans ce Comité n'est pas théologique, mais national et ancré dans le quotidien.<sup>183</sup>

Notons que ce manifeste de 1995 se voulait un projet de réforme nationale qui renouvelle la confiance des libanais en eux-mêmes et en leur unité. Il voulait en outre consacrer la naissance d'un type de solidarités possibles et voulues, autour d'un noyau historique de salut national dont le rôle est assumé par les autorités-références des communautés religieuses.

- b) *Le manifeste ou l'appel de Beyrouth*, qui est l'initiative d'un opposant libanais, Samir Frangié, à la préparation de laquelle ont coopéré le député Farès Souaid, chrétien maronite comme lui, ainsi que Mohammad Hussein Chamseddine, membre du *Congrès permanent du dialogue libanais* et Saoud al-Mawla, membre du *Comité arabe de dialogue islamo-chrétien*, tous deux musulmans chiites.<sup>184</sup> Ce manifeste qui s'adresse aux citoyens « chrétiens et musulmans, hommes et femmes, jeunes et vieux, résidents et émigrés », fut publié en juin 2004 et signé depuis par plus de 2000 intellectuels et acteurs de la société civile. Mentionnons le fait que les services de renseignements libanais empêchèrent le lancement et la signature officielle de cet appel.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> « Interview with Mohammad as-Sammak. Christians and Muslims, how the relationship has and hasn't changed in Lebanon after September 11 », MECCR, vol. 13, no.3-4, automne 2001, 5p.

<sup>184</sup> « L'appel de Beyrouth », <http://www.beirutletter.com>, consulté : 2004-09-13; et *Magazine*, 2004-07-02.

<sup>185</sup> OJ, 2004-06-18.

«Est-ce parce que c'est le premier dialogue islamo-chrétien de l'après-guerre et qu'il insiste sur l'unité des Libanais? Est-ce parce qu'il a suscité un enthousiasme considérable, de Nabatiyé jusqu'à Zghorta en passant par le Kesrouan, la Békaa et Saïda ? Est-ce parce qu'il est aussi indépendant de Damas que de Washington ?» s'est demandé Farès Souhaid.<sup>186</sup>

En voici un extrait :

« Nous avons connu toutes les guerres, cru au pouvoir de la violence comme levier de changement, vécu toutes les ségrégations, imposé et subi toutes les purifications communautaires, fait de la religion une identité milicienne en rejetant toutes les valeurs dont elle était porteuse: tolérance, respect de la personne humaine, justice. Nous avons recherché, dans les guerres que nous nous sommes livrées, l'aide des autres, et avons, de ce fait, abdiqué de notre indépendance et de notre souveraineté. Nous avons été finalement réduits, sans même nous en apercevoir, au rang de simple instrument dans la "guerre des autres" sur le sol de notre patrie. Nous reconnaissons notre responsabilité commune, chrétiens et musulmans, dans la guerre qui a ravagé notre pays et nous estimons que cette reconnaissance est la condition essentielle pour tirer les leçons de la guerre et ne pas être condamnés à répéter indéfiniment les erreurs que nous avons commises' (...). Nous sommes désormais liés, chrétiens et musulmans, pour le meilleur et pour le pire, par un même destin ».

Notons que cet appel ne se conçoit ni comme un putsch destiné à renverser l'actuelle Constitution, ni comme un remake du Pacte National de 1943, mais il constitue un savant mélange des deux et prône le changement « nécessaire », et « possible », parce que les libanais de toutes confessions « sont aujourd'hui plus forts qu'hier, décidés de prendre (leur) destin en main », et qu'ils ont compris qu'ils peuvent vivre « ensemble, égaux mais différents ». Cette compréhension s'est d'ailleurs approfondie dès les

---

<sup>186</sup> *Ibidem.*

années 90, notamment par l'intensification des échanges et le re-développement des institutions de dialogue autour de problèmes politiques, économiques et sociaux, « malgré toutes les contraintes qui pèsent [sur les libanais] du fait de leurs liens avec le conflit israélo-arabe, de leur souveraineté incomplète et des menaces qui guettent l'ensemble de l'Orient arabe (...) après le 11 septembre 2001 ». <sup>187</sup>

Je tiens à faire remarquer également l'apport d'institutions académiques comme l'Institut d'Études islamo-chrétiennes de l'Université Saint-Joseph qui fut fondé en 1977, associant des jésuites à des musulmans. En janvier 2002, un Centre de dialogue y fut constitué, démarche qui s'harmonise avec sa vocation, telle qu'exprimée dans l'article 4 de sa Charte :

« La promotion humaine qu'elle vise ne se limite pas à l'acquisition d'une culture et à la maîtrise d'une technique ; elle est ouverte aux questions fondamentales qui se posent à la conscience de tout homme sur le sens ultime de la vie ; cette ouverture est le chemin habituel vers la reconnaissance d'un Dieu, transcendant toutes les valeurs humaines, qui donne à la vie sa plénitude de sens et garantit la liberté humaine contre toute oppression ». <sup>188</sup>

D'autres universités contribuèrent aussi à ces efforts en créant des centres de recherches pour la promotion du dialogue islamo-chrétien, comme le *Centre de Recherches pour le dialogue islamo-chrétien de Harissa* en 1994, géré par l'Institut des Pères Paulistes grecs-catholiques et celui de l'Université grecque-orthodoxe de Balamand qui délivre depuis 1995 un diplôme supérieur en relations islamo-chrétiennes. Il est évident que le fait de me concentrer sur des approches d'instances religieuses, d'élites et d'institutions universitaires n'occulte en rien l'apport de

<sup>187</sup> Cf. Labaki, B., « L'impérieux dialogue islamo-chrétien », FD, no.307, octobre 2002, <http://www.sedos.org/french/labaki.htm>, consulté : 2003-01-20.

<sup>188</sup> Cf. *Institut d'études islamo-chrétiennes*, Université Saint-Joseph, [www.ieic.usj.edu.lb](http://www.ieic.usj.edu.lb), consulté : 2004-11-15.

pratiques de dialogues, que ce soit sous la forme de dialogues de l'action ou de dialogues de vie. C'est certainement sur leur fondement que les relations entre chrétiens et musulmans au Liban pourront s'épanouir.

D'ailleurs, ces pratiques constituent une réalité plus riche que celle communément dépeinte. Il suffit de citer des exemples du *vivre ensemble* au quotidien entre individus de diverses appartenances religieuses (relations commerciales et professionnelles, relations interpersonnelles, mariages mixtes, partage d'expériences spirituelles, culte commun de saints-es locaux...);<sup>189</sup> ainsi que des exemples d'expériences de coopération et d'engagements communs entre chrétiens et musulmans, qui ont depuis le 19<sup>e</sup> siècle un impact majeur sur la société libanaise et sur les processus politiques. Tel est le cas:

- de l'implantation de la *Nahda* ou la Renaissance arabe au 19<sup>e</sup> siècle, durant laquelle des chrétiens et des musulmans, au Liban, en Syrie et en Égypte, débattirent des rapports de la religion et de la politique, de l'arabité, de la laïcité et de la liberté religieuse;<sup>190</sup>
- des luttes nationales dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle à l'encontre de l'empire ottoman;<sup>191</sup>
- des luttes indépendantistes vers le milieu du 20<sup>e</sup> siècle contre les puissances colonialistes et mandataires;<sup>192</sup>
- d'initiatives communes contre la guerre au Liban de 1975-2000+, la violence et le terrorisme, et des collaborations en faveur de la défense des

<sup>189</sup> Cf. Chrabieh, P., « Dialogues islamo-chrétiens contemporains dans les sociétés proche-orientales: Enjeux actuels et perspectives d'avenir », SR, no. 32,3, 2003, pp.243-259.

<sup>190</sup> Cf. Lacouture, J., Tuéni, G., Khoury, G., « La renaissance arabe ou Nahda », *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Albin Michel, Paris, 2002, pp.9-45.

<sup>191</sup> Cf. Lacouture, J., Tuéni, G., Khoury, G., « La Révolte arabe », *op.cit.*, pp.47-88 ; Laurens, H., « L'avènement du nationalisme arabe et la Première Guerre mondiale », *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 2000, pp.111-183.

<sup>192</sup> Cf. Laurens, H., « L'émergence politique du monde arabe », *op.cit.*, pp. 270-321.

droits humains ou pour la paix (surtout avec le conflit israélo-palestinien, les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, les guerres en Irak et leurs répercussions sur la situation proche-orientale)...<sup>193</sup>

- et récemment, de manifestations continues en faveur du retrait des troupes syriennes du Liban, de l'indépendance, de la liberté et de la découverte de la vérité sur l'assassinat de l'ex-premier ministre Rafic Hariri (14 février 2005).

Selon Antoine Jemha, ambassadeur-délégué permanent auprès de l'UNESCO depuis 1999:

« Ces dialogues font partie du patrimoine national partagé. Les chrétiens du Liban ne sont pas des 'pieds noirs', ils étaient au Liban avant l'avènement de l'Islam. Certains chrétiens se sont convertis à l'Islam, d'autres ont gardé leur religion d'origine, et il arrive que dans une même famille certains membres soient chrétiens et d'autres musulmans. Lorsque le pape s'est adressé aux chrétiens du Liban qui seraient tentés par l'émigration en leur disant 'malheur au monde si le Liban disparaît de la carte', c'est justement pour souligner la spécificité du Liban qui est un pays où il existe un dialogue interculturel vécu au quotidien ».<sup>194</sup>

En ce sens, la vision sous-tendant la construction d'un État islamo-chrétien m'apparaît avoir plusieurs avantages sur les autres projets-alternatives identifiés dans cette partie de la thèse, parmi lesquels l'appel à la séparation entre la religion et les dérives politiques et les imaginaires populaires défigurés - on s'insurge contre l'instrumentalisation de la religion. En outre, selon cette vision, le cadre socio-politique libanais ne devrait être ni « islamique, à visage arabe », ni « chrétien, à visage

<sup>193</sup> Cf. Fournier, P., « Bulletin bibliographique. La rencontre des religions au Liban. Les enjeux de 'l'exception libanaise' », CD, no.11, <http://istr-marseille.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD11/fourni-t.htm>, consulté: 2004-11-14.

<sup>194</sup> Entretien avec Zeina el-Tibi, collaboratrice de *la Revue du Liban*, à propos du 9<sup>e</sup> sommet de la francophonie au Liban (PF, 2001), [http://www.pressefrancophone.org/francophonie/francophonie\\_sommet9entretien.htm](http://www.pressefrancophone.org/francophonie/francophonie_sommet9entretien.htm), consulté: 2004-12-17.

européen », ni séparatiste, ni homogénéisant.<sup>195</sup> Il doit être édifié sur la base d'une remémoration des souffrances communes en tant que facteur de cohésion nationale, de la reconnaissance d'un patrimoine historique de pluralisme religieux, de la connaissance mutuelle et respectueuse, de la juste perception de la nature consensuelle de la société libanaise où toutes les communautés sont des minorités..., et surtout, sur la base d'un dialogue islamo-chrétien qu'on ne répudie pas. En fait, celui-ci constitue un critère principal de l'appartenance à la société et à la nation libanaises.

Ce dialogue, « unique alternative possible et croyable », contribue ainsi à faire face aux conséquences de la guerre, à réformer les mœurs et le système socio-politique, à renforcer un État libre et égalitaire, ainsi qu'à garantir le pluralisme religieux et la citoyenneté, constitutifs de la nation et à la base du contrat social libanais. Enfin, selon les tenants de cette vision, le dialogue islamo-chrétien est indispensable pour contrer les dérives d'un confessionnalisme exacerbé, les mouvements fondamentalistes et les tenants d'une laïcité « à la française républicaine » ou plus généralement l'implantation de systèmes politiques importés de « l'Occident ».

Toutefois, en dépit de sa contribution substantielle à la convivialité socio-politique libanaise, le projet de l'État islamo-chrétien me semble comporter des limites que je ne percevais pas à première vue. Arrivée à un certain point, je ne pouvais m'empêcher de me poser des questions quant à ses fondements, ses objectifs à long terme et ses modalités d'implantation. Or, ceux-ci m'apparaissaient puiser substantiellement à une vision théologique spécifique formant un système normatif régulateur des valeurs communes et des critères consensuels que seuls des ouvrages en théologie du dialogue islamo-chrétien pouvaient expliciter. J'ai donc pensé analyser dans la partie suivante de la thèse les approches de deux auteurs, celles du

---

<sup>195</sup> Je fais remarquer le retrait récent du projet de loi relatif à l'adhésion du Liban à l'Isesco, l'équivalent islamique de l'Unesco (février 2004).

métropolitain grec-orthodoxe du Mont-Liban, Georges Khodr, et de l'érudit chiite Mahmoud Ayoub, selon lesquels la cause politique de la sauvegarde du Liban en tant que lieu privilégié de la convivialité islamo-chrétienne et même en tant que nation islamo-chrétienne, est défendue théologiquement en faisant asseoir cette convivialité sur le socle des exigences évangéliques et coraniques.

Notons que les travaux de Khodr et d'Ayoub constituent des témoignages pertinents de la redécouverte du sens théologique du pluralisme religieux et culturel au Liban, notamment dans un contexte dit à l'ère de la mondialisation. Ils montrent que le modèle chancelant de la convivialité libanaise pourrait servir de lieu de vérification et d'interrogation, d'autant plus qu'avant la guerre on n'en parlait pas en ces termes; on pensait en effet devoir uniquement louer les aspects positifs de la coexistence. Or, depuis les années 90, on tend à repenser la gestion des diversités au Liban à la lumière de l'épreuve de la guerre. Toutefois, leurs théologies se placent en continuité avec la mouvance théologique des deux décennies avant la guerre, surtout en ce qui concerne la conception de la foi engagée dans la praxis politique et du dialogue interreligieux en tant que convergence dans la foi - citons à cet effet le mouvement gravitant dans l'orbite de l'association *Église pour notre monde* (Grégoire Haddad, Elie Kra, Hector Douaihy, Paul Féghaly, Salim Ghazal, Samir Mazloun, etc.) et un autre dans l'orbite de la revue libanaise tant contestée *Afak* (Paul Khoury, Grégoire Haddad, Jérôme Chahine, etc.).



**Figure 2:** Dialogues islamo-chrétiens

Tu es mon frère et je t'aime.  
Je t'aime quant tu te prosternes dans ta mosquée,  
que tu t'agenouilles dans ton église,  
que tu pries dans ta synagogue.  
Toi et moi sommes fils de la foi – l'Esprit.  
Et ceux-là qui comme des têtes sont établies sur ses branches nombreuses,  
sont comme des doigts de la main d'une divinité qui désigne la perfection  
de l'Esprit.

(Khalil Gibran)

### **Partie 3 - Apports de théologies des dialogues islamo-chrétiens à la gestion des diversités: analyse des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub**

Eu égard au foisonnement de la littérature autour du projet de l'État islamo-chrétien, les propos qui suivent sont consacrés à l'analyse de deux théologies des dialogues islamo-chrétiens, celles de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub, qui en révèlent des aspects pertinents dans le cadre de ma thèse. L'objectif de cette partie est d'identifier les apports de ces approches à la réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban, en étudiant *comment* elles sont construites et en révélant *ce qui y est dit*. Il est évident que je ne vise pas à expliquer toutes les dynamiques de cette gestion par le seul biais des opinions de théologiens; mais il s'agit de montrer comment ceux-ci réagissent face à une situation précise, celle de 'l'après-guerre' du Liban et dans un contexte de crise du système socio-politique et de tentatives de reconstruction. C'est aussi un moyen de comprendre comment l'interprétation de textes religieux s'adapte à des conditions nouvelles, par quels types de raisonnement elle y parvient, comment elle justifie certains phénomènes, pensables et impensables, dits et non-dits. Dans le contexte libanais, la théologie contribue après tout à l'édification de la réforme socio-politique et elle constitue un des fondements de l'évolution interne du Christianisme et de l'Islam.

Georges Khodr est le métropolite grec-orthodoxe du Mont-Liban (Archidiocèse de Byblos et Botrys), éminent défenseur de la cause des chrétiens d'Orient et de l'Orthodoxie, auteur de nombreux livres et articles

portant sur la pastorale et la spiritualité orthodoxes, l'œcuménisme et le dialogue islamo-chrétien;<sup>196</sup> il est également membre de la commission internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique-romaine et l'Église orthodoxe et tient depuis plusieurs années dans le quotidien *An-Nahar*, paraissant à Beyrouth, une chronique hebdomadaire qui constitue l'une des principales passerelles du dialogue islamo-chrétien dans les milieux intellectuels du Liban et, au-delà, dans de nombreux pays arabes du Moyen-Orient. Quant à Mahmoud Ayoub, celui-ci est de confession chiite, directeur du département d'études islamiques à l'Université Temple (États-Unis), chercheur au *Middle East Center* de l'Université de Pennsylvanie, consultant au *Muslim World Journal*, professeur visiteur à l'Université de Balamand (Liban) et fervent promoteur des dialogues interreligieux et islamo-chrétiens en particulier.<sup>197</sup>

Les approches de Khodr et Ayoub illustrent bien à mon avis ce que j'identifie dans cette partie de la thèse comme apports de lectures théologiques - relatives au contexte libanais et régional d'après les années 90 - au renouvellement de la gestion des diversités au Liban. De plus, ils ont entamé une série de dialogues théologiques dans le cadre académique de l'Université de Balamand, dont l'analyse éclaire quelques aspects d'une actualité socio-politique difficile à décrypter et surtout, constitue un témoignage pertinent de ma théorie du plurilogue en sa stratégie particulière de l'interpénétration des constructions sur le religieux et le

---

<sup>196</sup> Je me réfère notamment à *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīhī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak* (*Pensées et opinions sur le dialogue islamo-chrétien et la coexistence*), Paulistes, Jounieh, 2000 (en arabe) ; *L'appel de l'Esprit. Église et société*, Cerf, Le sel de la terre, Paris, 2001 ; « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », Doré, J. (dir.), *Christianisme, Judaïsme et Islam*, Cerf, Paris, 1999, pp.171-183.

<sup>197</sup> Je me réfère notamment à : *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya* (*Recherches sur les relations islamo-chrétiennes*), vol.2, Centre des études islamo-chrétiennes, Université de Balamand, Balamand, 2001 (en arabe) ; « Islam and Pluralism », *En*, no.3-2, 1997, pp.103-118 ; « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », *Is*, no.20, 1994, pp.75-91.

politique au Liban.<sup>198</sup> En effet, il s'agit dans ce cas d'un exemple d'une rencontre - même si ponctuelle - qui est advenue entre deux 'lieux' différents et proches en même temps, entre une instance religieuse et un académicien, tous les deux théologiens et engagés dans le dialogue islamo-chrétien mais chacun à sa manière, entre un Libanais résident au Liban et un autre de la diaspora, etc.; une rencontre qui reflète en quelque sorte cette recherche de l'unité dans la diversité des voix-es des Libanais.

### 3.1 Sur les dialogues islamo-chrétiens

#### 3.1.1 Georges Khodr

Selon Khodr, le dialogue islamo-chrétien ne consiste pas en une comparaison de livres sacrés, mais en une « rencontre des cœurs » capables de dépasser les blessures historiques et en un « engagement » (*iltizām*).<sup>199</sup> L'objectif premier est la convivialité et les échanges entre partenaires égaux, de façon à ce que « je puisse dire 'moi' et 'toi' et que nous puissions dire 'nous' ». <sup>200</sup> Mais il s'agit également d'un dialogue de « croyants », c'est-à-dire de « ceux qui recherchent la perfection spirituelle à partir de laquelle l'homme nouveau advient » ou de « ceux qui suivent le chemin de Dieu ». <sup>201</sup> En ce sens, Khodr reconnaît « l'unité des témoins »

---

<sup>198</sup> Khodr, G., Ayoub, M., *Naḥwa l-ḡidāl al-aḥsan, muḥāwarāt islāmiyya masīḥiyya (Vers le meilleur débat, échanges islamo-chrétiens)*, Balamand, 1997 (en arabe).

<sup>199</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak, op.cit.*, pp.60-62. Ce qui n'est pas le cas, selon Khodr, dans les milieux où chrétiens et musulmans ne vivent pas ensemble: l'approche serait plus « objective », mais le raisonnement « superficiel » (d'où « l'importance de la théologie », p.62). Par ailleurs, Khodr critique les analystes et théologiens qui sont enlisés dans des « sentiments » ou des « émotions » dont ils ne peuvent se libérer et qui se reflètent dans leur pensée: c'est le cas d'orientalistes occidentaux avec leur sentiment « croisé » (*al-šū'ūr al-ṣalībī*) et leur interlocuteur musulman avec son sentiment de « colonisé ». Or, pour Khodr, les chrétiens arabes en particulier, et orientaux en général, ne tombent pas dans le piège de la logique des Croisades.

<sup>200</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.63.

<sup>201</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.68 et pp.61-62.

(*wiḥdata-l-šuhūd*) qui se prévalent d'une appartenance à Dieu.<sup>202</sup> « ce sont ceux qui se soumettent à Allah selon le Coran, ou ce sont le corps du Christ et ses membres, selon le Nouveau Testament ». <sup>203</sup> Et Khodr d'ajouter que le dialogue des croyants (« des cœurs purs » - *al-qulūb al-ṭāhira* -) est une condition au dialogue de vie et au dialogue de la pensée et ne peut se faire sans humilité et modestie: on y apprend beaucoup les uns des autres, on accepte d'y être mutuellement remis en question et on laisse la place à l'expression de l'altérité.<sup>204</sup> Néanmoins, afin que ce dialogue advienne et que l'on passe d'une situation de voisinage à celle d'une rencontre, Khodr identifie plusieurs tâches à accomplir:<sup>205</sup> la première consiste en la promotion de la liberté religieuse et de la démocratie dans les pays islamiques.<sup>206</sup> Selon Khodr, la doctrine orthodoxe prêche la liberté religieuse totale et le pluralisme religieux:

« Saint Jean Chrysostome condamne comme anathème celui qui prétend devoir tuer un hérétique. L'Église orthodoxe comme telle refuse la violence et admet, de ce fait, le pluralisme religieux comme mystère et comme statut de la convivialité humaine. Nul groupe humain n'a vécu comme elle la spiritualité des doux (...). Nulle part on n'a saisi comme dans l'Église orthodoxe la gloire en tant que liée à la souffrance. Voilà pourquoi on peut dire d'elle qu'elle est par excellence l'Église johannique, l'Église de la lumière thaborique, celle où se manifeste d'une manière grandiose la splendeur du Christ de gloire ». <sup>207</sup>

Par là, Khodr tente de défendre la position des chrétiens d'Orient, car ceux-ci vivent dans des contextes qui n'ont pas encore garanti une liberté religieuse totale où pourrait s'établir un véritable dialogue basé sur l'équité et la confiance avec les musulmans. Ces contextes sont empreints

<sup>202</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.63.

<sup>203</sup> Khodr, G., *ibid.*

<sup>204</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.72-73.

<sup>205</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.87-105 et 122.

<sup>206</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.67 et 69.

<sup>207</sup> Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, p.177.

de peur face aux extrémismes islamiques, et du moins, d'une situation de méfiance articulée en un voisinage et non en une rencontre effective. La liberté religieuse est une garantie pour l'implantation d'un système politique démocratique qui assurerait l'égalité dans les droits et les devoirs pour tous les citoyens. Les chrétiens d'Orient ne seront donc plus considérés, selon Khodr, comme citoyens de seconde catégorie, mais feront plutôt partie intégrante des sociétés proche-orientales, contribueront à leur édification et prendront en compte l'arabité dans la définition de leur identité. D'ailleurs, Khodr perçoit la situation du dialogue comme meilleure dans les contextes démocratiques occidentaux, car les musulmans y jouissent de libertés religieuses.<sup>208</sup> Enfin, il ajoute que l'on ne saurait parler de pluralité sans poser l'autre dans son autonomie spirituelle, son unicité doctrinale et sa liberté. Une deuxième tâche à accomplir consiste à promouvoir la solidarité entre chrétiens d'Orient et d'Occident. Pour Khodr, les chrétiens d'Orient sont marginalisés du processus dialogal entre l'Islam et l'Occident moderne; en ce sens, il écrit:

« Je n'appartiens pas à l'Occident, je suis un chrétien oriental (...). Je ne peux comprendre comment on peut réduire la culture chrétienne à l'Occident. Et en parallèle, plusieurs penseurs musulmans sont considérés d'un point de vue culturel occidental. Il n'existe pas de polarité Islam-Occident. Il existe une rencontre entre une spiritualité et une idéologie islamiques, d'une part, et une spiritualité et une idéologie chrétiennes, d'autre part ». <sup>209</sup>

Ce processus dialogal, selon Khodr reste donc incomplet sans la participation effective des chrétiens d'Orient. Il cite notamment l'apport éclairant de la foi et de l'expérience de l'Orthodoxie chrétienne orientale. En effet, celle-ci a pour environnement l'Islam qu'elle a côtoyé durant des siècles et dont elle a sondé la littérature. Enfin, une troisième tâche à

---

<sup>208</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīhī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, op.cit, p.68.

<sup>209</sup> Khodr, G., op.cit., p.8.

accomplir se résume en l'engagement des chrétiens d'Orient à témoigner de leur foi. Khodr admet que les chrétiens d'Orient commettraient une erreur en restant dans des nations renfermées car ils adopteraient le concept d'*al-umma* (communauté). Certes, Khodr admet que l'Orthodoxie orientale comme l'Islam nient la privatisation de la foi.<sup>210</sup> Selon lui, la foi chrétienne ne peut être possible sans la tradition des Pères, les conciles, la liturgie, les lois de l'Église et sans la communauté, la *Sobornost*; cette dernière, comme *al-umma*, est englobante: « la communauté [Orthodoxe] est intégrale, englobante. Elle est fondée sur cette notion appelée par Alexis Khomiakov la Sobornost, cette formule de symphonie de l'un et du multiple, de l'existence de tous dans l'un ».<sup>211</sup>

Toutefois, la *Sobornost* jouit d'une liberté qui se vit indépendamment de la structure étatique:

« dans l'espérance eschatologique, presque dans une indifférence à l'histoire vécue (...). La Résurrection se vit dans l'eucharistie et dans l'attente fiévreuse de son accomplissement dans la parousie ».<sup>212</sup> [Une fois que les Églises orthodoxes sont devenues nationalistes, autocéphales, à cause de l'emprunt aux idéologies des Lumières, il y eut des guerres, sinon l'inexistence de communication]: « l'hellénisme tombe ainsi de son piédestal culturel dans la politique (...). Il devient déchu ».<sup>213</sup>

Or, pour Khodr, *al-umma* n'a pas de visée eschatologique:

« Sa sensibilité religieuse demeure indissociable de l'appartenance au groupe et à son caractère grégaire (...). Le concept de peuple de Dieu est indissociable des prescriptions légales liées à (...) l'omniprésence coranique

<sup>210</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.14.

<sup>211</sup> Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, p.176.

<sup>212</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.176.

<sup>213</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.177; *Afkār wa-ārā' fī l-hiwār al-masīhī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, *op.cit.*, p.15-16: il y eut émergence du « phylétisme », c'est-à-dire du fondamentalisme religieux qui se base sur l'alliance entre une Église locale et un nationalisme.

dans la dernière des révélations. Il est aussi évident en Islam que 'c'est à Dieu qu'appartient en totalité la puissance' (Coran 4,139). Mais n'est pas moins évidente l'affirmation courante que 'la puissance appartient à Dieu, à son Prophète et aux musulmans' dans la réalité concrète de l'Islam. Voilà pourquoi l'imam de la communauté chiite libanaise, le cheikh Muhammad Mahdi Chamseddine, d'ailleurs ennemi farouche du Hezbollah, a pu écrire: 'tout musulman est intégriste' ». <sup>214</sup>

L'Islam, selon Khodr, est donc un système religieux totalisant, malgré la démarche cognitive de la période prospère de la civilisation islamique (jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle de l'Hégire), ainsi que quelques tentatives actuelles de développement d'épistémologies islamiques. Alors que le Christianisme, de son côté, ne se comprend pas comme un système global d'interprétation du monde:

« Il place simplement le monde comme nature et histoire dans une relation au Rédempteur (...). Il n'est pas un système, il n'offre pas une éthique de groupe ou de classe (...). Il ne présente même pas une philosophie de l'histoire. Autrement dit, l'histoire n'épuise pas la fonction sanctifiante de l'Église (...) qui communique l'Évangile à toute créature. Mais si l'Évangile n'est pas une politique, il ne dénonce pas moins la fausseté de la politique ». <sup>215</sup>

Il serait donc temps, selon Khodr, que les chrétiens d'Orient se libèrent du complexe de minorité perdue dans l'immensité du monde islamique et qu'ils développent leur propre témoignage, en rendant compte de l'unité de Dieu, sans voiler le mystère trinitaire: <sup>216</sup>

<sup>214</sup> Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, pp.178-179.

<sup>215</sup> Khodr, G., *L'Appel de l'Esprit*, *op.cit.*, p.278. Khodr ajoute que dans la marche vers la parousie, *al-umma* islamique et la communauté chrétienne « seront réconciliées », puisqu'il y aura « communion pascale du cosmos » (« Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, p.183).

<sup>216</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, *op.cit.*, p.61.

« Je remarque qu'il est possible d'accepter Jésus le Nazaréen comme indépassable, et en même temps accepter l'Islam, comme le dit un poète soufi : 'Je crois en la religion de l'amour, où que se dirigent ses vaisseaux' ».

Étrange citation de Khodr - tirée des écrits d'Ibn 'Arabi - lorsqu'on la compare avec ce qu'il affirme précédemment, surtout que « l'acceptation » dont il parle me semble charrier avec elle une certaine auto-satisfaction, ainsi que plusieurs exigences et reproches adressées à « l'Islam », ce qui, à mon avis, entretient un rapport de domination sur celui-ci, ou du moins, n'ouvre pas la porte à la possibilité d'en être interpellé et à la richesse d'une fécondation mutuelle.

### 3.1.2 Mahmoud Ayoub:

Quant à Ayoub, celui-ci prône un dialogue constructif entre chrétiens et musulmans, « les croyants en Allah et en la dignité humaine »:<sup>217</sup>

« Tous les hommes ont été créés à l'image d'Allah et vivent de son Esprit; l'être humain est le vicaire d'Allah sur terre. Donc tous les êtres humains sont partenaires de cette immense grâce divine ».<sup>218</sup>

Pour Ayoub, les relations entre chrétiens et musulmans ont connu plusieurs étapes depuis l'émergence de l'Islam.<sup>219</sup>

- Le dialogue, l'hospitalité et l'amour entre chrétiens et musulmans.

---

<sup>217</sup> Ayoub, M., *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya*, *op.cit.*, p.11.

<sup>218</sup> Ayoub, M., *ibid.*

<sup>219</sup> Ayoub, M., *op.cit.*, p.10.

- L'influence réciproque entre les deux patrimoines spirituels et la reformulation de la civilisation grecque-hellénistique.
- L'implantation du pouvoir islamique dans le monde chrétien oriental au Proche-Orient et en Afrique du Nord (et l'influence du monde islamique sur l'Occident).
- Les Croisades: néfastes aux musulmans et aux chrétiens d'Orient.
- Le conflit culturel et religieux entre l'empire ottoman et l'Occident (jusqu'à la fin de la première guerre mondiale) et l'influence de l'Occident sur le monde islamique (voir le cas des mouvements réformistes du 19<sup>e</sup> siècle-début 20<sup>e</sup> siècle).
- La colonisation du monde islamique comprenant des musulmans et des chrétiens. En ce sens, les « chrétiens d'Orient » et les « musulmans » ont été victimes de « l'Occident chrétien ».
- Le retour au dialogue et à la convivialité après la deuxième guerre mondiale.

Mais Ayoub constate que les dialogues islamo-chrétiens contemporains dans le monde arabe se sont basés sur des modalités dialogales « occidentales » et n'ont pas pris en compte leurs contextes spécifiques au sein desquels le pluralisme religieux et la liberté religieuse ne sont pas des réalités 'nouvelles'.<sup>220</sup> De plus, selon lui, les conceptions « occidentales » et « islamiques » du dialogue islamo-chrétien généralisent le cas des penseurs absolutistes à l'ensemble de l'Islam, en omettant de se référer aux musulmans modérés et ouverts au dialogue ainsi qu'à la diversité religieuse. D'où sa formulation de conditions du dialogue islamo-

---

<sup>220</sup> Ayoub, M., *op.cit.*, p.25.

chrétien: le respect réciproque; une meilleure compréhension de l'autre; le travail commun pour la justice et l'équité; la foi.

Cette dernière dimension est à la base du dialogue islamo-chrétien puisqu'il s'agit d'un dialogue de foi (« partage de foi » ou *al-širka al-īmāniyya*, qui dépasse la réconciliation réciproque); l'objectif n'étant pas le prosélytisme mais le partage de spiritualités entre personnes différentes ancrées dans leurs traditions respectives.<sup>221</sup> Toutefois, Ayoub constate que cette étape de la longue histoire des relations islamo-chrétiennes en est encore à ses débuts. Lorsqu'elle sera totalement réalisée, elle conduira à un véritable œcuménisme, au sein duquel l'Islam ne sera plus traité en tant qu'hérésie chrétienne mais en « expression authentique de la vérité divine immuable ».<sup>222</sup>

## 3.2 Sur la gestion des diversités

### 3.2.1 Georges Khodr

Selon Khodr, le contexte libanais est caractérisé par la présence de deux manières de penser et de pratiquer la religion (chrétienne et islamique), et donc de deux analyses historiques et de deux systèmes familiaux, sociétaux et interreligieux. Dans cette perspective, il est nécessaire de les gérer selon un appareil politique particulier et non importé d'ailleurs. D'où l'importance de la coexistence (*al-'ayš al-muštarak*) qui ne devrait pas uniquement être une question de forme, mais devrait se baser sur un contenu substantiel, en tirant des leçons de

<sup>221</sup> Ayoub, M., *Naḥwa l-ḡidāl al-aḥsan, muḥāwarāt islāmiyya masīḥiyya*, op.cit., pp.6-7.

<sup>222</sup> Ayoub souligne l'importance de l'acceptation de Mohammad comme un des prophètes, du Coran comme Livre d'Allah, et que l'Islam est une religion révélée ayant le droit d'exister aux côtés du Judaïsme et du Christianisme (*Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīḥiyya al-islāmiyya*, op.cit., p.22).

l'expérience de la souffrance qui est devenue « notre spécialité »  
(*ih̄tiṣāṣunā*):<sup>223</sup>

« Nous traitons les personnes comme elles le sont et nous ne marginalisons pas la dimension religieuse de la société et de la politique comme le font les sociologues (...). Aussi, nous exagérerions dans la simplification si nous affirmions que les musulmans se limitent à leur Livre en ce qui concerne la vision politique qu'ils adoptent (...). Nous vivons en même temps aux niveaux sociétal, culturel et confessionnel. Parfois, ils interagissent et d'autres non ».<sup>224</sup>

Le confessionnalisme ne constitue pas un problème majeur pour Khodr, contrairement à la stagnation politique, qui a pour cause la disparité extrême entre riches et pauvres. Le développement social lui apparaît donc crucial: « la justice sociale pourrait contribuer à la fin des divisions » dont les tenants prônent la théorie d'un Liban culturellement pluriel (culture européenne pour les chrétiens; culture arabe pour les musulmans).<sup>225</sup> Or, pour Khodr, les libanais possèdent une seule culture, l'arabe, tout en présentant également des « sous-cultures » et le patrimoine de deux religions: « chaque chrétien oriental possède dans sa vie un peu de l'Islam et vice-versa ».<sup>226</sup> Néanmoins, cette culture « arabe et orientale » se distingue des cultures des autres peuples arabes où l'on ne trouve pas de mixité interreligieuse; son « caractère oriental » est aussi distinct, s'abreuvant à « Sumer, Babel et Canaan », et devrait, pour s'enrichir, puiser « aux Pères de l'Église de cette région ». En effet, Khodr estime

<sup>223</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayṣ al-muṣṭarak*, *op.cit.*, p.167.

<sup>224</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.167-168.

<sup>225</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.169-170.

<sup>226</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.170-171.

que l'arabité ne pourrait s'épanouir si elle ne s'ouvre pas à ce « qui l'a précédé » et qui était « plus riche et profond ».<sup>227</sup>

« Le patrimoine arabe fait partie de notre patrimoine. Nous n'avons pas vécu dans l'ère pré-islamique (...). La culture arabe est constituée du Coran, ainsi que des arts, des techniques, des goûts et des croyances qui ont été développés par les personnes ayant vécu aux *bilād al-šām* [référence aux contrées de la Grande Syrie] trois mille ans avant la conquête arabe ».<sup>228</sup>

Khodr affirme alors que les chrétiens accordent de l'importance à l'histoire et vivent dans le temps, alors que les musulmans vivent dans la Vérité de la parole divine révélée. Il existe donc selon lui un « choc théologique » impossible à dépasser, d'une part instrumentalisé par les « fondamentalistes islamiques » qui refusent la logique de la démocratie et qui d'autre part, minent la diversité et la mouvance des interprétations des Écritures sacrées islamiques. D'ailleurs, il ressort des écrits de Khodr une critique de « l'immuabilité » de la pensée islamique, qu'il généralise au point d'affirmer que la porte de l'interprétation est en quelque sorte encore fermée et que les quelques tentatives de réinterprétation du Coran et de la tradition islamique de la part de musulmans chiites au Liban ne sont pas substantielles.

Khodr illustre bien, par ces derniers propos, combien il est difficile pour certains acteurs chrétiens du dialogue islamo-chrétien d'accepter comme telle la sincérité de musulmans qui réinterprètent quand même leur tradition à la lumière de valeurs contemporaines et qui prônent notamment une éthique du dialogue, ainsi que le sens de la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre! Certes, je comprends le souci de Khodr face aux

---

<sup>227</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.172.

<sup>228</sup> Khodr, G., *ibid.*

chrétiens « humiliés », « abattus » et « désespérés »<sup>229</sup> suite à la guerre et ses conséquences; mais il contredit sa propre incitation au dialogue mentionnée précédemment - ou son appel à la croyance en la religion de l'amour.

Enfin, pour contrer l'impasse du « choc théologique » et le désespoir des chrétiens libanais, Khodr perçoit le système confessionnaliste - qu'il distingue du « fondamentalisme confessionnel » - comme nécessaire puisque chaque groupe vit avec ses propres croyances;<sup>230</sup> or, jusqu'à présent, il n'existe pas selon lui de véritable représentation confessionnelle : « Nous avons des représentants qui appartiennent à des confessions. Donc, notre représentation est celle de groupuscules (...). Par ailleurs, il faut réviser le système électoral pour que l'égalité soit préservée si l'on veut abolir le confessionnalisme ».<sup>231</sup> Et de renchérir:

« Je ne prône pas un changement drastique pour notre système, jusqu'à affirmer que la vraie démocratie est le partage équitable entre les confessions pour diriger le pays, sans prendre compte de la démographie (...). Il se peut que le nombre des députés musulmans dépasse de loin celui des chrétiens. Ceci est juste (...), car le partage moitié-moitié ne pourra subsister pour toujours (...). Mon souhait est qu'une certaine législation soit implantée pour que le reste des chrétiens au Liban ne tombe pas dans les filets démoniaques de la politique (...). Ce qui est le plus à craindre ne vient pas des libanais mais de leurs ennemis dont Israël (...). On ne peut appliquer un système politique démocratique étranger. C'est du peuple que relève la démocratie».<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.176.

<sup>230</sup> Le fondamentalisme, selon Khodr, se base sur une mémoire historique sans foi, où par exemple la Croix devient le symbole d'une adhésion à des nationalismes et d'une appartenance à « une communauté socio-politique teintée de religiosité hors d'un engagement de foi » (« Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, p.178).

<sup>231</sup> Khodr, G. *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, *op.cit.*, p.188.

<sup>232</sup> Khodr, G., *op.cit.*, pp.190-192.

En récapitulant l'approche de Khodr, ci-dessous les principaux points relatifs à la gestion des diversités au Liban:

- Le système confessionnel doit être épuré de ceux qui corrompent la foi. Pour ce, l'État ne devrait pas être dirigé par des instances religieuses (théocratie) mais par des « laïcs » (*'ilmāniyyūn*) croyants - les chrétiens, croyants en Jésus-Christ, l'élément essentiel de tout choix politique; les musulmans, croyants en Allah -, qui n'instrumentalisent pas la politique selon des intérêts particuliers, ni n'arborent une appartenance religieuse dénuée de foi et-ou qui exclue les autres confessions religieuses. Il s'agit d'un État « civil » au sens « croyant » et plus particulièrement « islamo-chrétien », comprenant des « laïcs ouverts à l'esprit prophétique » (appelés à accomplir la mission que Dieu leur a confiée), qui détiennent le sens de la justice, l'intelligence, les valeurs et la compréhension.<sup>233</sup>

- Quant à la société, elle est « religieuse », c'est-à-dire constituée de confessions ou de communautés religieuses chrétiennes et islamiques desquelles relèvent les individus vivant dans la foi: clercs (sans pour autant « politiser » les paroisses et produire une interprétation « politique » de l'Évangile qui risquerait de radicaliser les positions) et « laïcs engagés », c'est-à-dire des « croyants qui peuvent témoigner de l'essence de leurs religions », contrairement aux « incroyants » qui ne reconnaîtraient à ces religions que des valeurs marginales ou secondaires, qui produiraient toujours « quelque chose de techniquement inférieur » et ne transporterait personne « au cœur du message, dans le vif du sujet ».<sup>234</sup> Khodr dénonce les « incroyants » qui selon lui, sont immergés totalement dans les problèmes temporels. Ils produisent « l'arrivisme, le

<sup>233</sup> Khodr, G., *L'Appel de l'Esprit, op.cit.*, p.276. D'où l'importance de la définition d'une éthique appliquée à tous les aspects de la vie : « laisser le monde aux agnostiques et se donner bonne conscience est également un contre-témoignage » (p.277).

<sup>234</sup> Cf. Khodr, G., *op.cit.*, pp.258-259.

machiavélisme, la haine des autres communautés et l'arbitraire » et même « la sorcellerie et le charlatanisme ». Ils sont donc « apostats ».<sup>235</sup>

« Il n'y a rien de profane dans la réalité, parce que rien n'échappe aux énergies divines qui animent toute la création (...). Le spirituel comme domaine de l'Esprit-Saint devient ici-même vocation et signification ultime de tout le réel (...). Tout cela nous impose une position face au monde, position qui repose sur un engagement total dans les problèmes de la terre. Un engagement lui-même fondé sur la foi et inscrit dans la voie qui nous permet d'acquérir la vie éternelle. Nous sommes des politiciens à l'esprit orienté par Dieu, qui agissent afin d'établir l'Église dans la gloire de Dieu et de l'y maintenir, et donc de donner des racines à l'homme. Nous n'isolons pas les préoccupations nationales et sociales de notre vision de Dieu, car c'est Lui et sa Parole qui sont la seule lueur dans l'histoire des hommes. Il s'agit de refléter cette lueur dans la structure de ce monde avec tous ceux qu'il englobe ».<sup>236</sup>

Pareille vision disqualifie, entre autres, l'approche de Georges Corm - histoire et politologie « profanes ». Aux yeux de Khodr, ce dernier passerait sûrement pour un « apostat »! Ceci ne veut pas dire que je plaide pour une séparation totale entre la religion et la politique comme le fait Corm, pour pouvoir mener à bien la réflexion nécessaire, tant sur les points doctrinaux en vue d'élaborer une meilleure théologie, que sur les faits socio-politiques en vue de construire un meilleur projet de gestion des diversités.

### 3.2.2 Mahmoud Ayoub

Dans la perspective de Khodr, il ne peut donc y avoir de « neutralité » (ni dans la société, ni au sein de l'État) puisque l'Éternité

---

<sup>235</sup> Cf. Khodr, G., *op.cit.*, p.283.

<sup>236</sup> Cf. Khodr, G., *op.cit.*, p.266.

contrôle, remplit et transforme le Temps, à moins que celui-ci cesse d'être l'espace pour Dieu. Il est rejoint par Ayoub, qui émet les constats suivants:

- En Islam, les pouvoirs temporel et spirituel sont habituellement vus comme interreliés, interdépendants, reflets du pouvoir divin (*al-in'ām* 6,57; *yūsuf* 12,40). Or, cette conception ne fut pas seulement ferment d'unité, mais également et souvent à la base de conflits intra-islamiques.<sup>237</sup>
- Pour les Églises syriaque arabes au Proche-Orient (avant l'avènement de l'Islam) et pour l'Islam (par la suite), la religion n'est pas uniquement un ensemble de doctrines ou un simple système théologique, mais aussi un cadre identitaire socio-politique, et donc un cadre civilisationnel, une manière de vivre, une liturgie et une adoration. Le premier objectif de la religion n'est donc pas d'établir les normes et les doctrines mais de promouvoir une voie recherchant la sainteté et la guérison de l'être humain.<sup>238</sup>
- Le Coran a confirmé l'élément de la foi comme base essentielle et exclusive de l'identité religieuse.<sup>239</sup> La foi concerne tous ceux qui croient en Allah à travers le temps et l'histoire humaine. La foi est l'engagement à vivre dans l'obéissance à Allah.<sup>240</sup> Il s'agit, pour Ayoub, de la plus importante dimension de l'Islam dans le Coran, l'autre concernant l'Islam comme communauté particulière suivant une Loi qui fut révélée à un prophète particulier. Le Coran ne désigne pas par 'Islam' un système législatif, emprisonné dans une pensée donnée, mais « la soumission totale à la volonté d'Allah »: « cet Islam est l'expression de la loi d'Allah dans sa Création et surtout dans l'histoire humaine depuis Adam jusqu'à la fin des temps ».<sup>241</sup> En ce sens, la foi n'est pas « l'expression de la justesse

<sup>237</sup> Cf. Ayoub, M., *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya*, *op.cit.*, p.18.

<sup>238</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, pp.18 et 40.

<sup>239</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.37. Référence à *al-baqara* 2,62 et *al-mā'ida* 5,69. En ce sens, la foi est la plus importante qualité, contrairement à l'identité religieuse qui ne serait qu'un aspect extérieur si dénué de valeur spirituelle.

<sup>240</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.101.

<sup>241</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.99.

d'une doctrine uniquement, mais c'est la soumission à la volonté divine », « la source de la grâce, de la guérison et du salut, pour ceux qui croient et pour toute la société humaine », et « cause pour le jugement et la punition », surtout en ce qui concerne les personnes qui combattent les croyants et qui tentent de les éloigner de leur foi (*al-muğādala* 58, 4-10).

- La vision coranique des chrétiens et du Christianisme se présente sous la forme d'un appel à la réconciliation et à la convivialité entre les Gens des deux religions. Les chrétiens sont d'ailleurs « les plus proches » des musulmans. Le Coran invite les chrétiens et les musulmans au meilleur débat et à la parole du milieu entre croyants en un seul Dieu, Allah.<sup>242</sup>
- Le Coran reconnaît la diversité des voies vers Allah : « vers Lui reviennent toutes les personnes et c'est Lui qui leur fera comprendre au Dernier Jour ce qui les sépareit ».<sup>243</sup> Il reconnaît la pluralité religieuse et l'unité de la foi et du destin;<sup>244</sup> d'ailleurs, le Coran prône la vision de l'unité dans la diversité, et la distinction entre l'unicité absolue et exclusive divine d'une part, et l'unité de la foi en Allah à partir d'une diversité au sein de la Création...<sup>245</sup> Cette diversité n'est pas le résultat d'une décadence progressive de la société humaine, ni celui de l'absence de la Grâce divine, ni de la dégradation de la compréhension humaine. La diversité, et en particulier la diversité religieuse, est un état naturel, résultat de la diversité des civilisations, des langues, des races et des environnements. Le Coran n'est pas contre la diversité (*al-tanawu* ') mais contre le conflit et la discorde (*al-ḥilāf, al-nizā* '), la haine et la jalousie.<sup>246</sup>
- Le Coran appelle à la réconciliation, à la convivialité, aux relations amicales et au respect réciproque, malgré les différences qui ne concernent

---

<sup>242</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.40.

<sup>243</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.10.

<sup>244</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.36.

<sup>245</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, pp.91-93.

<sup>246</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.94.

pas les problématiques sociales et politiques, mais les doctrines théologiques.<sup>247</sup>

- Le Coran prône ainsi une « société pluraliste » (*muğtama' ta'adduđĩ*), « comprenant diverses religions vivant les unes à côté des autres en une acceptation réciproque et créatrice, dépassant la simple réconciliation ».<sup>248</sup> Les religions en question sont celles qui forment la « grande famille de foi » ou la « famille du Livre », « de la Parole de Dieu révélée »;<sup>249</sup> leur défi actuel est de travailler en commun pour le bien de l'humanité diversifiée et son unité dans la croyance en Allah.

Dans cette perspective, les chrétiens et les musulmans doivent retourner à leurs Sources pour pouvoir édifier une convivialité sociale. La responsabilité de l'oppression des chrétiens incombe aux musulmans dont les interprétations et les pratiques - qui ne résument pas tout l'Islam - ne se conforment pas au message coranique; ses premiers objectifs étant de contrer l'injustice, l'oppression et la perte des mœurs, ainsi que d'appliquer le pouvoir d'Allah sur terre. Ces objectifs n'ont pas encore été atteints, d'où l'importance de la foi et des relations islamo-chrétiennes dans son cadre.<sup>250</sup> Ayoub rappelle d'ailleurs que le verset « Pas de contrainte en religion » (*al-baqara* 2,256) est clair, mais selon les époques et les intérêts politiques, on en a minimisé l'importance ou on l'a ignoré, bafouant ainsi ce principe fondamental dans le Coran concernant la liberté religieuse, qui ne relève après tout que d'un choix personnel et de la volonté divine.<sup>251</sup> Ayoub critique donc les musulmans qui ont été fautifs

<sup>247</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.34. Ayoub réfère à *al-mā'ida* 5,5 et *al-'ankabūt* 29,46. Pour Ayoub, lorsque le Coran commande aux musulmans de débattre avec les Gens du Livre, cela concerne notamment les doctrines théologiques, mais même à ce niveau, il contredit l'Incarnation sans pour autant taxer la Trinité de polythéisme (p.38). En ce sens, les chrétiens devraient expliquer ce mystère aux musulmans avec le langage du cœur; et les musulmans devraient reconnaître que ce mystère est une expression de la Miséricorde de Dieu et de son amour pour tous les êtres humains.

<sup>248</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.25.

<sup>249</sup> Cf. Ayoub réfère à la sourate *al-'umrān* 3,33 et 2,121.

<sup>250</sup> Cf. Ayoub, M., *op.cit.*, p.45.

<sup>251</sup> Ayoub, M., *op.cit.*, pp.47-48. Ayoub réfère à la sourate *yūnis* 10,99 et *al-kahf* 18,29.

lorsqu'ils ont sacralisé l'institution religieuse au nom d'Allah et de l'Islam:

« S'ils avaient cherché à appliquer les enseignements moraux et spirituels du Coran au lieu de les réduire à des législations immuables, l'histoire des relations islamo-chrétiennes aurait été plus humaine et plus harmonieuse avec la Miséricorde d'Allah pour tous les êtres humains ».<sup>252</sup>

Toutefois, l'on se demande si une telle application est suffisante pour assurer une convivialité sociale au Liban. De plus, si elle tend à devenir la norme à suivre à long terme, ne reproduirait-elle pas la même logique d'immuabilité et donc d'exclusion qu' Ayoub et Khodr dénoncent? Il me semble plus qu'important de ne pas acquiescer rapidement à ces discours sur les dialogues entre chrétiens et musulmans, même s'ils s'insurgent contre les théories et pratiques dites « fondamentalistes », et de prendre le temps d'en effectuer des relectures, afin d'en dégager tant les avantages que les limites.

Ici apparaît la nécessité de la méthode d'analyse de discours interpénétrative que j'ai développée dans l'introduction. Pour ce, j'en rappelle une des principales stratégies que j'adopte progressivement dans cette partie de la thèse et les deux qui suivent: *la transgression de pensables et d'impensables*. Celle-ci s'effectue grâce à un *itinéraire interrogatif* appliqué au contexte libanais: quelle sorte de relation chaque auteur établit-il entre sa tradition théologique et la situation socio-politique actuelle au Liban, ou comment envisage-t-il la relation entre religion, politique et société? Quelles sont les structures cognitives utilisées par chaque auteur pour interpréter les textes sacrés et les discours tissés autour d'eux, afin d'asseoir la légitimité du modèle de gestion des diversités

---

<sup>252</sup> Ayoub, M., *op.cit.*, p.49.

prôné? Quels sont les mécanismes de sélection et d'intégration des principaux concepts utilisés par chaque auteur en rapport avec la gestion des diversités au Liban?

En ce sens, j'opérerai dans cette partie une analyse conceptuelle dans laquelle j'explicité les approches de Khodr et d'Ayoub, leurs motivations et leurs structures cognitives, afin d'identifier leurs apports au renouvellement de la pensée sur la gestion des diversités au Liban. Les parties suivantes traitent plus particulièrement de certains concepts qu'ils utilisent, et visent à identifier tant les limites de leurs approches que les modalités de leur dépassement.

### **3.3 Analyse conceptuelle**

#### **3.3.1 Georges Khodr: théologie mystique et apophatique de libération et contextuelle**

Khodr insère sa théologie du dialogue islamo-chrétien dans le cadre d'une approche plus large qu'il nomme lui-même «théologie mystique et apophatique de libération et contextuelle »:

- « Mystique et apophatique »: il s'agit de deux concepts dont les applications sont intéressantes par rapport aux dialogues islamo-chrétiens. Le terme apophatique provient du grec *apophatikos* qui signifie « négatif ». La théologie apophatique est une théologie qui approche de la connaissance de Dieu en partant de ce qu'il n'est pas plutôt que de ce qu'il est. Cette expression s'emploie particulièrement en théologie mystique où Dieu est connu comme inconnaissable et par conséquent indicible. Khodr l'explicité de la manière suivante:

« Notre [référence aux orthodoxes] vision de Dieu n'est pas celle de sa nature mais de sa gloire (...). Nous sommes plongés, du fait de l'ascèse et de la prière du cœur, dans la réalité divine elle-même et non pas dans une grâce créée. Et

nous passerons dans la vie éternelle de gloire en gloire, c'est-à-dire que nous serons saisis dans un mouvement à l'intérieur de l'immutabilité de Dieu (...). L'homme est illuminé du dedans par la lumière divine elle-même. Et l'objet de cette illumination n'est pas seulement l'esprit mais aussi le corps. Car nous ne connaissons pas la dichotomie platonicienne âme-corps mais l'unité de l'être qui, en se déifiant par la grâce, assume ces deux aspects de notre existence terrestre. Voilà pourquoi c'est tout l'être qui est sauvé à partir des prémices sacramentelles. C'est ainsi que l'eucharistie est reçue comme salut de l'âme et du corps, comme si la résurrection finale était déjà entamée (...).

« Dans cette vision, il ressort pour l'homme contemporain tel qu'il est éprouvé, qu'il ne suffit pas d'éclairer la raison mais d'illuminer le cœur. La pensée, disons-nous, entre dans le cœur par la prière de Jésus [la prière du cœur]. C'est alors que le 'nous' devient vivant, qu'il se libère des 'logismoi', des pseudo-idées, et que Dieu pénètre l'existence toute entière (...). La nature reste un livre où nous pouvons lire les traces de Dieu. Mais la réalité même de Dieu est perçue par la Parole qui devient transformante par l'Esprit Saint. D'où l'économie indispensable de l'Église comme communion ouverte à la Trinité et à tous les hommes, ouverte même aux religions car 'le Christ dort dans la nuit des religions', qui préparent à leur manière, et à des degrés insondables, la rencontre de l'humanité avec le corps glorieux du Christ (...).

« L'histoire [comme lieu d'épiphanie] est nécessaire dans la marche vers la parousie qui récapitulera tout en Christ, qui restaurera en lui la créativité humaine ».<sup>253</sup>

- « Libératrice »: la théologie de Khodr offre une alternative « libératrice » à l'homme « moderne » qui sépare entre matière et esprit, nature et histoire, individu et société, sacré et profane, par « l'expérience spirituelle de la communauté eucharistique et dans l'espérance de l'Église

---

<sup>253</sup> Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op. cit.*, pp.181-182.

glorieuse », cette Église qui devient « acte ».<sup>254</sup> Dans *L'appel de l'Esprit*, Khodr présente en effet sa vision d'une Église fondée sur l'écoute de la Parole et du cri des opprimés; de ce fait, sa théologie propose un chemin d'incarnation de la foi dans l'histoire, une invitation aux sources mystiques de l'engagement: le Verbe fait chair et le mouvement de l'Amour trinitaire.<sup>255</sup> Cet engagement se traduit par le témoignage comme réponse à l'appel de l'Esprit et par la responsabilité comme attitude éthique qui traduit la vérité théologique de la solidarité humaine et du respect de l'altérité (gratuité « kénotique »); également, cet engagement constitue un mode de présence au monde (qui présente plusieurs formes dont l'art, la lutte pour la justice, la transfiguration de la technique et la non-violence), un processus d'éducation et de culture pour une paix juste basé sur les Écritures, sur la tradition vivante héritée des Pères et renouvelée dans l'Esprit qui œuvre en elle. L'Église est donc engagée dans l'histoire, elle est inculturée dans le monde du fait de l'incarnation de Jésus-Christ; mais elle opère une lecture eschatologique du fait de la Résurrection de celui-ci; elle s'implique dans le monde sans s'y identifier; elle tente ainsi de le transfigurer en vivant dans l'Eucharistie et en reflétant la vie du Royaume.

Dans cette perspective, l'approche théologique de Khodr ne se veut pas abstraite, ni complaisante à la logique du plus fort. Elle se veut politique dans un sens « humaniste » (elle prend position en faveur des

---

<sup>254</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.182. La nécessité de se tourner vers l'approfondissement spirituel (*al-ta'amuk al-rūḥī*) est mentionnée par Khodr dans les actes du IIe colloque mondial islamo-chrétien qui s'est tenu à Vienne (13-16 mai 1997): Bashteh A., Khoury A. Th. (dir.), *'ālam wāḥid li-l-ġamī'* (*Un monde unique pour tous*), Paulistes, Jounieh, 2000 (en arabe). Dans *L'appel de l'Esprit*, Khodr affirme que l'opposition entre le profane et le sacré est dépassée, puisque « toute réalité terrestre est vécue dans la foi, c'est-à-dire qu'elle est déjà transfigurée (...). Il n'y a plus, depuis l'incarnation du Verbe, ni séparation ni division entre l'humain et le divin (...). Il n'y a donc plus de réalité qui soit strictement terrestre (...). Le Christ opère la synthèse du créé et de l'incréé » (p.265).

<sup>255</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, *op.cit.*, p.21: « l'histoire et l'Esprit sont liés par un lien qui ne se brise pas », selon la théologie apophatique de Khodr (*al-lāḥūt al-tanzīhī*).

déshérités, des opprimés, des pauvres, des victimes, des marginaux, elle dénonce publiquement les systèmes politiques et sociaux injustes et les nationalismes exacerbants, et elle condamne toute forme de xénophobie et de racisme), mais ouverte à « l'au-delà » (l'eschaton).<sup>256</sup> De là, Khodr effectue ce qu'il nomme une lecture « kénotique » des Écritures:

« [Khodr propose cette lecture] pour compléter une lecture typologique faite par certains Pères de l'Église et qui est souvent reprise dans l'hymnographie byzantine, et qui voilerait leur sens historique. C'est ce Christ abaissé de la forme de Dieu à la forme d'homme, de la forme d'homme à la forme d'esclave, de la forme d'esclave à la mort à la croix (Phil 2,5-11), c'est ce Christ-là « vidé » de sa divinité qui est - et là je cite intégralement Khodr - « le révélateur et le lieu du discours divin et par suite il se pose, dans sa vie et dans sa mort comme le seul exégète de l'Écriture et sa seule référence. Dieu, de ce fait, ne fut pas l'auteur des souffrances de Canaan et des peuples conquis (...). Yahweh n'était pas révélé par son bras étendu et sa main puissante, mais dans la faiblesse même de ceux qu'écrasaient les armées du Dieu Sabaoth. Celui-ci était une simple lecture qu'Israël se faisait de sa propre puissance. Israël était le peuple de Dieu mais non le corps de Yahweh.

« Cette réalité du corps de Dieu n'était pas révélable avant la kénose intertrinitaire et sans que fut réalisée la néantisation d'amour opérée par Jésus. Il a fallu que dans la souffrance, le Seigneur atteignit la perfection de son humanité pour que fut connue la perfection même de Dieu. Sans cette lecture kénotique des Écritures, surtout de l'Ancien Testament, il nous serait difficile de ne pas glisser dans une théologie qui justifierait certaines formes de violences. Sans cette lecture, on risquerait de ne pas voir le visage du Christ dans chaque opprimé, dans chaque révolté

---

<sup>256</sup> Pour Khodr : « L'Église ne se veut pas seulement célébration, mais aussi autel du pauvre, selon le mot de Saint Jean Chrysostome » (*L'Appel de l'Esprit, op.cit.*, p.264). Même si la théologie de Khodr se veut « eschatologique », cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas engagée dans l'histoire. Mais il n'est pas nécessaire de suivre ce que font « les Églises de l'hémisphère Nord » (p.276). L'objectif n'est pas de restaurer un nationalisme chrétien au Liban, mais « d'édifier la cité humaine avec tous les peuples, pour qu'elle se conforme, autant que possible dans un monde de péché, à la volonté du Seigneur » (p.276).

et dans chaque victime quelle qu'elle soit, indépendamment de son appartenance ethnique, raciale, nationale, religieuse ou autre ».<sup>257</sup>

Khodr perçoit donc la présence de Jésus-Christ en dehors de la visibilité de l'Église; il fonde la présence du Logos dans les économies extra-ecclésiales. Le Logos n'est pas épuisé par l'incarnation, il est situé mais non localisé.

- « Contextuelle »: l'approche théologique de Khodr vise spécifiquement à libérer l'homme arabe des aliénations et à délivrer le message évangélique des pesanteurs du confessionnalisme et des accommodements socio-politiques qui sont des obstacles à une vraie vie spirituelle. Khodr se situe en effet parmi les artisans du renouveau de l'arabité chrétienne pour qui l'Islam est le cadre de référence socio-culturel dans lequel l'arabité se déploie, un Islam qui n'est pas « l'autre » de l'arabité chrétienne mais qui lui est inhérent, sans être écrasant. Les chrétiens d'Orient (et surtout les chrétiens arabes) ne sont plus pensables sans l'Islam.<sup>258</sup> L'Islam est leur amour et leur douleur.<sup>259</sup> D'ailleurs, selon Khodr, le Christianisme Oriental - héritier de Byzance - et l'Islam seraient le fruit d'un même sémitisme, « forme culturelle de la Parole immuable de Dieu ».<sup>260</sup> Les deux n'auraient pas de frontières définies; le Christianisme Oriental forme une « communauté », « un lieu épiphany », et l'Islam « un espace de la Parole », « une demeure de la paix ».<sup>261</sup> Ainsi, pour Khodr, l'homme

<sup>257</sup> Propos rapportés par Michel Nseir dans une conférence intitulée « Le rôle irremplaçable des chrétiens et des chrétiennes dans une culture de la paix », Arezzo, 2000-02-26, 4 p., <http://www.balamand.edu.lb/theology/conferences/PaixArrezo.htm>, consulté: 2003-03-25.

<sup>258</sup> Cf. Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-mušṭarak*, *op.cit.*, p.7.

<sup>259</sup> Cf. Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, pp.173-174.

<sup>260</sup> Khodr, G., *op.cit.*, p.173. Voir également *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa-l-'ayš al-mušṭarak*, *op.cit.*, p.10.

<sup>261</sup> Cf. Khodr, G., « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », *op.cit.*, pp.174-175.

oriental, chrétien ou musulman, est défini par sa foi, il est le « vicaire ou le lieutenant de Dieu sur terre ». <sup>262</sup> Et en ce sens, le politique n'a pas d'emprise sur le religieux (autonomie des institutions religieuses), « il n'y a pas de théocratie dans l'Orient chrétien ou musulman », mais des « sociétés religieuses ».

### 3.3.2 Mahmoud Ayoub: *al-iğtihād* au carrefour de l'imitation et du renouvellement

Quant à Ayoub, celui-ci pratique *al-iğtihād* en se basant sur le contexte actuel du monde arabe. Afin d'explicitier plus profondément ce terme, je me base sur la définition suivante de Malek Chebel:

« [Il s'agit d'un] effort nouveau de compréhension ou d'approfondissement d'une connaissance élaborée ou complexe (herméneutique), ce qui est le cas pour le Coran. Le terme est utilisé par les réformistes musulmans dans le sens du combat que l'on doit désormais mener (nouvel *ijtihād*) contre le fanatisme religieux, le néo-fondamentalisme et l'intégrisme sous toutes leurs formes. C'est Voltaire et Avveroès au secours d'une pédagogie de la théologie islamique qui souffre de son ossification (...). L'*ijtihād* est donc toute personne érudite qui se lance dans la compréhension et l'approfondissement du texte sacré ». <sup>263</sup>

Pour Ayoub, l'interprétation du Coran devrait s'adapter aux circonstances dans lesquelles vivent les musulmans: « God does not speak in a vacuum (...). God speaks to people in their own situation. So there is a human dimension of the Qur'an »... <sup>264</sup> Une affirmation qui rejoint ce que proclamait le premier imam chiite Ali ibn Abû Tâlib, le cousin et gendre

<sup>262</sup> Khodr, G., *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīhī al-islāmī wa-l-'ayš al-muštarak*, op.cit., p.12. C'est pourquoi, selon Khodr, le concept politique de la nation et de l'arabité ne « résistent pas, comme toutes les idéologies » (p.13).

<sup>263</sup> Chebel, M., op.cit., p.203.

<sup>264</sup> Ayoub, M., « Islamic Fundamentals », *Dayspring Online Bible Bookshop*, [http://www.dayspring.org/articles/islam\\_articles/islam006.htm](http://www.dayspring.org/articles/islam_articles/islam006.htm), consulté: 2004-12-18.

du Prophète Mohammad et quatrième calife: « le Coran est dans le *mushaf* [le recueil écrit des révélations]. Il ne parle pas de lui-même: ce sont les êtres humains qui l'expriment ». <sup>265</sup> D'où l'importance que revêt pour Ayoub la remise en valeur de l'herméneutique, une discipline qui nous rappelle que tout lecteur est marqué par sa subjectivité.

Toutefois, elle devrait, selon Ayoub, être moins affectée de lourdeurs doctrinales et d'enjeux de pouvoir. Il exhorte ainsi les musulmans à dépasser la logique de choc entre la vision coranique sur la diversité et la liberté religieuses, et celle restreinte des exégètes conservateurs. Il valorise de ce fait l'Islam comme foi, traduite par l'individu et la communauté en des actions justes et caritatives; la distinction entre la Révélation divine aux prophètes jusqu'à Mohammad, et la Grâce divine pour tous ceux qui recherchent la connaissance d'Allah et qui en proclament l'unicité; <sup>266</sup> ainsi que la reconnaissance de l'universalité du Coran (qui s'adresse à toute l'humanité), mais également la diversité des interprétations du message coranique, qui en a préservé la vitalité et l'importance au cours des siècles, d'où la nécessité de la réforme continue de l'Islam en tant que système religieux. <sup>267</sup>

Bien qu'Ayoub considère le Coran comme point de départ ou la base la plus importante pour justifier sa promotion du dialogue islamo-chrétien en formulant des arguments théologiques renouvelés en fonction du contexte actuel, il ne le perçoit pas comme un document « historique » à analyser par des méthodes « rationnelles »: « It's a miracle of speech (...). But we cannot apply the principles of biblical criticism to the Qur'an. There is no evolution of the text ». <sup>268</sup> Il établit donc une distinction nette

<sup>265</sup> Cf. Benzine, R., *op.cit.*, p.23.

<sup>266</sup> Alors que la proclamation du Prophète Mohammad comme envoyé d'Allah se situe en seconde catégorie; selon Ayoub, elle est relative aux individus et aux communautés qui suivent sa Loi (référence à *al-'umrān* 3,18).

<sup>267</sup> Cf. Ayoub, M., *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya*, *op.cit.*, p.114.

<sup>268</sup> Ayoub, M., « Islamic Fundamentals », *op.cit.*

entre la lecture du texte coranique (qui est changeante et plurielle) et le texte en lui-même qui est immuable, et donc, ne peut constituer l'objet d'une démarche investigatrice qui en entreprendrait une lecture « atomisée », perdant en conséquence sa perspective éthique et la vision métaphysique qui la sous-tend.

Aussi, Ayoub ne croit pas que la vérité puisse être définie par des systèmes doctrinaux car elle dépasse tout entendement humain:

« Ayoub insists that the truth is greater than all human notions, doctrines and philosophies. Doctrinal systems narrow down dynamic faith experience and lead to strife. Instead of following doctrines, people should follow the prophets, the wise and the saints of different religions ». <sup>269</sup>

Les systèmes doctrinaux ne sont pour Ayoub que « la corruption d'un monothéisme pur et primordial », celui de « la foi d'Abraham ». <sup>270</sup> Or, pour pouvoir cerner les mystères de cette foi et renouveler (*al-tağdīd*, renouvellement) l'adhésion à celle-ci, il faut, selon Ayoub, imiter (*al-taqlīd*, imitation) les prédécesseurs, voire les prophètes, les imams et les sages. Ici, comment ne pas poser les questions suivantes: peut-on 'imiter' et 'transmettre' le message des prédécesseurs sans qu'il n'y ait trahison? Et en ce sens, qu'est-ce qui différencierait les approches de Khodr et d'Ayoub de celles des « fondamentalistes » à l'encontre desquelles ils s'insurgent au nom de la « trahison » du message « originel » de l'Islam et du Christianisme?

---

<sup>269</sup> Ayoub, M., *International Association for Mission Studies*, <http://www.missionstudies.org> consulté: 2004-08-20.

<sup>270</sup> Ayoub, M., *op.cit.*

### 3.3.3 Motivations de Khodr et d'Ayoub

Khodr et Ayoub n'ont pas la préoccupation de rendre les traditions culturelles et religieuses orientales compatibles avec ce qu'ils appellent la « modernité occidentale », ni de concilier les pensées « islamique » et « chrétienne orientale » avec la pensée « occidentale ». Ils ont plutôt le souci d'un partenariat équitable sans rapports de force et de la nécessité de repenser l'Islam et le Christianisme oriental relativement aux contextes libanais et arabe. Ils ne rejettent pas toutes les valeurs « occidentales », mais ils y opèrent une sélection: Khodr par exemple retient celles du « changement » et de la « liberté religieuse », mais il se rive contre le « matérialisme », la « sécularisation » (séparation entre le sacré et le profane), « l'athéisme », « la rationalité universelle », la « laïcité républicaine »...

Selon Khodr, le fait d'analyser les textes bibliques à la manière « occidentale », « matérialiste », « prométhéenne », n'est pas adéquate pour rendre compte de la visée du Nouveau Testament, car il s'agit d'une approche théologique qui présupposerait une « organisation sociale laïque et séculière », qui met la parole de Dieu « au service de la structuration historique du milieu humain », qui fusionne le Christianisme et l'idéologie en un caractère syncrétique en lui enlevant « tout goût du Royaume ». <sup>271</sup>

Quant à Ayoub, celui-ci dénonce surtout le culturalisme et l'essentialisme de l'Occident, dans le sens d'une production et d'une promotion de clichés et de stéréotypes qui figent le monde musulman en une entité immuable, et qui véhiculent une pensée politique dangereusement narcissique. Par ailleurs, les deux auteurs dénoncent la prétention de l'Occident à l'auto-suffisance et à l'imposition de ses valeurs

---

<sup>271</sup> Khodr, G., *L'Appel de l'Esprit*, op.cit., p.280.

dans le monde. Ils plaident pour une démocratie dont les principes fondamentaux (justice, liberté et pluralisme) sont retrouvés dans les religions chrétienne (Khodr et Ayoub) et islamique (Ayoub).

### **3.3.4 Structures cognitives et apports à la gestion des diversités**

On pourrait à priori qualifier d'inclusive l'approche adoptée par Ayoub et Khodr, et plus particulièrement, de théocentrique (Allah est le centre). En effet, selon Khodr et Ayoub, pour atteindre Allah, il existe plusieurs chemins, plusieurs voies de salut. En ce sens, la diversité religieuse n'est pas un mal, mais elle fait partie du dessein d'Allah; elle constitue un véritable espace, un forum d'où l'on peut échanger, recevoir et donner, ce qui correspond à une conception du dialogue interreligieux où l'on accepte d'être mis sur un pied d'égalité avec les autres. En d'autres termes, les théologies des dialogues islamo-chrétiens développées par Khodr et Ayoub cherchent dans le dessein d'Allah, la possibilité d'une convergence de l'Islam et du Christianisme dans le respect des différences et même d'un enrichissement mutuel.

Néanmoins, il y a pour Khodr une récupération en Jésus-Christ à un niveau eschatologique; son approche serait plutôt christocentrique (le Christ est le centre), sans que l'Église n'épuise le Mystère divin car l'Esprit de Dieu, les semences du Verbe, se trouvent chez les autres aussi (notamment les musulmans « pieux » et « croyants »). Une récupération est aussi perceptible chez Ayoub: « Islam is, after all, the purest religion (...), and Christianity and Judaïsm do come next in the hierarchy before the other religions ». <sup>272</sup> Donc, bien que l'Islam s'inscrive dans la

---

<sup>272</sup> Ayoub, M., *op.cit.*

continuité du Judaïsme et du Christianisme, il conserve son originalité et une supériorité propre.<sup>273</sup>

Par ailleurs, les deux auteurs promeuvent un retour aux Sources. Ce mouvement n'est pas nouveau, puisque des penseurs réformistes des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles dans les sociétés proche-orientales avaient la même volonté de retourner à ce qu'ils pensaient être « l'Islam des origines » et « le Christianisme des origines » (dans le cas de Khodr par exemple, c'est le Christianisme des Pères de l'Église et de Byzance),<sup>274</sup> surtout lorsqu'ils se trouvaient dans une situation d'agression ou de recul spirituel.

En ce sens, la référence directe aux Sources sacrées, dont la Bible et le corpus doctrinal de l'Église orthodoxe d'une part, et le Coran et *al-sunna* (dires et faits du Prophète Muhammad) - ainsi que les écrits mystiques de soufis tels Ibn 'Arabi -<sup>275</sup> d'autre part, s'avère indispensable

---

<sup>273</sup> Ayoub est connu pour promouvoir le dialogue des trois monothéismes, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Ce qui n'est pas le cas de Khodr, qui, comme la plupart des instances religieuses et des élites au Liban, adoptent un discours tissé de silences concernant les juifs, vu les tensions israélo-libanaises et le conflit israélo-palestinien, sinon une position clairement anti-israélienne, souvent amalgamée à l'antijudaïsme.

<sup>274</sup> Ce qui étonne dans ce cas par exemple, c'est le retour à l'ère des Pères de l'Église comme s'il s'agissait d'une époque bénie. Or, on oublie trop souvent l'antijudaïsme dont firent preuve la plupart d'entre eux comme Jean Chrysostome; on ferme les yeux sur l'élimination des 'hérétiques', des païens, des ariens... On passe un peu facilement sur les querelles théologiques qui ont empreint les premiers siècles du Christianisme et qui ont joué, avec le concours des forces politiques, un rôle essentiel dans la définition de la foi chrétienne actuelle. On oublie donc les coups de force, les machinations conciliaires, etc. D'où l'importance à mon avis de nuancer nos propos avant d'attaquer autrui ou de le disqualifier!

<sup>275</sup> Le soufisme a la particularité d'exister dans les traditions sunnite et chiite, les deux principales branches de l'Islam. Dénommé « la substantifique moelle, source de vie qui nourrit et régénère le corps qui la contient », ou encore « le mysticisme », « l'humanisme », « le cœur de la tradition », « la voix intérieure » et « l'ésotérisme » de l'Islam, il n'est à mon avis ni une école ni une doctrine, mais un état d'être, résultant de plusieurs courants de pensée convergents en Mésopotamie et en Iran tels le néo-platonisme, les mysticismes de l'Inde et de l'ancienne Perse, le gnosticisme, le Christianisme, et ayant comme base l'Islam. Souvent considérées avec méfiance de la part de nombreux musulmans, les expressions du soufisme trouvent leurs sources dans les versets coraniques et *al-sunna* du Prophète Muhammad; elles visent à dépasser la stricte observation des simples règles de la loi religieuse, en cherchant à faire ressortir la prééminence de l'esprit sur la lettre, à mettre l'accent sur l'amour, le dépouillement

pour Khodr et Ayoub à la vitalité du Christianisme et de l'Islam, ainsi qu'à leur coexistence. En effet, l'éloignement des Sources conduit inévitablement selon Khodr et Ayoub à la dégénérescence des messages islamique et chrétien en idéologies, en codes juridiques et en doctrines sacralisées que des individus et des groupes utilisent pour imposer leur suprématie.

D'où la nécessité d'une épuration du sacré dans le sens d'une libération de l'interprétation du message divin des éléments et des compréhensions superflues et stagnantes qui obscurcissent l'essence de la religion, par la concentration sur la croyance en Allah. Pour Khodr et Ayoub, l'Islam et le Christianisme sont avant tout une foi et une réalité spirituelle pacifiques et pacifiantes. Ainsi tentent-ils de dépasser leur légalisme au profit d'une approche intérieure ne se satisfaisant pas des apparences, accordant une importance primordiale à la foi (*al-īmān*) intérieure qui doit prévaloir sur les pratiques extérieures.

On perçoit bien l'influence de la mystique sur ces deux auteurs, qui mettent en valeur une religiosité appuyée sur l'expérience non opportuniste, fondée sur la foi en Allah et les vertus contemplatives. De ce fait, ils lui dressent un portrait plus acceptable dans la société, afin que les croyants puissent établir une coexistence pacifique avec Lui et les uns avec les autres. Khodr et Ayoub répondent donc par leurs approches respectives à la montée en puissance d'un Islam et d'un Christianisme « de l'identité » et moins « de vérité »; ils dénoncent en ce sens ce qu'ils qualifient de menace du totalitarisme religieux, que l'on retrouve chez des

---

intérieur et l'effacement du *moi* et surtout, à s'unir à Dieu ou Allah. Le soufisme indique la voie de celui qui suit la Sagesse divine, une voie de libération des illusions de l'ego, des mirages du monde et des certitudes, afin que l'homme soit sanctifié; celui-ci atteindrait alors une sainteté déifiante. La multiplicité de voies initiatiques soufies et des confréries, n'empêche nullement l'existence de certains fondements communs, ni l'inspiration spirituelle qui en émane et l'effet qu'elle produit sur les personnes qui s'y initient .

regroupements chrétiens et musulmans à caractère militant et revendicatif, et dont l'une des thèses communes est l'identité d'un Christianisme et d'un Islam qu'il faudrait purifier de toute scorie, agressés de toutes parts, et qui n'arrivent pas à s'imposer à l'ensemble des croyants.

Or, selon Khodr et Ayoub, l'adoption d'une religion ne signifie pas forcément de le faire pour une question d'identité; du moins, pas de façon à oublier l'essentiel: la foi en Allah. Ils ont donc une préoccupation identitaire, même s'ils se méfient de l'expérience identitaire qu'ils décrivent. Ils essayent de préserver une identité chrétienne et islamique même s'ils veulent qu'elle s'échappe des contingences historiques, de ce qui pourrait l'altérer, qu'elle se fonde ainsi dans l'intemporel. D'où le paradoxe de leur logique, dont la force est aussi sa limite, car il me semble que de la sorte, Khodr et Ayoub tendent vers une certaine immuabilité de l'identité chrétienne et islamique. ✓

Enfin, il me semble que Khodr et Ayoub sont mal à l'aise avec la pensée et la pratique d'un Christianisme et d'un Islam centrés sur la loi et le pouvoir politique au détriment du message théologique et éthique, ainsi qu'avec la pensée qui cherche à aplanir la réalité spirituelle - considérée comme une attitude sans adhérence à une réalité quelconque - en mettant l'accent uniquement sur le développement matériel. D'ailleurs, ils rappellent que les textes sacrés ne peuvent être réduits à un simple répertoire de 'contenus', ni de prétextes à la violence. Pour eux, il s'agit plutôt d'énoncés et de discours de nature céleste, fruits d'une écoute et appelant à l'écoute, paroles éternelles dont les significations débordent le temps où elles ont eu lieu, donnant un sens à un passé dont nous sommes les héritiers et un sens pour le présent et le futur.

On comprend alors la problématique fondamentale de ces deux auteurs: le Christianisme et l'Islam sont aujourd'hui mal compris et donc

mal appliqués, 'dénaturés', que ce soit sciemment ou par manque de culture et de foi; là, on saisit leur souci majeur, celui de prôner des voies qui permettent d'en reconstituer les visages: le Christianisme et l'Islam forment des 'réalités' spirituelles et comprennent des communautés de foi capables de susciter des forces de renouvellement, de s'adapter aux nouvelles conditions d'existence et de poursuivre le chemin du dialogue qui n'est ni simplement la coexistence pacifique, ni l'ignorance mutuelle. Khodr et Ayoub rappellent qu'au nom de l'Évangile, du Coran et de la tradition, on peut prôner le dialogue interreligieux, le respect des différences religieuses, la démocratie interreligieuse qui rompt avec toute prétention de l'hégémonie d'un groupe sur un autre, et que la paix n'est pas que l'absence de guerre; elle se construit par l'établissement de relations à long terme et la prise en compte continuelle d'un pluralisme religieux, tant de fait que de principe.

Noble initiative face aux dérives intégristes et au processus de globalisation qui touche toutes les sociétés - dont la libanaise - et qui tend à imposer une approche de la religion homogénéisante et une pensée de la gestion des diversités qui l'est tout autant! Prendre connaissance des approches de Khodr et d'Ayoub, particulièrement, au sein du cadre plus large du courant de la culture du dialogue, sensibilise à une réalité du Christianisme et surtout de l'Islam, méconnue ou mal dépeinte par les différents médias; une réalité qui lutte contre l'utilisation du message et des structures des religions pour légitimer le recours à la violence et à l'exclusion.

Khodr et Ayoub appellent à œuvrer en commun pour une humanisation de la politique - au sens de retrouver les dimensions spirituelles de l'être humain - en vue de dépasser sa crise. Mais de là à affirmer que les théologies du dialogue islamo-chrétien que ces auteurs développent, qui éclairent certains fondements du projet-alternative de

l'État islamo-chrétien, forment l'issue à la crise de la gestion des diversités au Liban est loin d'être mon avis. Bien au contraire, outre les apports, je présente dans la partie suivante les limites qui leur sont inhérentes.



**Figure 3 : Diversités**

Je baisse la voix pour mieux entendre  
les multiples de mon appartenance  
et les choyer, ô les comprendre  
et savoir que multiple veut dire, Pays.  
Semblables et non semblables,  
ô fleurs d'un même ciel.  
Oiseaux d'un seul climat,  
et vaisseaux d'un même âge,  
nous,  
au bord du Moyen-Orient.

(Nadia Tuéni)

## **Partie 4 - Des diversités *autres que* chrétienne et musulmane? Limites des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub**

Parallèlement à l'analyse des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub et à l'étude de plusieurs ouvrages d'instances et d'élites libanaises sur les dialogues islamo-chrétiens et la gestion des diversités, j'ai effectué quelques séjours au Liban qui m'ont permis de rencontrer des personnes-clés et d'amasser un bon nombre d'informations sur l'émergence et l'impact important de divers discours et pratiques dans la société civile libanaise, dont on trouve des indications dans la presse écrite et électronique, les médias télévisés et dans quelques études académiques (historiques, socio-politiques, économiques, linguistiques, ethniques, études féministes, etc.). En outre, la mise à distance m'a permis de tenir compte de discours et de pratiques pertinents dans la diaspora libanaise.

L'existence et la prolifération de ces discours et pratiques, notamment depuis les années 90, montrent bien que la société libanaise ne se limite pas à une diversité confessionnelle; en fait, elle apparaît complexe, changeante et traversée par des dynamiques identitaires polymorphes, riches et créatrices, ne pouvant être réduites à des dynamiques chrétienne et musulmane immuables. En d'autres termes, la société libanaise est loin d'être composée uniquement d'un agglomérat de groupes fermés qui permet à certains « de dissenter doctement sur les valeurs de l'amitié religieuse », ni d'un groupe de quelques politiciens qui « tendent généreusement la main à leurs rivaux des autres confessions tout

en excitant follement les passions religieuses de la masse, à chaque élection ». <sup>276</sup>

Cette quatrième partie de la thèse consiste à problématiser la diversité libanaise, ordinairement réduite à une seule composante, telle qu'illustrée par les tenants du projet-alternative de l'État islamo-chrétien, et en particulier, par Khodr et Ayoub. Ainsi, à la lumière d'un certain nombre d'indices, <sup>277</sup> j'identifie les limites de leurs approches concernant le renouvellement de la gestion des diversités au Liban.

## **4.1 Dynamiques identitaires polymorphes**

### **4.1.1 Clivages politiques et dynamiques transconfessionnelles**

La société libanaise est traversée depuis 1920 par une diversité de courants et de partis politiques qui, malgré toutes les réserves et les contraintes d'une histoire riche et mouvementée - surtout à partir de 1975 lorsque la plupart des partis se sont transformés en milices -, ont été des piliers du pluralisme démocratique au Liban. Le tableau suivant montre la composition des plus importants partis et courants politiques représentés au Parlement suite aux élections de 1992: <sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> Cf. Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, op.cit., pp.259-260.

<sup>277</sup> Il est évident que chacune des questions que je traite dans ce chapitre demanderait à être développée et approfondie dans le cadre de plus amples recherches sur le terrain, et préférablement en équipe vu leur caractère multidisciplinaire.

<sup>278</sup> Cf. Tachau., F., *Political Parties of the Middle East and North Africa*, Green Wood Press, West Port, Connecticut, 1994, pp.301-302.

Political Party	Representation in 1992 Parliament	Confessional Base and Region	Ideological Orientation
Progressive Socialist Party	4 Deputies	Mount Lebanon (Chouf and Alley) Druze	Socialist Member of International Socialism
Social National Syrian Party	6 Deputies	Secular with heavy representation in the Greek Orthodox Community (Mount Lebanon Koura in the north, and Beirut)	National "Syrian Nationalism"
Baath Party (pro-Syrian)	2 Deputies	Secular	National "Arab Nationalism"
Amal Movement	4 Deputies	South Lebanon "Shia'a"	Sectarian
Hizbollah	8 Deputies	South Lebanon & Biq'a'a Shia'a	Islamic fundamentalism
Lebanese Communist Party		Secular, National	Marxist
Kataeb Party		Mainly Maronites Mount Lebanon "Kisinvan, Mattn, and Beirut"	Conservative rightwing
National Liberal Party		Mainly Maronite "Chouf & Beirut"	Conservative rightwing
National Block		Mainly Maronite "Jbeil & Beirut"	Liberal; Lebanese Nationalism
Tashnaq Party	3 Deputies	Armenians "Mount Lebanon & Beirut"	Armenian Nationalist
Islamic Jama'a	3 Deputies	Sunni "Beirut & Sidon"	Islamic fundamentalism
Islamic Philanthropic Projects Association (Ahbash)	1 Deputy	Sunni "Beirut"	Liberal Islamist
Wa'ad Party	2 Deputies	Mainly Maronite "Beirut, Zahleh, Mettn"	Liberal Ex-Militia
Hanshaq Party	1 Deputy	Armenian "Beirut"	Armenian Nationalist
Popular Nasserist Organization	1 Deputy	Sunni "Sidon"	Arab Nationalist
Lebanese Forces		Mainly Maronite "Beirut, Mount Lebanon, North"	Militia "Dissolved by the state"
Democratic Socialist Party		South Lebanon	Traditional, sectarian, feudal heritage
<b>Total:</b>	<b>39/128 = 30.5%</b>		

**Tableau II : Partis et courants politiques représentés au Parlement  
(élections de 1992)**

On peut constater de ce tableau que plusieurs partis et courants politiques sont confessionnels. Or, comme l'ont montré divers observateurs, ceux-ci utilisent souvent la surenchère confessionnelle comme moyen d'autopromotion sur la scène politique. D'autres sont pluriconfessionnels et même transconfessionnels, plus larges et ouverts, dont la composition interne et les alliances locales et régionales changent selon l'évolution géopolitique et sociale.<sup>279</sup> Ces partis et courants politiques prônent diverses formes de panarabisme, de pansyrianisme, d'identification aux grands idéaux de la culture « occidentale », de libéralisme démocratique et individualiste ou encore, de socialismes de diverses couleurs: soviétique, chinois, tiers-mondiste, etc.

Mais la plupart des partis et des courants politiques sont présidés par de « grandes familles » ou des « clans », voire des « tribus » - telles celles des Joumblatt, Arslane, Frangié, Gemayel, Lahoud, Mouawad, Berri, Eddé, Hariri, Chamoun... -; d'où l'existence de ce qu'on nomme les appartenances « tribales » ou les allégeances « claniques ».<sup>280</sup> En dépit de toutes les formes d'autorité collégiale adoptées par les partis, la personnalité du chef du « clan » ou de la « tribu » occupe une place de

---

<sup>279</sup> Pour plus d'informations concernant les partis politiques au Liban, consulter: Messara, A. (dir.), *Partis et forces politiques au Liban. Engagement et stratégie de paix et de démocratisation pour demain*, Librairie Orientale, Beyrouth, 1995. L'ouvrage comporte les résultats d'une recherche collective et les actes des 10<sup>e</sup> et 11<sup>e</sup> séminaires organisés par la *Fondation libanaise pour la paix civile permanente*, en coopération avec la *Fondation Konrad Adenauer*. Dans l'introduction de l'ouvrage, Antoine Messara montre que poser le problème des partis politiques, c'est pénétrer au coeur de la construction démocratique « d'après-guerre » qui est menacée - surtout que l'avenir ne peut se fonder sur la reproduction de structures qui transforment le Liban en un prêt-à-porter conflictuel. Consulter également les travaux du politologue Farid el-Khazen dont deux de ses conférences: « Parties without partisans: Political parties in postwar Lebanon. Critical Assessment of the Lebanese System », *American University of Beirut*, May 2001; « Political parties and democracy in postwar Lebanon. Political Parties in the Arab World », *the Arab Institute for Studies and Communications*, Cairo, February 2000 (notes inédites). Ainsi que les travaux du politologue Joseph Abou Jaoudeh à l'Université Libanaise dont: « Political Structures of Lebanon », <http://www.opuslibani.org.lb/Lebanon/dos008.html>, consulté : 2005-03-26.

<sup>280</sup> Sur le « retour des dynamiques tribales », consulter: Khalaf, S., *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, Columbia University Press, New York, 2002, p.5.

choix, et les rapports personnels, familiaux et communautaires que ce chef entretient sont décisifs dans l'adhésion à un parti. Je parlerai dans ce cas de l'existence d'un certain culte de la personnalité du chef d'un clan, culte perpétué d'une génération à l'autre par transmission héréditaire des pouvoirs. Il suffit de consulter le tableau ci-dessous qui en fait état, basé sur la répartition des partis et des courants politiques entre les « opposants » à l'occupation syrienne du Liban et les « loyalistes » à la Syrie, suite à l'assassinat de l'ex-premier ministre Rafic Hariri le 14 février 2005.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> Je note qu'en vue des législatives de mai 2005, les alliances entre les partis et les courants politiques changent constamment. Ce tableau ne rend compte que d'une courte période suivant l'assassinat de Rafic Hariri, jusqu'au retrait des troupes syriennes du Liban en avril 2005.

<b>Opposants</b>	<b>Loyalistes</b>
Parti Socialiste Progressiste (PSP), dirigé par Walid Joumblatt.	Hezbollah, dont le secrétaire général est Hassan Nasrallah. <i>Remarque : la position du Hezbollah se démarque de plus en plus tant des opposants que des loyalistes.</i>
Bloc National Libanais (BNL), dont le secrétaire général est Carlos Eddé.	Amal, présidé par Nabih Berri (président de l'Assemblée nationale).
Courant National Libre ou le Mouvement Aouniste, qui suit le Général Michel Aoun.	Parti Marada, présidé par Sleimane Frangié.
Parti National Libéral (PNL), dirigé par Dory Chamoun.	Jamaa Islamiya, dont le secrétaire général est le cheikh Faysal Mawlavi.
Chabab al Mostaqbal, relais politique de feu Rafic Hariri <sup>282</sup> .	Parti Syrien National Social, présidé par Gébran Araygi.
Parti de Gauche Démocratique, dirigé par Elias Attallah.	Parti Kataëb, présidé par Karim Pakradouni.
Groupe de Kornet Chehwan, rassemblant des personnalités indépendantes de toutes confessions.	Parti Démocrate Libanais, présidé par Talal Arslane.
Parti des Forces Libanaises, représenté par Sitrida Geagea, épouse de Samir Geagea.	Parti Tadamoun, présidé par Emile Rahmé.
Mouvement du Renouveau Démocratique.	Mouvement de la lutte libano-arabe, présidé par Faysal Daoud.
Mouvement Réformiste des Kataëb (issu d'une scission au sein des Phalangistes).	Rassemblement des comités et des ligues populaires, présidé par Béchara Merhej.
Plusieurs personnalités sans label partisan dont Najah Wakim (et le Mouvement du Peuple).	Parti Tachnag, présidé par Hovig Mokhtarian.
	Parti de l'Ittihad, présidé par Abdel Rahim Mrad.
	Mouvement Tawhid, présidé par cheikh Bilal Chaabane.
	Ligue Populaire, présidée par Zaher Khatib.
	Organisation Populaire Nassérienne, présidée par Oussama Saad.
	Association de Bienfaisance Islamique, présidée par Adnane Traboulsi.
	Parti du Dialogue National, présidé par Fouad Makhzouni.
	Baas Syrien, présidé par Assem Kanzo.

**Tableau III :** « Opposants » et « loyalistes » en février- mars 2005 ou la persistance du clanisme

<sup>282</sup> En avril 2005, le fils cadet de Rafic Hariri, Saadeddine, annonçait qu'il s'engageait à « poursuivre la voie de la reconstruction nationale »; il fut officiellement désigné pour reprendre le flambeau politique de son père (OJ, 2005-04-21). En mai 2005, ce fut le tour de Solange Gémayel, épouse du Président de la République Libanaise Béchir Gémayel, assassiné en 1982, de se lancer dans la course aux élections législatives.

Les rivalités tribales et les tensions perpétuées entre les partis et les courants politiques font en sorte qu'une grande partie de libanais ne se reconnaissent plus dans les discours qui prétendent offrir une solution à leurs problèmes.<sup>283</sup> Scarlett Haddad le montre bien dans son constat:

« Un congrès reporté pour cause de crainte d'éclatement, des élections internes peu crédibles, un programme introuvable et des slogans on ne peut plus pompeux, les partis libanais traversent une crise sans précédent, même s'ils seraient les derniers à le reconnaître. Il est bien loin le temps où les partis dits de masse mobilisaient les foules. Aujourd'hui, on a l'impression que ce sont les mêmes qui louent leurs services pour relever le taux de présence dans chaque congrès partisan et permettre aux partis de sauver plus ou moins la face. Mais la base ne suit plus et la rue est ailleurs. Un constat à méditer pour ceux qui s'apprêtent à célébrer en grande pompe des anniversaires de fondation ou à organiser des congrès d'où le débat réel est absent. Les années de guerre, mais surtout celles d'après-guerre, et la défaite de tous les mouvements libanais ont miné les partis, qui n'arrivent plus à convaincre les adhérents et ne sont plus que des tremplins politiques pour personnes à la recherche d'un rôle.

« C'est là l'opinion de plusieurs anciens militants interrogés au hasard des rencontres et qui ne sont plus aujourd'hui que des partisans à la retraite, recyclés dans le monde des idées, une denrée rare de nos jours. La raison de cette situation négative pour les partis ? La prééminence des intérêts particuliers sur l'intérêt général, affirment les militants déçus, qui considèrent toutefois que la Syrie joue aussi dans ce domaine un rôle ambigu... Les réunions des partis, qu'il s'agisse de congrès importants ou de meetings collectifs, ne suscitent plus qu'une vague d'ennui chez les citoyens. Il est bien loin le temps où ils étaient tous suspendus à la moindre décision de ces formations qui avaient pourtant le vent en poupe pendant les années de guerre (...).

---

<sup>283</sup> Cf. Messara, A. (dir.), *Partis et forces politiques au Liban. Renouveau et engagement*, Actes du 12<sup>e</sup> séminaire organisé par la Fondation Libanaise pour la Paix Civile Permanente, Beyrouth, 1998 (articles en arabe, anglais et français), p.26.

« Au fil de l'après-guerre, les partis ont modifié leurs structures internes de manière à permettre aux commandements d'agir sans le moindre contrôle. Or, c'est par là que devrait commencer la démocratie. Elle ne peut être parachutée et doit commencer dans les institutions de la société civile, avant de s'étendre aux régimes (...). Dès qu'un responsable est en place, il ne songe plus qu'à se maintenir à son poste, dans le public comme dans le privé, et pour éviter d'être délogé, son principal souci est de geler les structures internes. La Syrie a sans doute profité de ces faiblesses pour mieux contrôler les formations, même si elle n'est pas à l'origine du mal (...). La crise touche désormais tous les partis, au Liban et dans le monde arabe, puisque aucun d'eux ne veut reconnaître l'existence d'une minorité en son sein. Il n'y a même plus de distinction entre la nécessité d'exécuter les décisions et la liberté de conviction. C'est d'ailleurs ce qui pousse les groupes minoritaires à faire scission (...).

« Un parti qui ne favorise pas un débat interne est un parti totalitaire, et lorsqu'il empêche l'ouverture, il est carrément dictatorial. Aujourd'hui, les partis en sont réduits à n'être plus que des prolongements du régime. Lorsque celui-ci a besoin de se défendre, il fait appel à eux et ceux-ci obligent leurs derniers militants à descendre dans la rue pour protéger le système, mais ils ne sont plus les défenseurs des intérêts des citoyens; il n'y a plus d'idéologie ni même d'idéal ».<sup>284</sup>

Le constat de Scarlett Haddad est des plus pertinents quant à la question de la persistance du clanisme et de ses conséquences néfastes au rayonnement des partis politiques au Liban. Il est d'autant plus d'actualité que les énormes manifestations d'une large frange de la population libanaise suite à l'assassinat de Rafic Hariri en février 2005 et le retrait des troupes syriennes en avril 2005, ne semblent pas y avoir remédié. Toutefois, Haddad omet de traiter de la question des mouvements sociaux dont je mentionnerai l'apport dans le chapitre suivant. D'ores et déjà, je

---

<sup>284</sup> OJ, 2003-11-29.

peux affirmer que ceux-ci se dressent face à l'aliénation de l'État, à la paralysie des partis politiques et à l'asservissement de la société civile.<sup>285</sup>

J'eus la chance d'être au Liban aux mois de février et de mars 2005, et de pouvoir ainsi observer de près les débats houleux entre le camp des « loyalistes » et celui de « l'opposition », ainsi que de participer aux mouvements complexes de la société civile d'après le 14 février 2005. Je constatai alors l'émergence et le renforcement d'un clivage d'ordre politique accompagné de dynamiques interconfessionnelles et transconfessionnelles.<sup>286</sup> De part et d'autre, des individus de diverses confessions se regroupèrent au nom du dialogue entre chrétiens et musulmans, et encore plus au nom d'une allégeance strictement nationale, soit sous le label de la demande de « la vérité, la liberté et l'unité nationale », soit sous celui de « la fidélité à la Syrie ».

La place des martyrs du centre-ville de Beyrouth voyait déferler chaque jour des milliers de personnes venues de tous les coins du pays pour rendre hommage au défunt Rafic Hariri. Les manifestations et les sit-in étaient empreints des couleurs rouge, blanche et verte du drapeau libanais, accompagnées au début par des panneaux et des banderoles représentant la croix et le croissant ensemble, mais qui furent remplacés par la suite par des slogans appelant à une identité transcendant toute appartenance confessionnelle.

La mobilisation de la société civile appelant au dépassement de revendications confessionnelles, partisans et claniques fut d'une telle intensité et d'une telle ampleur - telle la manifestation du 14 mars 2005

---

<sup>285</sup> Cf. P. Sélim Abou, recteur de l'Université Saint-Joseph, lors d'une allocution datée de 2003-03-19, intitulée « Les résistances de l'Université », <http://www.lebanese-forces.org/media/articles/pereabou/lesresistancesdeluniversite.htm>, consulté: 2004-06-03.

<sup>286</sup> Référez à l'annexe 5.

regroupant plus du tiers de la population libanaise au centre-ville de Beyrouth - que certains analystes la qualifièrent d'événement sans précédent dans l'histoire du Liban.<sup>287</sup> Cette « *intifada* pacifique » ou cette « insurrection pacifique et démocratique », fondée sur la mobilisation populaire couplée avec la cadence de la pression au sein de l'enceinte parlementaire, s'oppose à la logique de la violence, au « code instauré par le système du patriotisme mafieux de l'après-1990 »,<sup>288</sup> et porte sa lutte sur des thèmes vitaux à caractère national: les libertés publiques; le rôle de l'appareil militaro-sécuritaire, aussi bien libanais que syrien; la nature des relations avec la Syrie.

L'insurrection propose de ce fait et défend un changement des règles afin d'atteindre des buts légitimes: indépendance, souveraineté, justice. Elle démontre que la société civile libanaise est en quelque sorte ressuscitée de ses cendres, une société que l'on croyait pourtant « détruite, mise en pièces ». <sup>289</sup> Néanmoins, je crois qu'elle nécessite une consolidation de son élan et un approfondissement au-delà des revendications immédiates, car elle s'est faite autour d'un refus de la

---

<sup>287</sup> Je rappelle que les mouvements transconfessionnels ne sont pourtant pas récents au Liban. Un exemple pertinent de mouvement déjà ancien est celui du mouvement syndical, une des institutions les plus importantes au Liban et qui dépasse les divergences religieuses (bien que le fossé se creuse entre syndiqués et non syndiqués - ces derniers formant un sous-prolétariat essentiellement composé de chiïtes). Consulter Baroudi, S., « Economic conflict in Post-war Lebanon; State-Labour relations between 1992 and 1997 », MEJ, vol. 52, no.4, autumn 1998. Professeur à l'American University of Beirut en économie politique du Moyen-Orient, Baroudi rappelle que le mouvement syndical existe depuis le début du 20<sup>e</sup> siècle. Il possède un tel impact socio-politique au niveau national qu'en mai 1992, suite à la crise économique et sociale qui sévissait dans le pays, une démonstration de force de la Confédération Générale des Travailleurs Libanais (CGTL) contraigna le premier ministre Omar Karamé à démissionner, <http://medintelligence.free.fr/ndlliban.htm>, consulté: 2005-02-15. Voir aussi Leon Cohen. « Lebanon: A successful 24-hour general strike against the government's cuts », Israel, 2003-10-27. Selon Cohen: « This latest general strike shows that all the potential for working class action is there. Such action always cuts across ethnic divisions. The workers of all nationalities, religions and different ethnic groups come together in a common struggle », [http://www.marxist.com/MiddleEast/lebanon\\_generalstrike.html](http://www.marxist.com/MiddleEast/lebanon_generalstrike.html), consulté: 2005-02-15.

<sup>288</sup> Cf. Chaoul, M., « La guerre réduite. Anatomie d'un assassinat et d'une insurrection », OJ, 2005-03-12.

<sup>289</sup> Cf. Houry, E., *La méditerranée libanaise*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, p.10.

présence syrienne et non autour d'un projet de gestion socio-politique ou d'un nouveau pacte national; elle aurait donc besoin de stratégies à long terme visant à transcender les revendications confessionnelles exacerbées de retour à la charge lors des législatives de mai-juin 2005. Peut-être qu'il est trop tôt de s'exprimer là-dessus puisqu'à ce jour, ce mouvement de « l'*intifada* pacifique » n'a pas encore pris le temps d'explicitier une vision politique précise après le retrait des syriens, ni les bases socio-politiques sur lesquelles il veut s'appuyer. Il n'empêche que dans ce flou, rien ne garantit que ce mouvement ne puisse pas être détourné.

#### **4.1.2 Clivages socio-économiques**

L'étude des relations religion-politique-société au Liban ne peut être séparée de celle des allégeances politiques et claniques, et non plus de celle des appartenances à des classes socio-économiques. Notons que le clientélisme qui est de rigueur tant dans la fonction publique, que les milieux privés et religieux, est tributaire d'une dimension constitutive de l'identité d'une classe de libanais, et contribue au renforcement du confessionnalisme comme garantie d'un partage de pouvoir et de richesses réservées à cette classe. Autrement dit, le système confessionnaliste et le système socio-économique se renforcent mutuellement, et visent à maintenir une certaine élite politique et religieuse aux rênes du pouvoir.

A ce jour, je n'ai pu trouver de travaux de recherche entrepris sur la question du pouvoir économique des instances religieuses au Liban, ni d'études concernant le clientélisme au sein des institutions religieuses. Je ne m'aventure donc pas à ce niveau dans le cadre de ma thèse, bien que je trouve que s'y attarder contribuerait substantiellement à repenser le rôle de ces instances et institutions et les privilèges qui leur sont accordés; rôle et privilèges consolidés par le confessionnalisme et le consolidant. Pour le moment, je soulève le constat suivant: en dépit de l'arrêt des combats à

Beyrouth et la course à la construction de son centre-ville, ainsi que la relance du secteur touristique, la situation d'un grand nombre de libanais n'a pas été améliorée.

En effet, selon Ibrahim Maroun, professeur de sociologie à l'Université Libanaise, la forte détérioration du taux de change de la monnaie nationale (1984-1992), les tensions inflationnistes auxquelles elle a donné lieu, la paupérisation qui en a résulté, le déplacement forcé de la population, les destructions, etc., ont aggravé les inégalités sociales et la plupart des chercheurs constatent une certaine disparition de la classe moyenne ou tout au moins, son fort amenuisement, son érosion.<sup>290</sup> Il existe également des oppositions sociales se traduisant au niveau régional (le Liban Sud, le Nord de la Békaa et la plaine d'Akkar seraient plus pauvres que les autres régions); l'on parle aussi d'un « Liban périphérique » qui se trouve dans les quartiers pauvres de l'agglomération de Beyrouth où s'entassent plus d'un million et demi de personnes;<sup>291</sup> Georges Corm identifie même un clivage entre « le Liban de la Montagne » et « le Liban de la Ville ».<sup>292</sup>

Une étude réalisée par l'ESCWA (*Economic and Social Committee for West Asia*) estime que 28% des familles libanaises - c'est-à-dire environ un million de personnes - vivent bien au-dessous du seuil de la

---

<sup>290</sup> Maroun, I., « La question des classes moyennes au Liban, ou l'accentuation des disparités sociales au Liban dans les années 80 et 90 », Publications de l'UNDP, Beyrouth,

<http://www.undp.org.lb/communication/publications/linking/Session7.pdf>, consulté: 2005-02-15.

<sup>291</sup> Cf. <http://www.eleves.ens.fr/home/robin/histoire/contemp/liban2.html#socio>, consulté : 2005-02-15.

<sup>292</sup> Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.42. Voir aussi Hourani, A., « Ideologies of the Mountain and the City », Owen, R. (dir.), *Essays on the Crisis in Lebanon*, Ithaca Press, London, 1976.

pauvreté, 250 000 personnes étant « extrêmement pauvre ».<sup>293</sup> En citant l'exemple de la capitale libanaise et les pratiques « reconstructrices » qui y sévirent dès le début des années 90, Elias Khoury constate que ces dernières introduisirent un modèle « consumériste » profondément ambigu: d'un côté se développe un mode de vie « moderne », et de l'autre une « misère croissante pousse au repli le cocon des traditions (...). C'est là que se trouve la différence entre Beyrouth et Beyrouth ».<sup>294</sup>

Selon Ghassan el-Ezzi, il est vrai que l'absence de statistiques fiables empêche de mesurer avec précision l'ampleur de la crise, mais il est aisé de remarquer le développement désarticulé des différentes régions du pays, les inégalités économiques et le fossé qui s'élargit entre les classes sociales,<sup>295</sup> surtout « celle des hommes d'affaires entrés en politique pour tenir les commandes du pays et celle de la majorité des habitants, dont des diplômés et des intellectuels, vivant dans la frustration et l'inquiétude ». Le salaire minimum « est de 200 dollars américains pour des prix de consommation proches de ceux qui existent en France », et le chômage, quant à lui, touche « plus du tiers de la population active ». Pour el-Ezzi:

« Une nouvelle catégorie de nouveaux riches, dont la fortune est d'origine douteuse, se convertit à la politique pour faire main basse sur le pays au grand dam du reste de la population. Observateurs et analystes, ainsi que le patriarche maronite Mgr Sfeir, mettent en garde contre le risque sérieux d'une imminente 'implosion sociale' ».<sup>296</sup>

<sup>293</sup> El-Ezzi, Gh., *op.cit.* Pour sa part, Georges Corm estime que plus de 30% de la population libanaise vit au niveau du seuil de la pauvreté ou en dessous (*Le Liban contemporain, op.cit.*, p.10); donc entre un et deux millions de personnes.

<sup>294</sup> Khoury, E., *La méditerranée libanaise, op.cit.*, p.11.

<sup>295</sup> Consulter à cet effet: Boudjikianian, A., « Beyrouth 1920-1991: d'une métropole de croissance à un champ de guerre », Kiwan, F. (dir.), *Le Liban d'aujourd'hui*, Cermoc-CNRS, Paris, 1994, pp.241-273.

<sup>296</sup> *Ibidem.*

En outre, la paupérisation est aggravée par la présence accrue de travailleurs étrangers (entre 800 000 et 1 000 000: syriens, égyptiens, srilankais, philippins, etc.) qui acceptent des rémunérations moins importantes que les libanais.<sup>297</sup> Cette population est le produit d'un nomadisme professionnel, et pour l'essentiel, les flux migratoires ne sont pas maîtrisés.<sup>298</sup>

Ainsi, sur la base de ces quelques constats, il me semble que le dialogue entre les classes socio-économiques traverse une crise de loin plus virulente que celle inter-confessionnelle, ou du moins, aussi importante pour en faire une problématique de fond d'un projet-alternative socio-politique au Liban. Or, la surenchère confessionnaliste carbure à l'occultation des disparités socio-économiques, puisque le seul Liban qui compterait et qu'il faudrait sauver serait le Liban confessionnel! Un projet-alternative ne devrait donc pas se limiter à la question de la convivialité inter-confessionnelle - voire islamo-chrétienne officielle -, mais il devrait s'étendre également à celle de la recherche et de l'implantation d'une convivialité-équité socio-économique. Repenser la gestion des diversités nécessite ainsi de tenir compte de la diversité socio-économique, des disparités et des injustices qui la marquent, de ses frontières et de ses lignes de démarcation qui séparent les libanais entre eux, aussi flagrantes si ce n'est plus que celles relevant de différends inter-confessionnels, et nécessairement interreliées.

---

<sup>297</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.10. Il est important de souligner que sans être à proprement parler un pays d'immigration, le Liban a historiquement reçu beaucoup d'immigrants et de réfugiés (arméniens fuyant les persécutions turques au début du 20<sup>e</sup> siècle, chrétiens de Syrie, d'Irak et de Turquie, polonais, kurdes, palestiniens...).

<sup>298</sup> Cf. *Le Site du Sénat français*, <http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-11122.html>, consulté: 2005-02-15.

### 4.1.3 Identités ethniques, culturelles et linguistiques plurielles

J'ai mentionné l'existence d'une diversité politique, d'allégeances claniques et d'une diversité socio-économique dans les chapitres précédents. Or, il existe aussi au Liban des diversités ethniques, culturelles et linguistiques, parmi lesquelles:

- qui se tissent au carrefour de plusieurs nationalités et cultures: les émigrés, trois à quatre fois plus nombreux que les Libanais vivant au pays, constituent une véritable diaspora qui conserve dans la plupart des cas des liens avec le pays d'origine (langue, coutumes, traditions, folklore, musique, famille, pied-à-terre, investissements, visites régulières...).<sup>299</sup> Certains retournent au Liban après un séjour de plusieurs années à l'étranger. Beaucoup de libanais déclarent assumer deux ou plusieurs appartenances nationales et culturelles. Le film « Beyrouth, fragments

---

<sup>299</sup> Cf. Owen, R., « Lebanese Migration in the Context of World Population Movements », *The Lebanese in the World, a Century of Immigration*, I.B. Tauris - The Centre for Lebanese Studies, London, 1992, pp.33-40; Labaki, B., « Lebanese Emigration during the War (1975-1989) », *The Lebanese in the World, op.cit.*, pp.605-626; Amir Abdulkarim. *La diaspora libanaise en France: processus migratoire et économie ethnique*. Paris, L'Harmattan, 1995. Consulter également un important dossier sur l'actualité de la diaspora libanaise: <http://www/libanvision.com>, ainsi que les rubriques spécial-diaspora de l'*Orient-le-Jour*, d'*An-Nahar* et d'*As-Safir*. Je rappelle qu'au début du 19<sup>e</sup> siècle apparut un premier courant migratoire orienté vers les villes égyptiennes. Ce premier flux s'est poursuivi dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle. La deuxième vague fut plus importante et demeura essentiellement chrétienne: selon diverses estimations, de 400 000 à 800 000 Libanais auraient définitivement quitté leur pays pour le continent américain entre 1850 et 1950. Avec leur descendance, ils seraient aujourd'hui plusieurs millions. À la fin du 19<sup>e</sup> siècle, il se développa une troisième vague d'émigration, surtout chiite et dirigée vers l'Afrique noire française. Lors des années soixante, la plupart des Libanais d'Afrique rentrèrent dans leur pays d'origine, favorisant ainsi l'émergence d'une classe moyenne au sein de la communauté chiite. Depuis 1950, les migrations s'avèrent souvent définitives vers le Canada et l'Australie, mais demeurent temporaires dans les pays arabes de la région du Golfe (Arabie Saoudite et Émirats arabes unis). Ces mouvements connaissent une ampleur considérable à partir de 1975 et concernent toutes les communautés, toutes les classes sociales et toutes les régions libanaises. Actuellement, plus de 13 millions de ressortissants libanais vivraient à l'étranger, dont la majorité en Amérique du Sud et en Amérique du Nord, ainsi qu'en Afrique, en Europe, en Asie du Sud-Est, dans les pays arabes et en Australie.

d'une vie » (2000), réalisé par Marc Carbonare, en fait état. Celui-ci relate le cheminement de Colette, Jean, Omar, Selma, Tristan et Wadih, nés au Liban ou à l'étranger, enfants du pays, d'émigrés ou de parents fuyant la guerre. Ceux-ci ont tous décidés de s'installer dans cette ville qui fut scindée entre Beyrouth-est et Beyrouth-ouest, pour tenter d'y construire leur avenir à travers leurs identités multiples. Par ailleurs, Amin Maalouf en fait état dans ses œuvres dont *Samarcande*, *Les identités meurtrières* et *Origines*.<sup>300</sup> Il y montre la possibilité d'être à la lisière de deux ou de plusieurs pays, langues et traditions culturelles, et que les différences identitaires traversent les membres d'une même famille ; elles ne se réduisent donc pas à des cultures, religions, civilisations prises en bloc :

« Chaque personne est dotée d'une identité composite ; il suffirait de se poser quelques questions pour débusquer des fractures oubliées, des ramifications insoupçonnées, et pour se découvrir complexe, unique, irremplaçable. On devrait simplement dire 'je suis arabe', 'je suis français', 'je suis noir', 'je suis serbe', 'je suis musulman', 'je suis juif' ; celui qui aligne, comme je l'ai fait, ses multiples appartenances est immédiatement accusé de vouloir 'dissoudre' son identité dans une soupe informe où toutes les couleurs s'effaceraient. C'est pourtant l'inverse que je cherche à dire. Non pas que tous les humains sont pareils, mais que chacun est différent [...]. Les personnes ne sont pas interchangeables, et il est fréquent de trouver, au sein d'une même famille rwandaise ou irlandaise ou libanaise ou algérienne ou bosniaque, entre deux frères qui ont vécu dans le même environnement, des différences en apparences minimales mais qui les feront réagir, en matière de politique, de religion ou de vie quotidienne, aux antipodes l'un de l'autre, qui feront même de l'un d'eux un tueur, et de l'autre un homme de dialogue et de conciliation ».<sup>301</sup>

<sup>300</sup> *Samarcande*, Jean-Claude Lattès, Paris, 1988; *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998; *Origines*, Grasset, Paris, 2004.

<sup>301</sup> Cf. Maalouf, A., *Les identités meurtrières*, *op.cit.*, pp.28-29.

- qui émanent de constructions de réseaux de solidarité transnationales entre la diaspora et des individus et groupes locaux; par exemple, le réseau des *Anciens de Jamhour* développe des moyens de communication qui lui permettent de perdurer alors que ses membres, ayant été élèves du Collège Notre-Dame de Jamhour, sont dispersés aux quatre coins du monde, et s'invente continuellement des codes de solidarité et des rituels d'appartenance;<sup>302</sup>
- qui se construisent sur la base de mouvements et d'organismes internationaux comme le *Rotary Club* et la *Franc-Maçonnerie*.<sup>303</sup> Le Rotary International est une association de représentants du monde des affaires, de l'administration et des professions libérales, qui s'engagent dans des actions de service socio-communautaire « non-confessionnel ». Il existe au Liban plus de 18 clubs Rotary et plus de 10 clubs Rotaract (pour les 18-30 ans) répartis dans les principales villes. Par ailleurs, il existe plus de 2500 membres de la Franc-Maçonnerie au Liban, répartis dans 60 loges en activité dont trois sont francophones.<sup>304</sup> Un article dans l'Express révèle des informations à ce sujet.<sup>305</sup> Antoine Sfeir, écrivain et rédacteur en chef des Cahiers de l'Orient, y affirme que leur histoire est ignorée et que leur place, ainsi que leur influence, sont largement niées, parce qu'il s'agit d'un « véritable tabou ». Pourtant, la maçonnerie a vu le jour au Proche-Orient au 19<sup>e</sup> siècle, essentiellement au Liban:

« au moment où, dans l'Empire ottoman, commence à poindre la révolution des Jeunes Turcs de 1908, parce que se répand dès cette époque le rêve d'un grand royaume arabe qui sera activé par la promesse anglaise faite à Lawrence d'Arabie. A ce moment-là, les maçons, réunis

<sup>302</sup> Cf. Notre-Dame de Jamhour, Liban, <http://www.nd-jamhour.edu.lb>, consulté: 2004-03-01.

<sup>303</sup> Cf. Rotary International, Liban, <http://www.rotary.org.lb>, consulté: 2004-03-01.

<sup>304</sup> Cf. « Français du Liban », <http://www.libanvision.com/francais-du-liban.htm>, consulté: 2004-10-03.

<sup>305</sup> Sfeir, A., « Les francs-maçons en terres d'Islam », 2003-05-29, <http://www.lexpress.fr/info/france/dossier/francsmacons/dossier.asp?ida=394092>, consulté: 2004-12-15.

dans des comités d'indépendance, sont les artisans de l'indépendance des États-nations, sous l'influence, bien entendu, de différents intellectuels français. Les deux comités les plus importants, du reste, se trouvent au Caire et à Paris, notamment pour l'indépendance du Liban et de la Syrie. On assiste à un vrai travail, parallèle d'ailleurs à la renaissance arabe, un vrai renouveau culturel. On peut dater les débuts de la franc-maçonnerie aux années 1850-1860 au Liban et en Syrie ».<sup>306</sup>

Selon Sfeir, la franc-maçonnerie n'est pas un produit de la colonisation. Il s'agit d'une forte aspiration arabe à l'indépendance et au progrès. Aujourd'hui, les maçons sont bien implantés au Liban - comme d'ailleurs en Turquie, en Syrie, et en Israël. Leurs centres d'intérêts sont presque les mêmes qu'en Europe mais ils ne parlent pas de « laïcité » (plutôt, de « sécularisation »). Les sujets clefs sont l'éducation, la réforme de l'État, l'interruption volontaire de grossesse, la contraception, le planning familial. On les trouve surtout parmi les médecins, les avocats, les magistrats, les gestionnaires et les enseignants dans l'enseignement privé. Sfeir mentionne aussi les grandes figures de la Franc-maçonnerie, dont Moussa Prince, un avocat libanais de renom qui fut l'inspirateur de Camille Chamoun, président de la République entre 1952 et 1958; la famille sunnite Solh, dont Sami Solh, l'un des pères de l'indépendance du Liban et premier ministre de Camille Chamoun... Selon Sfeir, depuis cinq ans, il existe une « véritable renaissance de la maçonnerie au Liban (...), qui aide à transcender, ne serait-ce que dans un premier temps, les clivages anciens de la société ».<sup>307</sup>

- Par ailleurs, la population du pays comporterait 85% de libanais, 12% de palestiniens et 3% de syriens.<sup>308</sup> Les arméniens et les kurdes résidant au

---

<sup>306</sup> *Ibidem.*

<sup>307</sup> *Ibidem.*

<sup>308</sup> L'accord du Caire, signé entre le Liban et l'Organisation de la Libération de la Palestine en 1969 régissait officiellement la présence des palestiniens au Liban et préservait leurs droits sociaux. Mais il a été aboli en 1982, dans la foulée de l'invasion

Liban sont dans leur grande majorité de nationalité libanaise, mais on dénombre une plus grande diversité ethnique, présentée dans le tableau ci-dessous, suivant une étude effectuée sur une population estimée en 2004 à 3,5 millions d'habitants.<sup>309</sup>

---

israélienne. La démarche a été officialisée par un vote au Parlement en 1987. En 1995, le Parlement libanais a introduit des restrictions au travail des palestiniens vivant au Liban, leur interdisant l'accès à 70 métiers ou professions. Et en 2000, une nouvelle loi sur la propriété foncière a été adoptée, interdisant aux palestiniens de posséder des biens immobiliers au Liban. Selon le rapport de l'UNRWA, publié le 31 mars 2003, le nombre total de réfugiés palestiniens enregistrés au Liban serait de 390498 personnes. Ceux qui vivent dans les camps seraient de 220052 et ceux qui vivent hors des camps sont de 170446. Toutefois, ces chiffres ne sont pas forcément précis, car certains réfugiés ne sont pas enregistrés dans les documents de l'UNRWA, surtout les descendants de ceux qui sont arrivés en 1948 et qui vivent dans une certaine aisance, rendant inutiles pour eux les aides fournies par l'Organisation des Nations Unies (Haddad, S., « Ils sont près de 150000 et se considèrent de bons citoyens. Les palestiniens hors des camps : bien intégrés, ils attendent, à contrecœur, l'implantation », OJ, 2004-12-13). Notons qu'un nombre non-négligeable de palestiniens vivant au Liban de longue date ont acquis la nationalité libanaise, mais leur nombre, vraisemblablement supérieur à 10 000, est difficile à préciser (Fiches d'information de l'*Institut Européen de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-arabe*, <http://www.medeab.be>, consulté: 2005-03-24).

<sup>309</sup> *Département de langues, linguistique et traduction à la Faculté des lettres de l'Université Laval*, <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/asia/liban.htm#R>, consulté: 2005-02-14.

Groupe ethnique	Langue maternelle		Population	%
Arabes libanais	arabe levantin du Nord	langue sémitique	2 462 360	70,1
Arabes palestiniens	arabe levantin du Nord	langue sémitique	369 380	10,5
Druzes	arabe levantin du Nord	langue sémitique	355 170	10,1
Kurdes	kurmanji	langue indo-iranienne	173 000	4,9
Arméniens	arménien	isolat indo-européen	172 660	4,9
Alawites	arabe levantin du Nord	langue sémitique	100 000	2,8
Arabes syriens	arabe syrien	langue sémitique	89 300	2,5
Arabes égyptiens	arabe égyptien	langue sémitique	60 890	1,7
Chaldéens	chaldéen néo-araméen	langue sémitique	18 270	0,5
Français	français	langue romane	16 340	0,4
Arabes irakiens	arabe irakien	langue sémitique	12 180	0,3
Juifs espagnols	espagnol	langue romane	9 950	0,2
Araméens	araméen	langue sémitique	4 330	0,1
Américains	anglais	langue germanique	3 950	0,1
Grecs	grec	langue grecque	3 350	0,0
Italiens	italien	langue romane	3 350	0,0
Turcs	turc	langue altaïque	3 040	0,0
Portugais	portugais	langue romane	1 520	0,0
Espagnols	espagnol	langue romane	1 520	0,0
Assyriens	assyrien néo-araméen	langue sémitique	1 200	0,0
Britanniques	anglais	langue germanique	1 220	0,0
Juifs <sup>310</sup>	arabe levantin du Nord	langue sémitique	1 000	0,0
<b>Total = 3 507 810</b>				<b>100,0</b>

**Tableau IV: Diversités ethniques et linguistiques au Liban**

<sup>310</sup> Selon Fred Anzarouth, un recensement datant de 1951 comptait 6000 juifs (en excluant les juifs syriens réfugiés à Beyrouth), donc près de 3% de la population libanaise de l'époque (*Les juifs du Liban*, <http://www.farhi.org/Documents/JuifsduLiban.htm>, consulté: 2005-02-20). Mais ce nombre va diminuer avec le temps, les guerres israélo-arabes et la guerre au Liban. Aujourd'hui, quelques familles juives vivent encore au Liban, ashkénazes et sépharades, et le reste se trouve en diaspora.

Je note que ce tableau ne rend pas compte des travailleurs étrangers, ni des identités mixtes issues de mariages mixtes, ni des bilinguisme et trilinguisme, et même du plurilinguisme de fait au Liban.<sup>311</sup> Il trace de la société libanaise une image endogame, telle que promue il y a près de quarante ans par Jacques Ruffie et Najib Taleb dans leur ouvrage *Études hémotypologiques des ethnies libanaises* (Paris, 1965); thèse qui rejoint celle qualifiant les communautés religieuses comme étant des groupes de familles ayant chacune des particularités culturelles et à la rigueur, « génétiques ».<sup>312</sup>

Une enquête entreprise récemment au *Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain* (Cermoc, Beyrouth), intitulée « Les mariages mixtes entre palestiniens et libanais au Liban: formes identitaires conflictuelles dans un contexte post-conflit », porte sur « les effets des mariages mixtes sur les appartenances libanaises et palestiniennes ainsi que sur la construction concomitante d'une identité nationale libanaise dominante et d'une représentation des palestiniens vivant au Liban ». Elle a pour objectif de trouver les « déterminants de la stigmatisation que subissent les palestiniens dans le Liban d'après-guerre et les modalités identitaires adoptées par les acteurs mixtes dans ce

---

<sup>311</sup> C'est l'arabe-libanais qui est généralement la langue couramment utilisée dans les tribunaux de première instance, comme dans les tribunaux religieux. Ces derniers, qui ont une juridiction sur le statut personnel des libanais, peuvent utiliser une autre langue comme le français, l'arménien et le kurde. Dans l'administration publique, la langue utilisée est l'arabe-libanais, mais cet emploi n'interdit pas l'arabe classique, voire le français dans certains cas. De toute façon, il est rare qu'un fonctionnaire ne connaisse ni l'arabe classique ni le français. Tous les documents sont en arabe classique, mais la langue française demeure très présente dans de nombreux cas: documents fonciers, passeports, billets de banque, plaques d'immatriculation, etc. L'utilisation du français et de l'anglais est courante; il s'agit de deux langues enseignées dans les écoles publiques et privées dès la maternelle et comme langues secondes. Les arméniens et les kurdes conservent leurs langues, mais parlent également l'arabe-libanais, le français et/ou l'anglais.

<sup>312</sup> Pour la thèse de « groupements culturels », consulter l'ouvrage de Messara, A., *Théorie générale du système politique libanais*, *op.cit.*, p. 25.

contexte ». <sup>313</sup> L'enquête démontre l'exclusion sociale et politique de ces acteurs mettant en jeu leur double appartenance libanaise et palestinienne.

A mon avis, ces problématiques devraient être considérées de près dans le cadre d'une réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban. Ce qui m'apparaît certain, toutefois, c'est qu'elles révèlent elles aussi les limites du projet-alternative de l'État islamo-chrétien - du moins tel qu'explicité en partie par Khodr et Ayoub -, puisque l'identité libanaise qui y est conçue ne laisse pas de place à la pluralité des appartenances ethniques, linguistiques et culturelles.

#### 4.1.4 Croyances diversifiées

Enfin, dans le cadre d'une réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban, et donc, de la prise en compte de la pluralité des dynamiques identitaires, je mentionne l'existence d'une diversité de croyances. Par exemple, on ne peut ignorer que des libanais se disent « agnostiques » ou « athées » - bien que les définitions de ces termes puissent différer d'un cas à l'autre -, même si l'obtention de données précises à ce sujet reste difficile - le silence est constatable à ce niveau et de ce fait, est révélateur. Il n'échappe pas à l'observateur le moins attentif que les croyances dites chrétiennes et islamiques officielles ne constituent pas les seules trames de l'édifice du 'croire libanais'. Un article de l'*Orient-le-Jour* en fait état et présente plusieurs témoignages parmi lesquels:

---

<sup>313</sup> Cf. « Les mariages mixtes entre Palestiniens et Libanais au Liban: formes identitaires conflictuelles dans un contexte post-conflit », *Commission for Research Partnership with Developing Countries*, <http://www.kfpe.ch/projects/jeuneschercheurs/meier.html>, consulté: 2005-02-15.

« Lynn Maalouf et Hala Moussawi ont toutes deux emprunté la voix chypriote [du mariage civil], par conviction, mais aussi pour éviter les rituels religieux que suppose un mariage effectué au sein de leur communauté respective. Lynn est chrétienne comme son mari d'ailleurs, mais tous deux se disent athées et refusent dès le départ les lois de l'Église. Pour le couple, 'ce n'est pas tant le côté légal' qui les intéressait lorsqu'ils ont décidé de se marier civilement, 'que le respect des principes qu'ils partagent'. Leur choix a d'ailleurs été avalisé par leurs familles respectives qui ont 'béné' leur union à Chypre.

« Pour Hala, une musulmane chiite qui a épousé un grec-orthodoxe, c'est pratiquement pour les mêmes raisons qu'elle a opté, avec son mari, pour Nicosie. 'Mon mari est athée et moi agnostique. Nous ne voyions aucun intérêt à nous soumettre au prêtre ou au cheikh pour consacrer notre union. En tant que couple mixte, nos parents n'en ont que plus apprécié cette formule neutre, qui a fini par contenter tout le monde', explique la jeune mariée. Hala raconte, pour l'histoire, comment, à leur arrivée à l'hôtel de ville de Nicosie, le maire a saisi un Coran et une Bible, leur demandant à chacun de prêter serment. 'C'était d'autant plus drôle que nous avions tout fait pour fuir ce cérémonial', dit-elle. Mais, les deux époux qui avaient déjà l'esprit à autre chose se sont exécutés sans demander plus de précision sur un 'petit détail' qui n'avait d'autre portée que son symbolisme ». <sup>314</sup>

Par ailleurs, il existe ce que l'on pourrait nommer: d'anciennes et de nouvelles formes de religiosités, un sacré séculier pour ainsi dire, et des changements d'allégeances religieuses. En effet, je cite le cas du Nouvel Age, de la mystique dite « supra-confessionnaliste » - en référence à Khalil Gibran et à ses adeptes -, <sup>315</sup> de spiritualités de l'Extrême-Orient, de

<sup>314</sup> Cité dans <http://www.libanvision.com/mariage.htm>, consulté: 2005-01-15. Voir également les statistiques officielles effectuées par Michael Martin, établissant à près de 3% de la population libanaise les personnes affirmant « ne pas croire en Dieu » (*The Cambridge Compassion to Atheism*, Cambridge University Press, 2005, <http://www.pitzer.edu/academics/faculty/zuckerman/atheism.html>, consulté: 2005-03-22).

<sup>315</sup> L'ouvrage de Jad Hatem - *La mystique de Gibran et le supra-confessionnalisme religieux des chrétiens d'Orient*, Les deux océans, Paris, 1999 - le note d'une manière spécifique:

mouvements qualifiés de « sectes », tels les Dahéchistes,<sup>316</sup> les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du 7<sup>e</sup> jour, les Baha'is, les Assassins...<sup>317</sup> On trouve au Liban des pratiquants de l'astrologie et de la numérologie, du tarot, des adeptes du spiritisme, etc. Aussi, pour certains, le 'sacré' semble être déplacé et n'équivaut pas nécessairement au religieux: il peut consister en un respect de la nature (mouvements écologistes), en un respect de l'amour humain (parental, filial, conjugal) ou de la solidarité, en un respect devant la mort, devant ce qui est beau, en des matchs nationaux de basketball,<sup>318</sup> des événements-hard rock qui étaient organisés dans le

---

« que Gibran fût un mystique, personne ne le conteste, mais qu'il ait été un mystique chrétien, comme l'avance Barbara Young, voilà qui ne va pas de soi. Il apparaît que notre auteur appelle de ses vœux, d'une part une religion supra-confessionnelle et métafanatique, et d'autre part, un Dieu immanent à l'humanité, voire à la nature. En Gibran confluent des influences innombrables: les grandes religions de l'Inde d'abord, la théosophie, la psychologie jungienne, etc. Le souffle religieux qui l'animait visait ultimement la fraternité humaine ».

Consulter aussi: Najjar, A., *Khalil Gibran, l'auteur du Prophète*, Pygmalion-Gérard Watelet, Paris, 2002.

<sup>316</sup> Cf. Taha, N., « Dahech, ange ou démon ? », RdL, no. 3954, 2004-06-16/19 et 2004-07-3/10.

<sup>317</sup> Sur les adventistes du 7<sup>e</sup> jour: <http://www.lebweb.com/dir/s.asp?1=22015>; sur les Témoins de Jéhovah (on en recensait plus de 6000 au Liban en 1998), les Assassins et les Baha'is: [http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_208.html](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_208.html); [http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_183.html](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_183.html) (consultés: 2004-01-20); et « Statistics : 2004 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide », [http://www.watchtower.org/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm) (consulté: 2005-06-03).

Selon un rapport de la *Foundation for Human and Humanitarian Rights* au Liban, intitulé: « The State of Human Rights in Lebanon, 1999: An Overview », voici ce qui y est relevé: « Any religious persuasion outside the list is not recognized by the state and, therefore, not protected by law. Many religions, Jehovah's Witnesses and the Bahais for instance, are obliged to circumvent the Lebanese law to enjoy some of their basic rights », [http://www.meib.org/articles/0002\\_doc1.htm](http://www.meib.org/articles/0002_doc1.htm), consulté: 2005-06-03.

Selon le « Religious Freedom Report, 2003 »:

« Officially unrecognized groups such as Baha'is, Buddhists, Hindus, and some evangelical denominations may own property and assemble for worship without government interference; however, they legally may not marry, divorce, or inherit in the country. Protestant evangelical churches are required to register with the Evangelical Synod, which represents those churches to the Government. Representatives of some churches have complained that the Synod has refused to accept new members since 1975, thereby crippling their clergy's ability to administer to communities in accordance with their beliefs » (*Ibidem*).

<sup>318</sup> La fin des années 90 fut marquée notamment par la rivalité entre les clubs sportifs *Hekmé* et *Riyadé*, liés à des groupes confessionnels et à des acteurs politiques. Le sport

sous-sol de l'église arménienne près du centre-ville de Beyrouth vers le milieu des années 90 et à l'hôtel *Four Seasons* près de Jounieh.<sup>319</sup> Plus récemment, les événements-raves qui étaient organisés dans les grands halls d'exposition comme le *Forum de Beyrouth*, attiraient des milliers de jeunes.

Sans compter les changements de confession et de religion fréquents par exemple dans le cas des divorces - adoption d'un nouveau rite en vertu duquel le divorce est agréé et obtenu -, notamment chez les communautés catholiques qui considèrent que « l'homme ne peut défaire ce que Dieu a uni ».<sup>320</sup> Un témoignage recueilli par l'*Orient-le-Jour* est des plus révélateurs et ne constitue pas un cas exceptionnel :

« Pour divorcer, Fouad a choisi de changer de rite. 'Je suis catholique, dit-il. Nous avons donc choisi de devenir orthodoxes, ce qui nous a permis d'obtenir le divorce en un mois. Nous ne disposions pas de mille et une solutions. Soit nous changions de rite, soit nous effectuions les interminables va-et-vient dans les tribunaux, avec toutes les dépenses onéreuses qui s'en suivent. Et comme les curés avaient déjà assez profité de mon mariage, je ne voulais pas qu'ils en gagnent aussi avec mon divorce. De toute façon, je considère qu'il s'agit d'une simple paperasse. Je suis favorable à un État laïque. Je me suis marié à l'Église par amour et par respect pour elle [son ex-épouse]».<sup>321</sup>

---

offre ainsi un espace symbolique à la confrontation confessionnelle et politique, permettant aux différentes identités de s'exprimer.

<sup>319</sup> Notons qu'à partir des années 90, les arrestations de jeunes écoutant du hard rock (et à la rigueur, tout musique « portant atteinte aux mœurs ») sont fréquentes, accusés pour la plupart d'être « des adorateurs du diable ». Consulter El-Hage., A.M., « Sectes. La lutte contre les adorateurs de Satan prend l'allure d'une chasse aux sorcières. Des arrestations injustifiées, une jeunesse dégoûtée », OJ, 19-03-2003.

<sup>320</sup> Cf. OJ, 2004-09-08.

<sup>321</sup> *Ibidem*.

En ce qui concerne par exemple l'engouement pour des spiritualités de l'Extrême-Orient, quelques témoignages sur Internet et dans les médias en font état, qu'ils soient pour ou contre.<sup>322</sup> En effet, l'article « Relaxation et spiritualité au Moyen-Orient. Stages de yoga au Liban et réflexions sociologiques », réfère à l'existence d'un théâtre-club indien Kathakali (IESAV, Université Saint-Joseph); à Sadhguru Jaggi Vasudev qui s'est rendu plus de 4 fois au Liban depuis le mois de février 2000 et qui y a présenté des conférences qui ont rencontré un énorme succès (avec plus de 450 personnes ayant suivi son programme); à la *Fondation Internationale de l'Art de vivre* qui offre des ateliers de Sudarshan Kriya Yoga (technique traditionnelle du souffle); aux ateliers de Kriya Yoga de Babaji, etc.<sup>323</sup> Un article du journal anglophone libanais *The Daily Star* mentionne l'existence de plusieurs centres de yoga au Liban et des ashrams « which have been mushrooming » et qui offrent des voies spirituelles alternatives.<sup>324</sup> Parmi ceux-ci, un centre dirigé par Susan Williamson - enseignant également le Yoga à l'American University of Beirut - dans la région de Hamra depuis plus de six ans. Selon Wettig: « Yoga is on the rise in Lebanon. Fitness centers offer it. Indian gurus visit the country to teach weekend workshops. The crowds drawn to sessions by these gurus [tel que Sivananda] fill venues such as Unesco Palace ».

Les causes de cet engouement sont apparemment multiples, mais Nabil Najjar, le directeur du Sivananda Yoga Center qui a ouvert ses

<sup>322</sup> Un rapport issu du *Bureau for Democracy, Human Rights and Labor* (US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom*, 2001-10-06) fait aussi état de l'existence d'athées, d'agnostiques, de baha'is, ainsi que de bouddhistes et d'hindous. Les baha'is, les bouddhistes et les hindous ne sont pas reconnus officiellement; ils ne peuvent se marier, divorcer ou hériter, mais ils peuvent pratiquer leurs cultes sans ingérence du gouvernement, <http://www.jewishvirtuallylibrary.org/jsource/anti-semitism/rellebanon01.html> (consulté: 2005-03-19).

<sup>323</sup> Cf. <http://www.libanvision.com/yoga-liban.htm>; <http://www.hinduonnet.com/thehindu/mp/2003/04107/stories/2003040700110300.htm>, consultés: 2005-01-20.

<sup>324</sup> Wettig, H., « Yoga centers offer alternative path to religious enlightenment. Visiting gurus fill venues as large as Unesco Palace », DS, 2004-07-21.

portes il y a trois ans dans le quartier de Gemmayzé, affirme qu'il existe une « soif », à cause d'un « malaise » dans la société causé par le stress de « l'après-guerre »: « people are a bit lost with the meaning of life ». Le yoga répond en quelque sorte à cette soif et de là à l'évacuation du stress, mais son objectif principal est l'union de l'âme individuelle - « individual soul » - avec l'âme cosmique - « cosmic soul », « something like God ». Selon Williamson, nombreux sont ceux au Liban qui s'intéressent à la spiritualité du yoga: « many in Lebanon are seeking this spiritual part of yoga ».<sup>325</sup>

Toutefois, Najjar et Williamson affirment que le yoga n'est pas une religion alternative, mais qu'il est compatible avec toutes les religions et que toutes les religions se valent en quelque sorte: « all religions lead to the same ». Ce qui n'est nullement la vision que promeut par exemple la chaîne maronite *Télé Lumière*.<sup>326</sup> Celle-ci diffuse un programme chaque

---

<sup>325</sup> Selon une observatrice influente des médias libanais, beaucoup de personnes voyagent en Inde en quête spirituelle. Celles-ci « ne sont pas satisfaites », « se posent des questions et remettent en question par exemple les notions de résurrection, de rédemption, de la virginité de Marie... ». Beaucoup sont influencées par le taoïsme. « Nous sommes d'ailleurs [affirme-t-elle] une partie de l'Extrême-Orient, mais malheureusement, la plupart d'entre nous se réfugient dans un 'mouvement souterrain' puisqu'il n'existe pas d'ouverture de la part des instances religieuses. Il suffit d'écouter le P. Rahmé à la Télé Lumière [maronite] proclamer que 'l'Hindouisme est une secte' » (Entretien du 2004-09-22, notes inédites).

<sup>326</sup> Cf. <http://www.lebanonlinks.com/website.asp?id=871>, consulté: 2005-05-18.

Selon Nabil Dajani:

« A Christian religious station Tele Lumiere continues to broadcast without a license but with tacit government approval. This encouraged the Moslem religious authorities to begin experimental broadcasts for the Holy Koran TV and a number of other religious stations asked for similar treatment but no official action was taken. As religious authorities are very powerful in Lebanon the Council of Ministers took a decision to provide the opportunity for the different religious communities to air their religious programs through a special channel to be made available to them by the government owned Tele Liban. Until this channel is made available the authorities keep silent about the de facto (illegal) operation of these stations. In a newspaper interview the Lebanese Minister of Information declared that the government expects that the programs aired by the religious stations be in agreement with the Lebanese basic positions and with the constitution of the country in a way that will strengthen common citizenship and the service of the nation ».

mardi présenté par Gisèle Tarabay, « Ma tilaab bil nar » (« Ne joue pas avec le feu »), qui expose « l'hérésie du New Age et ses pratiques: le Yoga, l'Astrologie, le Spiritisme... et d'autres pratiques qui entrent en conflit avec la spiritualité chrétienne ».

Je mentionne aussi l'existence du centre *Transcendental Meditation* à Adlieh qui est devenu très populaire; ainsi que des centres de Feng Shui, tel l'*American Feng Shui Institute*.<sup>327</sup> Et je note le succès retentissant de Mariam Nour, surnommée « la Mère de la Macrobiotique dans le monde arabe », qui dirige le *Salam Centre* et anime un quotidien sur la *New TV*, une chaîne télé diffusant par satellite et reçue par des millions de téléspectateurs.<sup>328</sup> Nour réfère souvent au maître spirituel Osho et encourage la lecture de ses ouvrages, dont 3000 copies ont déjà été commandées tout récemment par des librairies au Liban.<sup>329</sup> Le message principal d'Osho se résume en ce qui suit:

« Comment détruire le pouvoir des prêtres et des imams qui prêchent et en fait encouragent l'intolérance et même la violence. Ce n'est possible que si l'édifice entier des 'croyances' psychologiques est abandonné. Osho a toujours encouragé les hommes et les femmes à 'expérimenter' Dieu par et pour eux-mêmes. L'expérience est la seule chose qui compte pour le mystique alors que la croyance n'est en fait qu'une réaction du mental à l'insécurité du monde ».<sup>330</sup>

La macrobiotique prescrit un régime alimentaire lié à une spiritualité fondée sur la conception de la complémentarité yin-yang,

---

« The Changing Scene of Lebanese Television », *Tbs Archives*, no. 7, Fall-Winter 2001,

<http://www.tbsjournal.com/Archives/Fall01/dajani3.html>, consulté: 2005-05-18.

<sup>327</sup> Cf. <http://www.amfengshui.com/testimonials.htm>;

<http://www.dragon-gate.com/help/shippingreturns.asp>, consultés: 2004-04-20.

<sup>328</sup> Cf. <http://www.mariamnour.com>, consulté : 2004-04-20. Voire aussi Lena Ammouri qui présentait un programme hebdomadaire sur la macrobiotique à *HeyaTV*, le canal de la femme arabe (basé à Beyrouth) de 2001 à 2004 et qui comptait une audience assidue.

<sup>329</sup> Cf. <http://www.meditationfrance.com/archive/0603a2.htm>, consulté: 2004-04-20.

<sup>330</sup> Cf. <http://www.oshoworld.com>, consulté : 2004-04-20.

principe fondamental du taoïsme chinois. Les aliments sont classés selon leur position sur une échelle allant de l'extrême yin à l'extrême yang. Les céréales par exemple, se trouvent en position équilibrée sur cette échelle et sont donc privilégiés. Le terme macrobiotique veut dire « la voie de la longévité ». Au cours de la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, le japonais Michio Kushi est apparu comme le principal éducateur macrobiotique. Dans son ouvrage *Un monde de paix*, il explique que la macrobiotique englobe une vision plus large que l'alimentation puisqu'elle concerne toutes les dimensions de la vie humaine.<sup>331</sup>

A travers cet enseignement, Michio Kushi va introduire certaines techniques corporelles, tels que le *Do-In* et le *Shiatsu*, qui auront pour but de favoriser et d'aider au développement et à la compréhension énergétique du corps. Or, grâce au témoignage d'une adepte de ces techniques, j'ai découvert qu'elles étaient déjà enseignées au Liban durant la guerre et continuent de l'être:

« I started macrobiotics in Lebanon in 1977 by coincidence. At that time, I was diagnosed with an ovarian cyst, was having asthma problems, and eczema in my hands and neck. My friend Jackie Chidiac invited me to an "unusual dinner," as she called it. There I met the leaders of macrobiotics in Lebanon, Mary Naccour along with Elena Ramia. I loved the miso soup, it felt like I was coming home. I decided to try macrobiotics before my surgery. It worked, and shrank after a few weeks of three meals of macrobiotic food a day at the center, Do-in, shiatsu treatments and yoga, which I was practicing at that time ».<sup>332</sup>

<sup>331</sup> Cf. <http://www.shiatsumacrobotique.com/macrobiotique.htm>, consulté: 2005-01-20.

<sup>332</sup> Cf. <http://www.macrobiotics.co.uk/features/margomarver.htm>, consulté: 2005-01-20.

Comme il n'y a pas eu de recension de la population et des communautés religieuses depuis 1932 - voir le tableau suivant <sup>333</sup> pour éviter notamment d'altérer les règles ayant fixé la proportionnalité de la représentation politique et administrative, ni de recherches sur la diversité des croyances des libanais, ainsi que sur leurs pratiques et types d'allégeances, je ne peux évidemment qu'avancer des indices, en espérant poursuivre ultérieurement un travail plus extensif, tant quantitatif que qualitatif.

Confessions	Recensement de 1932	Estimation de 1998
Maronite	28.8	25
Grecque orthodoxe	9.7	7
Grecque catholique	5.9	5
Arménienne orthodoxe	4.2	4
Arménienne catholique	1.6	?
Syriaques orthodoxes, Syriaques catholiques, Chaldéens, Assyriens, Latins	3.3	?
Protestants (confessions protestantes et confession anglicane)	1.5	?
Sunnites	22.4	21
Chiites	19.6	32
Druzes	6.8	7
Ismaéliens, Alaouites	1.3	?
Israélites	3% (estimation de 1951)	

**Tableau V** : Recensement de la population libanaise (1932) et estimations (1998)

Là encore, les résultats ne seraient que partiels et provisoires, vu que les changements au sein de la société libanaise sont continus. Aussi, comme Mouttapa l'affirme: des milliers d'individus vivent « une mutation

<sup>333</sup> Larche, J., « Quel avenir pour le Liban? Commission des lois, rapport 111, 1996-1997 », *Ministère français des Affaires étrangères*, [http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111\\_mono.html](http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111_mono.html), consulté: 2003-01-22; *Institut du monde arabe*, <http://www.imarabe.org>, consulté: 2004-01-08; Tuéni, Gh., *Une guerre pour les autres*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2004, p.66; *Institut Européen de recherche sur la coopération méditerranéenne et euro-arabe*, <http://www.medeia.be/?page=2&lang=fr&doc=120>, consulté: 2005-03-25.

intérieure, font des découvertes qui transforment leur existence, mais seraient bien embarrassés si on leur demandait en quoi cela change leurs 'opinions' ». <sup>334</sup> On parlerait donc d'une sorte d'invisibilité sociale d'expériences et d'événements spirituels ! Quoiqu'il en soit, il semble qu'il existe une forme de dissémination subjective des croyances au Liban, voire une production de « récits croyants » - pour emprunter un terme de Danièle Hervieu-Léger -, différents des grands codes de sens portés par les institutions religieuses officielles qui se présentent comme les garantes du 'croire vrai' pour tout libanais. <sup>335</sup>

Ces quelques indices faisant état d'une pluralité de croyances et de pratiques spirituelles s'ajoutent à la liste des diversités autres que chrétiennes et musulmanes officielles; une liste qui rend problématiques les questions de la normalité de la socialisation confessionnelle, de la valorisation de la communauté religieuse officielle comme marqueur ultime de l'identité individuelle et nationale - qui s'estime autorisée à établir qui et quoi doit être homologué comme « national » et donc, qui et quoi est considéré comme « incompatible », « étranger » -, ainsi que de l'utilisation de la différence confessionnelle comme schème central de l'analyse du contexte libanais actuel et comme moteur principal de la mobilisation politique.

Cela n'efface pas pour autant le rôle important des dialogues islamo-chrétiens. Mais ils pourraient être pensés sous des modes différents, dynamiques dans le temps et l'espace et ouverts aux diversités autres que chrétiennes et musulmanes telles que définies par les tenants du projet-alternative de l'État islamo-chrétien, dont Khodr et Ayoub. L'ouverture est d'ailleurs indispensable pour la révision des critères

<sup>334</sup> Cf. Mouttapa, J., *op.cit.*, p. 28.

<sup>335</sup> Hervieu-Léger, D., « Les identités religieuses en modernité: décompositions, compositions et recompositions », Ferenczi, Th. (dir.), *Religion et politique: une liaison dangereuse?* Complexe, Paris, 2003, p. 22.

identitaires des libanais, la connaissance des stigmatisations souvent occultées et la remise en question des représentations sclérosées qui se réclament de la Vérité divine. C'est pourquoi il me semble que plusieurs discours et pratiques de la société civile et de la diaspora libanaises faisant état de ces occultations et travaillant à les éradiquer, constituent un apport incontournable au sein d'une démarche de réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban. En tout cas, elles montrent à leur tour l'écart entre les diverses réalités de la société libanaise et un système de représentation qui ne prend appui que sur l'une d'entre elles.

#### ***4.2 Apports de discours et de pratiques de divers acteurs de la société civile à la gestion des diversités***

L'histoire contemporaine du Liban est traversée par une diversité de discours et de pratiques issus de la société civile et de la diaspora libanaises dont plusieurs sont ignorés par la plupart des élites et des instances religieuses qui étudient de près ou de loin la question de la gestion des diversités. Et pourtant, l'on n'a qu'à regarder du côté des mouvements de défense des droits des femmes, des homosexuels, d'autres mouvements sociaux et d'organismes luttant pour les droits humains, des mouvements écologiques et estudiantins, de plusieurs artistes, réalisateurs et journalistes, etc., pour se rendre compte que la société libanaise est empreinte de riches constructions de savoirs sur les problèmes socio-politiques et éthiques, les exigences morales, l'affirmation des droits et libertés des individus et des collectivités composant la société libanaise, les luttes contre les inégalités et l'exclusion.

Dans le cadre de ce chapitre, je m'attarde particulièrement aux voix de femmes, de gais, d'associations civiles, de mouvements sociaux, ainsi que d'initiatives individuelles et de mouvements artistiques et

médiatiques, montrant la complexité de la question du renouvellement de la gestion des diversités au Liban, et constituant des forces de changement dont on ne peut faire l'économie à ce niveau. Il est évident que je n'en présente que quelques éléments, voire quelques indices, sans prétendre à l'exhaustivité, et en ayant conscience que la reconnaissance de secteurs clairement différenciés peut déboucher sur une division artificielle de la société en segments qui n'existent pas nécessairement dans la réalité; surtout lorsqu'on réfère à des « minorités » et à des « marginaux », qualificatifs qui tendent à 'minoriser' automatiquement les individus et les groupes auxquels ils s'appliquent sur la base de repères quantitatifs.

#### 4.2.1 Voix de femmes

Le rôle des femmes durant la guerre modifia en quelque sorte les ressorts organisationnels de la société libanaise, « tant sur le mode de la systémique familiale que sur les plans psychologique et social, entraînant un changement de fonctions attribuées aux membres de la famille, de leurs repères et de leurs valeurs ». <sup>336</sup> Une fois les combats arrêtés, les témoignages recueillis auprès de plusieurs femmes, qu'elles y aient ou non participé, traduit pourtant un désarroi criant: « comment les hommes ont-ils pu oublier que nous nous sommes battues à leur côté? ». <sup>337</sup> Mais avec les retombées économiques qui se font de plus en plus ressentir, et les institutions politiques et militaires qui se trouvent dans l'incapacité d'y

---

<sup>336</sup> Cf. Nottaris, I., « Femmes fantômes au royaume du paradoxe », CM, no.17, 1996, [http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/Confluences/isabel\\_nottaris\\_01.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/Confluences/isabel_nottaris_01.php), consulté: 2005-02-28. Nottaris y démontre l'existence de solidarités entre des femmes libanaises durant la guerre faisant fi des divisions communautaires. Voir aussi: Shahadeh, L.M., *Women and War in Lebanon*, University Press of Florida, Miami, 1999; Lateef, N., *Women of Lebanon: Interviews with Champions for Peace*, Mc Farland and Company, 1999; Shahal, N., « La tourmente et l'oubli », CM, no.7, printemps 1996, 10 p.

<sup>337</sup> Nottaris, I., *Ibidem*. Consulter également : Cooke, M., *War's other Voices, Women Writers on the Lebanese Civil War (Gender, Culture and Politics in the Middle East)*, Syracuse University Press, 1996.

faire face, il semble que les femmes soient de nouveau « sollicitées, étant les principales animatrices des institutions sociales ». Cela ne veut pas dire qu'elles le sont dans tous les domaines et à tous les niveaux. Par exemple, elles demeurent quasiment absentes des centres de décisions économiques;<sup>338</sup> et leur nombre est encore restreint dans le Parlement (près de 3%), le Conseil des ministres et la fonction publique.<sup>339</sup>

A première vue, on conclurait que ces bas taux de représentation féminine au sein des institutions politiques sont des signes de déficience de la sécularisation et de la démocratisation au Liban. C'est d'ailleurs l'avis de Kari Karamé de l'*Institut norvégien des Relations Internationales*.<sup>340</sup> Selon elle, ce défaut de promotion, comme « l'absence de liberté de choix », « les carences de connaissances », ainsi que « la pauvreté en termes de potentialités et d'opportunités », proviennent du « religieux » qui privilégie le système « patriarcal » et les « rôles traditionnels des genres ». Ainsi, le « religieux » est considéré comme l'obstacle essentiel à l'accès des femmes aux postes de décisions politiques et donc à leur plus large représentation au sein de la population libanaise.

---

<sup>338</sup> Cf. « Situation sociale des femmes au Liban. Disparités affectant les femmes sur le marché du travail », *Fondation René Moawad*, 2003, <http://www.rmfm.org.lb/fr/social/introfemmes.htm>, consulté: 2005-01-20. On y parle de l'écart salarial entre hommes (27% plus élevé) et femmes; les discriminations relèvent aussi de systèmes de sécurité sociale et de bénéfices non équitables, fondés sur le concept traditionnel de « la femme-épouse-dépendante ». « Cette image subsiste dans les mentalités comme dans le fonctionnement des institutions, malgré le changement des structures familiales dirigées par des femmes, et de ménages à deux revenus (...) ».

<sup>339</sup> Cf. « Situation des femmes dans les établissements et les administrations publiques », <http://www.enap.uquebec.ca/didactheque/html-fra/infodidacte/info-archiv/vol2no2/pays-liban.htm>, consulté: 2005-01-20.

<sup>340</sup> « Les femmes dans l'espace public (Liban, Jordanie et Syrie). Signes de manque de sécularisation et de démocratisation ? »: conférence présentée dans le cadre du Colloque « Sécularisation, Démocratisation et Monde musulman: processus de changement », organisé par l'AFEMOTI (Association Française pour l'étude de la Méditerranée Orientale et du Monde Turco-Iranien) avec la participation de l'Institut Norvégien des Relations Internationales et de l'UNESCO les 25 et 26 novembre 2002 à Paris. Pour plus d'informations, <http://cemoti.revues.org/document772.html>, consulté: 2005-01-12.

Toutefois, l'analyse de Karamé gagnerait à s'étendre sur l'étude historique et sociologique des rôles et des situations des femmes au Liban. En effet, elle ne mentionne pas l'existence au niveau de la société civile de plusieurs mouvements et associations de défense des droits des femmes,<sup>341</sup> qui, depuis le 19<sup>e</sup> siècle, luttent par l'entremise d'académiciennes, avocates, juges, médecins, gestionnaires, etc. contre leur marginalisation politique, la violence, la guerre, et pour la parité salariale, le dialogue interreligieux, l'instauration d'un code civil concernant les questions du mariage, du divorce, de l'héritage, etc.<sup>342</sup>

Dans le cadre de cette thèse, il est utile de citer les travaux de deux sociologues et militantes pour les droits des femmes, Fahmia Charafeddine et Elham Mansour.<sup>343</sup> Selon Charafeddine, la violence à l'encontre des femmes constitue encore un « sujet-tabou » au Liban, sinon, une situation « normale » au sein du système socio-éducatif. En dépit de nombreuses études effectuées sur le développement économique et politique au Liban dans les années 90, l'auteure affirme que la question de la femme au Liban, la différenciation et l'exclusion qu'elle subit, et sa lutte pour

---

<sup>341</sup> Consulter l'annexe 5 pour des renseignements sur les principales associations militant pour les droits des femmes au Liban. Je note particulièrement les travaux suivants : Khouri, Gh., « Caught in the Middle: Women in Lebanon », <http://www.geocities.com/Wellesley/3321/win13b.htm?200525>, consulté : 2005-03-20; Chahine, J., « Lebanese Women break down Barriers » (DS, 2005-01-03); les publications du journal *Al-Raida* (La pionnière) de l'*Institute for Women's Studies in the Arab World* (Lebanese American University), <http://www.lau.edu.lb/centers-institutes/iwsaw/index.html>, consulté : 2005-03-23; les travaux de la *National Commission for Lebanese Women*, fondée en 1996, <http://www.nclw.org.lb>, consulté : 2005-03-23 ; et du *Lebanese Women's Awakening*, <http://www.lebwa.org/links.html>, consulté : 2005-03-23.

<sup>342</sup> Il existe certaines garanties civiles aux femmes comme le droit de posséder un commerce, un même poids accordé à leur testament à celui des hommes. Mais la presque totalité de leur statut personnel est dicté par leurs appartenances confessionnelles.

<sup>343</sup> Charafeddine, F., *Aṣl wāḥid wa-ṣuwar kaṭīra, laqāfat l-'unf ḍudd al-mar'a fī Lubnān* (*Une origine et plusieurs images, la culture de la violence à l'encontre de la femme au Liban*), Dār al-Farābī, Beyrouth, 2002 (en arabe).

Mansour, E., *Naḥwa taḥrīr al-mar'a fī Lubnān, naḥra šāmila wa- ru'yā mustaqbaliyya* (*Pour une libération de la femme au Liban, vision globale et prévision future*), Muḥtārāt, Beyrouth, 1996 (en arabe).

l'équité avec l'homme, n'a pas été perçue comme étant une question cruciale à traiter.<sup>344</sup>

Les stratégies socio-politiques adoptées par les gouvernements successifs dès le début des années 90 ont consacré les institutions religieuses et les discours qu'elles véhiculent comme seules pourvoyeuses de conduites et de pratiques sociales « légitimes », renforçant par là-même le confessionnalisme.<sup>345</sup> En outre, ces gouvernements ne se sont pas penchés sur une relecture de l'image de la femme et de son identité dans les nouveaux manuels scolaires; celle-ci garde son rôle secondaire au sein de la famille et de la société, et ses obligations dites « traditionnelles » sont « sacralisées »<sup>346</sup>. Quant à Elham Mansour, celle-ci n'appelle pas au retour ou à l'implantation d'un système matriarcal, mais au cheminement vers la construction d'un « être humain unifiant l'homme et la femme » ou d'une complémentarité entre « deux différents »;<sup>347</sup> construction qui ne peut advenir sans équité au sein de la diversité des genres.<sup>348</sup>

Les deux auteures dénoncent le « patriarcat » au sens d'un système valorisant le devoir d'obéissance à tous les niveaux - l'éducation scolaire et familiale, l'entreprise, l'administration, à l'encontre de l'interdit concernant l'interprétation religieuse... - et appellent au droit d'opérer des « ruptures avec la tradition », « d'innover » et de participer à l'histoire. Elles font partie d'une génération de libanaises soucieuses de remettre en

<sup>344</sup> Charafeddine, F., *op.cit.*, p.103.

<sup>345</sup> Cf. Charafeddine, F., *op.cit.*, p.104.

<sup>346</sup> Cf. Charafeddine, F., *op.cit.*, p.106.

<sup>347</sup> Ce qui fait écho aux travaux de Kiloski, C., « Feminism in the Middle East: Reflections on Ethnographic Research in Lebanon », *Journal of Feminist Family Therapy*, no. 11,4, 2000. Celle-ci entreprit des recherches dans un campus collégial à Beyrouth auprès de jeunes femmes de différentes confessions religieuses. Elle identifia leur désir commun d'atteindre une liberté d'expression et une autonomie, ainsi que de réaliser leurs rêves dans un environnement égalitaire, sans pour autant sacrifier la vie en couple, le mariage et les enfants,

[http://www.utoronto.ca/wwdl/bibliography\\_1/annotations1.html](http://www.utoronto.ca/wwdl/bibliography_1/annotations1.html), consulté: 2005-01-20.

<sup>348</sup> Cf. Mansour, E., *op.cit.*, pp.389-390.

question l'image généralisée, monolithique et a-historique de « la femme libanaise ». Elles proposent des identités alternatives aux stéréotypes courants comme celui de la femme « soumise », « croyante », qui se sacrifie pour sa famille, vierge puis mère, éternelle mineure qui passe de son père à son mari, « victime » d'un système patriarcal; ainsi que celui de la femme « pute », sexy, aguicheuse, matérialiste, telles les chanteuses en vogue Haifa Wehbé, May Hariri et Elissa. Ces stéréotypes, parmi tant d'autres, dévalorisent les diversités d'expériences et de repères identitaires des femmes libanaises. Pire, ils les relèguent à une sorte d'éternel féminin suranné, totalement soumis aux dictats politiques des hommes et ne pouvant de la sorte avoir voix au chapitre.

Ce qu'il importe de saisir de ces discours dans le cadre de mon analyse, c'est :

- Leur contribution à la complexification des identités et des aspirations socio-politiques bien au-delà de ce que le système confessionnel ainsi que le projet-alternative de l'État islamo-chrétien en laissent percevoir.
- Leur remise en question de la manière dont la réalité confessionnelle est elle-même faite. En effet, il n'existe pas une seule façon d'être maronite, sunnite, chiite, druze, etc. De même, il n'existe pas une seule façon d'être libanais.

D'où l'importance d'intégrer dans la construction d'un projet-alternative de gestion des diversités, les discours et les pratiques de femmes qui concernent leurs rapports à la religion, la politique et la société, leurs reformulations des doctrines du péché et le lien avec la virginité de la femme « sacralisée », leurs relectures de la guerre et des

limites des statuts personnels,<sup>349</sup> leur vision d'un partenariat entre hommes et femmes au sein des communautés religieuses et dans l'ensemble de la société ...<sup>350</sup> Les discours et les pratiques de ces femmes démontrent que le futur du Liban dépend de plusieurs facteurs, dont la prise en compte de leurs rôles, et la promotion d'un dialogue des genres et d'une culture de l'équité des genres dans la construction d'une convivialité sociale.<sup>351</sup>

Après tout, les femmes sont au cœur de la dialectique du renouvellement (*al-tağaddud*) dans l'authentique (*al-aṣāla*), et donc de la transformation socio-politique et culturelle; d'où l'importance de tenir compte de leurs discours et pratiques, qui ne sont pas un 'luxe' secondaire, afin de résister au choc de l'aseptisation des différences et du rejet de plusieurs facettes de l'héritage libanais. Comme l'affirme Fawzia Zouairi en référant aux femmes « méditerranéennes », notamment les turques, les algériennes et les libanaises, celles-ci ont la faculté « de revenir aux sources, de porter la marque d'un monde et de conjuguer la différence, d'assimiler les influences ».<sup>352</sup>

---

<sup>349</sup> En l'absence de lois familiales unifiées, les libanaises sont soumises aux normes des communautés religieuses et le gouvernement tolère encore des pratiques de discrimination et de violence à leur égard comme le crime d'honneur. Unifier les normes, en les rendant plus favorables aux femmes, constitue l'objectif prioritaire du *Conseil libanais de lutte contre les violences faites aux femmes* (LCRVAV) créé en 1996 à Beyrouth. Le Conseil fédère plusieurs organisations de femmes. Le bureau de Tripoli par exemple, mixte, rassemble des étudiants-es, des travailleurs sociaux et des juristes qui informent les femmes de leurs droits, qui luttent contre le fléau du crime d'honneur au Nord du Liban, et contre le refus volontaire de certains pères de déclarer leurs filles. En effet, celles-ci n'ont pas de nom, pas d'identité, pas d'existence locale et ne peuvent avoir de recours juridique (Foufelle, D., « Libanaises sous lois croisées », <http://www.penelopes.org/archives/pages/docu/citoyenne/liban2.htm>, consulté: 2005-04-20).

<sup>350</sup> A cet effet, notons d'excellents travaux pour Lamia Rustum Shehadeh, professeure associée en *Cultural Studies* à l'American University of Beirut: *The Idea of Women under Fundamentalism Islam*, University Press of Florida, 2003; *Women and War in Lebanon*, University Press of Florida, 1999.

<sup>351</sup> Cf. Joseph, S., « Problematizing Gender and Relational Rights : Experiences from Lebanon », *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, no.1-3, 1994, pp.271-285; Chehab, H., « Liberation of Arab Women is central to Reform, needs concrete steps », DS, 2004-06-29.

<sup>352</sup> « Pour un féminisme méditerranéen », *La pensée de midi*,

#### 4.2.2 Voix de gais:<sup>353</sup>

Il existe au Liban ce que l'on appelle un courant ou une culture gaie « illégale » - bien que celle-ci n'existe pas en tant qu'entité homogène ; je parlerai plutôt de discours et pratiques pluriels -, car perçue comme « contre-nature » tel qu'en témoigne l'article 534 du Code pénal,<sup>354</sup> de « déviation », de « situation anormale », de « perversion », termes fréquemment employés en société. La plupart des instances religieuses condamnent l'homosexualité et la taxent « d'immorale », de « contraire à la nature humaine » et « aux commandements divins », de « fornication », de « transgression des frontières entre hommes et femmes », de « violation de l'harmonie de la Création », de « péché capital », etc.

*The Daily Star* et *l'Orient-le-Jour* publient depuis quelques années des articles et des témoignages concernant l'intolérance de la diversité des identités sexuelles au Liban, la bataille pour la reconnaissance des droits des homosexuels et les problèmes que ces derniers affrontent quotidiennement.<sup>355</sup> Au contraire, les chaînes télévisées *Al-Manar* (Hezbollah) et *Télé Lumière* ne manquent pas de confondre les « actes homosexuels » avec des « pratiques sataniques », tel ce cas en 2002 qui fut mentionné par un article du *Courrier International*:

« Une rumeur sans fondement au sujet d'adorateurs de Satan impliqués dans des pratiques homosexuelles a été rendue crédible par des rafles de la police et par la mise en œuvre de poursuites qui n'ont jamais abouti, ainsi que par

---

[http://www.lapenseedemidi.org/revues/revue5-6/rubrique/1\\_debat.pdf](http://www.lapenseedemidi.org/revues/revue5-6/rubrique/1_debat.pdf), consulté: 2005-01-06.

<sup>353</sup> Je réfère notamment à CI, no.712, 2004-06-24, qui présente un dossier impressionnant sur la situation des *gays* dans le monde arabe.

<sup>354</sup> L'annulation de cette loi est actuellement à l'ordre du jour au Liban, mais le décret doit être soumis au parlement pour que l'homosexualité soit décriminalisée.

<sup>355</sup> Voire aussi un article publié dans *An-Nahar* en mai 2005 (annexe 6).

des déclarations officielles. Les voix religieuses ont profité de l'occasion pour réaffirmer leur position traditionnelle contre l'homosexualité [notamment à travers les médias télévisés cités ci-dessus], exhortant les parents à protéger la moralité de leurs enfants contre les *bid'a* (pratiques nouvelles contraires à la religion) 'sataniques', telles que l'homosexualité ». <sup>356</sup>

Il est bien sûr difficile de connaître le nombre de personnes appartenant à cette « culture » diversifiée, puisqu'il n'existe pas de recensement des identités sexuelles au Liban, mais cela n'empêche pas de remarquer ces dernières années la prolifération de discours et d'actions sur le terrain appelant à la dépénalisation de l'homosexualité. Par exemple, *Amnesty International*, *Human Rights Watch*, *Mirsad*, l'Association libanaise *hūriyyāt hāṣṣa* ('Libertés individuelles') et le groupe *Helem* ('Lebanese protection for the Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender community') traitent de problématiques relatives à la sexualité sous l'angle plus large de la dignité humaine, du droit à la différence, et du droit à la vie privée. Leur mission est de mettre fin au tabou social lié à l'homosexualité, et leurs avocats n'hésitent pas à défendre les personnes qui ont des relations homosexuelles. <sup>357</sup> Récemment, *hūriyyāt hāṣṣa* engagea un combat pour la dépénalisation de l'homosexualité au Liban, en projetant le film « Victim » à l'*American University of Beirut*, qui a permis la levée de cette interdiction légale en Angleterre:

« La projection (...), a été suivie d'un débat où partisans et adversaires des droits des homosexuels se sont affrontés, les uns défendant le droit à la différence et les autres la nécessité de respecter la morale publique et les interdits

<sup>356</sup> CI, *op.cit.*, p.34.

<sup>357</sup> Consulter l'annexe 6 pour des renseignements sur Helem. D'autres ONG travaillent directement ou indirectement à la lutte pour les droits des homosexuels telles: *League of Lebanese Democratic Women*, *Mouvement Social*, *Nouveaux droits de l'Homme*, *Foundation for Human and Humanitarian Rights*, *Lebanese Association for Human Rights*, *Rassemblement Canadien pour le Liban...*

religieux. Se référant au préambule de la Constitution libanaise qui reconnaît la primauté de la charte universelle des droits de l'Homme, 'Libertés privées' [*hūriyyāt hāṣṣa*] oeuvre à l'abolition de l'article 534 du Code pénal qui sanctionne d'un an de prison les 'relations sexuelles contre nature'. Se battant contre l'ostracisme public, cette ONG a adressé une lettre de protestation au syndicat de presse libanaise à propos de 'termes insultants' contre les homosexuels dans la presse locale et arabe. Elle a également pris à partie un journaliste du quotidien arabe Al-Hayat, Abdo Wazzen, pour un article intitulé 'dégoût sur la place publique' dans lequel il exprimait en termes virulents son horreur du mariage de deux homosexuels célébrés par le maire écologiste français Noël Mamère.

« 'Libertés privées' s'en est également pris au magazine libanais Al-Mouhayed qui s'était indigné de la présence d'homosexuels au cours d'une manifestation altermondialiste à Beyrouth en 2003. Regroupés sous une bannière Arc-en-ciel (étendard du mouvement gay), une dizaine d'homosexuels, hommes et femmes, avaient défilé aux côtés de partis politiques opposés à la guerre en Irak. Pour l'association Helem (rêve), qui défend le droit 'des homosexuels libanais au respect et à l'amour sans risques', la situation au Liban reste somme toute meilleure que dans le reste du monde arabe. Helem rapporte que selon une étude datant de 1999, se basant sur un échantillon de 650 Libanais, 5% ont affirmé être homosexuels.<sup>358</sup> Mais pour cette association, l'article 534 est le prétexte à un chantage de la police ou de corbeaux. 'La première chose qu'un flic tente de soutirer à un homosexuel, ce sont des aveux de relations avec des personnalités politiques afin de les fichier. En outre, ce sont en général les faibles qui écopent, les riches et les puissants trouvant toujours les moyens de se protéger' des autorités, ajoute Helem. Selon Amnesty International, les homosexuels sont sévèrement sanctionnés dans la plupart des pays arabes et certains leur appliquent la peine de mort ».<sup>359</sup>

<sup>358</sup> Cf. Saloum, S., « Les libanais au carrefour des identités sexuelles », *Psyché*, no. 3, juin 1999. Saloum y présente les résultats d'une étude effectuée sur 650 libanais: 5% déclarèrent être exclusivement homosexuels et 18 % bisexuels.

<sup>359</sup> Cf. Dépêche de l'AFP, 2004-10-18. Consulter l'annexe 6 pour plus d'informations.

Le cas de la « culture » gaie et de sa répression avec la bénédiction d'instances religieuses et d'élites censées représenter toute la population libanaise, montre encore une fois que le système socio-politique en vigueur et le projet-alternative de l'État islamo-chrétien laissent dans l'ombre des franges de la société, une diversité de plus! Il s'agit d'une diversité d'autant plus intéressante que si les confessions officielles peuvent toujours prétendre représenter les travailleurs, les femmes, etc., elles refusent dans les faits de représenter les gais. Résultat: une partie de la population libanaise serait délibérément exclue de la représentation politique.

#### **4.2.3 Contributions d'autres associations et mouvements sociaux**

Dans cette revue de la pluralité de discours et de pratiques de la société civile au Liban, je présenterai maintenant d'une manière spécifique l'apport d'autres associations et mouvements sociaux. Pour ce, je me penche sur l'étude de Karam Karam, qui a analysé le *Rassemblement pour la tenue des élections Municipales* (REM) et le *Rassemblement pour une loi civile facultative du statut personnel - Mariage Civil* (RMC), qui ont été les premiers à mener une mobilisation sous forme d'action collective pour revendiquer ces droits, bien que plongeant leurs racines dans d'autres mouvements qui les ont précédés entre 1987 et 1996.<sup>360</sup> Il ne s'agit pas de

---

<sup>360</sup> Karam, K., « Associations civiles, mouvements sociaux et participation politique au Liban dans les années 90 » (texte présenté au colloque international : « ONG et Gouvernance dans les Pays Arabes », organisé par UNESCO (MOST), IRD, CEDEJ et CEPS al-Ahram, les 29, 30 et 31 mars 2000 au Caire), 19 p., [http://www.google.ca/search?q=cache:i\\_8ntqiDPtUJ:www.unesco.org/most/karam.doc+d%C3%A9confessionnalisation+liban&hl=fr&lr=lang\\_fr&ie=UTF-8](http://www.google.ca/search?q=cache:i_8ntqiDPtUJ:www.unesco.org/most/karam.doc+d%C3%A9confessionnalisation+liban&hl=fr&lr=lang_fr&ie=UTF-8), consulté: 2004-02-21. Les travaux de recherche sur la question associative au Proche-Orient ne sont pas nombreux en langues française et anglaise, mais on en trouve en langue arabe notamment en Égypte et au Liban. Je signale à cet effet ceux menés par *The Arab Network for NGO's* (au Caire), qui publie la revue *Al-Mezalla*. Sur le plan académique, peu de travaux sont

mouvements contestataires liés à des partis politiques, mais de formes d'une action collective, voire une mobilisation concrète et concertée en faveur d'une cause et par une interaction avec les adversaires.

« [Ces actions] impliquent un certain degré d'organisation et de continuité, notamment, en dehors des canaux institutionnels, dans le but de promouvoir un changement ou de se défendre contre un changement (...); mélange d'action collective non institutionnelle ou non conventionnelle et d'activité institutionnelle ».<sup>361</sup>

Ce genre de mouvements pacifistes cherche à « politiser les organisations de la société civile et à reconstruire une forme d'action dédagée de l'intervention étatique ».<sup>362</sup> Selon Karam Karam, on constate depuis près d'une décennie une inflation du nombre d'associations créées dès le début des années 90, surtout de type familial, communautaire et caritatif, et à caractère certes confessionnel; mais cela n'a pas empêché l'émergence d'un nouveau type d'association - comme les associations écologistes: plus de 150 créées dans les années 90 - dont il qualifie le champ d'activités « d'intérêt général » et la logique de fonctionnement de « revendicative ».<sup>363</sup> En effet, « les nouvelles associations rompent avec les formes antérieures sur les plans fonctionnels, organisationnels et de l'appartenance ».<sup>364</sup>

---

comptabilisés; la recherche sur ce thème est plutôt émergente. Et pourtant, le mouvement associatif a commencé au Liban dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, notamment avec la *Nahda* et en réaction aux puissances coloniales.

<sup>361</sup> *Ibidem*.

<sup>362</sup> Cf. Karam, K., *op.cit.*, p.2.

<sup>363</sup> Karam, K., *op.cit.*, p.4.

<sup>364</sup> Je cite à cet égard: *Progressive Youth Association, Lebanese Association for Democratic Elections, League of Lebanese Women's rights, Green Line Association, MIRSAD, Huriyyat Khassa, Amnesty International, League of Lebanese Democratic Women, Mouvement Social, Nouveaux droits de l'Homme, Foundation for Human and Humanitarian Rights, Lebanese Association for Human Rights, Rassemblement Canadien pour le Liban, Human Dignity*, etc. Une importante liste des ONG au Liban se trouve à l'adresse suivante, <http://www.undp.org.lb/partners/NGOs/AffiliationType.pdf>, consulté: 2005-03-26. Voir aussi: Ben Nefissa, S., « ONG, gouvernance et développement dans le monde arabe », *Colloque ONG et gouvernance dans les Pays arabes*, 2000; El-Kareh, R., « Clinquants de la modernité libanaise », MD, juillet 2001. En ce qui concerne les

Une des caractéristiques de ce nouveau type de mobilisation selon Karam est que cette dernière s'étend vers des problématiques négligées auparavant comme les droits de l'Homme, l'écologie, les libertés publiques, la démocratie, etc.; préoccupations qui s'inscrivent dans un contexte « d'après-guerre » et de « reconstruction étatique et nationale », et aussi, dans la recherche d'un « nouveau consensus politique et d'une tentative de renouement du lien social ». <sup>365</sup> Une autre caractéristique est que ces associations sont formées de deux groupes parmi lesquels un grand nombre d'universitaires, d'enseignants et de membres de professions libérales (avocats, ingénieurs, journalistes, etc.): les « jeunes » de 22-40 ans constituant le groupe majoritaire, et les « plus de 40 ans » constituant une minorité, mais trouvant dans l'action associative d'aujourd'hui une forme « d'autocritique » et un « substitut à son passé », ayant fait partie des principaux courants et partis politiques durant la guerre.

« La nouveauté de ce militantisme réside aussi dans le fait que la structure associative constitue une voie non violente pour réaliser le changement. D'ailleurs, il s'inscrit dans un cadre national et étatique qui correspond au territoire de l'État-nation libanais. Depuis la fin de la guerre, ce nouveau type d'association, bien que minoritaire et dans certains cas élitiste, a marqué l'espace public libanais par sa participation - dans la défense des intérêts communs et la promotion des biens collectifs - tantôt à travers la voie associative et tantôt par le biais de l'action collective plus large, les deux débouchent, dans certains cas, sur des mouvements sociaux ». <sup>366</sup>

---

mouvements écologiques, consulter: Perry, M., « Ecological Health Movement in Lebanon: An Overview of Alternative Culture in a Developing Country », JEA, no. 6,1, 2002, pp.50-68.

<sup>365</sup> *Ibidem.*

<sup>366</sup> Cf. Karam, K., *op.cit.*, pp.4-5.

Les discours émanant de ces mouvements (et les pratiques qui s'y prêtent) se heurtent constamment à l'intransigeance de la plupart des instances religieuses et politiques, puisqu'ils dérangent en quelque sorte les intérêts politiques et financiers des pouvoirs en place. Dans le cas particulier du mariage civil, les tentatives de réformes ont toutes échoué. La dernière en date est celle de l'ancien président Elias Hraoui en 1998. Karam Karam explique:

« Le 7 mars 1998, l'association Haraqet Houqouq al-Nass (« mouvement pour les droits des gens ») - créée à la fin des années 1980 pour lutter contre la guerre, la violence, l'injustice et le confessionnalisme - fait une conférence sur le mariage civil et la loi civile des statuts personnels. Le 18 mars 1998, le président de la République ajoute sur l'ordre du jour du Conseil des ministres, un projet de loi sur le mariage civil. Le Conseil a adopté le projet de loi. Le Premier ministre, qui a voté contre, a refusé de signer le projet et de le transférer au Parlement. Après l'adoption du projet de loi au Conseil, les autorités religieuses musulmanes (sunnites) ont tenu une réunion à Dar al-Fatwa durant laquelle elles ont condamné le projet en demandant son retrait. Le refus religieux a été soutenu par une forte mobilisation de la part des 'Comités et des associations islamiques' qui ont manifesté en particulier à Tripoli et à Beyrouth.

« Devant la mobilisation rapide des opposants au projet, le ministre de l'Intérieur a demandé l'arrêt de toute manifestation. Mais les instances religieuses de toutes les confessions et certaines personnalités politiques ont multiplié les rencontres et les prises des positions en constituant un front d'opposition au transfert du projet de loi au Parlement. Au même moment, certains groupes d'étudiants ont pris l'initiative de lancer une pétition pour le mariage civil dans les différentes universités libanaises et ils tiennent une réunion, le 23-3-98, pour concerter leur mouvement. L'association Haraket Houqouq al-Nass a organisé le lendemain une réunion pour discuter d'une campagne nationale en faveur de la loi civile sur les statuts personnels. Une cinquantaine d'associations, de partis politiques et les représentants des groupes d'étudiants ont participé à la réunion qui s'est terminée par la formation d'un comité chargé de la préparation d'un plan d'action.

« La campagne pour le mariage civil a été lancée le mois suivant, sous l'égide de Haraket Houqouq al-Nass et la participation des groupes concernés par la question, y compris les étudiants et les partis politiques: 'le Rassemblement pour une loi civile facultative des statuts personnels', mariage civil (RMC) voit le jour. Les organisateurs de RMC ont repris les mêmes structures et modes d'action du REM: plusieurs comités, des réunions périodiques, une pétition, une campagne d'information, des mobilisations régionales et sectorielles et une mobilisation médiatique, des sit-in devant le Conseil des ministres et le Parlement, la présentation d'un projet de loi. Le RMC a mis un plan d'action en deux ans ».<sup>367</sup>

Au lendemain de cette tentative, une soixantaine d'ONG s'étaient alors regroupées en collectif pour lancer une nouvelle bataille.<sup>368</sup> Leur premier objectif a été de créer un véritable mouvement social dans ce pays où personne n'ose parler publiquement du mariage civil, qui pourtant relève d'une question de liberté de choix garantie par la Constitution libanaise ayant intégré la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Les opposants, eux, disent qu'il ne s'agit pas là d'une question de liberté puisque les lois des statuts personnels sont dictées par les religions, « la laïcité menant souvent à la dislocation familiale perçue en Occident ».<sup>369</sup> Et les autorités religieuses en particulier restent majoritairement opposées à l'idée du mariage civil, même facultatif; elles estiment que le projet de l'amendement du Code du statut personnel transgresse les préceptes de la

<sup>367</sup> Karam, K., *op.cit.*, p.9. Selon l'article 16 de la Déclaration: « Si la famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a le droit de la protection de la société et de l'État (...), l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution ».

<sup>368</sup> Ainsi que des universitaires, des intellectuels, et les principaux partis et forces politiques: *le Conseil National Libanais, le Parti Progressiste Socialiste, le Bloc National, le Parti National Social Syrien, le Parti communiste, le Mouvement Amal, le Parti Kataëb, le Parti des nationalistes libéraux, le Parti laïc démocratique, le Courant Nationaliste Libre, le Parti arabe démocratique et le Parti des travailleurs.*

<sup>369</sup> Cf. Haddad, O., « Mariage civil : un sujet toujours tabou? », Mo, juillet 2004, p.42.

religion et compromet l'unité nationale.<sup>370</sup> Elles taxent en effet le mariage civil de « libertinage » et d' « athéisme », et ceux qui approuvent le projet d' « apostasie »;<sup>371</sup> position que l'on saisit bien, puisque, comme Edmond Rabbath l'explique:

« Sous tous les rapports, la famille est chose de la communauté. Comme l'individu, elle ne se constitue, se développe et s'éteint qu'autour de l'axe religieux et mental que la communauté lui assigne. L'intervention obligatoire des autorités communautaires, prêtres, cheikhs ou rabbins, doit se produire à tous les stades de sa vie collective. Le mariage demeure une institution purement confessionnelle, dont l'état civil est tenu de prendre acte. La communauté en contrôle, non seulement la formation, mais aussi ses prolégomènes et ses conséquences. Fiançailles, filiation, tutelle, garde des enfants, pension alimentaire sont du seul ressort de la communauté. Le tout forme la matière du

<sup>370</sup> Les différentes lois religieuses maintiennent l'isolement de chaque confession et dressent un barrage contre les mariages mixtes. Aujourd'hui, des couples se marient civilement à l'étranger. A leur retour, le mariage est homologué. Mais si le législateur libanais reconnaît de tels mariages pour les non-musulmans, il n'en est rien pour les musulmans.

<sup>371</sup> Cf. Daguette, V., « Mariage civil au Liban, droit et nécessité », *Commission arabe des droits humains*, avril 1998, 8 p. Il s'agit notamment de la position du grand Mufti du Liban, Muhammad Rachid al-Kabbani; pour Muhammad Ali Jozo, Mufti du Mont-Liban, l'objectif du projet est « l'abolition de la religion »; pour Abdel Amir Qabalan, vice-président du Conseil Supérieur islamique chiite, celui-ci est une « atteinte à l'Islam et au Christianisme »; le Comité spirituel des Druzes déclara son « refus » d'appliquer le mariage civil sur les druzes; l'archevêque maronite Bichara al-Ra'i observa que le mariage civil « est en désaccord avec le mariage chrétien, l'un des fondements sacrés de l'Église », mais il réclama le mariage civil pour les « incroyants », « afin de combattre l'anarchie morale ». Selon Dalal el-Bizri, le plus grand nombre de réactions négatives fut manifesté par les religieux sunnites (AnN, 1998-01-19). Il est important de souligner la position de Khodr, qui soutient le projet du mariage civil et déclare: « qui a le pouvoir d'imposer la parole de Dieu dans les domaines de l'État, de la société et de la lecture de l'histoire, et d'établir les rapports entre l'Éternel et l'Historique? » (AnN, 1998-03-28). Notons également que le projet du mariage civil fut accepté par les Grecs-catholiques et le Conseil des patriarchats et des cardinaux catholiques pour les non-croyants (AnN, 1998-03-04). Et Violette Daguette d'ajouter:

« Selon Al-Amin, magistrat auprès du tribunal jaafarite, qui nous rappelle la position de Cheikh al-Alayli : 'La chari'a n'impose pas la présence d'un religieux lors de la célébration du mariage, il suffit d'établir un contrat pour que le mariage soit reconnu (...). En islam, il est possible d'établir le mariage devant une institution civile (...)' ». Il est utile à ce propos de rappeler la position du Cheikh al-Alayli: 'le contrat de mariage en islam est un contrat civil dans tous les sens du mot' ».

statut personnel, aliment puissant et nourricier des juridictions communautaires ». <sup>372</sup>

Rappelons que le droit familial a toujours été le bastion le plus dur de la juridiction traditionnelle au Liban, et que la question du mariage civil ne date pas d'aujourd'hui. <sup>373</sup> Déjà en 1910, un sondage fut effectué par la revue *al-Barq* qui révéla un avis favorable majoritaire au mariage civil et au mariage mixte (entre chrétiens et musulmans); à l'époque, le philosophe Amin al-Rihani soutenait le mariage mixte comme l'une des conditions premières de réforme et de progrès. <sup>374</sup> Violette Daguerre affirme en bout de ligne que la fin du confessionnalisme n'est pas « une question de chirurgie esthétique », mais de « la médecine d'urgence »; et dans ce processus, « le mariage civil est une étape incontournable », puisqu'il pourrait répondre aux divers changements sociaux libanais, illustrés par exemple par la « fuite de jeunes devant l'institution [confessionnelle] du mariage ». <sup>375</sup> Selon Ramez Ammar, professeur en droits humains à l'Université Libanaise, le mariage civil est important pour une large partie de la société libanaise, et spécialement pour les femmes:

« It would give them the right to be an equal partner in the decision-making process when it comes to marriage. Furthermore, it would help reduce the tension caused by

<sup>372</sup> Rabbath, E., *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Université Libanaise, Beyrouth, 1986, p.140.

<sup>373</sup> Consulter: Aldeeb Abu-Sahlieh, S., *Le droit de famille dans le monde arabe, constantes et défis*, <http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/famille.htm>, consulté: 2005-01-29.

<sup>374</sup> Cf. Al-Ghraib, M.M., « Le mariage civil et la laïcité au Liban », *AsS*, 1986-09-01.

<sup>375</sup> Cf. OJ, 2004-09-08; Abi-Khalil, M., « Génération désenchantée, ballottée dans une conjoncture politico-économique défavorable. La jeunesse libanaise face à un avenir incertain », *RdL*, no.3945, 2004-04-17; Asfar, L., « Le célibat prolongé des jeunes femmes libanaises, choix personnel ou phénomène social », <http://www.rdl.com.lb/1999/3700/liban.htm>, consulté: 2004-11-14.

sectarianism in the country and would contribute to human, social and cultural exchange between the people ».<sup>376</sup>

Encore une fois, on peut dire que le système socio-politique en vigueur et le projet-alternative de l'État islamo-chrétien ne reconnaissent pas ce qui provient de la diversité des acteurs de la société civile. Pourtant, si l'on s'attarde de près à ce qu'on a vu jusqu'à présent, on ne peut qu'acquiescer avec certains observateurs au fait que si le Liban arrive à tenir le cap en matière de revendication et de respect des droits des Hommes, des libertés publiques et des règles démocratiques, c'est grâce à sa société civile dynamique. Selon Samir Amin et Ali el Kenz:

« La société civile libanaise a toujours été et est plus active que dans les autres pays arabes (...). On peut distinguer, dans l'ensemble des organisations formelles et informelles de la vie politique et sociale de ce pays, deux sous-ensembles distincts. La grande majorité des services sociaux autres que ceux de l'État garantit et que ceux aux besoins desquels le privé commercial répond sont fournis par des organisations confessionnelles (...).

« Mais par contre, la vie politique au sens large du terme, celle que mobilisent les partis politiques, les syndicats et associations professionnelles, les associations de défense de la démocratie (droits de l'homme), les organisations féminines, les groupes formels et informels du monde artistique et littéraire, est très loin d'être monopolisée par les forces qui dominent chacun des groupes confessionnels (...). Il existe des forces réelles qui transgressent les frontières. Elles ont de surcroît une conscience aiguë de cette exigence. L'existence d'un front commun organisé des mouvements démocratiques constitue un exemple sans pareil à notre connaissance, dans le monde arabe. Quels que soient les limites et handicaps à son autorité et son écho dans le peuple libanais, cet exemple est porteur potentiel d'un avenir prometteur ».<sup>377</sup>

<sup>376</sup> Cf. Hatoum, M., DS, 2004-01-22.

<sup>377</sup> Amin, S., El-Kenz, A., *Le monde arabe. Enjeux sociaux, Perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan, Forum du Tiers-Monde, Paris, 2003, p.56.

#### 4.2.4 Médias

Depuis les années 90, le paysage médiatique libanais est en pleine expansion, avec des chaînes télévisées privées (LBC, Future TV, NBN, Al-Manar, Télé Lumière...) qui souvent offrent des émissions grand public, sinon plus conventionnelles, alors que la presse écrite tente de s'en démarquer en adoptant un ton plus libéral. On compte près de 49 quotidiens, 47 hebdomadaires et 4 mensuels politiques. *An-Nahar* (80000 exemplaires) est de loin le leader arabophone sur le marché libanais; les autres quotidiens importants sont *Al-Anwar* (75 000 exemplaires), *Al-Liwa* (75 000 exemplaires) et *As-Safir* (50 000 exemplaires). *L'Orient-le-Jour* (20 000 exemplaires) est le plus important quotidien francophone au Liban; il n'a jamais cessé ses activités, même durant la guerre, alors que l'impression se faisait à Paris. Il est suivi du journal *Le Soir* (15 000 exemplaires).

Depuis octobre 1999, le journal français *Le Monde* a commencé à publier une édition hebdomadaire «Proche-Orient» diffusée au Liban. Le quotidien anglophone *The Daily Star* (10 000 exemplaires) avec la collaboration de *The International Herald Tribune*, distribue une édition dans 13 pays au Proche-Orient; l'*International Herald Tribune* est responsable d'une section internationale, alors que *The Daily Star* assure une couverture des événements locaux et régionaux. Outre les très nombreux magazines arabophones, il existe aussi un certain nombre de revues publiées en français et en anglais: *La revue du Liban*, *Chroniques*, *Femme Magazine*, *Magazine*, *The Beirut Times Weekly*, *The Beirut News*, *Al-Hawadeth* (anglais), *The Arab Week*, etc.

Selon Anis Moussallem, journaliste et ancien rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Al-Bilad*, la presse écrite au Liban a un rôle exceptionnel car « plus encore que le parlement, elle contrôle le bon fonctionnement du

gouvernement et est un intermédiaire entre le pouvoir et les citoyens »<sup>378</sup> - certains journalistes travaillant dans le secteur de la presse écrite sont en quelque sorte des leaders politiques. Ce qui n'est pas le cas des radios ou des télévisions qui « subissent, en période de crise, un contrôle plus étroit, soit directement de la part du ministère de l'information, soit indirectement par l'intermédiaire du Conseil national pour l'audiovisuel ».<sup>379</sup> En fait, c'est la règle depuis les années 60:

« Le chef du gouvernement a recours au canal de la presse pour exposer ses projets ou répondre aux critiques des députés et à celles de l'opposition. Ainsi, on a coutume de dire qu'un bon lecteur est, au Liban, généralement aussi bien informé qu'un ministre ou qu'un homme politique. La lecture quotidienne et sérieuse des journaux libanais, étant donné leur pluralisme et leurs bonnes sources de renseignements, permet au citoyen de porter sur une situation quelconque un jugement aussi valable que celui d'un ministre ».<sup>380</sup>

La presse écrite diffuse une diversité d'opinions, elle est témoin des diversités libanaises et en est la résultante. Elle constitue un facteur d'alignement politique, participe activement au processus démocratique et renforce les libertés publiques et individuelles, en dépit d'une certaine pratique de l'auto-censure « nécessaire » selon Moussallem « pour établir un équilibre entre la liberté et l'intérêt de la société ».<sup>381</sup> Actuellement, la

<sup>378</sup> Moussallem, A., « La liberté, pierre angulaire du patrimoine libanais », Jouve, E., Saint-Prot, Ch., El-Tibi, W. (dir.), *Liban, regards vers l'avenir*, Études géopolitiques I, IDLIVRE, Paris, 2004, pp.118-132.

<sup>379</sup> Moussallem, A., *op.cit.*, p.122.

<sup>380</sup> *Ibidem.*

<sup>381</sup> Cf. Moussallem, A., *op.cit.*, p.123. Notons que l'article 317 du Code pénal dispose que:

« tout acte, tout écrit, tout discours dont le but ou l'effet est d'exciter la haine confessionnelle ou raciale ou de susciter des conflits entre les communautés ou entre les différents éléments de la nation sera puni d'un emprisonnement d'un à trois ans et d'une amende de cent mille à huit cent mille livres libanaises (...) ».

presse électronique ou numérique envahit la scène et certains journaux se sont déjà orientés sur ce chemin comme *An-Nahar*, *As-Safir*, *L'Orient-le-Jour* et la *Revue du Liban*. Un autre signe de persistance et de vitalité de la presse est le lancement prochain d'un *Observatoire de la Presse* en liaison avec le projet de la création d'un *Observatoire International*, « qui souhaiterait exercer une responsabilité collective, au nom de l'intérêt supérieur de la société et du droit des citoyens à être informés ». <sup>382</sup> Enfin, la presse écrite au Liban constitue un apport indéniable de la société civile pour la promotion du respect des droits des Hommes et pour la liberté d'opinion et d'expression. <sup>383</sup>

Après avoir présenté un bon nombre d'éléments concernant les diversités de la société libanaise, l'on constate que celle-ci n'est pas réduite à une diversité confessionnelle officielle, fixe et aux contours bien définis, ce qui mine les revendications des tenants de la préservation du confessionnalisme et même ceux qui voudraient le réformer en proposant un système islamo-chrétien, garantissant une meilleure convivialité et une plus grande équité entre deux réalités spécifiques: l'Islam et le Christianisme. Certes, les discours et pratiques issus de divers acteurs de la société civile ne comptent pas que des qualités, mais la réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités devrait en être interpellée, et y porter constamment attention, en repérant leurs processus de développement, en faisant l'histoire des réseaux d'échanges et de communications, en s'intéressant à la façon dont ces réseaux sélectionnent des standards et les diffusent, et en prenant acte des modalités d'invention

---

Sans compter les dispositions législatives régissant la presse écrite et les médias audiovisuels, et qui interdisent à leur tour toute publication ou diffusion susceptible de déchaîner les passions confessionnelles ou raciales.

<sup>382</sup> Cf. MD, octobre 2003; Moussallem, A., *op.cit.*, p.132.

<sup>383</sup> C'est d'ailleurs l'avis du président de l'Ordre des rédacteurs de la presse libanaise et de la Commission permanente pour les libertés de la Fédération des journalistes arabes, Karam, M., « Les droits de l'homme au Liban », *Liban, regards vers l'avenir*, *op.cit.*, pp.110-117. Consulter: « Articles et témoignages d'acteurs de la société civile et de la diaspora libanaise » (annexe 7).

et de réinvention des traditions - patrimoines, commémorations, folklores, mythes...-, des changements de perspectives, des nouvelles initiatives génératrices de sentiments d'appartenance, des nouvelles formes de mobilisations, etc.

En effet, ces discours et pratiques m'apparaissent solidairement ancrés dans la vie quotidienne et tentent d'articuler des vécus personnels et collectifs. Ils ne se déploient pas dans un vide politique et économique, mais face à une forme d'autocratie et à une situation de crise, ainsi qu'en l'absence de visions stratégiques à long terme. Ils apportent du nouveau dans le *penser et agir* le politique: ce dernier n'est plus réduit à l'institution mais comprend aussi des structures citoyennes non-officielles et multiformes; la notion d'identité résiste à sa récupération par des forces conservatrices, et sa construction ne dépend pas uniquement des instances et des élites.

Ces discours et pratiques remettent en question l'association faite entre la multiplicité des appartenances et la perte de l'identité, appartenances qui apparaissent soit imposées par les circonstances (migrations, mariages mixtes...), soit vécues en symbiose comme résultat d'une fréquentation délibérée d'autres cultures, religions, philosophies de vie... Ils appréhendent la notion d'identité comme « une structure poreuse, fragmentaire, qui permet de signifier des mises en relation et de conduire un dialogue entre ce qui n'est jamais totalement autre, et jamais totalement pareil ». <sup>384</sup>

Enfin, la diversité des définitions du sens (et du 'croire') qui s'en dégage ne signifie pas l'apathie, l'anomie, la perte irrémédiable de la

---

<sup>384</sup> Cf. *Unité-diversité, les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation.*, op.cit., p.18.

signification de la vie et l'abandon de soi au narcissisme, mais un enrichissement qui puisse combler les chaînons manquants.

### **4.3 Limites des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub**

A la lumière de ce qui fut explicité précédemment, j'identifie les limites suivantes aux approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub, limites éclairant en quelque sorte les obstacles auxquels on se bute si l'on adopte le projet-alternative de l'État islamo-chrétien:

- *Un prêt-à-penser sur l'Islam et le Christianisme:* à travers leur démarche de retour aux Sources, aux pieux ancêtres et-ou aux valeurs fondamentales des messages « chrétien » et « islamique », ces deux auteurs adoptent une position apologétique. En d'autres termes, dans leur appel à un renouveau de l'Islam et du Christianisme oriental (voire même de l'Orthodoxie), on a l'impression que leur démarche impose un prêt à penser sur ce que doivent être l'Islam et le Christianisme oriental - et de là, ce que doivent être les identités « chrétienne » et « islamique » - et ce qui est censé leur redonner leur vigueur d'antan. Ayoub, par exemple, met de l'avant ce qu'il nomme des principes de base de l'Islam, des valeurs sacrées, parmi lesquels: la profession de foi ou la reconnaissance d'Allah; la responsabilité par rapport à ce qui nous entoure (l'humain est le vicaire de Dieu sur terre, il est dépositaire de la planète terre, de la nature...); la solidarité (nécessité de secourir son frère qu'il soit juste ou non; obligation d'aider les injustes à ne plus l'être); et la non-séparation entre la foi et l'action (référence à un verset qui revient 204 fois dans le Coran: « Ceux qui portent la foi et agissent dans le bien » - la reconnaissance d'Allah n'a de sens qu'à partir du moment où je m'engage à la mettre en pratique; la

foi n'est pas un état mais une action, un acte de justice). Khodr, comme Ayoub, appelle à la solidarité, à la responsabilité et à la justice par la foi.

- *La permanence d'images-clichés et l'entretien de discours caricaturaux*: comme le fait d'appréhender le présent et l'avenir dans une perspective d'accusations mutuelles; ou celui d'affirmer que l'Islam est religion et politique à la fois, sans séparation possible (combinaison totalisante), d'où l'imminence de l'État islamique et des discriminations envers les non-musulmans; comme le fait aussi d'affirmer que le Christianisme est compatible avec la modernité, contrairement à l'Islam; que le Liban est le refuge des minorités, surtout chrétiennes, persécutées dans un environnement islamique hostile et figé dans son fanatisme; qu'il existe un profond fossé entre l'Occident « matérialiste, rationaliste et individualiste » et l'Orient « mystique, irrationnel et communautaire ». Aussi, bien que Khodr et Ayoub promeuvent les relations pacifiques, et parlent d'un Liban terre d'accueil, de tolérance, de dialogue des cultures et des civilisations, ils invoquent ces valeurs et ces pratiques pour revendiquer la reconnaissance de leurs propres singularités et surtout de leurs communautés - ils cultivent un particularisme exacerbé -, pour exprimer et asseoir la supériorité d'une communauté sur une autre, la liberté d'une communauté aux dépens des autres, la légitimité et la clairvoyance de la vision d'un groupe et d'une civilisation par rapport à d'autres.

- *La réduction de l'identité libanaise aux référents religieux « chrétien » et « islamique »*, telle l'affirmation suivante devenue courante:

« On n'est libanais qu'en tant que chrétien ou musulman, car la religion est ici un facteur d'ethnicité producteur de modèles culturels, comme la langue l'est ailleurs, que l'individu concerné soit croyant ou non. Ce n'est pas tout : on ne s'identifie aux traditions chrétiennes ou islamiques qu'à travers la 'communauté rituelle' qui fonctionne

comme un groupe ethno-culturel restreint : le chrétien est maronite, grec-orthodoxe, melkite, arménien, syriaque, latin, etc. Le musulman est sunnite, chiite ou druze. A l'autre extrême, suivant qu'on est musulman ou chrétien, on manifeste une préférence pour le monde culturel arabe ou le monde culturel occidental » [ou le monde culturel orthodoxe si l'on suit la pensée de Khodr].<sup>385</sup>

Certes, je ne nie pas le fait qu'une ouverture soit repérable avec Khodr et Ayoub puisqu'ils montrent la possibilité d'une convivialité entre des croyances différentes; et que par conséquent, la notion même de croyance a une nouvelle définition, le dialogue avec la foi des autres devenant une donnée centrale de l'expérience religieuse. On y verrait donc la perte d'un certain absolu qui rend chaque religion indépassable, et de là, l'avènement d'une « révolution du dialogue » - selon une expression de Jean Mouttapa! Toutefois, leurs discours sont marqués par les universalismes chrétien et musulman - malgré une certaine ouverture, on reste persuadé chacun de son côté de la centralité de sa religion -, et il ne semble pas y avoir de place pour d'autres formes identitaires, tant au sein du Christianisme et de l'Islam qu'en marge de ceux-ci.

C'est ce que je nomme *la tendance négatrice du dialogue islamo-chrétien*, lequel dans son discours même, ses principes de base, ses conditions et ses applications, ouvre la porte à des dérives, tel l'appel à l'homogénéisation au nom du pluralisme - il n'y aurait donc plus au Liban 'd'étrangers' puisque tous les libanais seraient religieusement homogènes; en ce sens, la possibilité d'un échange est ruinée par la disparition de toute altérité 'autre que' chrétienne et musulmane.

Les conséquences à cette limite sont: la prépondérance de la vision de la diversité religieuse amalgamée à la diversité islamo-chrétienne

---

<sup>385</sup> Cf. Abou, S., « Enracinement et distanciation », CL, no.55, automne 1997, p.64.

comme seule logique de diversité possible (Khodr et Ayoub pensent que les partenaires de la coexistence sont les communautés religieuses, et encore, chrétiennes et islamiques ‘officielles’); la réduction de la liberté à la dimension religieuse (Khodr par exemple ne parle que de « liberté religieuse »); et l’analyse de la réalité actuelle de la société libanaise à travers la lunette chrétienne ou musulmane (et à la rigueur, islamo-chrétienne), en reprenant sans relâche une idéologie qui, selon Corm, « interdit de toucher aux structures confessionnelles qui sont considérées comme l’essence même de l’existence libanaise [et qui] satisfait toute la classe dominante dans sa composante bourgeoise, féodale, administrative et cléricale ». <sup>386</sup> Or, il me semble plus que nécessaire de trouver de nouvelles définitions aux identités chrétienne et musulmane au Liban, non seulement fondées sur le paradigme de la diversité religieuse réduite à l’islamo-chrétienne, mais aussi, élargies et nourries à d’autres identités spirituelles et au dialogue avec des hommes et des femmes ‘sans Allah’!

Certes, on comprend la nécessité d’un témoignage de foi, mais celle-ci pour Khodr et Ayoub prime sur les autres référents identitaires: l’appartenance à Allah sur l’appartenance à la communauté, et cette dernière sur les opinions, les croyances et les revendications individuelles. En ce sens, l’individu est quand même obligé de « croire » en Allah pour pouvoir être un « véritable » citoyen libanais, et appartenir à une des confessions officielles, chrétiennes et islamiques (la présence juive au Liban, et le statut de la confession « israélite », ne sont pas mentionnés).

Pourtant, il me semble qu’être citoyen du Liban, et même être chrétien ou musulman, ne devrait pas être entendu nécessairement comme un acquis, mais plutôt comme une perspective; voire comme une perspective de mutation personnelle et collective qui permettrait de

---

<sup>386</sup> Corm, G., *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, op.cit., p.278.

repenser ce qu'est la citoyenneté, ce que c'est que d'être musulman ou chrétien, et de s'ouvrir à la possibilité d'un Christianisme et d'un Islam encore indéfinis, autres! De toute façon, les mutations au sein des communautés chrétiennes et musulmanes au Liban dépendent largement des valeurs que véhiculent les individus, leurs expériences, et leur invention continuelle de langages et de symboles.

- *L'opposition temporel-spirituel*: Khodr et Ayoub qualifient leurs approches d'épurées de toute idéologie en employant un langage spiritualiste, en gommant la plupart des données politiques et sociales et en revendiquant donc un caractère supra-historique, puisqu'il s'enracine dans la Révélation et en exprime la transcendance. En me référant à Mohammad Arkoun, il semble qu'une telle présentation:

« privilégie l'ethos spirituel de la tradition qui nourrit le sentiment d'identité de la communauté [et de l'individu], soulève l'espérance des croyants, assigne une finalité eschatologique et ontologique aux conduits historiques concrètes, tout en refusant d'intégrer l'historicité de toutes ces données ». <sup>387</sup>

En effet, Khodr et Ayoub semblent vouloir imposer une lecture 'spirituelle' des Écritures sacrées - une lecture se basant sur un rapport intime et profond que le croyant et la communauté des croyants développent avec leur Seigneur à partir de ce que le texte leur dit - comme étant la seule véritable lecture. Or, c'est comme si au nom du renouveau, ils remplaçaient un conservatisme par un autre, ou un inclusivisme-exclusivisme par un autre, en prônant un message universel tout en excluant les « non-croyants »: ceux qui - en empruntant les termes de Malek Chebel - constituent « l'Autre-Mauvais » extérieur aux

---

<sup>387</sup> Arkoun, M., « L'Islam devant sa tradition », Doré, J. (dir.), *Christianisme, Judaïsme et Islam. Fidélité et ouverture*, Cerf, Paris, 1999, p.116.

communautés de foi, les chrétiens et musulmans « tièdes », ne fréquentant pas l'église et la mosquée, ainsi que « tous les suppôts de Satan qui agitent en silence les foyers de l'irréligion ». <sup>388</sup>

Ainsi, il ne me semble pas que les approches de Khodr et d'Ayoub se distancient de celles qu'elles dénoncent, surtout lorsque ceux-ci réfèrent à des thèmes comme le retour aux origines, l'authenticité - leurs approches nient en quelque sorte aux mouvements concurrents la participation à la « Tradition authentique » -, le combat entre le bien - les « valeurs » du Christianisme et de l'Islam - et du mal - la non-croyance, le matérialisme, le narcissisme occidental -, la purification du corps de la communauté - Église chrétienne, *Umma* islamique - des travers qu'elle a accumulés... Ils reproduisent les mêmes logiques essentialistes qu'ils critiquent. En effet, si les « fondamentalistes » qu'ils remettent en question prétendent constituer le groupe fidèle au message divin, eux aussi le font en privilégiant le rôle des « croyants »; quant à la transmission des textes sacrés, elle se fait évidemment selon eux d'une manière univoque et objective, à travers les « croyants » qui sont également les plus aptes à développer une société pluraliste et conviviale, et même un État juste et équitable.

Par ailleurs, je tiens à faire remarquer que dans le simple fait d'appeler à une foi qui se traduit dans les actes, Khodr et Ayoub relient la politique à la religion, puisqu'ils encouragent la sauvegarde de la communauté et affirment que les chrétiens et les musulmans ne sont pas exemptés de défendre le 'bien' et de proscrire le 'mal', notamment au niveau de la gouvernance. Encore un paradoxe, parce que d'une part, ils ne veulent pas mêler la politique à la religion; et d'autre part, du moins pour Khodr qui l'explique clairement, il s'agit d'écouter le peuple qui

---

<sup>388</sup> Chebel, M., *op. cit.*, p.15.

souffre, qui se plaint des injustices qui l'accablent, et d'y répondre en conséquence. Il me semble ainsi que Khodr et Ayoub ne séparent pas la politique de la religion, mais distinguent des autorités.

A mon avis, malgré la pertinence d'une lecture dans la foi et son caractère indispensable au sein du contexte libanais, Khodr et Ayoub forgent un certain dogmatisme. Et j'ajoute que la lecture dans la foi ne résume pas toute la situation actuelle du Liban, ni ne répond aux aspirations de tous les libanais. Elle ne peut prétendre à la fois être l'idéale et ne pas être conservatrice et tendancieuse. D'autre part, il ne suffit pas seulement de faire appel aux croyances des citoyens - et encore, à des formes particulières de croyances -, mais aussi à la diversité de leurs expériences et pratiques, ainsi qu'à leur sens civique.

De plus, le raccrochement d'Ayoub et de Khodr à « l'authenticité », c'est-à-dire à la « pureté » d'un Christianisme et d'un Islam « originels », se fait au détriment d'une compétition ouverte et d'un partenariat qui pourraient devenir profitables à long terme. D'autant plus qu'il existe plusieurs interprétations possibles d'un texte révélé et plusieurs lectures de la réalité, lesquelles ne cherchent pas toutes forcément à dévaloriser les attitudes de foi et les lectures spirituelles - et à les distinguer des lectures 'scientifiques' dites objectives -, mais à susciter un dialogue constructif entre une diversité de lectures et de pratiques.

En d'autres termes, l'attitude de Khodr et d'Ayoub me fait penser à une sorte de 'fuite dans le réel' qui oppose la « raison religieuse » à la « raison scientifique »: la première prônerait l'explication et la préservation de l'intégralité des enseignements divins et la seconde réclamerait le monopole de la critique, tout en sapant les fondements de la religion. A mon avis, cette opposition relève d'un clivage épistémique et épistémologique, sous-tendu par une pensée binaire distinguant le spirituel

du temporel, le sacré du profane, la foi de la raison, la théologie des sciences humaines...Or, comme le dit Mohammad Arkoun:

« On a perdu de vue, aujourd'hui, que les traditions dites vivantes sont toujours le résultat des pressions de sélection (éliminations, additions, interprétations, réactivations, applications arbitraires) exercées au cours des siècles (...). Et on voit que les rapports des sociétés avec leurs traditions fondatrices sont difficiles à démêler et davantage encore à gérer (...). Aujourd'hui, de nouvelles luttes sont nécessaires pour la conquête des libertés démocratiques, d'espaces de citoyenneté et de liberté d'entreprise, protégés par des États de droit. Alors seulement apparaîtront des cadres sociaux de la connaissance qui pourront assigner au fait religieux son vrai statut cognitif, sa fécondité culturelle et ses apports pertinents dans la définition et le fonctionnement de la dette de sens ».<sup>389</sup>

En adoptant cette perspective d'une nécessité de construction de nouveaux cadres de connaissance, j'identifie, dans la partie suivante de la thèse, des pistes qui visent à dépasser les limites des approches de Khodr et d'Ayoub et à contribuer à la réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités au Liban, ou du moins, à se pencher sur des objets d'études mobiles et hétérogènes, pour lesquels les outils d'analyse et les concepts habituels semblent inadaptés.

---

<sup>389</sup> Arkoun, M., *op.cit.*, pp.111-113.



**Figure 4 :** Nous et l'amour

Mon coeur est devenu capable de  
recevoir toutes les formes  
Une prairie pour les gazelles,  
un couvent pour les moines,  
Un temple pour les idoles, la Kaaba du pèlerin  
Les Tables de la Thora, le livre du Coran  
Je professe la religion de l'Amour,  
et quelque direction  
Que prenne sa monture,  
l'Amour est ma religion et ma Foi.

(Ibn 'Arabi)

## **Partie 5 - Contribution pour une gestion des diversités renouvelée au Liban**

En récapitulant la première partie de la thèse, il m'est apparu qu'au cours de la période 1975-1990, c'est la logique du confessionnalisme qui prend tout son essor au Liban. En effet, la caractéristique principale des discours de la plupart des milices est, en premier lieu, l'uniformisation identitaire sur la base de la composante de la religion en ignorant les démarches de la coexistence, donc en dépréciant l'aspect social et la fonction intégratrice de la religion; mais aussi en second lieu, l'exclusion des référents autres que religieux. L'instrumentalisation de la religion a donc consisté d'une part à éliminer son rôle interactif et d'autre part à renforcer son rôle de repère exclusif et exclusiviste pour l'identité libanaise. Les références religieuses ont été ainsi exploitées et leurs ressources symboliques manipulées, de façon à transformer un conflit dont les causes sont multiples et le déroulement tout aussi complexe en un conflit désormais qualifié de « religieux », de « civil », au sens particulier d'un conflit dit « islamo-chrétien ».

Malheureusement, cette même logique d'uniformisation identitaire sur la composante de la religion a été entérinée par les accords de Taëf en 1989. Elle a été adoptée également par des analystes libanais et par plusieurs acteurs et promoteurs de dialogues islamo-chrétiens, réduits aux relations entre un Islam et un Christianisme perçus comme deux religions aux contours bien définis, deux cultures et deux civilisations. Le cas des approches de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub est à cet égard pertinent, et leur contribution à la réflexion sur la convivialité sociale au Liban est indéniable, notamment lorsqu'ils s'opposent à l'instrumentalisation de la religion et aux dérives extrémistes et prônent l'ouverture, la réconciliation et la paix.

Les approches de ces auteurs véhiculent une logique discursive d'exclusion, car d'une part elles rejettent une pluralité de marqueurs identitaires, de croyances, de pensées et de pratiques religieux non-officiels et non religieux; et d'autre part, elles enferment les diversités en blocs monolithiques, figés dans le temps et l'espace, voire imperméables. C'est comme si l'on reprenait le slogan de Hans Küng et que l'on obtenait ce qui suit:<sup>390</sup> sans paix entre religions, pas de paix entre nations! Et dans une forme particulière : sans paix entre le Christianisme et l'Islam, pas de paix au Liban, ainsi que dans l'ensemble des sociétés proche-orientales; ou encore : « c'est par la religion que s'explique le Liban, dans sa réalité présente et passée. C'est aussi à travers la religion que s'expliquent ses guerres. C'est enfin en fonction des religions que se dessinent les multiples visions de son avenir ».<sup>391</sup>

Ainsi, « l'exclu » peut avoir changé par rapport à la situation de guerre d'avant les années 90, mais l'essentialisme demeure, même s'il se caractérise par de meilleures dispositions (comme l'appel à la garantie de la liberté religieuse et des droits fondamentaux des communautés officielles): essentialisme de la nation, de la communauté de foi, de la croyance, de l'identité, de l'histoire... Or, celui-ci empêche une meilleure saisie de la pluralité des réalités, des besoins et des revendications d'individus et de collectivités libanais caractérisés en partie par la non-identification à l'une ou l'autre des communautés officielles.

En effet, il existe au Liban des discours, des pratiques et des mouvements transconfessionnels et non-confessionnels, ainsi que des

---

<sup>390</sup> Küng, H., Kuschel, K.J., *Manifeste pour une éthique planétaire. La Déclaration du Parlement des religions du monde*, Le Cerf, Paris, 1995. Au cours d'une assemblée tenue à Chicago en 1993, le Parlement des religions du monde a rédigé un texte pour une éthique mondiale. Il s'agit d'une reconnaissance des normes indispensables et des valeurs universelles sans lesquelles l'avenir de l'humanité serait mis en danger; d'où la fameuse formule: « pas de paix entre nations s'il n'y a pas de paix entre religions ».

<sup>391</sup> Cf. Tuéni, Gh., *Une guerre pour les autres*, *op.cit.*, p.63.

processus de sécularisation, d'individuation et d'acculturation de diverses spiritualités, dont j'ai identifié certains aspects dans la quatrième partie de la thèse. Loin d'être marginale, leur existence et leur action remettent en question autant le *penser et agir* politique en termes exclusivement islamo-chrétiens, qu'une compréhension strictement islamo-chrétienne de la société libanaise, puisque celle-ci n'apparaît pas constituée uniquement d'une diversité chrétienne et musulmane. Du moins, en tenir compte permettrait la relance du débat sur les problématiques des statuts personnels et socio-politiques des libanais, problématiques que l'on n'aborde presque pas, avec pour prétexte la nécessité de sauvegarder la frêle paix civile ou parce qu'il va de soi que les libanais soient « croyants » en Allah - ou appelés à le devenir - et mettent en jeu leur foi religieuse chrétienne ou musulmane tant dans leur quotidien qu'au sein des institutions publiques et gouvernementales.

A mon avis, quoiqu'une pensée des dialogues islamo-chrétiens soit louable - et notamment lorsqu'elle est produite et promue par des théologies prônant le changement et la libération de l'être humain -, dès qu'elle en formule une définition fermée - à la base d'un système normatif fermé - et des conditions ne prenant pas compte d'autres formes de partenariats, d'échanges et de dialogues, et d'autres discours, parcours et expériences, elle contribue à bloquer la réflexion sur les rapports religion-politique-société; de là, elle renforce la crise de la gestion des diversités, puisqu'elle encourage une configuration de mosaïque bi-confessionnaliste où l'identité-ghetto est de mise.

Il est ainsi nécessaire de garder une distance critique par rapport à cette pensée, car loin de constituer une pensée pluraliste, elle peut s'avérer uniformisante et est certainement simplificatrice. Ainsi, l'on ne peut se contenter de fonctionner avec elle comme un édifice en soi qui n'a pas besoin d'autres références. Pour ce, en analysant les approches de Khodr et

d'Ayoub, j'ai tenté d'y identifier tant les apports que les limites. Évidemment, ma relecture est partielle, ponctuelle et nécessite de plus amples recherches, mais elle constitue la première étape d'un processus de *critique constructive*.

La deuxième étape de cette critique consiste à proposer des pistes de réflexion pour dépasser les limites des approches de Khodr et d'Ayoub. Tel est l'objectif principal de cette dernière partie de la thèse. Je note que dans cette perspective, 'dépasser' n'implique pas de rejeter tout ce qui fut acquis à ce jour par l'entremise des discours et des pratiques de dialogues islamo-chrétiens, dont les approches de Khodr et d'Ayoub, mais d'y opérer une ouverture. Or, cette ouverture me semble possible en traitant de l'impensé, de l'impensable et de l'impraticable véhiculés par ces approches, ou comme l'affirme Malek Chebel: « ce qu'il faudrait remettre en question assez profondément pour pouvoir se désengager du cercle vicieux des impossibles ».<sup>392</sup>

En effet, dépendamment des problématiques abordées, Khodr et Ayoub adoptent parfois des positions tissées de silences, de prudences et d'esquives (et sinon, de rejet, d'exclusion), comme tant d'autres instances et élites au Liban et dans l'ensemble des sociétés proche-orientales. Selon le juriste Yadh Ben Achour, l'on peut comprendre la profusion de motifs inavouables et de non-dits, en analysant la situation culturelle, politique, économique actuelle du « monde arabe ». En effet:

« Il est impossible, surtout quand on est Arabe du monde arabe, de parler de la religion comme phénomène social totalement explicable, de même qu'il est devenu impossible d'en parler philosophiquement comme le ferait un intellectuel dépassant l'esprit de son temps (...). Tout discours de l'intellectuel sur la religion est un discours

---

<sup>392</sup> Chebel, M., *op.cit.*, p.10.

stratégique produit en fonction de l'effet attendu sur l'opinion.<sup>393</sup> La société lui refusant le statut de neutralité scientifique, l'intellectuel, dans ce débat, se voit condamné à penser, en général, comme s'il avait à vendre une image de marque. Cette image de marque lui est dictée par le souci de sa bonne réputation ou de son intérêt. S'il cherche à penser en dehors des 'admissibles', c'est-à-dire de prendre à plein corps sa condition d'intellectuel, il peut se voir damné, condamné, assassiné. La société en fait un politicien du savoir scientifique ».<sup>394</sup>

Cette même aspiration à la liberté de penser qui se dégage des propos de Ben Achour sous-tend les pistes que je propose dans cette partie de la thèse:

- Une première ouvre la voie à la redéfinition de concepts devenus inopérants tels qu'employés à ce jour, comme celui de l'identité.
- Une deuxième vise la relecture de l'histoire contemporaine du Liban à la lumière de discours et de pratiques de la société civile et de la diaspora, en partenariat avec ceux d'instances et d'élites; et de là, à la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir.
- Une troisième appelle au développement et à la promotion d'une éthique de la citoyenneté engagée, ouverte, qui crée des 'lieux' d'interpénétration entre diversités (religieuses et non religieuses, individuelles et collectives...) et non d'exclusion.

---

<sup>393</sup> Fadia Kiwan par exemple parle de l'exposition des intellectuels au Liban soit à la récupération, soit à la marginalisation (« Consolidation ou recomposition de la société civile d'après-guerre? », CM, no.43, automne 2003, p.74).

<sup>394</sup> Ben Achour, Y., *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérès-Eddif, Tunis-Casablanca, 1992, pp. 27-29 et 45-46.

## 5.1 La redéfinition de l'identité libanaise

La prise en compte de diversités au Liban implique nécessairement la redéfinition ouverte et évolutive de concepts qui conditionnent le mode de compréhension, mais qui sont devenus inopérants, du moins tels que définis par Ayoub et Khodr en l'occurrence, puisque révélant des modes d'exclusion et des dysfonctionnements sociaux, et disqualifiant d'une manière ou d'une autre tout autre mode de pensée.<sup>395</sup> Le concept qui m'intéresse particulièrement dans le cadre de cette thèse est celui de l'identité, constituant l'une des bases sur lesquelles se développe une gestion des diversités et même une problématique cruciale à la reconstruction du Liban, d'autant plus que qu'elle se révèle être « l'un des clivages socio-politiques les plus sensibles. Elle touche des notions culturelles, symboliques et existentielles du 'moi' individuel et collectif ».<sup>396</sup>

J'ai compris que pour Khodr et Ayoub, l'identité libanaise se réduit principalement à deux caractéristiques interreliées:<sup>397</sup> une appartenance au sens d'une identité « croyante, chrétienne ou

<sup>395</sup> Selon le P. Sélim Abou:

« [Même que] le silence devient inopérant, car les faits parlent d'eux-mêmes (...). Pour neutraliser ces faits, le discours idéologique utilise un langage stéréotypé qui vise à imposer à tout le monde l'attitude mentale souhaitée et à culpabiliser, en conséquence, tout autre mode de penser. Qui plus est, il mêle, selon des dosages étudiés, diverses fonctions du langage, glissant imperceptiblement de sa fonction référentielle (...), qui consiste simplement à informer, à expliquer, à faire connaître quelque chose, à sa fonction rhétorique, connotative, où l'image l'emporte sur le concept et l'émotion sur la réflexion, pour aboutir enfin à sa fonction incitative, qui suggère le passage de l'idée à sa réalisation et use, à cet effet, des formes les plus insidieuses de l'injonction et de l'interdiction » (Allocution prononcée à l'Université Saint-Joseph, 1997-03-17, notes inédites).

<sup>396</sup> Cf. Ibrahim, S.E., « Diversité: bonne et mauvaise gestion. Le cas des conflits ethniques et de l'édification de l'État dans le monde arabe », *Gestion des Transformations Sociales - MOST* -, Documents de Discussion, no. 10, UNESCO, <http://www.unesco.org/shs/most>, consulté : 2005-06-21.

<sup>397</sup> Nous verrons dans le chapitre 5.3 une troisième caractéristique, rattachée à l'appartenance communautaire.

musulmane », basée sur une distinction nette entre les « croyants » et les « non-croyants »; et une appartenance ou une identité « orientale et arabe », distinguant « l'Orient » de « l'Occident ». Mais je me suis rendu compte que le discours sur l'identité au Liban dans une conjoncture donnée ne devrait pas être pris d'une manière absolue. Il existe des discours pluriels et changeants qui s'entrecroisent ou entrent en conflit, et qui ne forment que quelques visages parmi tant d'autres d'une réalité qu'ils prétendent exprimer.<sup>398</sup> Dans cette perspective, il me semble important de revisiter ces deux caractéristiques et les catégories qu'elles charrient avec elles et qui peuvent constituer un obstacle à la compréhension de soi et d'autrui.

### 5.1.1 Une identité « orientale et arabe »?

Les idées reçues qui sont promues habituellement au Liban font de « l'Orient » le siège du mysticisme et des valeurs fondamentales, et de « l'Occident » celui de la rationalité, du matérialisme et de l'individualisme, imprégné de l'éclatement des repères et des valeurs. C'est comme si l'on faisait écho, par exemple, aux canons de la sociologie wébérienne qui répartit les sociétés en un classement binaire: modernes et relationnelles - exceptionnalité de « l'Occident » dont l'histoire est fondée sur la raison et l'autonomie de l'individu -, versus charismatiques et magiques ou irrationnelles et mystiques - empreintes de croyances collectives dont l'épicentre fondateur est la religion, la tribu, immobiles et archaïques -; ou même au classement de Durkheim: sociétés primitives versus sociétés sorties du religieux.<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Cf. Beydoun, A., « L'identité des libanais », Kiwan, F. (dir.), *Le Liban d'aujourd'hui*. Cermoc-CNRS, Paris, 1994, pp.13-30; Azar, F., *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban. Approche pluridisciplinaire*, L'Harmattan, Paris, 1999.

<sup>399</sup> Cf. Hervieu-Léger, D., Willaime, J.P., *Sociologies et religion. Approches classiques*, Collection « Sociologie d'aujourd'hui », Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

En effet, Khodr et Ayoub véhiculent une logique binaire lorsqu'ils opposent « l'Orient » à « l'Occident », comme s'il s'agissait de deux entités aux identités figées et imperméables, deux systèmes politiques et économiques distincts, deux architectures sociales et mentalités collectives. L'on perçoit bien dans les propos de Khodr et d'Ayoub que l'Orient est la terre de « la pureté originelle » et, comme le dit Georges Corm:

« que ses enfants sont les héritiers des grands prophètes à qui l'Occident doit tout, qu'il conserve le flambeau de Dieu dont l'Occident 'barbare' s'est éloigné en se vautrant dans l'amour des biens matériels, en rabaissant le statut de la religion dans ses sociétés, en abandonnant les codes d'honneur familiaux incarnés dans le statut bridé de la femme, d'abord épouse et mère, et dans l'autorité du chef de famille, le 'patriarche'. Pour eux, l'Orient est le monde de la lumière et de la foi, l'Occident celui des ténèbres et de l'incroyance. Ses philosophes athées lui ont fait perdre son âme, en particulier par cette laïcité, machine de guerre contre Dieu, qui prétend séparer la terre du ciel, le temporel du spirituel ».<sup>400</sup>

Corm critique le rapport dominateur et dépréciateur qui existe entre l'Occident et l'Orient. Comme l'italien Tiziano Terzani qui s'est opposé aux anathèmes ethnocentriques et incultes de sa compatriote Oriana Fallaci dans son réquisitoire contre l'Islam, Corm pourfend les interprétations tendancieuses de l'Orient.<sup>401</sup> Et tout comme le pakistanais Tariq Ali qui met en garde contre l'intégrisme islamique exerçant son pouvoir d'attraction à cause de la faiblesse des alternatives progressistes au capitalisme mondialement dominant, Corm appelle à ce que prévalent en Orient et en Occident des valeurs progressistes qu'il qualifie de

<sup>400</sup> Corm, G., *Orient-Occident, op. cit.*, p.82.

<sup>401</sup> Cf. Terzani, T., *Lettres contre la guerre*, Liana Levi, Paris, 2002.

« républicaines » (opposées au néolibéralisme).<sup>402</sup> Toutefois, il rejoint à mon avis Khodr et Ayoub dans leur identification de deux civilisations distinctes, même s'il attribue l'origine des fanatismes de part et d'autre au seul monothéisme, auquel il oppose le pluralisme des polythéismes antiques.<sup>403</sup>

Pour ma part, je pense que la polarité Orient-Occident voile les dynamiques d'échange et d'interpénétrations qui s'opèrent depuis des siècles entre les sociétés, les groupes et les individus.<sup>404</sup> Par ailleurs, lorsqu'elle charrie avec elle une réaction aux abus de la « laïcité » ou au danger qu'elle implique, elle tend à définir cette dernière négativement, à savoir une lutte antireligieuse et anticléricale. Khodr par exemple réduit la « laïcité » à sa dimension « française républicaine » dite « rejetant la religion », et qui équivaut à « athéisme, hérésie, matérialisme, nihilisme, perte de la religion ».<sup>405</sup>

<sup>402</sup> Cf. Ali, T., *Le choc des intégrismes. Croisades, djihads et modernité*, Textuel, Aris, 2002.

<sup>403</sup> Mohammad Arkoun qualifie aussi l'Orient et l'Occident de deux entités différentes, dans « Clarifier le passé pour construire le futur », CM, no.16, hiver 1995-96, 12 p. Mais sa vision ne rejoint pas celle de Corm; en effet, cette dernière fait écho à mon avis aux travaux de plusieurs historiens des religions américains des années 70-80 qui fondent leurs travaux sur les correspondances 'génétiques' découvertes entre le polythéisme antique et le pluralisme de la société moderne (et de l'individu). David L. Miller par exemple qualifie de « polythéistes », les manifestations sociales, philosophiques et psychologiques de la pluralité de la vie quotidienne, dans la mesure où elles sont issues d'une situation « d'essence religieuse » (*Le nouveau polythéisme*, Imago, Paris, 1974, p.19). C'est également la thèse de la « pluralité radicale du moi » que soutient James Hillmann, fondant sa psychologie polythéiste sur la « pluralité des archétypes » (*Le polythéisme de l'âme*, Mercure de France, Paris, 1982, p. 11). Ceci n'est pas sans rappeler la vision de William James qualifiant le polythéisme de représentation imagée de l'univers sous forme de pluralité, par opposition au monothéisme absolument unitaire selon lui (*The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Fontana, London, 1960, pp. 141 et 500).

<sup>404</sup> Tout comme la polarité sociétés « fermées » (« à pouvoir unique, unitaires, monistes, totalitaires ») - sociétés « ouvertes » (« pluralistes », en référence aux sociétés « occidentales »), telle que décrite par exemple par André Reszler dans *Le pluralisme*, *op.cit.*, pp.14-15.

<sup>405</sup> Je note qu'au Liban, *al-'ilmānī* (le laïc) est une personne qui n'est pas un homme ou une femme de religion - clerc, religieux, religieuse, prêtre, mufti, cheikh, etc. Cela ne veut pas dire que *al-'ilmānyya* - traduite parfois par « sécularisation » et d'autres fois par « laïcité » - est dissociée de l'appartenance confessionnelle.

Dans cette optique, la laïcité devient homogène, sinon assimilable à l'athéisme, et du moins à l'agnosticisme sceptique; c'est comme si elle était le fondement d'un système socio-politique sans foi ni loi ! Or, on a déjà vu précédemment qu'au Liban, être laïc veut dire aussi être non-clerc, mais croyant. D'où le paradoxe, en somme révélateur de la difficulté d'expliquer le signifiant du concept « laïcité ». Et c'est pourquoi on gagnerait beaucoup au Liban à prendre en considération les conditions de son émergence, son historique et la diversité de ses applications.

En effet, si l'on se base sur de récentes études sur la laïcité en Europe et en Amérique du Nord, l'on se rend compte qu'il en existe une pluralité de définitions, et qu'elle peut constituer un idéal positif qui prend sens pour quelque chose et non pas contre quelque chose.<sup>406</sup> De plus, elle n'est pas l'apanage d'une société ou d'une culture donnée. Selon Mehrzad Boroujerdi:

« Secularism is neither amoral nor anti-ethical. Instead it advocates the doctrine that ethical standards and conduct should be determined exclusively with reference to the present life and social well being without reference to religion (...). Islam, like Judaism and Christianity, has a great potential for secularization because as an organized religion it does not divorce itself from society and historical events. In this sense, it does not share the non-historical, monastic and otherworldly orientation of Hinduism and most other Far Eastern religions. The chiliastic orientation of Islam in general and shi'ism in particular which promises to deliver humankind from its wickedness into an age of justice and piety has contributed to its secular capacity (...).

---

<sup>406</sup> À titre d'exemples parmi une littérature abondante, cf. Hervieu-Léger, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Champs-Flammarion, Paris, 1999; Hutchison, W.R., *Religious Pluralism in America. The contentious History of a Founding Ideal*, Yale University Press, 2003; Daddy, A., *Le Coran contre l'intégrisme*, Labor-Castelles, Paris-Bruxelles, 2000, pp.158-159 (selon Daddy, la laïcité n'est pas l'équivalent de l'athéisme); Milot, M., « La laïcité: une façon de vivre ensemble », *Th*, vol. 6, no.1, mars 1998, pp.9-28 ; Pena-Ruiz, H., *Histoire de la laïcité, histoire d'une genèse*, Gallimard, Paris, 2005.

« The fact that the field of interpretation in Islam has long been subject to contesting explications by jurists has contributed to its potential for secularization. The disagreements between the Asharits and the Mu'tazilits, Avicenna and Al-Ghazzali; and the Akhbaris and the Usulis serve as examples of this contested terrain. How else could the Mu'tazilits' and the Usulis' rationalist philosophy, Sufism's emancipation, and Babism's political radicalism emerge from within this seemingly closed arena? Furthermore, one should also pay attention to the role played by Sufi mystics in Islam. The popularity of mystical teachings that emphasis individualization of faith ('inwardness in religiosity and aggressively questioning the role of the ulama and mediators between God and the believer') serves to demonstrate that secularizing tendencies are present in Islam ». <sup>407</sup>

Aussi, selon Malek Chebel:

« Si la laïcité n'a pas été une préoccupation de l'Islam, on peut affirmer que plusieurs dynasties puissantes, les Abassides à Bagdad, les Ummayyades d'Occident, à Cordoue et à Grenade, les Zirides de Tunisie et d'autres encore en Afrique, en Asie, en Turquie ou en Perse, l'ont cultivée comme une situation de fait, sans pour autant la théoriser, ni la transformer en un contrat social impliquant les gouvernants et leurs sujets. Le contenu humaniste qui avait cours, la différenciation entre la prérogative de l'imam et celle du calife, ainsi que le personnalisme psychologique ont agi comme autant de valeurs importantes. Certes, la laïcité telle que nous la comprenons aujourd'hui demeure une invention européenne (...), mais l'Islam n'a pas refusé de s'y confronter au risque de devoir la combattre. Combien de penseurs rationalisants ont été ni plus ni moins que des laïcs implicites dans un environnement de religiosité explicite ? ». <sup>408</sup>

Pour revenir à Arkoun, celui-ci affirme qu'il est pour une « laïcité ouverte », c'est-à-dire qui n'élimine pas toute expression religieuse dans le domaine public:

<sup>407</sup> Boroujerdi, M., « Can Islam be secularized? », Ghanoonparvar, M.R., Farrokh, F., *Transition: Essays on Culture and Identity in the Middle Eastern Society*, Texas A&M International University, Laredo TX, 1994, pp.54-60.

<sup>408</sup> Chebel, M., *Le Sujet en Islam*, Seuil, Paris, 2002, p. 282.

« La religion peut s'exprimer, comme l'art peut s'exprimer. Toutes les formes de l'art, toutes les formes de la religion peuvent s'exprimer, à condition qu'elles ne portent pas atteinte à l'ordre public, bien sûr. Et tout droit fait l'objet d'une libre confrontation dans l'espace social. Et tout ce qui intéresse l'homme, tout ce que l'homme fait dans la société, est intéressant, apporte de l'intérêt (...). La laïcité ouverte n'interdit jamais rien (...). C'est contre la démocratie et contre l'esprit humain (...). Et l'Islam peut jouer le jeu de la démocratie tout comme le Christianisme. Il n'y a aucune raison pour laquelle il ne le pourrait pas. Et d'ailleurs, théologiquement, il est même en meilleure position puisque (...) un *'alim* peut donner une fatwa, pourtant, c'est une fatwa parmi d'autres. Elle n'oblige personne ». <sup>409</sup>

Par ailleurs, même si l'on ne veut pas parler de « laïcité », mais de « démocratie », sa conception et son application restent encore ouvertes à débat. Selon Amartya Sen, la « démocratie » n'est pas une spécificité du « monde occidental » si l'on s'attarde à son « rôle instrumental » qui permet de générer des incitations politiques, et à sa « fonction constructrice » dans la formation des valeurs et dans la compréhension de la force des revendications des droits et libertés, ainsi que de leur faisabilité. « Ces mérites n'ont pas un caractère régional ou local, pas plus le fait de prôner l'ordre ou la discipline ». <sup>410</sup> Amartya Sen avance à cet effet les exemples de l'Andalousie médiévale, de l'empereur mongol Akbar (16<sup>e</sup> siècle) qui croyait au pluralisme et au rôle constructif des discussions publiques, etc., pour démontrer que la tolérance, le pluralisme et la liberté ne relèvent pas d'une « exception occidentale ». <sup>411</sup>

En effet, la tendance à la simplification et aux généralisations arbitraires constituerait selon cet auteur une erreur d'appréciation résultant d'une erreur conceptuelle qui perçoit la « démocratie » en termes de vote

<sup>409</sup> Cf. Haleber, R., « Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale », <http://members.lycos.nl/haroun/ak.html>, consulté: 2004-05-28.

<sup>410</sup> Cf. Sen, A., *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Payot, Paris, 2005, p. 81.

<sup>411</sup> Sen, A., *op.cit.*, pp. 26-27.

et d'élections, plutôt que dans la perspective plus large du débat public. Il suffit pour cela de s'attarder aux théories de certains intellectuels européens et américains faisant autorité, comme Samuel Huntington, dont l'étude aboutit à la conclusion qu'il existe en « Occident » un sens de l'individualisme et une tradition des droits et libertés uniques dans les sociétés civilisées. Or, les discours de plusieurs instances et élites au Liban rejoignent en quelque sorte cette vision qui néglige dans l'analyse de l'histoire de la « démocratie » les immenses héritages intellectuels de la Chine, du Japon, de l'Asie de l'Est et du Sud-Est, du sous-continent Indien, de l'Iran, du Proche-Orient et de l'Afrique; ainsi que les échanges, les transferts, les adaptations et les interpénétrations qui sont advenus au fil des siècles.

A mon avis, si l'on n'arrive pas à s'entendre sur les définitions des concepts de « laïcité » et de « démocratie » en contexte libanais, on pourrait alors tenter d'en inventer d'autres, adaptés à ce contexte et qui décriraient par exemple la catalyse de l'alchimie du mieux-vivre ensemble dans une société pluraliste, le lieu de la rencontre et du débat, l'égalité entre tous les citoyens, etc.; qui décriraient aussi ce que l'on trouve au Liban: non un phénomène de « sortie de la religion » au sens de son rejet ou de son confinement dans une sphère privée, ni une dissolution de référentiels collectifs, mais des indices ou des témoignage de processus d'adaptations et de recompositions identitaires plurielles mettant en jeu des relations de complémentarité et d'interdépendance entre l'individuel et le collectif, le religieux et le non-religieux, et au sein desquelles la confession 'officielle' ne constitue plus la seule structure qui commande la forme politique de la société libanaise et qui définit l'économie du lien social.

Finalement, la polarité Orient-Occident charrie une définition des nations comme relevant de cultures à essences exclusives: la nation libanaise par exemple, pour se fondre dans l'ensemble « oriental », est

définie en fonction de la culture « arabe ». Ainsi, il y aurait exclusivité du signifiant 'arabe', dont le signifié mêle les connotations linguistiques, ethniques et religieuses. Et bien que Khodr dénonce l'amalgame entre « arabité » et « islamité » en évoquant l'apport substantiel des chrétiens orientaux à la littérature et la pensée arabes (notamment à l'époque abbasside et durant la *Nahda*), il soutient que le chrétien ne s'approprie pas l'héritage historique arabe de la même manière que le musulman, omettant ainsi les échanges, les adaptations, les acculturations ainsi que le brassage d'idées, de valeurs et d'aspirations méditerranéennes, sémitiques, européennes, extrême-orientales, persanes, etc. qui font en sorte que ce qu'on nomme la nation libanaise est un ensemble mouvant de référents complexes, de questionnements formulés par des personnes et des collectivités à propos d'elles-mêmes, et les réponses plurielles à ces questionnements.

L'arabité n'est pas le seul cadre de référence au Liban; ni d'ailleurs la phénicianité anti-arabe qui tend à écraser les étapes ultérieures à l'Antiquité phénicienne.<sup>412</sup> L'arabité ne véhicule pas à elle seule la présence du sacré et du religieux dans la société et l'héritage pluriel de celle-ci: phénicien-cananéen, perse, égyptien, byzantin, assyrien, turc, croisé, mamelouk, ottoman, français, soviétique, britannique, américain... Après tout, le Liban, tant dans son passé qu'actuellement, ne vit pas un état d'isolement, de retrait ou d'autocentrisme, mais se développe en grande partie grâce aux relations et interpénétrations des diversités: que celles-ci proviennent d'invasions-occupations, de migrations, d'échanges commerciaux, etc.

---

<sup>412</sup> Au cours du 20<sup>e</sup> siècle, certains libanais adoptèrent les phéniciens comme ancêtres directs. En 1920, lors de la proclamation du Grand Liban par le Général Gouraud, la phénicianité fut retenue par une élite chrétienne francophone soucieuse de 'modernité'. Ainsi, deux identités s'opposèrent: phénicienne et arabe. Ce qui ne semble plus être la règle générale actuellement, puisque cette opposition perd de son *momentum* en faveur d'une certaine évolution de l'idée arabe, elle-même obligée de composer sur plus d'un front avec d'autres pôles d'identité.

### 5.1.2 Une identité « croyante, chrétienne ou musulmane »?

Selon Khodr, la société libanaise devrait se doter d'une identité religieuse, qu'il définit en fonction du concept de la « croyance ». En effet, les libanais sont - ou devraient être - des « croyants »: « ceux qui recherchent la perfection spirituelle à partir de laquelle l'homme nouveau advient », qui recherchent « la paix et l'union civiles », et qui suivent « le chemin d'Allah » selon le Coran, ou « le corps du Christ et ses membres » selon le Nouveau Testament. Les croyants sont donc les « crucifiés », « aimants et prêts à se lever d'entre les morts ». <sup>413</sup> Les non-croyants, pour Khodr, sont les agnostiques, ou les extrémistes violents et les intellectuels « neutres » qui n'écourent pas leurs cœurs. Ce sont les « crucificateurs », les « anathèmes », les « apostats ».

Pour Ayoub, l'identité religieuse d'après le Coran a comme base essentielle et exclusive la foi et se présente en deux dimensions: <sup>414</sup> une dimension législative, civilisationnelle et sociale, exprimée par l'appartenance de l'individu à la communauté islamique (cette identité se base sur l'Islam en tant que système législatif et social et fut souvent sujette aux intérêts politiques et culturels); et une dimension plus profonde, la foi, qui n'est pas ce qui apparaît à l'extérieur mais qui vient du cœur et est seule connue par Allah. Les croyants sont donc ceux qui « croient en Allah », « ceux qui intériorisent leur foi », qui s'acceptent mutuellement, acceptent les différences et oeuvrent pour la réconciliation, le partage, l'amour et les valeurs auxquelles appellent pareillement le Coran et l'Évangile - comme l'ouverture et l'universalisme -, ainsi que l'émulation et la convivialité. <sup>415</sup>

<sup>413</sup> Cf. Khodr, G., *L'Appel de l'Esprit*, op.cit., p.279.

<sup>414</sup> Ayoub, M., *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya*, op.cit., pp.19-20.

<sup>415</sup> Cf. Ayoub, M., op.cit., p.21.

Face à ces définitions, je ne peux m'empêcher de poser la question suivante: comment les concilier avec l'introduction de la Constitution libanaise qui stipule que le Liban a adopté la déclaration universelle des droits de l'Homme (paragraphe B) selon laquelle chaque être humain a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion; donc aussi, le droit de changer de conceptions, de croyances et de religion (article 18)? Cette déclaration permet en fait la distinction entre la religion et la croyance qui n'est pas forcément religieuse, ni ne se réduit à l'intériorisation de la foi en Allah. Toutefois, lorsqu'on s'attarde à l'article 9 de la Constitution, il y est stipulé que la liberté de conviction est absolue au sens de « la liberté de croyance religieuse »... S'agit-il d'une contradiction, d'une omission ou d'une sélection ? Quoiqu'il en soit, on voit bien à quel genre de vision et de discours elle profite à ce jour.

On peut comprendre l'importance d'une revalorisation du rôle de la croyance religieuse qui n'a rien à voir avec la crédulité et dont le *leitmotiv* est le respect mutuel et la convivialité. Toutefois, cette revalorisation s'opère aux dépens d'autres formes de conviction et de croyance, surtout si on considère la définition de cette dernière relevant de catégories qui perdent toute épaisseur, car on compterait autant de noyaux que d'individus, et que ces individus changent avec le temps - des sujets en mouvement. En effet, il me semble nécessaire dans le contexte libanais actuel de repenser la croyance, ouverte à la pluralité des référents et des praxis du 'croire', ainsi que des lieux qu'on accorde au religieux et qui contribuent à façonner la société libanaise en mouvement continu. Le défi serait d'appréhender ces référents non sur une base unique de leur vérité-fausseté mais aussi sur celle de leur existence et parce qu'ils répondent à des besoins et des attentes particulières.

Dans cette perspective, il est clair que la question que l'on devrait poser n'est pas nécessairement de l'ordre de « êtes-vous croyant? » au

sens de « croyez-vous en Allah? » pour être identifié automatiquement comme citoyen libanais. Comme l'écrit Daniel Sibony:

« Celui qui ne 'croit' à rien, croit au moins à lui-même-ne-croyant-à-rien. Et il lui faut un sacré travail pour se contenter de son auto-investissement. En réalité, dans le paquet de croyances que chacun possède ou traîne avec lui, il y a toujours une zone plus ou moins large - parfois réduite à un seul point - de croyance en soi, un point de croyance narcissique, qu'on n'a même pas à se formuler, qui va de soi. Si vous parlez avec quelqu'un, vous êtes déjà dans la croyance que cet échange a de l'intérêt, qu'il mérite d'être investi, même s'il est sans avenir, s'il ne sert qu'à faire vivre cet instant.

« Lorsqu'on se lève le matin, qu'on s'habille et qu'on sort, on met en œuvre cette croyance assez touchante que 'ça vaut le coup', que même si l'on est déprimé, sans espoir ni attente, on couve en secret un espoir plus inconscient, un brin d'amour de la vie, de soi-même vivant, qui fait que ces gestes, même mécaniques, sont investis même s'ils ne sont pas assumés. De sorte que la croyance est une façon un peu simple de symboliser l'amour, l'amour de soi ou de l'autre, ou de soi passant par l'autre, ou de l'autre réduit à soi, etc. (...).

« On comprend du même coup la naïveté de ceux qui disent : 'Votre croyance est infondée, elle repose à peine sur quelques présomptions!'. Or c'est le but d'une croyance que de remplacer des fondements là où ils manquent, que d'être elle-même un fondement fictif à partir duquel peut commencer la vraie question: *que faites-vous de vos croyances? Quelles ouvertures nouvelles vous permettent-elles? A quel prix sont-elles payées?* ».<sup>416</sup>

Ainsi, l'on pourrait peut-être sortir de la logique d'affrontement entre le soupirant de l'absurdité des raisonnements « croyants » et le soupirant devant le manque d'élévation de « positivités » dites bornées. D'autant plus que ceux que l'on qualifie de « sans religion » ne sont pas

---

<sup>416</sup> Sibony, D., « Point de croyance et d'amour », *Faut-il croire ?*, Cosmopolitiques, Paris, 2002, pp. 23-25.

forcément sans quête spirituelle et sans préoccupation ultime ou sans quête d'une réponse à la question du sens de la vie.<sup>417</sup> Il serait alors possible de penser en contexte libanais une gestion des diversités qui offrirait un accès assuré afin de dépasser la division habituelle entre deux attitudes possibles, celles de « l'athée » et du « croyant ».

## **5.2 La relecture de l'histoire du Liban ou la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir**

Dans cette entreprise de réflexion sur le renouvellement de la gestion des diversités, la redéfinition de l'identité libanaise s'accompagne nécessairement d'une relecture de l'histoire du Liban et ainsi de la construction d'une culture de la mémoire. Je rappelle qu'à ce jour, si l'on prône cette culture, elle se limite à certains sujets, comme l'histoire du Liban s'arrêtant en 1943, date de l'obtention de son indépendance; ou l'occupation israélienne du Sud du Liban suivie du retrait des troupes militaires en 2000; ou encore plus récemment, la question de l'occupation syrienne du Liban et du retrait de ses troupes militaires en avril 2005.

Mais comment parvenir à cette construction? Et quelle serait cette mémoire?

J'y réponds en identifiant plusieurs chantiers à fonder, revisiter ou entreprendre; donc autant de chantiers, pour peu que l'on pose de nouvelles questions à une réalité dont la complexité apparaîtra mieux. Ceux-ci concernent l'importance d'une relecture d'exemples pertinents d'occultation de la mémoire, du moins à un niveau national, voire officiel, qui contribuent à faire de cette dernière un instrument d'exclusion et à

---

<sup>417</sup> Consulter à cet effet : Debray, R., *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Fayard, Paris, 2005.

renforcer le confessionnalisme: la guerre (1975-2000+) et les divers colonialismes.

L'identification de ces chantiers s'inscrit dans le cadre d'une démarche interrogative déconstructive-constructive, annoncée dans l'introduction de la thèse et appliquée au fur et à mesure de ses cinq parties, et non au sein d'une entreprise de commémoration négative, ni d'un *moralomémorialisme* exacerbé. Après tout, « la conscience des peuples, fussent-ils les plus historiques, se forme à coup d'interrogations sur elle-même et pourrait s'établir, mieux qu'en terrain sûr, sur la réduction de ses propres failles ». <sup>418</sup> Il est donc nécessaire d'opérer un travail de déconstruction-reconstruction des mémoires individuelles et nationale. En d'autres termes, pour pouvoir renouveler la gestion des diversités, comme l'une des bases d'une reconstruction nationale et comme garantie d'une convivialité sociale à long terme, une des conditions essentielles est de reconsidérer les rapports au passé, de réinterroger l'histoire nationale, de la problématiser, d'identifier les non-dits et de retrouver les ressources inexploitées, au lieu d'en entretenir une vision achevée, basée sur une prétention à incarner un aboutissement, une autosuffisance, un devoir de n'avoir rien à retenir du passé - et là je réfère au corollaire de l'amnésie-hypermnésie cité dans l'introduction.

### 5.2.1 Premier chantier: la relecture de la guerre

Les conséquences de la guerre de 1975-2000+ se font encore ressentir et on peut même affirmer qu'elle n'est pas achevée, puisqu'elle établit des frontières - des enclaves - que l'on peine à effacer. En ce qui me concerne, je ne la perçois pas uniquement comme une guerre des autres sur le terrain libanais, ni comme une guerre « pour les autres » tel que l'affirme Ghassan Tuéni dans son ouvrage *Une guerre pour les*

---

<sup>418</sup> Stétié, S., « Le Liban, signe culturel d'avenir », *Études géopolitiques 1*, op.cit., p.21.

*autres*.<sup>419</sup> Elle ne se réduit pas non plus au seul problème interne de la répartition des pouvoirs et au conflit qui en résulterait, ni en une dichotomie simpliste entre chrétiens et musulmans, ni à une guerre que l'on qualifie trop souvent de « civile », d'« ethnique » ou de « religieuse », « aussi bien pour cacher les enjeux de puissances profanes qui les animent, que pour sacrifier aux modes intellectuelles, plus que jamais dominées par (...) l'anthropologie de café, dont les thèses débilantes sur le conflit des civilisations et des religions sont l'illustration la plus récente ». <sup>420</sup> Je rejoins ainsi les propos de Corm:

« Sur le plan international, le discours reçu et écouté est le discours milicien, 'chrétien' ou 'musulman'. Même les analyses académiques et universitaires auront tendance à s'aligner sur les thèses miliciennes ou, du moins, verseront de plus en plus dans la description de la milice comme organe légitime des communautés religieuses, elles-mêmes érigées en réalité socio-politique unique du Liban. C'est ainsi que la spécificité du conflit libanais sera réduite à une guerre islamo-chrétienne, en dépit de toutes les évidences contraires (...). Il faut ajouter que le discours milicien de type 'chrétien' ou 'musulman' présente le grand avantage, pour les puissances régionales et internationales, soit de masquer leurs interventions, soit de les légitimer lorsque l'une ou l'autre des milices les réclame, soit mieux encore, pour d'autres puissances, de justifier l'inaction ou même l'absence de condamnation morale face à des factions combattantes qui ne parviennent pas à formuler une vision commune du retour à la paix [on fait croire à une responsabilité collective et abstraite des musulmans ou des chrétiens] ». <sup>421</sup>

<sup>419</sup> Tuéni, Gh., *Une guerre pour les autres*, Jean-Claude Lattès, Paris, 2004 (Dar an-Nahar, Beyrouth, 1985).

<sup>420</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain*, *op.cit.*, p.7. Consulter l'ouvrage de Barakat, L., *Penser l'État*, où elle qualifie la guerre au Liban de « civile » (pp.32-33), « religieuse » et « ethnique archaïque » (p.22); ainsi que l'article de Menassa, S., « La guerre civile est-elle réellement finie », *CM*, no.47, automne 2003, pp.21-36.

<sup>421</sup> Corm, G., *op.cit.*, pp. 220-221.

Bien sûr, lorsque les conflits prennent une forme confessionnelle, c'est que le confessionnalisme est le moyen le plus efficace pour accéder à des ressources. « La confessionnalisation est entendue comme politisation des différences religieuses, voulue de l'intérieur ou favorisée de l'extérieur [ou une combinaison des deux], lorsque des groupes sont en compétition pour l'accès à des ressources matérielles et-ou symboliques ». <sup>422</sup> Tel est également l'avis de Corm:

« Lorsque l'on parle de guerre civile, on évoque des formes de violence où la population civile souffre, sans aucun doute, mais où l'objectif militaire de chacune des factions armées est de dominer l'ensemble du territoire, d'éliminer la ou les factions opposées, puis de reconstituer rapidement un appareil d'État. Dans le cas du Liban, il est clair que nous ne nous trouvons pas en face de cette logique. En effet, mis à part la conjoncture du printemps 1976 où le Mouvement national tente d'envahir des milices dites 'chrétiennes conservatrices', les formes de violence pratiquées par les milices dès le 13 avril 1975 montrent éloquentement qu'il s'agit d'une visée bien particulière : paralyser l'État et l'armée, découper le territoire en ghettos communautaires, terroriser la population en considérant les Libanais non pas sur la base de leur appartenance idéologique (pro-ou anti-palestinienne, pour ou contre une réforme politique), mais sur celle de leur appartenance communautaire ». <sup>423</sup>

Comme si toutes les autres données de cette guerre multiforme avaient disparu par enchantement! En effet, la grille de lecture faisant état d'une « guerre civile » est incapable de rendre compte, par exemple, des interventions des puissances étrangères: le territoire libanais a constitué notamment un ring de boxe où se sont affrontés soviétiques et américains, syriens, palestiniens et israéliens, iraniens et irakiens, israéliens et l'axe

<sup>422</sup> Cf. Chatelard, G., « Les dynamiques identitaires des chrétiens en Transjordanie (1850-1950). Peut-on parler de minorité? », CdO, no. 61, 1<sup>er</sup> trimestre 2001, p.111.

<sup>423</sup> Corm, G., *op.cit.*, p.210.

irano-lybien, syriens et irakiens, iraniens et français, etc.<sup>424</sup> Par ailleurs, les violences entre milices au sein des communautés étaient plus intenses que celles entre les communautés,<sup>425</sup> mais les enjeux de pouvoir se cachèrent derrière l'invocation d'une soumission à un destin dit « immuable » et à la sacralisation de la violence, comme si cette dernière ne résultait pas aussi d'échecs d'échanges sociaux et de la négociation politique, ainsi que de problèmes économiques et de diverses situations d'injustices et d'inégalités.

Afin d'appuyer mes propos, outre quelques études académiques, il suffit de consulter les témoignages que l'on trouve au sein de la société civile et dans la diaspora libanaise à partir des années 90, à travers les autobiographies, les romans, la peinture, les bandes dessinées, les chansons, les hymnes, les poèmes, la musique, les musées, le cinéma documentaire et

---

<sup>424</sup> Ce qui fait dire à Georges Corm que le Liban est un « État-tampon » et une « caisse de résonance » (*op.cit.*, p.19), dont se servent les différents protagonistes sur la scène régionale, un État « au conditionnel », à la souveraineté limitée « par le bon vouloir de ses communautés constitutives et de leurs protecteurs extérieurs » (p.31). Les ingérences étrangères dans la constitution des milices libanaises, leur armement et leur financement, ne devraient pas être occultées dans les descriptions de la guerre; selon Corm il s'agit d'une réalité qui :

« doit amener l'analyste objectif à relativiser la vision d'un Liban livré à une 'guerre civile' spontanée entre chrétiens et musulmans. De plus, les actions militaires de déstabilisation ou de manipulation de l'État libanais par Israël dès 1968, par la Syrie dès 1973, par l'Iran à partir de 1982, à l'aide de pénétrations massives sur le territoire libanais, ne doivent jamais être absentes de l'analyse. C'est la présence armée palestinienne qui a été l'enjeu de la plupart des combats qui ont eu lieu au Liban depuis 1975 » (« Laïcité et confessionnalisme au Liban », *op.cit.*, p.6).

Par exemple, « une partie du christianisme politique, celui du Mont-Liban et du Sud Liban, a pris sa revanche sur les visées pro-palestiniennes de l'islam politique en s'inscrivant dans la dynamique régionale israélienne; une autre partie, celle du Liban Nord, s'est alignée sur la Syrie; une troisième enfin s'est exilée à Paris (...) » (*Conflits et identités au Moyen-Orient*, *op.cit.*, p.175). C'est également l'avis de Nawaf Salam lorsqu'il parle de facteurs externes et internes comme expressions de la guerre du Liban, celui-ci ayant été « un champ de bataille pour les rivalités régionales et internationales » (*L'accord de Taëf*, *op.cit.*, p.8).

<sup>425</sup> Cf. Picard, E., « A l'épreuve de la guerre du Liban », Heyberger, B. (dir.), *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*, Autrement, Paris, 2003, p.147.

de fiction, la presse écrite, etc.<sup>426</sup> La mémoire de la guerre est formée d'histoires personnelles reflétant en quelque sorte ce que l'on peut qualifier du *devoir des survivants*, tel que le montre par exemple Danièle Arbid dans son film *Dans les champs de bataille* (2004).<sup>427</sup> En effet, celle-ci y exprime le vécu intérieur de la guerre, à partir de celui d'une famille, de son expérience personnelle, croyant foncièrement à la subjectivité du propos et en l'individu. L'action se situe en 1983 dans un lieu nommé « le quartier américain », limitrophe aux quartiers bourgeois beyrouthins. Cette réalisatrice y décrit la guerre comme une « norme » qui transforme l'amour en une passion, la haine en violence, le sexe en une consommation rapide. Selon elle, les libanais d'aujourd'hui veulent tourner la page, mais paradoxalement, ils sont curieux de voir les films qui ont rapport à la guerre du Liban. Mais le titre *Dans les champs de bataille* est trompeur puisque la guerre est en marge du film. La cruauté de la famille de Danièle Arbid y est

---

<sup>426</sup> Je cite par exemple les romans et les essais de Najwa Barakat, Elias Abou-Haidar et Tony Hanania (*Homesick*); d'Ayman Traoui (*La mémoire de Beyrouth*); de Souha Béchara (*Résistante*); d'Alexandre Najjar (*Le roman de Beyrouth*); des pièces de théâtre et des films de Wajdi Mouawad (dont *Incendies* et *Littoral*); des pièces de théâtre présentées dès 1994 à *Al-Madina* et dès 1997 au théâtre de *Monnot*, produites entre autres par l'association *Shams* qui regroupe de jeunes créateurs libanais dans un projet coopératif d'animation culturelle, se situant dans un mouvement de renouveau associé aux interrogations inquiètes de la jeunesse qui porte en elle les stigmates de la société libanaise morcelée. Que dire aussi des travaux du chorégraphe Omar Rajeh - et la compagnie qu'il a fondée: *Maqamat Dance Theatre* -, dont *Beirut International Dance Platform* (2004), *Beyrouth Jaune* (2002) et *War on the Balcony* (2003); d'œuvres photographiques sur la guerre et de caricatures à caractère politique de Stavro; de représentations sonores et d'improvisations musicales au centre culturel *Zicco House*, dont le *Festival Anti-Crise* (2004); d'œuvres artistiques visuelles de Joseph Charfé (dont celles qui furent exposées à la Galerie Jeanine Rubeiz en mai 2002: *Mémoire et arrachement*); des expositions collectives organisées par le Musée Sursock (dont le 25<sup>e</sup> festival, entre décembre 2004 et janvier 2005, qui regroupa plus de 57 artistes libanais, parmi lesquels Etel Adnan sur l'invasion israélienne du Liban en 1982, Nada Sehnaoui sur la problématique de la mémoire, Anita Toutikian sur la désillusion et le déséquilibre des pouvoirs...).

<sup>427</sup> A cet égard, je cite également les films de Jean Chamoun (*In the Shadow of the City*, 2000), Ghassan Salhab (*Beyrouth Fantômes*, 1999), Randa Sabbagh (*Civilisé*, 1999), Joana Hadji Thouma et Khalil Joreige (*Autour de la maison rose*, 1999)... Pour plus d'informations sur le cinéma libanais des années 90, référer à: Mandelbaum, J., « Silence...moteur...yallah ! », *LM*, 2001-07-12; Haugbolle, S., « Looking the Beast in the Eye. Collective Memory of the Civil War in Lebanon », St. Antony's College, University of Oxford, 2002, [http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Essays\\_Research/sune\\_haugbolle/thesis\\_1.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Essays_Research/sune_haugbolle/thesis_1.php), consulté: 2005-01-08.

présentée comme étant bien supérieure à celle de la guerre quoique moins équitable: en guerre, les bombes tombent sur tout le monde sans distinction, pas en famille!

Quant à Ziad Doueiri, réalisateur du film à succès *West Beyrouth* (1998), il relate le quotidien de jeunes adolescents au sein de l'anarchie de la guerre et montre plusieurs divisions qui l'imprègnent: entre les générations, entre les chrétiens et les musulmans, entre les cultures-langues - un des adolescents, Tarek, refuse de chanter l'hymne national français dans la cour de son école -, les conflits au sein des familles, etc. Doueiri montre la guerre telle une calamité qui frappe le Liban à maintes reprises de son histoire. Certes, le père de Tarek croit que si la famille souffre assez longtemps, la violence disparaîtra..., ce qui n'est malheureusement pas le cas. *West Beyrouth* n'est pas uniquement la chronique d'une terre en guerre, mais aussi une histoire de « rites de passage » et l'étude d'amitiés entre les jeunes. Tarek et son ami Omar sillonnent les rues de Beyrouth à la recherche d'aventures, et se lient d'amitié avec une jeune fille chrétienne. Ce que montre Doueiri dans son film est une vision intérieure de Beyrouth, et une série de *flash-backs* sur le monde de son enfance.

Pour sa part, Rita Adaïmy peint des toiles - dont celles exposées à l'Espace 5D en mars 2005 - qu'elle intitule *Human Thoughts*, illustrant l'enfermement sur soi, l'absence de communication, la lutte dans les ténèbres pour pouvoir déceler la lumière. Repliés sur eux-mêmes, des hommes et des femmes aux crânes rasés, aux corps nus, dénués de toute grâce, évoluent sur un fond clair-obscur dans un univers qui semble chargé d'accablement, de tristesse et de résignation.<sup>428</sup> Jean-Marc Nahas, qui a exposé en février 2005 au Centre Culturel Français une immense fresque intitulée *Beyrouth mon amour*, traduit celle-ci par le terme « inconscient »,

---

<sup>428</sup> Cf. OJ, 2005-03-12.

ayant la même signification que « douleur », « fantômes », autant de souffrances que cachent les souvenirs de la guerre du Liban. « Je n'ai pas eu envie de montrer des morts humaines, alors je passe par le biais de la pornographie, des cadavres de chiens ». C'est ainsi que des hordes de chiens haineux, mais aussi des vaches - « celles qui ont tué les enfants pendant la guerre » -, des oiseaux - symboles de « tendresse » -, et bien d'autres représentations, se déploient sur 10 mètres. Selon Diala Gemayel, « *Beyrouth mon amour* est une nouvelle incursion de Jean-Marc Nahas dans une société qui fait tout pour ne pas regarder ses souvenirs en face ». <sup>429</sup>

Ces diverses expressions et bien d'autres encore <sup>430</sup> montrent à quel point des libanais ayant vécu et survécu à la guerre, tentent d'en relater les souvenirs face aux logiques de l'impensé, l'impensable et du non-dit qui la concernent. Dans un entretien avec May Makarem, la poétesse québécoise Madeleine Gagnon qualifie la guerre du Liban « la guerre de l'intime », qui produit « de la folie, de la dépression, de la dénégation ». <sup>431</sup> Elle y trouve quelque chose de « refoulé », de « non-dit ». Elle signale que lors de son enquête auprès de libanaises, beaucoup ont refusé de lui parler de la guerre. De même, toute une génération de jeunes ne veut pas en entendre parler. Elle ajoute qu'Amnesty International n'a obtenu aucun indice sur les viols commis au cours de la guerre. « Zéro information. Rien n'est dit. Ni d'un côté, ni de l'autre. Or, des deux côtés, il y a eu des viols ». Selon May Makarem:

---

<sup>429</sup> Cf. OJ, 2005-02-10.

<sup>430</sup> Je réfère notamment aux témoignages recueillis dans le cadre des travaux de recherche de Naila Nauphal: « Post-war Lebanon: Women and other war-affected groups », *International Labour Organization*, 1997, 113 p., <http://www.ilo.org/public/english/employment/skills/training/publ/pub9.htm>, consulté: 2005-06-04.

<sup>431</sup> Cf. OJ, 2001-01-04.

« Madeleine Gagnon cite une ethnologue-psychologue, Liliane Ghazali, qui a proposé, en vain, aux dirigeants locaux d'organiser un forum national sur le 'deuil et le pardon'. Dans son témoignage, Liliane Ghazali souligne qu'au Liban, on s'occupe des ruines de pierre ou de béton, sans s'occuper des décombres dans le cœur des hommes (...). Madeleine Gagnon a souligné que sur les 27 nouvelles présentées pour le concours 'journalistes en herbe', une seule abordait le sujet de la guerre. Toutes les autres sont des récits 'noirs', 'tristes', qui racontent des histoires de 'dépressions', de 'meurtres', 'd'êtres mystérieux et dangereux', mais aussi 'd'amour impossible'... 'La guerre n'est pas nommée. Jamais. Comme si ce réel est occulté' ». <sup>432</sup>

En ce sens, Fady Noun rapporte les propos de l'éditrice et journaliste Amal Makarem lors d'un colloque sur les années de guerre 1975-1990 à la Maison des Nations Unies, signalant les effets « pathologiques » d'une mémoire tronquée ou supprimée. <sup>433</sup> Makarem signale en effet les cas d'une femme qui avait deux ans en 1975, qui souffre d'être « absente » d'un épisode de la mémoire parentale, car son père et sa mère éludent la question, chaque fois qu'elle leur parle des années de guerre; ainsi que celui d'une femme qui voit tous les jours les assassins de son mari et de son fils passer dans la rue, et qui sent en elle un désir de vengeance que seule la reconnaissance du crime peut effacer.

D'où la pertinence de la relecture de la guerre - du moins par obligation à l'égard des générations montantes, en vue d'une consolidation de la paix et de la convivialité à long terme -, de sa prise en compte comme lieu de mémoire plurielle, comme événement traumatique et ou héroïque, survivant, changeant, multiple, dépendant de l'imposante masse d'acteurs (victimes et bourreaux), sujets de l'action et de la transmission: à chacun sa guerre, sa participation et sa représentation!

---

<sup>432</sup> *Ibidem.*

<sup>433</sup> Cf. OJ, 2001-01-04.

## 5.2.2 Deuxième chantier: la relecture des colonialismes

Un deuxième chantier consiste à étudier les conséquences et les traces laissées par le colonialisme ou les divers colonialismes sur la manière de concevoir ou d'influencer la pensée des rapports religion-politique-société - notamment le rôle des colonialismes dans le renforcement du confessionnalisme et dans l'exacerbation de l'identité confessionnelle comme facteur de conflit ou au contraire comme voie privilégiée de dialogue -, et de là, leurs impacts sur la *culture du non-dit* et sur les reconstructions de la mémoire au Liban. En effet, colonialisme et confessionnalisme sont traversés par des logiques d'exclusion et d'essentialisme à travers lesquelles ils maintiennent le statu quo colonialiste/confessionnaliste. Ils adoptent aussi des idéologies semblables de dichotomie de la société et de supériorité d'un groupe sur un autre: colons/colonisés, confessions/individus-collectivités non-confessionnels. En d'autres termes, on ne peut penser la *sortie* du confessionnalisme et donc le renouvellement de la gestion des diversités au Liban sans penser la *sortie hors* du colonialisme.

Pourquoi je parle de *sortie hors* du colonialisme? C'est qu'il me semble que la vision d'un héritage du colonialisme et donc la théorie stipulant que les luttes anti-coloniales appartiennent au passé - supplantées par les conflits entre les religions et le « choc ces civilisations » -,<sup>434</sup> devrait être revisitée. Évidemment, si l'on conçoit le colonialisme comme l'œuvre de certaines puissances d'Europe au cours des derniers siècles, et compte tenu que depuis les années 40 à peu près, les sociétés proche-orientales ont obtenu leurs indépendances respectives, on affirmera qu'elles sont entrées

---

<sup>434</sup> Cf. Huntington, S., *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Touchstone, New York, 1998.

dans une nouvelle phase de l'histoire, dite post-coloniale,<sup>435</sup> et que celle-ci est empreinte de conflits interreligieux, interethniques, civils, et à la rigueur, inter-régionaux. Or, pareille définition simplifie un processus plus complexe, impliquant une responsabilité européenne face au blocage actuel du processus de paix dans les sociétés proche-orientales<sup>436</sup> et aux nombreux problèmes engendrés par les politiques coloniales; processus qui implique même une responsabilité de la communauté internationale.

Aussi, lorsqu'on parle de colonialisme, évoque-t-on uniquement l'occupation militaire ou également d'autres types de relations: économiques, culturelles, symboliques - ossification des regards de l'altérité, catégorisation rigide pour asseoir l'exercice de domination, fabrication de clichés et de stéréotypes ne tenant pas compte des réalités du terrain, des souffrances d'individus et de collectivités, etc.? Que dire de l'impérialisme américain, de l'américanisation, de la politique volontariste d'exportation de la « démocratie » et de la contradiction continue des intérêts des gouvernements américains successifs dans la région du Proche-Orient, dont le Liban, considérée dans leur découpage géopolitique comme étant de première priorité?<sup>437</sup> Quelles sont les conséquences de la conception états-unienne du « Grand Moyen-Orient » sur le Liban, instrument de remodelage militaire, stratégique et économique élaboré pour le sommet économique mondial du G8 à Sea Island en 2004?

---

<sup>435</sup> Consulter Memmi, A., *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Gallimard, Paris, 2004. Memmi y décrit les figures de « l'ex-colonisé », dont le citoyen d'un État indépendant, celui de l'immigré et celui du fils de l'immigré.

<sup>436</sup> Selon Dominique Moisi, « à travers le colonialisme, l'Europe a voulu imposer son histoire, sa culture, ses langues, à des peuples qu'elle a conquis puis dominés (...). L'Europe n'a pas seulement des devoirs et des droits, elle a aussi des instruments d'influence réelle, qu'elle tend à négliger » (« Proche-Orient: l'Europe responsable », LM, 2001-03-23). Consulter aussi: Bessis, S., *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, La Découverte, Paris, 2001.

<sup>437</sup> Cf. Amin, S., El-Kenz, A., *op.cit.*, p. 62 ; Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p. 37 (« l'impérialisme américain ayant pris aujourd'hui au Moyen-Orient, notamment après l'occupation de l'Irak en mars 2003, la succession de deux colonialismes français et anglais »); Achcar Naccache, T., « A Lebanese Arab Perspective on Middle Eastern Studies », <http://womencrossing.org/naccache.html>, consulté: 2005-03-20.

Lorsqu'on parle des relations de la France avec le Liban, pourquoi le discours dominant qualifie-t-il celle-ci de « sœur » et de « protectrice », alors que ce n'est pas le cas vis-à-vis de la Syrie?<sup>438</sup> La francisation ou la « mission civilisatrice » de la France dont la Francophonie est le modèle ne peut-elle pas être qualifiée d'occupation culturelle?<sup>439</sup> Que dire du rôle de la France (lors du mandat et par la suite) dans le développement et le renforcement du confessionnalisme au Liban? D'ailleurs, la « mission libératrice » états-unienne et la « mission civilisatrice » européenne (et en particulier, française) ne se rejoignent-elles pas à bien des égards?<sup>440</sup> Il me semble nécessaire de s'interroger sur les buts que se fixent les gouvernements américains et français au Liban. Si leur objectif est d'y établir une « vraie démocratie », comment celle-ci pourrait-elle se bâtir? En perpétuant les stéréotypes ethniques et confessionnels hérités de la période de la fin de l'empire ottoman et du mandat français, en divisant la société libanaise en *confessions-nations*? Stéréotypes encore utilisés par la plupart des partis et des courants politiques au Liban, dont ceux de « l'opposition » (de la période suivant l'assassinat de Rafic Hariri)...

Aussi, n'est-il pas trop tôt pour parler de « post-colonialisme » et d'accompagner ce discours de « nouvelles configurations » autour de questions politiques, stratégiques et culturelles se basant sur une relation

---

<sup>438</sup> Cf. Goutagnon, A., « Les relations franco-libanaises », *Le Liban, regards vers l'avenir, op.cit.*, pp.200-210 ; El-Tibi, Z., « Le Liban, la Francophonie et le dialogue des cultures », *ibid*, pp.221-232 ; Edmond Joue. « France-Liban : une histoire d'amour », *ibid*, pp.188-199.

<sup>439</sup> Même au niveau juridique, je note que Liban a acquis les principaux éléments de ses systèmes légaux et judiciaires dans leur forme actuelle durant le mandat français (1920-1943). Certes, les amendements apportés à la Constitution en 1943 éliminèrent toute référence au mandat français et rendirent l'arabe la langue officielle du pays, mais la tradition légale française influence toujours les avocats et les juges libanais. Alors que les décisions et les arguments de la cour sont maintenant en arabe, les références aux décisions et autorités françaises sont encore communes (Mallat, Ch., « The Lebanese Legal System », LR, Beyrouth, no. 2, 1997, 8 p.; voir le site de l'*Organisation Internationale du Travail*, <http://www.ilo.org/public/english/employment/gems/eao/links/lebanon.htm>, consulté: 2005-03-25).

<sup>440</sup> Cf. Postel-Vinay, K., *L'Occident et sa bonne parole*, Flammarion, Paris, 2005.

de « partenariat euro-méditerranéen »?<sup>441</sup> D'autant plus que le projet de ces configurations est accompagné constamment de plaintes. Or, selon Luc Debieuvre:

« Avant que l'Union Européenne fasse la liste de ce qu'elle estime être les faiblesses du monde arabe, avant qu'elle s'impatiente de la lenteur des réformes et de la modestie des objectifs ou des résultats (...), elle doit commencer par revoir de façon concrète comment elle pourrait aider les pays arabes à relever leurs défis ».<sup>442</sup>

De plus, il me semble que le « partenariat euro-méditerranéen », sous-tendu par l'adage du « dialogue des cultures » prôné par l'Union Européenne, ne pourrait avoir un sens effectif que s'il avait pour objectifs de s'attaquer aux inégalités des échanges socio-économiques et culturels autour de la Méditerranée et de rendre possible la circulation humaine -

---

<sup>441</sup> Outre le statut attribué au Liban comme « collègue » de la France dans sa tradition juridique, l'influence de la francophonie juridique au Liban semble vouloir dépasser la « Classique » (Université de Lyon en France- Université Saint-Joseph au Liban) pour devenir « Européenne- Française » et « Française- Européenne ». En fait, ces multiples influences sur le droit Libanais, jusque là méconnues, sont le résultat de l'acquis communautaire européen qui risque de faire irruption au cœur du droit libanais dès ratification de l'Accord d'Association Euro-Med - cet accord offre au Liban la possibilité d'une intégration accrue aux marchés européens et réseaux de l'Union Européenne et comprend plus de 80 000 pages de textes législatifs et réglementaires - signé à Luxembourg le 17 juin 2002 et approuvé par le parlement libanais le 2 décembre 2002, par le parlement Européen le 16 juin 2003, et, à ce jour par l'Allemagne, la France, l'Irlande et la Suède. Cet accord marque un progrès dans les relations du Liban avec l'Union Européenne et sa ratification permettra donc l'entrée « irréversible » du droit européen dans le droit libanais. Naturellement, la France restera selon Chebli Mallat pour le Liban le « vecteur naturel », mais « on voit bien comment la culture juridique libanaise peut s'enrichir, comme celle de la France elle-même, d'un laboratoire immense de langues et de cultures » (Mallat, Ch., *Union Européenne et devenirs Nationaux : un regard libanais*, dans le site du Centre d'études sur l'Union Européenne de l'Université Saint- Joseph, 2000, 15 p., <http://www.ceue.usj.edu.lb/articles/inauguration.pdf>, consulté: 2005-03-25; *Partenariat Euro-Med. Programme Indicatif National 2005-2006*, 2005, 25 p., [http://europa.eu.int/comm/external\\_relations/lebanon/csp/liban\\_nip05\\_06\\_fr.pdf](http://europa.eu.int/comm/external_relations/lebanon/csp/liban_nip05_06_fr.pdf), consulté: 2005-03-26).

<sup>442</sup> Debieuvre, L., « Le monde arabe à la mesure de ses défis », *Les défis du monde arabe*, *op.cit.*, p. 69.

voire la question de la difficulté de la mobilité et de l'accèsion aux visas par exemple.

Que dire de la Syrie qui occupe le Liban depuis 1976 - occupation que la Communauté Internationale a qualifiée jusqu'en 2004 de « protection-sororité » - et qui y exerce les prérogatives d'une force coloniale, en contrôlant les fonctions publiques, l'économie et les processus politiques tant internes qu'externes? <sup>443</sup> Le gouvernement libanais en a souvent pris la défense, clamant que le Liban a signé avec elle des accords de fraternité et de coopération en toute liberté et rappelant qu'elle contribue effectivement à l'instauration de la paix civile, voire de la paix interconfessionnelle. Cette prépondérance est tellement marquante qu'aucune décision n'est prise sans l'accord préalable des dirigeants syriens, « ce qui se traduit par un incessant ballet des responsables libanais entre Beyrouth et Damas ». <sup>444</sup>

Plus encore, le gouvernement syrien a fait en sorte qu'aucune union nationale n'advienne, celle-ci étant susceptible de réclamer ou

---

<sup>443</sup> Cf. Basbous, A., «Après 25 ans d'occupation syrienne: les Libanais réclament leur liberté», Fi, 2001-04-23, p.15. En ce sens, le patriarche maronite Mar Nasrallah Boutros Sfeir a déclaré lors d'une récente tournée en Europe que:

« le texte de l'accord (de Taëf) prévoit le repositionnement de l'armée syrienne au Liban puis son retrait dans un délai de deux ans à dater de la signature. Nul n'ignore que la présence d'une armée étrangère dans un pays tiers se répercute nécessairement sur celui-ci, surtout s'il est interdit à ce pays d'assumer ses responsabilités et que ses décisions sont soumises à l'aval d'une autorité étrangère » (OJ, 2003-11-03).

L'une des conséquences néfastes de cette occupation syrienne à la gestion socio-politique des diversités au Liban est dénoncée par le patriarche en ce qui suit: « les Libanais se plaignent de l'absence de justice sociale et de justice politique, et des atteintes aux droits de l'homme. Les atteintes aux droits politiques de nombreuses personnes constituent la pire des pratiques dans notre pays ». Les autorités, a-t-il conclu, « doivent accorder aux Libanais les droits politiques garantis par leur citoyenneté et ne peuvent aliéner les libertés politiques sans cause légitime ». Et le patriarche Sfeir d'affirmer finalement que :

« Certains sont fermement convaincus que l'accord de Taëf, qui n'a été appliqué que de manière sélective, doit être revu. Surtout lorsque les parties concernées ne sont pas d'accord sur la manière de l'appliquer, qui, elle-même, est la cause de tiraillements entre les pôles du pouvoir».

<sup>444</sup> Cf. El-Ezzi, Gh., *op. cit.*, p.16.

d'imposer son retrait. En ce sens, il suffit d'évoquer le système tripartite de gouvernance ou la *troïka* maronite-sunnite-chiite qui rend caduque le fonctionnement des institutions de l'État libanais; d'où le blocage continu qui ne peut être dénoué que par un arbitrage syrien devenu un pouvoir suzerain. De plus, le pouvoir de la Syrie s'exerce à toutes les échelles de la gouvernance: «formation des gouvernements, élections parlementaires et mêmes municipales, mais surtout pénétration des partis politiques, des syndicats et des institutions de la société civile». <sup>445</sup>

Mais si le but est l'évacuation du « Liban occupé », <sup>446</sup> peut-on oublier qu'au niveau régional, le Golan syrien, la Cisjordanie, Jérusalem-Est et la bande de Gaza sont occupés depuis 1967, malgré les nombreuses résolutions du Conseil de Sécurité des Nations Unies? <sup>447</sup> Et que dire des visées israéliennes, à l'abri desquelles le Liban n'est pas encore, en dépit du retrait des militaires du Sud en 2000 après 18 ans d'occupation? Selon Samir Amin et Ali el-Kenz, l'expansionnisme colonial d'Israël constitue un défi réel puisqu'il s'agit d'un pays qui « refuse de se reconnaître des frontières définitives (...) et qui déclare ouvertement ne pas s'estimer être lié par les résolutions de l'ONU » <sup>448</sup> - dont notamment les résolutions 425 et 426 du 18 mars 1978 qui ne sont pas pleinement remplies à ce jour. Selon Walid el-Tibi, membre du Conseil de l'Ordre de la Presse Libanaise:

« Un exemple [des visées israéliennes] en a été donné par des menaces en septembre 2002 à propos de la rivière Ouazzani (...). En violation des résolutions des Nations Unies, ils [les israéliens] refusent de redonner aux palestiniens leur propre souveraineté au sein d'un État national viable. Ils s'opposent au droit de retour des

<sup>445</sup> Cf. Tuéni., Gh., *op. cit.*, p.424.

<sup>446</sup> A ce jour, l'armée syrienne a évacué ses troupes armées du Liban (fin avril 2005).

<sup>447</sup> Cf. Ramonet, I., « Poudrière libanaise », MD, mars 2005,

<http://www.mondediplomatique.fr>, consulté: 2005-03-30.

<sup>448</sup> Amin, S., El-Kenz, A., *op. cit.*, p.62.

réfugiés et entendent implanter de force les réfugiés palestiniens dans les pays d'accueil, notamment au Liban sur lequel des pressions intenses sont exercées ». <sup>449</sup>

Que faire donc avec cette politique des « deux poids, deux mesures »? Quels sont les occultations et les nœuds de la mémoire dans un contexte où le spectre d'un nouveau Sykes-Picot - ou partage du Proche-Orient - ressurgit, et où la prépondérance de l'identité confessionnelle exclusiviste - notamment islamique, juive et chrétienne - se renforce? Comment, dans le contexte particulier du Liban, appelle-t-on à l'édification d'un État islamo-chrétien, tout en critiquant l'édification de l'État israélien ayant sacralisé l'identité juive? Toutefois, peut-on exiger des libanais d'expier des fautes qu'ils n'ont pas commises envers les juifs lors de la seconde guerre mondiale et de ce fait, de taire leur résistance à l'encontre de l'État d'Israël? Par contre, comment ne pas dénoncer l'amalgame qui est souvent fait au Liban entre Judaïsme et Sionisme, et ses conséquences, comme l'occultation de l'identité juive libanaise? <sup>450</sup>

Répondre à ces questions et à bien d'autres encore me semble crucial dans la mesure où l'on remettrait en question un vocabulaire et des concepts qui nous gardent prisonniers d'une logique simplificatrice; dans la mesure aussi où l'on identifierait la diversité des causes aux situations conflictuelles, aux crises actuelles des sociétés proche-orientales et à leurs conséquences à court et long termes. C'est ce qui m'amène à représenter

---

<sup>449</sup> El-Tibi, W., « La longue guerre de la Résistance libanaise », *Le Liban, regards vers l'avenir, op.cit.*, p.176.

<sup>450</sup> Une occultation au niveau national, en dépit de la reconnaissance gouvernementale du concile juif libanais: « In November 2002, the Ministry of Interior notified the "Israelite Communal Council" that the Ministry had been informed about the election of a new board for the Council. This step renewed official government recognition of the Council as the body representing the Jewish community in the country ». Ce concile est reconnu depuis 1926 et compte près de 60 membres (« Religious Freedom Report, 2003 », *ibidem*).

la réalité de leurs relations avec les colonialismes à travers l'image d'un *divorce non consommé*. En effet, l'ère du colonialisme n'est pas révolue, mais celui-ci adopte des visages multiples, mettant en jeu d'anciens et de nouveaux acteurs, d'anciennes et de nouvelles stratégies, bref, un processus de ruptures et de continuités tant internes qu'externes, locales, régionales et internationales intimement imbriquées.

En fait, on n'a pas encore fini d'appréhender l'entreprise coloniale, d'essayer de mieux la définir, de prendre en compte les expériences vécues par les colonisateurs et les colonisés. Mais quiconque traite de la question du colonialisme, traite habituellement des relations de dominations, tel Edward Saïd (*L'Orientalisme*, 1978), alors que celui-ci ne tient pas nécessairement compte des échanges et des relations d'interpénétrations, ou ce que l'on nomme parfois la créolisation des visages, des langues et des codes. Or, se poser la question des conséquences à tirer aujourd'hui de ces relations - d'autant plus qu'on assiste à la résurgence de discours de supériorité d'une civilisation sur d'autres, d'une culture sur d'autres, d'une religion sur d'autres -, remettrait en question la nécessité de postuler un « Occident » sur le même mode que des orientalistes avaient pensé « l'Orient ». Au contraire, construire une mémoire des colonialismes n'implique pas de développer un « occidentalisme » dans lequel l'Orient est l'observateur-sujet et l'Occident l'observé-objet; mais il s'agit d'ouvrir la voie à la lutte contre l'injustice historique, la non-reconnaissance des diversités et des richesses qu'elles apportent, et de continuer à construire des relations d'interpénétrations qui dissiperaient cette vision de l'éternel maître-disciple. Seulement alors, parlerait-on à bon droit de l'avènement d'une ère dûment post-coloniale! En ce sens, je cite les propos suivants d'Ignacio Ramonet:

« Peut-on sous-estimer les effets de mélange, de métissage, et en fin de compte, de modernisation qu'ont entraîné les colonisations ? Il n'y a pas d'étanchéité des formations humaines, culturelles et culturelles. L'histoire de l'humanité est comme un soleil noir; c'est le récit des échanges de tous ordres entre les êtres humains ». <sup>451</sup>

Entreprendre ces deux chantiers parmi tant d'autres pourrait contribuer à repenser l'histoire du Liban selon une démarche centrée sur des événements et des causalités multiples et non sur une causalité unique, telle la survalorisation du religieux ou au contraire, sa marginalisation; en d'autres termes, on ne peut remédier aux « maux libanais » par le seul biais de l'intégration religieuse - en posant le retour à la « vraie foi » comme seule médiation possible - ou au contraire par la « sortie du religieux », tout en contrecarrant l'oubli de « l'essentiel ». Pour Khodr et Ayoub, « l'essentiel » est de ne pas succomber à la tentation de remplacer Allah en s'attribuant la marche de l'histoire.

Quant à moi, il me semble que « l'essentiel » comprend également et surtout le fait que tout libanais devrait mettre en exergue trois leçons: celle d'une responsabilité individuelle et collective à respecter le semblable et le différent; celle d'une autonomie vis-à-vis de puissances régionales et internationales, notamment en ce qui concerne la gestion des diversités libanaises; ainsi que l'intégration dans le discours historique des positions des adversaires tant internes qu'externes, souvent absents sinon dépeints selon un point de vue marginalisant; des positions de ceux que l'on qualifie de « marginaux »: femmes, gais, jeunes, juifs, kurdes, réfugiés palestiniens, travailleurs étrangers (srilankais, égyptiens, pakistanais, éthiopiens, etc.), paysans du Sud ou habitants du Akkar au

---

<sup>451</sup> MD, juin 1995. Cité également par Abderrahmane Lamchichi dans « Islam-Occident, la confrontation ? », CM, no. 16, hiver 1995-96, p.10.

<http://confluences.ifrance.com/confluences/numeros/16.htm>, consulté: 2005-06-08.

Nord, libanais de la diaspora...; positions des « hérétiques » et des « apostats » - pour reprendre les termes de Khodr.

Je mets à profit ici ma *théorie du plurilogue* présentée dans l'introduction de la thèse, notamment en sa dimension politique qui, face à l'assimilation ou la réduction de diversités, vise la création et la promotion d'espaces ou de lieux de paroles et d'actions permettant l'exercice pacifique de la convivialité sociale et la pratique relationnelle dans la recherche de la vérité; et ce notamment en opérant une ouverture aux discours et pratiques des démunis, des opprimés, des réfugiés, des déplacés, des minorités marginalisées, des exclus, etc.

Les propos de Yakov Rabkin concernant l'historiographie de l'État israélien qui ne fait aucune référence à la résistance rabbinique au sionisme m'ont notamment inspirée dans la rédaction de ce chapitre de ma thèse:

« Même les nouveaux historiens (...) tendent à ignorer l'opposition des haredim, leurs démarches politiques ainsi que la violence à l'égard des haredim de la part de l'establishment sioniste. Les opposants au sionisme provenant du Judaïsme libéral sont encore moins visibles dans l'historiographie du sionisme et de l'État d'Israël ». <sup>452</sup>

---

<sup>452</sup> Rabkin, Y., *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004, pp.10-11. Dans cet ouvrage, Yakov Rabkin reste perplexe face à la chape de plomb qui s'abat sur toute remise en cause du sionisme - mouvement politique visant à l'établissement d'un État juif en Palestine, assimilé au Judaïsme - en Israël et dans la diaspora. «Le refus d'en débattre me rappelle l'Union soviétique de mon enfance», s'exclame l'historien, professeur à l'Université de Montréal, portant la kippa, «juif orthodoxe moderne» comme il se qualifie. L'antisionisme juif est issu d'une farouche opposition aux théories de Théodor Herzl, dès le 19<sup>e</sup> siècle. En Europe centrale, des cercles de juifs laïcisés, mal à l'aise dans leur société, mettent en place le projet d'une nation juive. Ils s'appuient sur la pensée messianique du retour à Sion pour légitimer la construction politico-militaire d'Israël autour de Jérusalem. «Ce mouvement, et plus tard la proclamation de l'État d'Israël, provoquent une des plus grandes déchirures de l'histoire juive», écrit Yakov Rabkin. Les traditionalistes accueillent très mal ce qu'ils considèrent comme contraire au Judaïsme, explique l'auteur. En s'accordant une terre promise par Dieu, les premiers colons sont considérés comme

Or, l'on peut établir un parallèle entre cette situation et celle au Liban, puisque l'histoire enseignée dans les écoles et les universités ignore et ou exclut habituellement les positions des 'minorités' - pas nécessairement au sens quantitatif, mais surtout, qualitatif: minorités de condition et de statut -, des 'opposants' - au gouvernement en vigueur, à tel ou tel autre parti politique, à telle ou telle autre confession, à telle ou telle autre approche académique... Il suffit de se pencher sur les travaux de l'historien André Daher, qui qualifie cet enseignement de « fragmentaire et sectaire », « produit de réalités occultées, de camouflages », « prétexte afin de ne pas attiser des problèmes ». Selon Daher, on initie ainsi à un « Liban fictif et a-historique ». <sup>453</sup>

Pour sa part, Joelle Touma qui est correspondante à Beyrouth du quotidien français *Libération*, signale qu'actuellement au Liban, les élèves de « l'après-guerre » étudient un programme d'histoire vieux de trente-

---

des transgresseurs, précise-t-il. Les antisionistes, principalement issus des *haredim*, ces ultra-orthodoxes habillés de noir et blanc, s'organisent. Mais leurs adversaires, alors minoritaires, leur couperont l'herbe sous les pieds. En 1924, Jacob Israël De Haan, figure centrale de l'antisionisme, est assassiné. Après la création d'Israël, l'opposition au sionisme fait place au rejet de l'État lui-même. Certains vont jusqu'à refuser la citoyenneté israélienne. Avec les *haredim*, le premier chef d'État israélien David Ben Gourion fait un marché, acceptant de les exempter de l'impôt et du service militaire. Aujourd'hui, les *haredim*, concentrés sur l'étude talmudique, sont pointés du doigt dans la société israélienne, observe Yakov Rabkin. L'ampleur numérique de cette opposition reste limitée, reconnaît Yakov Rabkin. Une majorité incontestable de ceux qui maintiennent et interprètent la tradition du Judaïsme s'opposent dès le début au nouveau concept du juif, à l'immigration massive en Terre Sainte et au recours à la force pour y établir une hégémonie politique, écrit toutefois l'historien. Parmi eux, il y a autant de rabbins occidentaux, tels le fondateur allemand de l'orthodoxie moderne Samson Raphaël Hirsch (1808-1888), que des libéraux. Aujourd'hui, les juifs modernes qui osent braver le consensus sioniste sont rares:

<http://www.lecourrier.ch/modules.php?op=modload&name=NewsPaper&file=article&sid=39181> (consulté : 2005-01-20); <http://www.collective-one-state.org/papers/yakov-rabkin.html> (consulté: 2005-03-22);

<http://www.lavieeco.com/Culture/JuifethistorienildenonceIsraelaunomdelaTorah/?pp=1> (consulté : 2005-03-23).

<sup>453</sup> Daher, A., « Le confessionnalisme éducatif libanais et ses conceptions de la citoyenneté », conférence présentée à l'Université de Montréal, 2004-03-03 (notes inédites).

cinq ans qui s'arrête à l'indépendance de 1943.<sup>454</sup> La journaliste rapporte les mots de Samir Kassir, historien et éditorialiste au quotidien *An-Nahar*, pour qui « une fois que Mohamed, Joseph, Dimitri et Ali auront décidé qu'ils veulent apprendre à se connaître sans chercher à régler des comptes, ils pourront se pencher sur ce qui les sépare. Alors, on pourra parler de livre d'histoire ».<sup>455</sup>

Pourtant, en 1996, le *Centre National de Recherche et de Développement Pédagogique* (CRDP), un organisme gouvernemental, a chargé une commission d'historiens d'élaborer un nouveau programme:

« En 2000, ce programme a été approuvé par le Conseil des ministres, mais aucune démarche n'a été entreprise pour y donner suite. Puis, sans fournir d'explications, le nouveau ministre de l'Education a formé une autre commission qui travaille aujourd'hui sans aucune transparence. Au CRDP, on agit comme si le programme était un secret d'État: 'Même dans l'énoncé d'un problème de maths, si on écrit qu'un avion va de Beyrouth à Tel-Aviv, ça peut provoquer une crise. Alors pour le livre d'histoire, c'est très compliqué. On nous interdit d'en parler', explique une responsable. Seul le ministre de l'Education est autorisé à s'exprimer sur le sujet, mais contacté par Libération il n'a pas désiré le faire. Pour Samir Kassir, tous ces mystères ne sont pas étonnants: 'Si un élève demande, par exemple, qui a tué Kamal Joumblatt (leader druze assassiné par le régime syrien en 1977), est-ce que le programme scolaire peut fournir une réponse tant que les Syriens contrôlent le pays?' D'ailleurs, dans l'unique page que l'on a ajoutée pour

<sup>454</sup> Touma, J., « Liban: les trous de mémoire des manuels scolaires », *Libération*, 2005, [http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/joe\\_11e\\_touma\\_01.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/joe_11e_touma_01.php), consulté: 2005-03-14.

<sup>455</sup> *Ibidem*. Fervent défenseur d'un Liban libre de toute occupation étrangère ainsi que de la cause palestinienne, Samir Kassir fut assassiné le 2 juin 2005 à Beyrouth. Consulter l'article de Michel Hajji Georgiou: « Portrait - Une étoile fulgurante, un éternel rebelle », OJ, 2005-06-03. Selon Georgiou:

« À 45 ans, dans ses actes, ses pensées, ses écrits, ses attitudes, son enseignement académique, jusque dans sa mort même, Samir Kassir laisse de lui l'image d'une étoile fulgurante, d'un éternel rebelle, naturellement enclin à repousser toujours plus loin les limites du 'politiquement correct', toujours prompt à briser les tabous les plus coriaces, ce qui n'était évidemment pas de tous les goûts ».

l'instant aux manuels d'histoire pour couvrir la période qui va de 1943 à nos jours, il est écrit que l'ancien président Bachir Gemayel est 'décédé lors d'un incident regrettable', alors qu'il a été assassiné en 1982 dans un attentat à la voiture piégée attribué à Damas.

« La mainmise syrienne n'est pas le seul problème. Les seigneurs de la guerre sont encore au pouvoir, quand ce ne sont pas leurs fils'. Dans ces conditions, s'interroge Kassir, pourra-t-on dire que les milices ne se contentaient pas de se faire la guerre mais qu'elles entretenaient un système de corruption et de racket qui se prolonge dans l'après-guerre?' (...). 'Ne pas enseigner l'histoire de la guerre à la nouvelle génération, c'est comme les préparer à quitter le pays', estime Melhem Chaoul, sociologue (...). 'On doit passer par ce traumatisme salutaire, car l'histoire ne se répète que dans les pays sous-développés', renchérit Antoine Messara. Pour Melhem Chaoul, tant qu'on les laisse dans l'ignorance, 'les élèves qui sont confrontés à la méthode occidentale vont remarquer qu'il manque quelque chose et lire tout ce qui leur tombe sous la main, les autres prendront ce qu'on leur dit comme vérités éternelles; et c'est dans ces marmites que l'on puise les combattants' ».<sup>456</sup>

D'où l'importance que les libanais soient sujets de leur histoire au sein de l'entreprise de la reconstruction nationale, au lieu de subir le déterminisme d'une histoire dictée par la loi du plus fort - tant au niveau national que régional et international - et empreinte d'une survalorisation de l'identité confessionnelle, des conflits interconfessionnels et des dialogues interconfessionnels eux-mêmes.<sup>457</sup> Leurs expressions plurielles

---

<sup>456</sup> *Ibidem.*

<sup>457</sup> A titre d'exemple, le juriste Nizar Saghie fait référence au système juridique libanais qui n'a retenu que la mémoire des détenteurs du pouvoir, dans le but de consolider « le régime charismatique au sens wébérien de l'expression, mis en place après la guerre » (OJ, 2005-04-15). La loi d'amnistie de 1991 qui a couvert les « crimes commis contre l'humanité », a empêché toute démarche de restauration des droits des victimes. « Le principe d'amnistie fut élaboré en fonction des critères politiques et non des droits de l'Homme ». Pour Saghie, la présence au pouvoir des « seigneurs de la guerre » a empêché l'émergence d'une « mémoire collective » et a encouragé l'établissement d'une « omerta, une loi du silence » quant à la nécessité de faire la lumière sur les crimes de guerre.

de la mémoire pourraient par exemple être intégrées au sein de nouveaux programmes d'enseignement de l'histoire dans les établissements scolaires et universitaires libanais, et de là, contribueraient à orienter les libanais vers l'avenir en fonction d'un passé dont ils peuvent construire constamment la mémoire sans ingérences étrangères, en ayant pour objectif de révéler le « non-dit » et de le transformer en une vérité au service de tous.

Enfin, compte tenu du lien évident entre mémoire et identité, la construction et la promotion d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir me semble constituer un apport crucial à une meilleure compréhension de la société libanaise et de ses diversités, et à une meilleure prise en charge de ces dernières dans le cadre d'une nouvelle gestion socio-politique; prise en charge basée notamment sur une éthique de la citoyenneté active - engagée, responsable - et ouverte.

### ***5.3 Le développement et la promotion d'une éthique de la citoyenneté active et ouverte***

Accompagnant donc cette démarche de construction d'une culture de la mémoire plurielle en vue d'un renouvellement de la gestion des diversités, il me semble crucial de développer et de promouvoir une éthique de la citoyenneté active et ouverte si l'on vise à dépasser les discours sur la victimisation qui accentuent les réflexes confessionnalistes et la stigmatisation mettant à mal le principe et la pratique du *vivre ensemble*. Mais comment s'y prendre? En travaillant particulièrement à deux niveaux interreliés, qui illustrent particulièrement bien la pertinence de l'application d'une approche médiatrice: l'ouverture réciproque entre la communauté et l'individu, et la responsabilisation partagée.

### 5.3.1 L'ouverture réciproque entre la communauté et l'individu

Peut-on concilier les libertés individuelles et l'appartenance communautaire?

Telle est la question à laquelle je tente de répondre dans ce qui suit. En effet, il me semble que cette conciliation est possible au Liban dans le cadre d'une gestion des diversités regroupant deux cadres d'organisation qui se basent sur une conception de l'humain ne pouvant se reconnaître qu'à travers une multiplicité de variantes: le premier doit donner au citoyen - quelles que soient ses appartenances - la possibilité de l'action individuelle directe et faire de lui un partenaire du pouvoir, et il devrait par exemple lui permettre d'adhérer à une législation civile unificatrice du statut personnel. Le deuxième doit permettre aux différentes communautés de sauvegarder l'entente et l'harmonie du tissu social et l'unité du pays et de la société - l'objectif n'étant pas de supprimer par exemple les tribunaux religieux, mais d'ouvrir la possibilité de l'implantation de tribunaux civils.

L'objectif n'est donc pas d'évoquer le danger du confessionnalisme pour prêcher les vertus de l'individualisme, ni les effets néfastes de ce dernier donnant lieu à la survalorisation des identités collectives confessionnelles. Il ne s'agit pas d'opposer le souci de réalisation de soi et de l'humanité à l'engagement religieux; au contraire, les deux sont complémentaires et vont dans un même sens: faire le bien, améliorer sa vie et celle des autres, et libérer les hommes de ce qui les aliène. On combine donc deux principes qui doivent être également protégés: l'autonomie individuelle - et non l'atomisation de l'individu qui se traduit par une absence de mise à distance de soi par rapport aux autres et au monde, voire par une absence d'esprit critique - et la 'sphère

collective' - religieuse officielle, religieuse non officielle et non religieuse. Ainsi, il ne s'agit pas de privilégier le développement de l'individu privé au détriment du citoyen. Mais sans la liberté individuelle, l'idée de citoyen ne peut pas être conçue. En effet, selon Fathi Triki:

« Le concept de liberté implique une individualisation (...) qui exprime en fait, une autonomie plus grande des individus, et fonde toute volonté d'autodétermination. En ce sens, elle n'exprime pas l'isolement de l'individu ni l'affirmation de son égoïsme ». <sup>458</sup>

L'autonomie exprime à mon avis la possibilité d'avoir le choix d'adopter certaines valeurs plutôt que d'autres, ainsi que la possibilité d'interprétation de ces valeurs et de leur gestion pratique. Et selon Jean Baubérot, la citoyenneté implique une co-responsabilité - de la possibilité concrète de l'exercice de la dignité humaine et des droits qui en découlent dans un temps et lieu précis -, mais elle ne signifie pas de légitimer l'exclusion de certaines catégories d'êtres humains. <sup>459</sup> « Elle est l'apanage de tout être humain » et les critères de son obtention sont « conjoncturels ». Son aspect conditionnel ne serait pas discriminatoire mais plutôt une « interrogation qui s'adresse à tous et chacun, à tous les êtres humains dans la diversité de ce qu'ils sont et dans les multiples composantes de leurs identités ». <sup>460</sup>

On peut donc concilier le désir de liberté et d'autonomie de l'individu et son appartenance à une collectivité; d'où l'importance pour des chrétiens et des musulmans de repenser le statut de l'individu au sein du Christianisme Oriental et de l'Islam et de reconsidérer la théorie d'une

---

<sup>458</sup> Triki, F., *Unité-diversité, les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, *op.cit.*, p.73.

<sup>459</sup> Baubérot, J., « La laïcité entre citoyenneté et Droits de l'homme », *Religion et politique : une liaison dangereuse?*, *op.cit.*, p.243.

<sup>460</sup> *Ibidem.*

fusion totale et définitive dans la communauté. Après tout, comme le formule Benslama Fathi:

« Cette thèse n'est pas seulement le fait de l'arrogance coloniale et raciste diffusée aujourd'hui par les médias. Il y a à cela une base solidement étayée par l'anthropocentrisme d'un nombre considérable de grands penseurs de l'Occident, qui ont soutenu volontairement ou par distraction, que la subjectivité du Moi-Je individuel est une invention occidentale. La moindre prudence eût été de parler d'une modalité occidentale de la subjectivité, mais l'Occident moderne a du mal à considérer que malgré sa puissance, sa richesse et ses nombreux acquis, sa subjectivité n'est qu'un cas particulier des procédures de subjectivation dans l'humanité, qui ne réalise d'ailleurs sa spécificité que tardivement ».<sup>461</sup>

Sans pour autant adopter la même conceptualisation de « l'Occident » que Benslama Fathi, force est de constater qu'elle développe plusieurs arguments en faveur d'une pensée de l'individu-sujet en Islam qui méritent d'être soulignés. Selon Fathi Triki:

« Sur le plan métaphysique, il [Benslama Fathi] fait appel à la conception de *tafrîd*, d'individuation d'Ibn Sina (Avicenne) qui définit l'homme comme être séparé qui a son existence propre dans le temps et dans l'espace, et à la conception de l'identique ou de la mêmété, *huwa-huwa* (lui et lui) chez les philosophes comme Ibn Sina, Miskawayh ou Ibn Arabî (...). Sur le plan socioéthique, l'auteur fait appel au Traité d'éthique de Miskawayh (10<sup>e</sup> siècle) et conclut 'que l'individu est la réalisation d'une forme universelle qui se singularise dans la matière' (...). Sur le plan spirituel, l'auteur a insisté sur l'identité à partir du redoublement, de l'entrelacement en miroir du *huwa*. Ibn Arabi fonde la connaissance spirituelle de l'homme séparé, de l'individu. Il faut dire qu'il y a toujours un fondement ontologique du *huwa*, de l'unicité de l'être. Malgré cette liaison de l'individu à l'être et à Dieu, il y a finalement une pensée de l'humain, une pensée de l'identification et de

<sup>461</sup> Fathi, B., « L'individualité en Islam », RI, no.8-9, automne 1994, p.5.

l'individuation (...). La mise en jeu de l'individu comme élément de la pensée de l'Islam, à la fois dans la socialité, dans la spiritualité et dans la politique, peut être une base référentielle d'une étude sur la liberté et le rapport de l'homme à la société civile ». <sup>462</sup>

Dans cette perspective, une relecture du concept d'*al-umma* s'avère aussi importante, surtout si l'on considère qu'il en existe une diversité d'emplois et de sens. Ainsi, outre la définition dominante qui la qualifie d'un groupe d'hommes et de femmes qui se lient et s'accordent par le choix d'une religion, de l'unité de la foi, et se traduit dans les faits par une unité socio-politique - l'identité islamique est l'axe fondamental autour duquel se constitue le groupe -, une autre ne la lie pas à la religion: par exemple, selon Fârâbi, elle est un « groupement d'hommes dans un territoire déterminé ». <sup>463</sup> Il s'agit donc d'une forme de sécularisation d'*al-umma*, d'une vision que l'on pourrait qualifier de pragmatique, où l'on s'accorde par exemple sur les critères suivants: intérêt commun, crainte,

---

<sup>462</sup> Triki, F., *op.cit.*, p.75. Je réfère également aux travaux de l'iranien Aboul Karim Soroush pour lequel la société relève du règne de l'autonomie des décisions humaines, démocratiquement acquises, où l'islamité n'a pas à être imposée aux autres, chacun assumant dans son intériorité sa condition de musulman. Selon Farhad Khosrokhavar:

« Soroush milite pour une version "contractée" de la religion, à l'encontre des tenants du Hezbollah qui en ont une conception "dilatée" (respectivement, *ghabze o basté dine*). Dans la première représentation du sacré, son domaine est restreint à l'intériorité du musulman alors que pour les partisans du *Vélâyaté faghîh*, il s'étend sur la totalité des relations sociales, cette "dilatation" du religieux étant, pour Soroush, synonyme de sa dilution. En effet, si tout se fait au nom de l'Islam, celui-ci se dissout dans ces actes qui entament aussi sa crédibilité, surtout dans des décisions politiques qui sont, par nature, faillibles. Par contre, la version "contractée" de la religion sépare le sacré des servitudes de la vie sociale et lui donne toute sa spécificité en tant qu'expérience authentiquement religieuse de l'individu » (« Le nouvel individu en Iran », *L'individu en Turquie et en Iran, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 26, <http://cemoti.revues.org/document130.html> , consulté: 2005-01-13).

<sup>463</sup> Fârâbi, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, traduit de l'arabe et annoté par Youssef Karam, Beyrouth-Le Caire, 1980, p.85.

affinité, contrat, similitude de qualités naturelles, communauté de langue...

Cette relecture du concept de la communauté démontre qu'il est possible aux théologies islamiques au Liban - et chrétiennes en l'occurrence - de concilier une vision théologique de l'homme-sujet d'Allah et une vision juridico-politique octroyant à l'homme la responsabilité de ses choix et ses actes. De la sorte, se dessinerait du moins une possibilité de dépasser la définition de la religion réduite à une dimension confessionnelle. Les libanais auraient donc la possibilité de s'insérer pleinement - ou de choisir le degré d'insertion le cas échéant - dans une communauté et de remettre en cause sa structure normative et institutionnelle, et de jouir des mêmes droits et responsabilités: droit à la différence, c'est-à-dire à s'unir aux autres grâce à ce qui sépare aussi, et droit à l'égalité, c'est-à-dire à s'accepter mutuellement sans être différenciés dans la lutte contre l'injustice.

### **5.3.2 La responsabilisation partagée**

L'éthique d'une citoyenneté active et ouverte implique le développement et la promotion d'objectifs rassembleurs et d'engagements communs à long terme qui reconsidèrent les discours que chacun entretient sur l'autre, et non seulement la revendication de droits particuliers pour telle ou telle autre confession, comme le fait Khodr, par exemple, lorsqu'il plaide à plusieurs reprises la cause des chrétiens d'Orient, et notamment de l'Orthodoxie. En ce sens, il est important de travailler à dépasser le complexe du « Christianisme minoritaire versus l'Islam majoritaire » et du « Christianisme victime de l'Islam ».

Ces complexes ne sont pas nouveaux, mais ils sont hérités d'une vision qui se base entre autres sur une analyse tronquée des événements tragiques des années 1840-1860 entre maronites - soutenus par les français - et druzes - par les anglais et les turcs-ottomans - : dans cette optique en effet, la « question de l'Orient » fut soulevée, et l'on qualifia le conflit d'affrontement entre l'Islam et le Christianisme au Liban, l'Europe se devant de secourir les « minorités chrétiennes » persécutées par l'Islam.<sup>464</sup> De là le fait que pour certains chrétiens, leur histoire n'est que celle « de leur soumission progressive aux musulmans, qui n'auraient aucune sorte d'allégeance à l'identité libanaise, qui seraient une 'cinquième colonne' toujours prête à travailler pour la solde de l'étranger pourvu qu'il soit musulman. Pour certains musulmans, à l'inverse, les chrétiens, eux, ont été la 'cinquième colonne' de l'Occident impérialiste au Proche-Orient ».<sup>465</sup>

La responsabilisation partagée répond en quelque sorte au problème du silence sur la part des responsabilités de tous les acteurs de la guerre; un silence qui devient de plus en plus pesant, mais qui est souvent banalisé. En outre, elle remet en question le phénomène de la réconciliation fondée sur *le fait accompli* et la dynamique de l'oubli après les accords de Taëf (1989) qui a enfermé beaucoup de libanais dans des mémoires cloisonnées les unes des autres. Par ailleurs, elle implique ce

---

<sup>464</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, p.29. L'enfermement dans la figure de victime perpétuelle des chrétiens arabes, orientaux et du Proche-Orient, ainsi que la critique de la question de « l'érosion chrétienne » à cause de leur statut d'infériorité, et de l'oppression que les autorités musulmanes leur réservent, sont notamment renforcés par des observateurs et analystes européens: Heyberger, B., (dir.), *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre de l'Islam*, Autrement, Paris, 2003; Valognes, J.P., *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994; Lorieux, C., *Chrétiens d'Orient en terres de l'Islam*, Perrin, Paris, 2001. Or, ces visions sont remises en question par des théologiens, politiciens et historiens libanais comme Boulos Nehman, Kamal Salibi et Farid al-Khazen, dans *Al-masīhiyyūn fī Lubnān wa-l-šarq, ru'ā mustaqbaliyya (Les chrétiens au Liban et en Orient, perspectives futures)*, Dayr Sayyidat l-našr, Ghosta, 1997 (en arabe).

<sup>465</sup> Cf. Corm, G., *Le Liban contemporain, op.cit.*, pp.21-22.

qu'Arkoun appelle « le partage des connaissances », mais celui-ci le limite au partenariat entre les chercheurs-académiciens. Pour ma part, je parle d'un partage de la construction du savoir ainsi que des droits et des responsabilités citoyennes, et même d'une fécondation réciproque dépassant une simple coexistence. Ce partage-interpénétration-fécondation concerne les instances religieuses, les élites, les pouvoirs publics et les divers autres acteurs de la société civile et de la diaspora libanaises.

Construire une pensée de la gestion des diversités et ses modalités d'application, c'est ouvrir la voie à une nouvelle *Nahda* issue du développement de réseaux d'échanges, de partenariats et d'interpénétrations entre les diverses composantes libanaises, visant le développement d'une société qui fait confiance à l'initiative personnelle et collective, et d'une liberté exploratrice et inventive. Je me démarque ainsi d'Arkoun en mettant à profit ma *théorie du plurilogue* explicitée dans l'introduction de la thèse, notamment en sa caractéristique de la *pluridimensionnalité*: voire l'interpellation et le croisement entre une pluralité d'approches, de pratiques, de sources, d'identités. Aussi, je rappelle dans cette perspective mon concept de l'identité qui s'inspire de celui d'Amin Maalouf: une identité non compartimentée, non exclusive, ouverte. Et j'ajoute: une identité qui se construit à travers des tissages et retissages de divers « moi » et « autre », au carrefour de plusieurs appartenances qui s'enrichissent mutuellement; carrefour dont l'appartenance confessionnelle ne saurait prétendre sortir intacte. En ce sens, il n'en tient qu'aux instances religieuses d'entrer dans ce jeu à plusieurs ou de s'enfermer dans un isolement sclérosé, sclérosant...

À titre d'exemples, ces partenariats-interpénétrations-fécondations peuvent avoir comme point de départ l'organisation de débats publics, dont l'objectif serait de travailler à une déconstruction-reconstruction de certaines pensées et pratiques, en admettant le travail de la négation

comme « moyen de résistance et source de régénérescence ». <sup>466</sup> En d'autres termes, il est nécessaire de remettre en cause le monopole des élites et des experts sur la production des connaissances, sur leur diffusion et leur application, tout en faisant bénéficier chaque lutte de la force et de la spécificité des uns et des autres. Cet apport est d'autant plus important que l'activisme d'aujourd'hui, peut-être par manque de méthode, est souvent mal avisé; les mouvements actuels sont parfois restreints, et ils manquent d'envergure et d'attrait pour gagner une large base d'appui. Comme l'affirme Michael Albert:

« Nos projets traduisent rarement une compréhension plus large des causes systémiques à nos problèmes et ne proposent pratiquement jamais d'alternatives institutionnelles viables au statu quo de manière à entretenir l'espoir et la motivation. Vues de l'extérieur (et souvent même de l'intérieur), nos actions ressemblent au statu quo, ou semblent même pires que lui. Il s'ensuit qu'elles restent souvent impuissantes à déloger le profond cynisme de Monsieur et Madame Tout-le-monde ». <sup>467</sup>

L'expression « débat public » est certes devenue le mot d'ordre des mouvements sociaux et des pouvoirs publics. Selon certains, elle se galvaude et désigne une pluralité de dispositifs qui n'ont pas tous la même finalité. <sup>468</sup> Personnellement, j'adopte cette définition: toute procédure de mise en discussion publique des choix collectifs - forums hybrides ou pluriels, états généraux, consultations nationales, conférences regroupant des individus et des collectivités, concertations, co-constructions de décisions avec participations en amont (qui ne s'opposeraient pas à la

---

<sup>466</sup> Cf. Entretien avec Abdelwahab Meddeb: « Il est temps de reconsidérer notre rapport au passé », CM, no.6, printemps 1993, p.4.

<sup>467</sup> Albert, M., *L'élan du changement. Stratégies nouvelles pour transformer la société*, Écosociété, Montréal, 2004, p.132.

<sup>468</sup> Cf. Zémor, P., *Pour un meilleur débat public*, Presses des Sciences Politiques, Paris, 2003.

représentation mais qui la complèteraient), diffusion de l'information, etc.<sup>469</sup>

Le débat public au Liban aurait besoin d'un renforcement, d'une valorisation de la part de la société civile, du gouvernement, des instances religieuses et des élites, ainsi qu'un élargissement de sa portée. Il serait inexact de l'interpréter comme l'expression d'une défense égoïste d'intérêts particuliers au détriment de l'intérêt général. Je cite à cet égard un cycle de conférences lancé en décembre 2004 par l'Université Saint-Joseph (et parrainé par la chaire d'anthropologie interculturelle), inaugurant une formule plus interactive, plus proche du débat et favorisant la participation d'étudiants aux côtés de politiciens dans le cadre de la thématique générale suivante: « Quel contrat social pour le Liban? » (avec pour sujets connexes: l'identité, la souveraineté et les rapports libano-syriens, la démocratie consensuelle, l'égalité, l'unité). Selon Samir Frangié, l'un des parrains du projet, des espaces de réflexion sur cette thématique sont cruciaux, vu que:

« le Liban est entré dans les derniers mois dans une phase de transition du fait de la remise en cause de la tutelle syrienne, parce que le pouvoir libanais tente par tous les moyens de bloquer le changement en cours en faisant notamment valoir que la levée de la tutelle syrienne entraînerait une reprise des combats entre les Libanais, ces derniers n'étant pas parvenus, quinze ans après l'arrêt des combats, à tirer les leçons de la guerre et à jeter les bases d'un nouveau contrat social entre eux », [mais aussi] « parce qu'au sein des formations de l'opposition, certains continuent à rechercher dans la guerre la légitimité populaire à laquelle ils aspirent sans prendre en

---

<sup>469</sup> En Sciences politiques, on parle de démocratie participative, qui vise à encourager la participation directe des citoyens dans l'élaboration de décisions ou de politiques publiques; celle-ci est complémentaire à la démocratie représentative, qui, elle, confère de surcroît une légitimité aux représentants par le jeu du processus électoral (« Décider, gérer, réformer... Les voies de la gouvernance », SH, *Hors-Série*, no.44, avril-mai 2004).

considération que ce retour en arrière ne peut plus fournir de légitimité aujourd'hui à aucune des parties ». <sup>470</sup>

Le journaliste Michel Hajji Georgiou estime qu'une des fonctions latentes de ce projet est de restaurer les fondements du politique, une autre étant de permettre aux jeunes de faire entendre leurs voix par d'autres canaux que les manifestations. A ce niveau, il me semble que l'Université peut jouer le rôle d'un pôle de réflexion en permettant notamment de repenser la 'chose politique' et en rehaussant le niveau du débat public. D'ailleurs, Hajji Georgiou constate que:

« Le pire est d'imiter la politique de l'autruche. En enfonçant ainsi sa tête dans le sol, meilleur moyen pour consolider le statu-quo et paralyser toute initiative de réforme, l'autruche ne sera malheureusement jamais un exemple de cheminement démocratique : étudiants, société civile et députés auront à le comprendre tôt ou tard s'ils veulent obtenir gain de cause ». <sup>471</sup>

Hajji Georgiou démontre le fait que les libanais ne peuvent plus adopter la politique de l'autruche. Il fait partie de cette jeunesse qui voudrait que se construise un large consensus socio-politique sur le rôle de l'État, sa nature et ses fonctions, sur les finalités du développement économique, sur la promotion de la culture des droits des Hommes... Une jeunesse résistante politiquement et pacifiquement, articulant cette résistance autour de projets concrets et civiques, tel celui de la mise en place d'un programme commun pour réclamer l'abolition du service militaire ou sa transformation en service civique, notamment en organisant une vaste campagne de lobbying auprès de parlementaires et une mobilisation dans la rue; celui de la fameuse question du mariage civil qui fait son grand retour sur quelques campus universitaires; ou celui qui en

---

<sup>470</sup> Cf. OJ, 2004-12-27.

<sup>471</sup> Cf. OJ, 2005-01-14.

décembre 2004 à l'Université Antonine, consistait à organiser en hommage au philosophe libanais Charles Malek - qui fut l'un des rédacteurs de la déclaration des droits de l'Homme en 1948 - un forum entre étudiants et autres acteurs de la société civile, parmi lesquels un grand nombre d'organismes non-gouvernementaux.<sup>472</sup>

Il me semble que ce genre de projets contribue à ce que la politique devienne le domaine de l'innovation libre, à ce que le renouvellement de la régulation des rapports politique-société-religion ne soit pas perçu comme dangereux puisqu'il est animé d'un désir éthique - esprit de partage, de fécondation, et non d'exclusion -, ni impossible à entreprendre, puisqu'il recherche des valeurs minimales comme la liberté de pensée, d'opinion et de croyance, et donc, plus que le pluralisme, le droit à l'incroyance, ainsi que les valeurs de la vie, comme la santé, la justice<sup>473</sup> et « la joie d'être soi-même en lien avec les autres ».<sup>474</sup> Ce renouvellement est d'autant plus 'faisable' - pour employer un québécoisisme - que la lutte pour la liberté de penser - acte de penser et contenu de la pensée - et pour l'égalité est d'actualité au Liban, et est toujours à conquérir et reconquérir, même si celle-ci apparaît scandaleuse pour certains. Il s'agit en fait d'une lutte inachevée. Voilà ce que l'on peut imaginer pour un Liban où la confession ne serait plus considérée comme le seul pivot !

---

<sup>472</sup> Cf. OJ, 2004-12-10.

<sup>473</sup> Selon Wadih Ange al-Asmar, membre du *Soutien aux libanais détenus arbitrairement*, la justice recherchée doit être de diverses natures: « coercitive » (celle qui envoie les coupables en prison), « réparatrice » (matérielle et morale), « traditionnelle » (en s'appuyant sur des années de traditions de pardon et de réconciliation entre des familles dans les différentes régions du Liban) et « publique » (OJ, 2005-04-15).

<sup>474</sup> Cf. Giuliani, B., « Vers le bonheur politique et religieux: la voie de l'éthique », *Religion et politique: une liaison dangereuse?*, op.cit., p.233.

# Conclusion

*Réexaminons le parcours de cette thèse:*

Dans l'introduction, j'ai posé le problème et l'hypothèse suivants: la gestion des diversités au Liban est en crise; elle nécessite donc un renouvellement. Celui-ci peut advenir par la *sortie* du confessionnalisme, système socio-politique encore en vigueur. Mais comment penser cette *sortie*?

Afin de répondre à cette question, j'ai commencé par présenter dans la première partie de la thèse un aperçu historique du développement du confessionnalisme comme système de gestion des diversités au Liban. J'en ai conclu ce qui suit:

- son renforcement progressif contribua à ce que j'ai qualifié de situation de *crise* de la gestion des diversités, empreinte de questions épineuses ainsi que d'obstacles à la reconstruction nationale et à la convivialité sociale: clientélisme communautaire vis-à-vis de puissances régionales et internationales, corruption de l'administration étatique, exclusivisme et exacerbation de l'appartenance confessionnelle aux niveaux politique et personnel, etc.
- faire face à cette crise et y remédier requièrent notamment la remise en question et la *sortie* du confessionnalisme, l'objectif étant de développer un projet-alternative de gestion des diversités qui dépasserait les obstacles cités ci-dessus - du moins, l'exclusivisme de l'appartenance confessionnelle - et qui assurerait la cohésion à long terme d'une pluralité de dynamiques identitaires.

Ainsi, la deuxième partie a passé en revue les principaux projets-alternatives promus en particulier depuis les années 90: la démocratie

consociative, la République islamique, le (ou les) système (s) laïc (s) et l'État islamo-chrétien. J'en ai conclu ce qui suit:

- il n'existe pas à ce jour un *modus vivendi* concernant la question du renouvellement de la gestion des diversités au Liban: certains prônent l'abolition du confessionnalisme et d'autres le contraire, ou du moins, de minimales réformes.

- chacun de ces projets jouit d'une assise auprès d'élites et de franges de population, et donc porte les aspirations et les revendications d'individus et de groupes particuliers; mais chacun porte également des limites qui l'empêchent d'avoir une plus grande portée.

- le projet de l'État islamo-chrétien semble à première vue être le mieux adapté à la situation actuelle du Liban, en proposant la voie du dialogue interreligieux comme assise socio-politique et ancrage identitaire. Toutefois, pour pouvoir en comprendre certains fondements et caractéristiques, j'ai décidé d'aller de l'avant et d'en approfondir l'analyse.

La troisième partie a donc consisté à étudier deux théologies des dialogues islamo-chrétiens qui repensent les rapports politique-société-religion et éclairent certaines assises du projet-alternative de l'État islamo-chrétien: celles de Georges Khodr et de Mahmoud Ayoub. A cet effet, j'ai appliqué ma méthode d'analyse des discours *interpénétrative* qui s'inspire de l'approche de Mohammad Arkoun et qui s'en démarque à plusieurs niveaux explicités dans l'introduction de la thèse. Cette méthode s'insère dans le cadre de mon approche conceptuelle *médiatrice*, accompagnée par une *théorie du plurilogue*. J'en rappelle les principales caractéristiques appliquées tout le long de la thèse et en particulier dans les troisième, quatrième et cinquième parties: l'emploi d'une démarche interrogative adaptée au contexte libanais visant à identifier *comment* sont construits les discours étudiés; la critique constructive ou l'identification en premier lieu

des apports de ces discours; et en deuxième lieu, des limites (dont les impensables, impensés et non-dits), à la suite d'un engagement dans le terrain de la complexité ou de la prise en compte de subjectivités (témoignages, discours et pratiques de divers acteurs de la société civile); le dépassement de ces limites par l'ouverture entre des théologies, sciences des religions et sciences humaines (interpellations et fécondations réciproques au niveau des méthodes utilisées et des résultats obtenus, et ce, dès les première et deuxième parties de la thèse), et par la construction de stratégies de partenariat-échanges-interpénétrations entre une diversité de 'lieux' de construction du savoir sur les rapports politique-société-religion (discours et pratiques d'instances religieuses, d'élites, d'autres individus et collectivités de la société civile et de la diaspora libanaises). J'en ai conclu ce qui suit:

- pour Khodr et Ayoub, la gestion des diversités au Liban devrait assurer la liberté religieuse des chrétiens et des musulmans, l'équité dans les droits et les devoirs de ces derniers, et surtout, les valeurs fondamentales constitutives de la nation et de l'identité libanaises: la croyance en Allah et l'appartenance communautaire chrétienne et islamique.
- ainsi, l'État ne devrait pas être dirigé par des instances religieuses (théocratie), ni par des laïcs (*'ilmāniyyūn*) « non croyants, individualistes et matérialistes », mais par des laïcs « croyants » chrétiens et musulmans; et la société devrait être « religieuse », regroupant des « croyants » chrétiens et musulmans. Selon Khodr et Ayoub, société et politique au Liban devraient être « épurées » de ceux qui corrompent la foi en l'instrumentalisant pour des intérêts particuliers; elles devraient aussi être empreintes d'un dialogue islamo-chrétien visant le dépassement d'une simple coexistence pacifique et contrant les mouvements « fondamentalistes ».
- vu sous cet angle, le projet de l'État islamo-chrétien conteste en quelque sorte l'ordre en place et propose une gestion des diversités davantage

spiritualisée et moins corrompue. Khodr et Ayoub déplorent le phénomène de « la religion de l'identité » qui renforce la mauvaise application du confessionnalisme (phénomène que l'on voit d'ailleurs perpétué lors de la course aux législatives du printemps 2005), ainsi que l'instrumentalisation de la religion par les mouvements extrémistes. À cet égard, ils prônent une certaine émancipation puisant aux sources et ressources « essentielles » de l'Islam et du Christianisme, dans le but d'atteindre une spiritualité « authentique » au service de la réconciliation et de la convivialité socio-politique.<sup>475</sup> En promouvant le regain de la 'spiritualité des laïcs' au service de la société voulue « religieuse », et même de la politique dont les acteurs devraient être des « croyants » chrétiens et musulmans, Khodr et Ayoub réagissent contre sa marginalisation et offrent l'espoir de la construction d'une nation à la fois unie et plurielle. D'où leur apport à une théorie et une pratique du dialogue, et l'importance de tenir compte de leurs énoncés théologiques là-dessus.

Mais de quel pluralisme parlent-ils? Leurs théologies ne le réduisent-elles pas à un pluralisme « islamo-chrétien » auto-suffisant? Et à quel prix voudraient-ils qu'il soit payé? En encourageant les « chrétiens » et les « musulmans » à devenir des *athlètes d'Allah* ou des catalyseurs dans l'édification d'une « nation de foi », ne méprisent-ils pas tous ceux qui ne le sont pas ou qui ne tendent pas à le devenir, du moins selon les définitions qu'ils en donnent? N'utilisent-ils pas des structures qui gardent 'l'autre' sous le contrôle du sujet normatif implicitement « croyant » chrétien et musulman? Ne véhiculent-ils pas ainsi une vision d'exclusion socio-politique et identitaire au nom du dialogue, ainsi qu'une

---

<sup>475</sup> Les approches de Khodr et d'Ayoub répondraient en quelque sorte ou feraient écho à une question que l'ancien ministre Michel Eddé posait lors d'une conférence sur « les défis contemporains et le nouvel humanisme » à l'Université Saint-Esprit (Kaslik, Liban), rapportée par *l'Orient-le-Jour*: « N'est-il pas temps de nous interroger nous aussi [catholiques du Liban] sur notre fidélité au message évangélique et sur notre engagement à le vivre avec cohérence ? » (OJ, 2001-01-04).

hiérarchisation fonctionnelle des libertés civiques, en accordant le primat des libertés collectives religieuses « officielles » sur d'autres ainsi que sur les droits individuels? Et que faire de ces libanais qui se disent « athées », « agnostiques », « humanistes », « à spiritualité mixte », « ne suivant pas une confession officielle », ou tout simplement de ces libanais pour lesquels le religieux, quel qu'il soit, ne prime pas sur les autres facettes de leurs identités? Sont-ils condamnés à être inexistantes du point de vue juridique, politique et social, et donc à une non-reconnaissance de leurs droits les plus fondamentaux - se marier, divorcer, hériter, être éligibles à des fonctions publiques? Certes, ces deux auteurs dénoncent l'utilitarisme de la référence à la communauté. Mais tout caractère ponctuel, sélectif et discontinu de la participation communautaire n'est pas nécessairement utilitariste. La préoccupation de ces deux auteurs occulte les logiques que des libanais adoptent pour recomposer leurs identités personnelles; identités qui ne se donnent plus la communauté - du moins, officielle - pour cadre de référence privilégié, ni pour cadre d'existence.

En effet, dans la quatrième partie de la thèse, suite à l'identification de plusieurs diversités autres que chrétienne et musulmane - politiques, claniques, socio-économiques, ethniques, linguistiques, culturelles, des genres, des orientations sexuelles, des croyances religieuses non officielles, des croyances non religieuses, etc. -, ainsi que de discours et de pratiques issus de divers milieux de la société civile et de la diaspora libanaise, je concluais ce qui suit: en réduisant les diversités au Liban à une diversité chrétienne et islamique, et de là, l'identité libanaise à une identité chrétienne et islamique relevant d'une définition exclusive et normative, **le projet de l'État islamo-chrétien échoue à atteindre l'objectif qu'il se pose au départ: assurer une convivialité socio-politique et édifier une nation pluraliste unifiée.** Du moins, les énoncés et les catégories qu'il prône semblent inadéquates à celles de ses interlocuteurs : les libanais! On a pu le constater avec Khodr et Ayoub: la

logique de l'exclusion et de l'exclusivisme constitue la trame de leurs approches, et ceux-ci s'emparent du même outil de propagande fixiste que celui qu'ils critiquent, en surenchérissant sur la pureté originelle du message dont ils sont les détenteurs et les interprètes avisés!

Finalement, la cinquième partie a consisté à dépasser ces limites en proposant des pistes de réflexion en vue du renouvellement de la gestion des diversités au Liban. En d'autres termes, il s'agit de ma contribution à l'élaboration d'un nouveau projet-alternative à travers l'identification d'obstacles qui minent la régulation des rapports politique-société-religion et de quelques chantiers de réflexion à entreprendre, parmi lesquels: la redéfinition de l'identité libanaise que je perçois être diversifiée (sans pour autant être constituée de parties discontinues et irréductibles comme la perçoit par exemple André Reszler), mouvante, toujours à reconstruire au sein d'un processus de recherche de l'unité dans la diversité;<sup>476</sup> la relecture de l'histoire du Liban ou la construction d'une culture de la mémoire plurielle et en devenir (non prédéterminée, ni fixe); et le développement d'une éthique de la citoyenneté active et ouverte. Je tiens à rappeler que ce projet n'est pas arrêté: je ne peux le réduire pour en faire un prêt-à-penser; il s'agit d'un projet encore à advenir, un projet inachevé. Je peux néanmoins identifier les défis suivants à relever, en m'abstenant d'introduire la moindre hiérarchie dans l'énumération proposée:

- *Désapprendre ce qui fut inculqué concernant le savoir sur les rapports religion-politique-société.* Désapprendre implique de remettre en question, de relire, de réécrire. Désapprendre n'implique pas d'être en rupture totale, ni d'adopter une pédagogie libertaire, mais de favoriser des lieux de questionnement, et de là, de création suivant une démarche critique et

---

<sup>476</sup> Tout en se rendant compte que la recherche de l'unité dans la diversité comporte des « sacrifices » - en empruntant un terme d'André Reszler -, mais que les pertes qu'elle occasionne peuvent s'avérer être « plus importantes que les gains escomptés » (*Le pluralisme, op.cit.*, p.30).

ouverte. Ainsi, il ne s'agit pas de prôner le rejet de l'héritage et de la mémoire que véhiculent certains discours sur la gestion des diversités, mais de relativiser les universalismes qu'ils véhiculent. Cela en les refondant dans le creuset actuel du Liban, et donc en puisant à une diversité de dynamiques identitaires, de moyens de communication (conceptuels, imaginatifs, gestuels, émotionnels...), de discours, croyances, symbolismes, pratiques et éthiques qui traversent la société libanaise. De plus, il ne s'agit pas de se dégager complètement de ses particularités pour rejoindre l'universel en soi, ni de basculer aux antipodes ou en d'autres termes, de cultiver des particularismes exclusivistes. L'important est de remettre en question la prétention non-négociable à l'universel qui s'impose et qui met en péril le mieux-vivre ensemble.

- *Repenser le confessionnalisme* qui n'était à la base qu'un *modus vivendi* provisoire, mais qui devint une fin en soi, tant au niveau politique que personnel; *et repenser les modalités de sa sortie* (ou de son dépassement). A mon avis, elles n'impliquent pas de situer l'individu et la collectivité au « plan profane » comme le suggère Corm ou plutôt « au plan sacré » pour Khodr et Ayoub. Il ne s'agit donc pas d'œuvrer pour une sortie de la religion ou pour le confinement des croyances religieuses dans le privé, ni au contraire pour l'exacerbation de la religion ou du dialogue islamo-chrétien comme seuls marqueurs identitaires et ancrages socio-politiques. Repenser cette sortie implique que l'on tienne compte du fait que les libanais ne peuvent rester sur un *curriculum* ni confessionnaliste, ni basé sur une seule religion, ni sans aucune référence religieuse. Les modalités de cette sortie ne peuvent consister en une assimilation, ni en un multiculturalisme au sens de cultures disparates et cloisonnées. Il s'agit donc comme l'affirme Régis Debray, de « prolonger l'itinéraire humain à

voies [voix] multiples », <sup>477</sup> et j'ajoute: de trouver une voie médiatrice entre le confessionnel et l'a-confessionnel, une voie rejoignant en quelque sorte deux visions soi-disant irréconciliables, en tenant compte du flou de leurs frontières, de leurs zones grises, de grilles plus complexifiées, des silences (impensés, impensables, non-dits), de cet *autre* encore à advenir et qui nous échappe...

- *Repenser les mutations et les rôles du religieux*, qui m'apparaît ne pouvoir subsister à long terme au Liban que s'il est inter-humain et non seulement « islamo-chrétien » (inter-confessionnel officiel), image inversée du « choc islamo-chrétien »; qui devrait donc faire place à la complexité des types d'allégeances des libanais et des formes de rapports entretenus, valoriser son apport et en assumer les contradictions, les divergences et les paradoxes, ainsi que de tenir compte de la pluralité des situations profondément inégalitaires. En d'autres termes, il est nécessaire de *dépasser ce qui est devenu en quelque sorte un paradigme socio-politique et théologique, le dialogue islamo-chrétien*, <sup>478</sup> ce langage et les catégories le sous-tendant, qui décrivent certes en partie la société libanaise, mais qui laissent dans l'ombre une grande partie des expériences vécues de libanais. En outre, *dépasser ce paradigme* revient à remettre en question le fait de forcer d'emblée le dialogue national à évoluer sur le fond de logiques chrétienne et musulmane confessantes ou d'une rationalité théologique évoluant en vase clos, puisque concevant

---

<sup>477</sup> *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Odile Jacob, Paris, avril 2002, p.16.

<sup>478</sup> Ce que je nomme de *paradigme du dialogue islamo-chrétien* fait écho en quelque sorte au « paradigme culturel » que développent chacun à sa manière Samuel Huntington et Alain Touraine - le premier prône le « choc des cultures », le second « le multiculturalisme » -, mais propose la voie du dialogue (dans ce cas, entre le Christianisme et l'Islam), et non du choc-conflit ou de la simple coexistence-cohabitation. Cf. Touraine, A., *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris, 2005 ; Huntington, S., *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004.

l'identité libanaise dans le cadre d'une théorie de l'identité réduite à l'abstraction d'une essence religieuse, celle du chrétien et du musulman.

Il s'agit de quelques défis parmi tant d'autres que les libanais pourraient à mon avis relever à petite et grande échelle, tant individuellement que collectivement; d'autant plus qu'on occulte très souvent le fait que le Liban ne se réduit pas à un espace de conflits et de polémologies, mais qu'il présente aussi de multiples lieux où s'inventent et se réinventent des protocoles de paix, de négociations, d'ententes et de convivialité. Et si au niveau de la pratique, il se porte beaucoup mieux que ses voisins, en dépit d'un bilan qui n'en est pas pour autant positif sur le plan des droits civils et politiques, c'est grâce à sa société dynamique à bien des égards, au sein de laquelle des mouvements sociaux et des individus militent constamment pour les droits humains, le statut personnel civique, l'équité, la justice, la liberté d'opinion, etc.; souvent même à leurs risques et périls, le gouvernement libanais ainsi que certaines instances religieuses et élites étant enclins à enfreindre ou à faire l'impasse sur ces droits au nom de la « raison d'État » ou d'intérêts particuliers.

Les luttes de ces individus et de ces collectivités transforment les rapports sociaux et politiques et constituent le socle sur lequel peut être construit un autre avenir, plus équitable, plus égalitaire, plus libérateur. Ces luttes démontrent que la société libanaise n'est pas faite que d'affaissement socio-politique - contrairement à ce que l'on entend souvent, et qui dépeint les libanais comme résignés, incapables désormais de protester et de remettre en question - et de commerce touristique, mais aussi, de « volontarisme social et politique » et de « capacité d'agir » sur

soi-même et sur l'environnement.<sup>479</sup> Je ne suis pas de l'avis de Georges Corm, qui affirme que le Liban est trop brisé pour trouver en lui les ressorts d'une nouvelle émancipation socio-politique et que tout va dépendre de l'évolution du Proche-Orient. Bien sûr, on ne peut faire fi de l'évolution géopolitique régionale. Toutefois, je crois qu'il existe suffisamment de signes de vitalité de la société libanaise dont l'action sur le terrain est certes parfois limitée, mais qui jouit d'un renouveau continu et d'un appui de la part de la diaspora, pour questionner le constat de Corm et d'autres encore.

En effet, les visions pessimistes concernant l'actualité des sociétés proche-orientales et de la libanaise en particulier sont fréquentes. Selon Ghassan el-Ezzi:

« Le chemin de la reconstruction d'après-guerre s'est avéré semé d'embûches. Les problématiques sont très complexes: les acteurs, internes et externes, sont nombreux et les enjeux s'enchevêtrent entre un système international en grande mutation et une région qui ne cesse de s'enliser dans les filets d'un règlement introuvable du conflit israélo-arabe ».<sup>480</sup>

Par ailleurs, l'ouvrage de Jean Lacouture, de Ghassan Tuéni et de Gérard Khoury, *Un siècle pour rien, le Moyen-Orient arabe de l'empire ottoman à l'empire américain*,<sup>481</sup> laisse entendre que « la stagnation » du monde arabe est due, en gros, à deux types de facteurs, les uns endogènes, en rapport avec les « fondements de la civilisation » - le rapport à l'Islam et sa surpolitisation est ici évident -, les autres historiques, ayant trait aux

<sup>479</sup> Cf. Touraine, A., Khosrokhavar, F., *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Fayard, Paris, 2000, pp.12-13.

<sup>480</sup> El-Ezzi, Gh., *op.cit.*, pp.13-14.

<sup>481</sup> Albin Michel, Paris, 2002. Fady Noun en présente une critique intéressante dans OJ, 2002-10-15.

circonstances qui ont entouré l'émergence du monde arabe comme ensemble politique potentiel. Le grand problème du monde arabe selon ces auteurs serait l'inexistence d'un accès à une « libre pensée critique » et l'éternel combat entre « foi et raison ».

A première vue, on aurait donc raison de perdre espoir quant à l'avenir du Liban, surtout quand on constate que les beaux principes énoncés dans la Constitution libanaise - république démocratique parlementaire, fondée sur le respect des libertés publiques (de croyance et d'opinion en premier lieu), la justice sociale, l'égalité des droits comme des obligations entre tous les citoyens sans discrimination - sont loin d'être appliqués et semblent même utopiques « à l'ombre d'un système partagé, confessionnel, qui réduit par mille moyens, par d'innombrables pressions, la liberté individuelle ou les libertés publiques ».<sup>482</sup> Ajoutons à cela une situation où l'amnésie favorise plus l'amnistie et la déresponsabilisation des dirigeants que la réconciliation, une économie chancelante malgré le regain du secteur touristique (paupérisation continue et classe moyenne en crise, dette publique énorme égale à 180% du PIB, chômage de plus d'un tiers de la population active, émigration croissante des compétences, multiplication des taxes et des impôts), ainsi que l'élargissement du fossé entre les classes sociales et entre le « Centre » et le « Liban périphérique ».<sup>483</sup>

Par ailleurs, il faudrait se rendre compte du fait que la gestion des diversités constitue une pierre angulaire du développement à long terme de processus de démocratisation au Liban - on ne peut donc faire l'économie

<sup>482</sup> Cf. Khoury, E., « Le pacte national résumé dans le préambule de la Constitution », OJ, 2004-07-17, p.2.

<sup>483</sup> Cf. El-Ezzi, Gh., *op.cit.*, pp.14-16; Salim Safi, W., « La disparité socio-économique comme facteur de désintégration », CM, no.47, automne 2003, pp.57-65; Labaki, B., « Politiques de l'État et reconstructions. Bilan de la décennie 1991-2001 », *op.cit.*, pp.37-55 et « Lebanese emigration after the Taif agreement », *Lebanese American University Conference. Lebanese presence in the world*, Beyrouth, June 28-29, 2001, p.7.

d'un renouvellement de la gestion des diversités en attendant que le processus de paix soit implanté au Proche-Orient -, tout en reconnaissant que dans ses fondements de base, celle-ci n'est pas seulement « une affaire interne »,<sup>484</sup> mais aussi « un problème régional » et même international, lié aux modalités proche-orientales de gestion des diversités, dont la reformulation est cruciale compte tenu des problématiques houleuses concernant les statuts des travailleurs étrangers, l'exclusion des minorités, les systèmes électoraux, l'impact des mouvances extrémistes sur les stratégies politiques et la sécurité, etc. Il suffit de soulever la question de l'implantation du confessionnalisme en Irak. L'ancien ministre libanais Ghassan Salamé rappelle que « pour les irakiens, le confessionnel n'est qu'une dimension de leur personnalité (...) ». Mais si on leur dit « qu'ils ne sont pertinents politiquement que s'ils se regroupent en confessions, ils vont finir, la mort dans l'âme, par le croire ».<sup>485</sup>

Ainsi, le chemin des réformes et de la reconstruction reste parsemé d'obstacles en tous genres, mais cela ne veut pas dire que le Liban pluraliste n'existe plus ou ne peut exister et que tous ses fondements sont ébranlés. D'ailleurs, comme l'affirme Pierre Messmer:

« Les libanais n'ont jamais cessé de résister pour conserver leur liberté et leur identité. Ils ont subi de nombreuses invasions, ils ont affronté les pires épreuves, ils ont maintes fois été menacés de disparaître mais ils n'ont jamais désespéré de leur pays (...). A l'instar des québécois par exemple, les libanais démontrent qu'un peuple qui ne se résigne pas ne peut pas mourir ».<sup>486</sup>

---

<sup>484</sup> Cf. Messarra, A., *Le Pacte Libanais. Le message d'universalité et ses contraintes*, Librairie Orientale, Beyrouth, 2002, pp.12-13.

<sup>485</sup> Cf. OJ, 2005-04-25.

<sup>486</sup> Messmer, P., « Précieux Liban », *Études géopolitiques 1*, *op.cit.*, pp.15-16.

Toutefois, pour que ce pays *advienne*, il ne suffit pas de vivre un « printemps de Beyrouth » ou l'historique élan national précipitant le départ des troupes syriennes; ni que l'on milite pour des élections législatives permettant une représentation équitable des confessions 'officielles'; ni que l'on s'unisse entre chrétiens et musulmans. Il est aussi important de revoir en profondeur les structures socio-politiques en vigueur et les discours et pratiques qui les renforcent d'une manière ou d'une autre. À défaut, le pays aura pris, encore une fois, un nouveau faux départ. D'où la nécessité d'encourager les travaux de divers acteurs de la société civile, signaux d'espoir sur les potentialités des richesses humaines, au sein d'une logique en partenariat et dialogue avec les discours et les pratiques d'instances religieuses, d'élites et du pouvoir en place - tant au Liban qu'en diaspora -, en une entreprise de relecture de l'histoire, avec ses acquis mais aussi ses échecs et ses impuissances, au service d'une *repolitisation* et dans le fol espoir de répondre un jour aux questions suivantes:

Comment réconcilier le pays avec lui-même et dans quelle relation avec son environnement régional et international?

Comment les institutions de la deuxième République vont-elles concilier les exigences de l'ordre public et celle des libertés?

Comment construire au Liban un espace commun, une intelligibilité commune, qui se nourrit de *plusieurs Libans*, de *Libans inachevés*, sans nier leurs spécificités et sans les ériger en singularités absolues?

Et face à cette incertitude et à cet inachèvement, où se dirige le Liban?

Pour ma part, en tant que libanaise ayant survécu à la guerre, mais ayant aussi connu des 'lieux' de dialogues et de convivialité, je porte en moi un refus de la fatalité et l'espérance d'un monde meilleur qui ne peut

se construire tout seul et sûrement pas sans un réel travail de mémoire, et donc de deuil et de réconciliation. C'est la flamme qui m'anime, et c'est le défi que je tente de relever: penser l'altérité, mais surtout, construire des lieux qui reconnaissent l'identité non comme une page blanche, ni comme déjà écrite, mais comme partiellement écrite et appelant à la poursuite de l'écriture; une identité comme une somme de diverses appartenances en cheminement, au carrefour de multiples chemins, de plusieurs aventures, médiatrice, non confondue avec une appartenance érigée en appartenance suprême et unique, en une fin en soi et « en un instrument d'exclusion », parfois en « un instrument de guerre » - en m'inspirant encore une fois de propos d'Amin Maalouf.<sup>487</sup>

« Nous sera-t-il possible d'émerger un jour... et d'épargner à nos enfants notre exception culturelle et notre danse éternelle avec le danger ? Ce n'est donc pas un hasard si les légendes phéniciennes, celle du Phénix et celle d'Adonis, celle de l'oiseau de feu qui renaît de ses cendres et celle de l'éphèbe tué par un sanglier et dont le sang a fleuri les printemps à venir, sont issues de cette terre. Chez nous, la mort naturelle est une bénédiction. Le reste du temps, on meurt à l'arraché, parce que d'autres vous effacent, parce que votre vie dérange. Voilà pourquoi les principes de Paradis, de Résurrection et de Réincarnation ne sont pas pour nous de vains mots. Dans un pays où la chronique des faits divers, qui parle de chiens écrasés, signale quotidiennement des cadavres non identifiés retrouvés çà et là, il était temps que l'on cesse de traiter la mort comme un événement banal.

« Voilà pourquoi, depuis le 14 février [date de l'assassinat de l'ex-premier ministre Rafic Hariri], il nous est nécessaire que la vie et la mort aient valeur d'éternité. Voilà pourquoi, au regard de l'histoire, il nous est vital que plus personne au Liban ne meure pour rien. Demain, quand les premières cloches sonneront la joie de la Résurrection, nous célébrerons Pâques pour la mille neuf cent soixante douzième fois. Près de deux millénaires que les croyants se transmettent, de génération en génération, la vie de Dieu

---

<sup>487</sup> *Les identités meurtrières, op.cit. p.184.*

sur terre et transforment le siècle en éternité. Faut-il que tous les justes meurent au seuil des terres promises ? Faut-il qu'ils meurent pour que l'histoire bascule et que les peuples frustrés se révoltent et luttent enfin pour leur dignité ? La mer est bleue, la ville est blanche et les chantiers continuent, mais rien n'est plus pareil.

« La résurrection est en marche, il lui faut des Pâques, un passage, et passeurs nous sommes, et le reste est un long printemps ».<sup>488</sup>

---

<sup>488</sup> Cf. Abou-Dib, F., OJ, 2005-03-28.

### **Sources officielles**

الجمهورية اللبنانية، مجلس النواب، الدستور اللبناني، بيروت، ١٩٩٠.  
*Al-ğumhūriyya al-lubnāniyya, mağlis al-nuwwāb, al-dustūr al-lubnānī*  
(*La République libanaise, la Chambre des députés, la Constitution libanaise*), Beyrouth, 1990 (en arabe).

« **Progress Report October 1996** », *Council for Development and Reconstruction, Republic of Lebanon*, Government of Lebanon, 1996.

### **Sources en sciences humaines**

(historiques, socio-politiques)

#### Références académiques et littéraires

**Abou, S., Maïla, J.**, *Dialogue des cultures et résolution des conflits. Les horizons de la paix*, Presses de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2003.

**Akarli, E.**, *The long peace, Ottoman Lebanon 1861-1920*, University of California Press, Berkeley, 1993.

**Ali, T.**, *Le choc des intégrismes. Croisades, djihads et modernité*, Textuel, Aris, 2002.

**Amel, M.**, *L'État confessionnel. Le cas Libanais*, La Brèche, Paris, 1996.

**Amin, S., Kenz, A.**, *Le monde arabe. Enjeux sociaux, perspectives méditerranéennes*, L'Harmattan, Paris, 2003.

**Ammoun D.**, *Histoire du Liban contemporain 1860-1943*, Fayard, Paris, 1997.

**Barakat, L.**, *Penser l'État*, Gubernare, Beyrouth, 2004.

**Bessis, S.**, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, La Découverte, Paris, 2001.

---

<sup>489</sup> Les références relatives à la presse écrite sont insérées dans le corps du texte de la thèse en notes de bas de page. D'autres sources sont insérées dans les annexes.

**Beydoun, A.**, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1984.

-----, *Le Liban: itinéraires dans une guerre incivile*, Karthala-Cermoc, Paris-Beyrouth, 1993.

**Boniface, P., Billion, D. (dir.)**, *Les défis du monde arabe*, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

**Bourgi, A., Weiss, P.**, *Les complots libanais. Guerre ou paix au Proche-Orient*, Berger-Levrault, Paris, 1978.

**Burgat, F.**, « De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit*, août-septembre 2001, Paris, pp.82-92.

فهمية شرف الدين، أصل واحد وصور كثيرة، ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان، دار الفرابي، بيروت، ٢٠٠٢.

**Charafeddine, F.**, *Aṣl wāḥid wa-ṣuwar kaṭīra, taqāfat l-'unf ḍudd al-mar'a fī Lubnān (Une origine et plusieurs images, la culture de la violence à l'encontre de la femme au Liban)*, Dār al-Farābī, Beyrouth, 2002 (en arabe).

**Chartouni, Ch. (dir.)**, *Histoire, sociétés et pouvoirs aux Proche et Moyen-Orient*, Geuthner, Paris, 2001.

**Cooke, M.**, *War's other Voices, Women Writers on the Lebanese Civil War (Gender, Culture and Politics in the Middle East)*, Syracuse University Press, 1996.

**Corm G.**, *Conflits et identités au Moyen-Orient 1919-1991*, Arcantère, Paris, 1992.

-----, *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen*, Geuthner, Paris, 1998.

-----, *Le Proche-Orient éclaté 1956-2003*, Folio Histoire, Paris, 2003.

-----, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, La Découverte, Paris, 2003.

**Dagher, C.**, « Le Liban à la croisée du repli et de l'ouverture intercommunautaire », *Confluences Méditerranée*, no.6, printemps 1993, 5p.

-----, *Le défi du Liban d'après-guerre. Faites tomber les murs*, L'Harmattan, Paris, 2002.

**Diaz, T., Newman, B.**, *Lightning out of Lebanon: Hezbollah Terrorists on American Soil*, Presidio Press Book, Toronto-New York, 2005.

**Eickelman, D., Anderson, J.**, *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

**El-Ezzi, Gh.**, « La reconstruction du Liban... Un sentier semé d'embûches », *Confluences Méditerranée*, no.47, automne 2003, 10 p.

*Études géopolitiques I*, Observatoire des relations internationales du développement et de la francophonie, Paris V, 1<sup>er</sup> trimestre 2004.

**Fabre, Th. (dir.)**, *Colonialisme et postcolonialisme en Méditerranée*, Parenthèses, Paris, 2004.

**Ghalioun, B.**, *Le malaise arabe: l'État contre la nation*, La Découverte, Paris, 1991.

**Gilsenan, M.**, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, I.B. Tauris, London, 1996.

**Halbwachs, M.**, *On Collective Memory*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

**Hamzeh, A.N.**, *In the Path of Hizbullah, Modern Intellectual and Political History of the Middle East*, Syracuse University Press, 2004.

**Hanf, Th.**, *Coexistence in Wartime Lebanon*, I.B. Tauris, London, 1993.

**Herzfeld, M.**, *Cultural Intimacy: Social Politics in the Nation-State*, Routledge, New York, 2005 (1997).

**Hokayem, A.**, *La Genèse de la Constitution libanaise de 1926. Le contexte du mandat français, les projets préliminaires, les auteurs, le texte final*, Les éditions universitaires du Liban, Beyrouth, 1996.

**Hopes, J.**, « Le laïc et le multiconfessionnel: les modèles français et britannique sont-ils incompatibles ? », Thomas Ferenczi (dir.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Complexe, Paris, 2003, pp.167-173.

**Jouve, E., Saint-Prot, Ch., El-Tibi, W. (dir.)**, *Liban, regards vers l'avenir*, Études géopolitiques I, IDLIVRE, Paris, 2004.

**Kassir, S.**, *La guerre au Liban: de la dissension nationale au conflit régional (1975-1982)*, Khartala-Cermoc, Paris-Beyrouth, 1994 (2000).

-----, *Histoire de Beyrouth*, Fayard, Paris, 2003.

-----, *Considérations sur le malheur arabe*, Actes Sud-Sindbad, Paris, 2004.

**Khalaf, S.**, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon*, Columbia University Press, 2002.

-----, *Heart of Beirut: Reclaiming the Burj*, Saqi Books, London, 2005.

**Khoury, E., Beydoun, A.**, *La Méditerranée libanaise*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.

**Kiwan, F. (dir.)**, *Le Liban d'aujourd'hui*, Cermoc-CNRS, Paris, 1994.

**Kiwan, F.**, « Consolidation ou recomposition de la société civile d'après-guerre », *Confluences Méditerranée*, no.47, automne 2003, pp.67-78.

**Kodmany-Darwish, B., Chartouni-Dubary, M.**, *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Armand Colin, Paris, 1997.

**Lacouture, J., Tuéni, Gh., Khoury, G.**, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Albin Michel, Paris, 2002.

**Laurens, H.**, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Armand Colin, Paris, 2000.

**Lijphart, A.**, *Democracies*, Yale University Press, New Haven, 1984.

**Louizard, P.J.**, « Pouvoir religieux et pouvoir politique dans les pays arabes du Moyen-Orient, de la tradition ottomane à la modernité réformiste », *Confluences Méditerranée*, no.33, printemps 2000, 19 p.

**Maïla, J.**, « Le Document d'entente nationale, un commentaire », *Les Cahiers de l'Orient*, no.16-17, 4<sup>e</sup> trimestre 1989 - 1<sup>er</sup> trimestre 1990, pp.135-217.

**Makdissi, U.**, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2000.

إلهام منصور، نحو تحرير المرأة في لبنان، نظرة شاملة ورؤيا مستقبلية، مختارات، بيروت، ١٩٩٦.

**Mansour, E.**, *Naḥwa taḥrīr al-mar'a fī Lubnān, nazra šāmila wa-ru'yā mustaqbaliyya* (Pour une libération de la femme au Liban, vision globale et prévision future), Muḥtārāt, Beyrouth, 1996 (en arabe).

**Menassa, S.**, « La guerre civile est-elle réellement finie », *Confluences Méditerranée*, no.47, automne 2003, pp.21-36.

**Messara, A.**, *Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1983.

-----, *Théorie générale du système politique libanais, essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript-Librairie Orientale, Paris-Beyrouth, 1994.

-----, *Le Pacte Libanais. Le message d'universalité et ses contraintes*, Librairie Orientale, Beyrouth, 2002.

**Messara, A. (dir.)**, *Partis et forces politiques au Liban. Engagement et stratégie de paix et de démocratisation pour demain*, Librairie Orientale, Beyrouth, 1995.

-----, *Partis et forces politiques au Liban. Renouveau et engagement*, Actes du 12<sup>e</sup> séminaire organisé par la Fondation Libanaise pour la Paix Civile Permanente, Beyrouth, 1998.

**Mongin, O.**, « A qui profite la grille culturaliste? », *Esprit*, Paris, avril 1996, pp.33-37.

**Nora, P. (dir.)**, *Les lieux de mémoire*, tomes 1-3, Gallimard, Paris, 1993.

**Olick, J.K.**, « Genre Memories and Memory Genres : A Dialogical Analysis of May 8th, 1945, Commemorations in the Federal Republic of Germany », *American Sociological Review*, no.64, 1999, p.381-402.

-----, *In the House of the Hangman : The Agonies of German Defeat, 1943-1949*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.

**Owen, R. (dir.)**, *Essays on the Crisis in Lebanon*, Ithaca Press, London, 1976.

**Pena-Ruiz, H.**, *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, Paris, 2005.

**Picard, E.**, *Liban, État de discorde. Des fondations aux guerres fratricides*, Flammarion, Paris, 1988.

**Rabbath, E.**, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, Publications de l'Université Libanaise, 2<sup>e</sup> édition, Beyrouth, 1986.

**Reszler, A.**, *Le pluralisme, aspects historiques et théoriques des sociétés pluralistes*, La Table Ronde, Paris, 2001.

**Roussillon, A.**, « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, août-septembre 2001, Paris, pp.93-115.

**Rustum Shahadeh, L.**, *Women and War in Lebanon*, University Press of Florida, Miami, 1999.

**Saad-Ghorayeb, A.**, *Hizbullah. Politics and Religion*, Pluto Press, Sterling-London, 2002.

**Salam, N.**, *La condition libanaise. Communauté, citoyen, État*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 1998.

-----, *L'accord de Taëf. Un réexamen critique*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2003.

نواف سلام، خيارات للبنان، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٤.

-----, *Ḥayārāt li-Lubnān (Des choix pour le Liban)*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2004 (en arabe).

**Salamé, Gh.**, *Démocratie sans démocrates: Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, Paris, 1994.

**Sarkis, J.**, *Histoire de la guerre du Liban*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

**Skaff, Ph.**, *La République du béton*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2002.

**Terzani, T.**, *Lettres contre la guerre*, Liana Levi, Paris, 2002.

**Tuëni, Gh.**, *Une guerre pour les autres*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2004.

**Yannick, P. et B.**, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Le Seuil, Paris, 2001.

**Zisser, E.**, *Lebanon. The Challenge of Independence*, I.B. Tauris, New York, 2000.

Références électroniques :

**Center for Arab and Middle Eastern Studies**, Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut,  
<http://www.lb.aub.edu.lb/~webcams/>,  
consulté: 2005-21-05.

**Haugbolle, S.**, « Looking the Beast in the Eye. Collective Memory of the Civil War in Lebanon », St. Antony's College, University of Oxford, 2002,  
[http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Essays\\_Research/sune\\_haugbolle/thesis\\_1.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Essays_Research/sune_haugbolle/thesis_1.php),  
consulté: 2005-01-08.

**Ibrahim, S.E.**, « Diversité: bonne et mauvaise gestion. Le cas des conflits ethniques et de l'édification de l'État dans le monde arabe », *Gestion des Transformations Sociales - MOST* -, Documents de Discussion, no. 10, UNESCO,  
<http://www.unesco.org/shs/most>,  
consulté : 2005-06-21.

**Jemha, A.**, Entretien avec Zeina el-Tibi, 9<sup>e</sup> sommet de la francophonie au Liban (*La Revue du Liban*, 2001),  
[http://www.pressefrancophone.org/francophonie/francophonie\\_sommet9entretien.htm](http://www.pressefrancophone.org/francophonie/francophonie_sommet9entretien.htm), consulté: 2004-12-17.

**Karam, K.**, « Associations civiles, mouvements sociaux et participation politique au Liban dans les années 90 » *Colloque ONG et Gouvernance dans les Pays Arabes*, le Caire, CEPS al-Ahram, 2000-03-29/31, 19 p.,  
[http://www.google.ca/search?q=cache:i\\_8ntqiDPtUJ:www.unesco.org/most/karam.doc+d%C3%A9confessionnalisation+liban&hl=fr&lr=lang\\_fr&ie=UTF-8](http://www.google.ca/search?q=cache:i_8ntqiDPtUJ:www.unesco.org/most/karam.doc+d%C3%A9confessionnalisation+liban&hl=fr&lr=lang_fr&ie=UTF-8),  
consulté: 2005-06-07.

**Lamchichi, A.**, « Islam-Occident, la confrontation ? », *Confluences Méditerranée*, no. 16, hiver 1995-96, 9 p.,  
<http://confluences.ifrance.com/confluences/numeros/16.htm>,  
consulté: 2005-06-08.

« **Les femmes dans l'espace public (Liban, Jordanie et Syrie). Signes de manque de sécularisation et de démocratisation ?** », Colloque *Sécularisation, Démocratisation et Monde musulman: processus de changement*, Association Française pour l'étude de la Méditerranée

Orientale et du Monde Turco-Iranien, l'Institut Norvégien des Relations Internationales, l'UNESCO, 2002-11-25/26, Paris,  
<http://cemoti.revues.org/document772.html>,  
 consulté: 2005-01-12.

**Maamari, N.**, « *Communautés religieuses et système politique au Liban* », Université Saint-Joseph, mars 2003,  
<http://www.dirittoestoria.it/lavori2/Contributi/Maamari.htm>,  
 consulté: 2004-06-05.

**Makdissi, U.**, « The Modernity of Sectarianism in Lebanon », *Middle East Report*, september 2003,  
<http://www.merip.org/mer/mer200/makdissi.htm>,  
 consulté: 2004-06-14.

**Mallat, Ch.**, « Union Européenne et devenirs Nationaux : un regard libanais », Centre d'études sur l'Union Européenne, Université Saint-Joseph, 2000, 15 p.,  
<http://www.ceue.usj.edu.lb/articles/inauguration.pdf>,  
 consulté: 2005-03-25.

**Messara, A.**, « The Mobilization of Civil Society, the Increase of Consciousness and Awareness to fight Corruption », *Fighting Corruption in the Public Administration (1997)*, Lebanese Center for Policy Studies, Beyrouth,  
<http://www.lcps-lebanon.org/web04/english/index.html>,  
 consulté: 2003-11-25.

**Moughaizal, F.**, « Consolidating the Values of Integrity and Transparency in the Civil Service through Legislation », *Fighting Corruption in the Public Administration (1997)*, Lebanese Center for Policy Studies, Beyrouth,  
<http://www.lcps-lebanon.org/web04/english/index.html>,  
 consulté: 2003-11-25.

**Nauphal, N.**, « Post-war Lebanon: Women and other war-affected groups », *International Labour Organization*, 1997, 113 p.,  
<http://www.ilo.org/public/english/employment/skills/training/publ/pub9.htm>,  
 consulté : 2005-03-20.

**Safa, U.K., Adwan, Ch.**, *Institute of Development Studies*, University of Sussex, UK,  
<http://www.ids.ac.uk>,  
 consulté: 2005-03-25.

## Sources en sciences des religions

### Références académiques et littéraires

فاضل أبو النصر، هواجس المسيحي اللبناني. مقالات وحوارات، بيسان، بيروت، ٢٠٠١.  
**Abou al-Nasr, F.**, *Hawāgis al-masīhī al-lubnānī. Maqālāt wa-ḥiwārāt* (*Les peurs du chrétien libanais. Articles et entretiens*), Bissan, Beyrouth, 2001 (en arabe).

**Ahmed, L.**, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

سعود المولى، الحوار الإسلامي المسيحي، ضرورة المغامرة، دار المنهل اللبناني، بيروت، ١٩٩٦.  
**Al-Mawla, S.**, *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī, ḍarūrat l-muḡāmara* (*Le dialogue islamo-chrétien, la nécessité de l'aventure*), Dār al-Munhil al-lubnānī, Beyrouth, 1996 (en arabe).

**Arkoun, M.**, « Clarifier le passé pour construire le futur », *Confluences Méditerranée*, no.16, hiver 1995-96, 12 p.

-----, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books, London, 2002.

**Azar, F.**, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban. Approche pluridisciplinaire*, L'Harmattan, Paris, 1999.

أندراوس بشته، عادل تيودور خوري، عالم واحد للجميع، المكتبة البوليسية، جونيه، ٢٠٠٠.  
**Bashteh, A., Khoury, A. Th.**, *'ālam wāḥid li-l-ḡamī'* (*Un monde unique pour tous*), Paulistes, Jounieh, 2000 (en arabe).

**Ben Achour, Y.**, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérès-Eddif, Tunis-Casablanca, 1992.

**Benedicty, R.**, *Transfiguration sacrée de la société civile*, Dar al-Machreq, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2001.

**Benzine, R.**, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004.

**Bushrui, S.**, *Un trésor spirituel. Khalil Gibran*, Véga, Paris, 2002.

**Chebel, M.**, *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*, Hachette Littératures, Paris, 2004.

**Chrabieh, P.**, « Dialogues islamo-chrétiens contemporains dans les sociétés proche-orientales: Enjeux actuels et perspectives d'avenir », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, no. 32,3, 2003, pp.243-259.

**Corbin, H.**, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.

**Dakhli, J.**, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Aubier, Paris, 1998.

**Debray, R.**, *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »*, Fayard, Paris, 2005.

**De Vitray-Meyerovitch, E.**, *Islam, l'autre visage*, Albin Michel, Paris, 1991.

فريد الخازن، الواقع المسيحي في لبنان والشرق، دير سيدة النصر، غسطا، ١٩٩٦.

**El-Khazen, F.**, *Al-wāqi' al-masīhī fī Lubnān wa-l-šarq* (*La situation des chrétiens au Liban et en Orient*), Dayr Sayyidat l-naṣr, Ghosta, 1996 (en arabe).

فريد الخازن، كمال صليبي، المسيحيون في لبنان والشرق، رؤى مستقبلية، دير سيدة النصر، غسطا، ١٩٩٧.

**El-Khazen, F., Salibi, K.**, *Al-masīhiyyūn fī Lubnān wa-l-šarq, ru'ā mustaqbaliyya* (*Les chrétiens au Liban et en Orient, perspectives futures*), Dayr Sayyidat l-naṣr, Ghosta, 1997 (en arabe).

**Ferjnai, M.Ch.**, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005.

**Gebran, Kh.**, *Le Prophète*, Éditions du Rocher, Paris, 1993 (*The Prophet*, Alfred A. Knopf Publisher, New York, 1923).

**Geoffroy, E.**, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003.

**Haddad, J.**, *Déclarations communes islamo-chrétiennes, 1954-1372 H. à 1992-1412 H.*, Institut d'études islamo-chrétiennes et Dar al-Machreq, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 1995 (1997, 2003).

عباس حلبي، عن الحوار والمصالحة والسلام الأهلي، مركز الدراسات الإسلامية المسيحية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ٢٠٠٢.

**Halabi, A.**, *'An al-ḥiwār wa-l-muṣālaḥa wa-l-silm al-ahlī* (*Sur le dialogue, la réconciliation et la paix civile*), Centre d'études islamo-chrétiennes, Université Saint-Joseph, Beyrouth, 2002 (en arabe).

**Hatem, J.**, *La mystique de Gebran et le supra-confessionnalisme religieux des chrétiens d'Orient*, Les deux océans, Paris, 1999.

**Hervieu-Léger, D., Willaime, J.P.**, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Collection « Sociologie d'aujourd'hui », Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

**Hervieu-Léger, D.**, « Les identités religieuses en modernité: décompositions, compositions et recompositions », Thomas Ferenczi (dir.), *Religion et politique. Une liaison dangereuse ?*, Complexe, Paris, 2003, pp.21-23.

**Heyberger, B. (dir.)**, *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*, Autrement, Paris, 2003.

**Hillmann, J.**, *Le polythéisme de l'âme*, Mercure de France, Paris, 1982.

**Ibn 'Arabi**, *La Sagesse des Prophètes*, traduction de Titus Burckhardt, Albin Michel, Paris, 1974 (1955).

**James, W.**, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Fontana, London, 1960.

**Küng, H., Kuschel, K.J.**, *Manifeste pour une éthique planétaire. La Déclaration du Parlement des religions du monde*, Le Cerf, Paris, 1995.

**Laroui, A.**, *Islam et histoire*, Albin-Michel, Paris, 1999.

**Miller, D.L.**, *Le nouveau polythéisme*, Imago, Paris, 1974.

**Mouttapa, J.**, *Dieu et la révolution du dialogue, l'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Paris, 1996.

**Najjar, A.**, *Khalil Gibran, l'auteur du Prophète*, Pygmalion-Gérard Watelet, Paris, 2002.

**Rabkin, Y.M.**, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2004.

**Rollet, J.**, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, Grasset et Fasquelle, Paris, 2001

**Yerushalmi, J.H.**, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Gallimard, Paris, 1991.

### Références électroniques

**Abou, S.**, « Les résistances de l'Université », 2003-03-19,  
<http://www.lebanese-forces.org/media/articles/pereabou/lesresistancesdeluniversite.htm>,  
 consulté: 2004-06-03.

**Abou Jaoudeh, J.**, « Political Structures of Lebanon », Université Libanaise,  
<http://www.opuslibani.org.lb/Lebanon/dos008.html>,  
 consulté: 2005-03-26.

**Achcar Naccache, T.**, « A Lebanese Arab Perspective on Middle Eastern Studies »,  
<http://womencrossing.org/naccache.html>,  
 consulté: 2005-03-20.

**Al-Mawla, S.** « Le dialogue islamo-chrétien au Liban. Histoire et problèmes », Conférence de l'Institut Oriental Allemand, 'Religion between Violence and Reconciliation', 11-13 septembre 1998,  
<http://hiwar-net.usj.edu.lb/article01.htm>,  
 consulté : 2005-12-08.

**American Feng Shui Institute**,  
<http://www.amfengshui.com/testimonials.htm>  
 consulté: 2004-04-20.

**Anzarouth, F.**, « Les juifs du Liban »,  
<http://www.farhi.org/Documents/JuifsduLiban.htm>,  
 consulté: 2005-02-20.

**Baroudi, S.**, « Economic conflict in Post-war Lebanon; State-Labour relations between 1992 and 1997 », *Middle East Journal*, vol. 52, no.4, autumn 1998,  
<http://medintelligence.free.fr/ndlliban.htm>,  
 consulté: 2005-02-15.

**Center for Christian-Muslim Studies**, University of Balamand, Balamand,  
<http://www.balamand.edu.lb/CCMS/CCMS.html>,  
 consulté: 2005-04-24.

**Centre de documentation et de recherches arabes chrétiennes**, Université Saint-Joseph, Beyrouth,  
<http://www.usj.edu.lb/recherche/cdr.htm?code=CEDRAC>,  
 consulté : 2005-04-13.

**Centre d'étude et d'interprétation du fait religieux**, Université Saint-Joseph, Beyrouth,  
<http://www.usj.edu.lb/recherche/cdr.htm?code=CEDIFR>,  
 consulté : 2005-05-12.

**Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux**, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris,  
<http://www.ehess.fr/centres/ceifr/pages/enseignements.html>,  
 consulté : 2005-06-21.

**Cohen, L.**, « Lebanon: A successful 24-hour general strike against the government's cuts », *Israel*, 2003-10-27,  
[http://www.marxist.com/MiddleEast/lebanon\\_generalstrike.html](http://www.marxist.com/MiddleEast/lebanon_generalstrike.html),  
 consulté: 2005-02-15.

**Comité national islamo-chrétien pour le dialogue**,  
<http://www.chrislam.org/lockground.html>,  
 consulté : 2005-12-08.

**Haleber, R.**, « Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale »,  
<http://members.lycos.nl/haroun/ak.html>,  
 consulté: 2004-05-28.

**Institut d'études islamo-chrétiennes**, Faculté des Sciences Religieuses, Université Saint-Joseph, Beyrouth,  
<http://www.ieic.usj.edu.lb/>,  
 consulté : 2005-06-21.

**Labaki, B.**, « L'impérieux dialogue islamo-chrétien », *Foi et Développement*, no. 307, octobre 2002,  
<http://www.sedos.org/french/labaki.htm>,  
 consulté: 2004-09-22.

**Mariam Nour**,  
<http://www.mariamnour.com>,  
 consulté : 2004-04-20.

**Martin, M.**, *The Cambridge Compassion to Atheism*, Cambridge University Press, 2005,  
<http://www.pitzer.edu/academics/faculty/zuckerman/atheism.html>,  
 consulté: 2005-03-22.

**Méditation France**,  
<http://www.meditationfrance.com/archive/0603a2.htm>,  
 consulté: 2004-04-20.

**Online Chinese Feng Shui Retail and Resource**,  
<http://www.dragon-gate.com/help/shippingreturns.asp>,  
 consulté: 2004-04-20.

**Osho World**,  
<http://www.oshoworld.com>,  
 consulté: 2004-04-20.

« **Relaxation et spiritualité au Moyen-Orient: stages de Yoga au Liban et réflexions sociologiques** », (dossier spécial Libanvision),  
<http://www.libanvision.com/yoga-liban.htm>,  
 consulté: 2005-01-20.

« **Religion by Location** »,  
[http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_208.html](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_208.html),  
[http://www.adherents.com/adhloc/Wh\\_183.html](http://www.adherents.com/adhloc/Wh_183.html),  
 consultés: 2004-01-20.

« **Religious Freedom Report, 2003** », *U.S. Department*,  
[http://atheism.about.com/library/irf/irf03/blirf\\_lebanon.htm](http://atheism.about.com/library/irf/irf03/blirf_lebanon.htm)  
 consulté: 2005-06-21.

« **Statistics: 2004 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide** »,  
[http://www.watchtower.org/statistics/worldwide\\_report.htm](http://www.watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm),  
 consulté: 2005-06-03.

**Vidyarthi, Sh.**, « Dilemma of the Unthinkable »,  
<http://www.indiawise.com/reviews/rev09.htm>,  
 consulté: 2004-10-30.

**Zine, M.Ch.**, « Mohammad Arkoun et le défi de la raison islamique »,  
 2001-05-28,  
[http://oumma.com/article.php3?id\\_article=233](http://oumma.com/article.php3?id_article=233),  
 consulté: 2003-10-04.

## **Sources théologiques**

### Références académiques et littéraires

**Ayoub, M.**, « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », *Islamochristiana*, 20, 1994, pp.75-91.

-----, « Islam and Pluralism », *Encounters*, 3,2, 1997, pp.103-118.

محمود أيوب، دراسات في العلاقات المسيحية الإسلامية، عدد ٢، مركز الأبحاث الإسلامية المسيحية، جامعة البلمند، ٢٠٠١.

-----, *Dirāsāt fī l-'ilāqāt al-masīhiyya al-islāmiyya (Recherches sur les relations islamo-chrétiennes)*, vol.2, Centre des études islamo-chrétiennes, Université de Balamand, Balamand, 2001 (en arabe).

محمد مهدي شمس الدين، الوصايا، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢.

**Chamseddine, M. M.**, *Al-waṣāyā (Les commandements)*, Dar an-Nahar, Beyrouth, 2002 (en arabe).

حسين شرف الدين، أبجدية الحوار. محاضرات وأبحاث للإمام موسى الصدر، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٧.

**Charafeddine, H.**, *Abḡadiyyat l-ḥiwār. Muḥāḍarāt wa-abḥāt li-l-imām Mūsā al-Ṣadr (L'alphabet du dialogue, Conférences et recherches de l'imam Moussa al-Sadr)*, Dār al-Arqum, Beyrouth, 1997 (en arabe).

**Esack, F.**, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld, Oxford, 1997.

محمد حسين فضل الله، في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، دار الملاح، بيروت، ١٩٩٨.

**Fadlallah, M. H.**, *Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī (Aux horizons du dialogue islamo-chrétien)*, Dār al-Malāḥ, Beyrouth, 1998 (en arabe).

**Khodr, G.**, « Le Christianisme oriental et l'homme moderne », dans *Christianisme, Judaïsme et Islam*, sous la direction de Joseph Doré, Cerf, Paris, 1999, p.171-183.

جورج خضر، أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، المكتبة البوليسية، جونية، ٢٠٠٠.

-----, *Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīhī al-islāmī wa-l-'ayš al-muṣṭarak (Pensées et opinions sur le dialogue islamo-chrétien et la coexistence)*, Paulistes, Jounieh, 2000, en arabe.

-----, *L'appel de l'Esprit. Eglise et société*, Cerf, Paris, 2001.

جورج خضر، محمود أيوب، نحو الجدل الأحسن، محاورات إسلامية مسيحية، بلمند، ١٩٩٧.

**Khodr, G., Ayoub, M.**, *Naḥwa l-ḡidāl al-aḥsan, muḥāwarāt islāmiyya masīhiyya (Vers le meilleur débat, échanges islamo-chrétiens)*, Balamand, 1997 (en arabe).

**Moubarac, Y.**, *La chambre nuptiale. Approches spirituelles et questionnement de l'Orient Syriani*, Cariscript, coll. Libani, Paris, 1993.

**Saab, H.**, « Communication between Christianity and Islam », *The Middle East Journal*, Winter 1964, p.41-62.

**Soroush, A.K.**, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

**Stassinat, J., Stétié, S., Khodr, G., Lelong, M.**, *Youakim Moubarac*, L'Age d'Homme, Paris, 2005.

**Talbi, M.**, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

#### Références électroniques

**Ayoub, M.**, *International Association for Mission Studies*,  
<http://www.missionstudies.org>,  
consulté: 2004-08-20.

-----, « Islamic Fundamentals », *Dayspring Online Bible Bookshop*,  
[http://www.dayspring.org/articles/islam\\_articles/islam006.htm](http://www.dayspring.org/articles/islam_articles/islam006.htm),  
consulté: 2004-12-18.

**Fournier, P.**, « Bulletin bibliographique. La rencontre des religions au Liban. Les enjeux de 'l'exception libanaise' », *Chemins de dialogue*, no.11,  
<http://istr-marseille.cef.fr/Pages/CdD/CdDs/CdD11/fourni-t.htm>,  
consulté: 2004-11-14.

**Nseir, M.**, « Le rôle irremplaçable des chrétiens et des chrétiennes dans une culture de la paix », *Arezzo*, 2000-02-26, 4 p.,  
<http://www.balamand.edu.lb/theology/conferences/PaixArrezzo.htm>,  
consulté: 2003-03-25.

### **Sources socio-économiques**

#### Références académiques et littéraires

**Aoun, H.**, *Women's Economic Activity, Maternal Role Incompatibility and Fertility in a Lebanese Community*, Ms. Thesis, American University of Beirut, Beirut, 1995.

**Abdulkarim, A.**, *La diaspora libanaise en France: processus migratoire et économie ethnique*, L'Harmattan, Paris, 1995.

**Boudjikian, A.**, « Beyrouth 1920-1991: d'une métropole de croissance à un champ de guerre », Kiwan, F. (dir.), *Le Liban d'aujourd'hui*, Cermoc-CNRS, Paris, 1994, pp.241-273.

**Chimienti, G.**, *Women and Economic Development in the Arab World*, The Institute for Women's Studies in the Arab World, Beirut, 1988.

**Haddad, A.**, *Poverty in Lebanon*, ESCWA, Beirut, 1996.

**Labaki, B.**, « Lebanese Emigration during the War (1975-1989) », *The Lebanese in the World, a Century of Immigration*, I.B. Tauris - The Centre for Lebanese Studies, London, 1992, pp.605-626.

-----, « Politiques de l'État et reconstruction. Bilan de la décennie 1991-2001 », *Confluences Méditerranée*, no.47, automne 2003, pp.37-55.

**Owen, R.**, « Lebanese Migration in the Context of World Population Movements », *The Lebanese in the World, a Century of Immigration*, I.B. Tauris - The Centre for Lebanese Studies, London, 1992, pp.33-40.

**Safi, W.S.**, « La disparité socio-économique comme facteur de désintégration », *Confluences Méditerranée*, no.47, automne 2003, pp.57-65.

#### Références électroniques

**Le Site du Sénat français,**

<http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-11122.html>,

consulté: 2005-02-15.

**Maroun, I.**, « La question des classes moyennes au Liban, ou l'accentuation des disparités sociales au Liban dans les années 80 et 90 », Publications de l'UNDP, Beyrouth,

<http://www.undp.org.lb/communication/publications/linking/Session7.pdf>,

consulté: 2005-02-15.

**Robin, E.**, « Le Liban en 1997: situation géopolitique 2 - Une reconstruction à l'ombre de la Syrie », 2002,

<http://www.eleves.ens.fr/home/robin/histoire/contemp/liban2.html#socio>,

consulté: 2005-02-15.

« **Situation des femmes dans les établissements et les administrations publiques** », *Bulletin d'information de la didacthèque internationale en management public*, École Nationale de l'Administration Publique, Université du Québec,

<http://www.enap.quebec.ca/didactheque/html-fra/infodidacte/info-archive/vol2no2/pays-liban.htm>,  
consulté : 2005-01-20.

« **Situation sociale des femmes au Liban. Disparités affectant les femmes sur le marché du travail** », *Fondation René Moawad*, 2003,  
<http://www.rmfi.org.lb/fr/social/introfemmes.htm>,  
consulté: 2005-01-20.

## **Autres sources**

### Références académiques et littéraires

**Ajami, F.**, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, I.B. Tauris, London, 1986.

**Basilico, G.**, *Beyrouth 1991-2003*, Le Point du Jour, Beyrouth, 2003.

**Bettelheim, B.**, *La forteresse vide. L'autisme infantile et la naissance du soi*, Gallimard, Paris, 1969.

**Bourdieu, P. (dir.)**, *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1998.

**Braudel, F.**, *L'identité de la France. Espace et histoire*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986.

**Darwich, M.**, *Une mémoire pour l'oubli*, Actes Sud, Paris, 1993.

**Debray, R.**, *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque. Rapport au ministre de l'Éducation nationale*, Odile Jacob, Paris, avril 2002.

**Dion, L.**, *Québec 1945-2000, tome 1 : A la recherche du Québec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1987.

**Dumont, F.**, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, Montréal, 1993.

**Gautieh, A.**, *La trajectoire de la modernité, représentations et images*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

**Halbwachs, M.**, *On collective memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

**Huntington, S.**, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, New York, 1998.

-----, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004.

**Laplantine, F.**, *Je, nous et les autres, être humain au-delà des appartenances*, Le Pommier, Paris, 1999.

**Maalouf, M.**, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.

-----, *Origines*, Grasset, Paris, 2004.

**Maclure, J.**, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Québec Amérique, 2000.

**Memmi, A.**, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres*, Gallimard, Paris, 2004.

**Morin, E.**, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987.

**Mouttapa, J.**, *Un arabe face à Auschwitz: le combat d'Emile Shoufani pour la mémoire et pour la paix*, Albin Michel, Paris, 2004.

**Nemoianu, V.**, *A Theory of the Secondary*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

**Pageaux, D.H.**, *La littérature générale et comparée*, Armand-Colin, Paris, 1994.

**Pouillon, J.**, *Le cru et le su*, Le Seuil, Paris, 1993.

**Rasse, P., Midol, M., Triki, F.**, *Unité-diversité, les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, L'Harmattan, Paris, 2001.

**Saïd, E.**, *Orientalism*, Vintage, New York, 1979.

-----, *A contre-voie: mémoires*, trad. Brigitte Caland et Isabelle Genet, Le Serpent à Plumes, Paris, 2002.

**Shayegan, D.**, « Le choc des civilisations », *Esprit*, Paris, avril 1996, pp.38-53.

**Taylor, Ch.**, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

-----, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

**Traoui, A.**, *La mémoire de Beyrouth*, Banque de la Méditerranée, Beyrouth, 2003.

**Touraine, A.**, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

-----, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris, 2005.

**Touraine, A., Khosrokhavar, F.**, *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*, Fayard, Paris, 2000.

**Tuéni, N.**, *Archives sentimentales d'une guerre au Liban*, Pauvert, Paris, 1982.

-----, *La terre arrêtée*, Belfond, Paris, 1984.

**Zaccak, H.**, *Le cinéma libanais, itinéraire d'un cinéma vers l'inconnu (1929-1996)*, Dar el-Machrek, Beyrouth, 1997.

**Zawadzki, P.**, *Malaise dans la temporalité*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2002.

#### Références électroniques

**Aldeeb Abu-Sahlieh, S.**, *Le droit de famille dans le monde arabe, constantes et défis*,

<http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/famille.htm>,

consulté: 2005-01-29.

**Asfar, L.**, « Le célibat prolongé des jeunes femmes libanaises, choix personnel ou phénomène social »,

<http://www.rdl.com.lb/1999/3700/liban.htm>,

consulté: 2004-11-14.

**Bitar, K.**, « Amin Maalouf, écrivain, Prix Goncourt 1993, Examen d'identité », *Le Liban à la croisée des chemins, ENA Mensuel*, numéro hors-série Spécial Liban, 2001,

<http://www.karimbitar.org/maalouf>,

consulté: 2005-04-25.

**Collège Notre-Dame de Jamhour**, Liban,

<http://www.nd-jamhour.edu.lb>,

consulté: 2004-03-01.

**Dajani, N.**, « The Changing Scene of Lebanese Television », *Tbs Archives*, no. 7, Fall-Winter 2001,  
<http://www.tbsjournal.com/Archives/Fall01/dajani3.html>,  
 consulté: 2005-05-18.

**Département de langues, linguistique et traduction**, Faculté des lettres de l'Université Laval, Québec,  
<http://www.tlfg.ulaval.ca/axl/asia/liban.htm#R>,  
 consulté: 2005-02-14.

**Foufelle, D.**, « Libanaises sous lois croisées »,  
<http://www.penelopes.org/archives/pages/docu/citoyenne/liban2.htm>,  
 consulté: 2005-04-20).

« **Français du Liban** » (dossier spécial Libanvision),  
<http://www.libanvision.com/francais-du-liban.htm>,  
 consulté: 2004-10-03.

**Institut du monde arabe**,  
<http://www.imarabe.org>,  
 consulté: 2004-01-08;

**Institut Européen de recherche sur la coopération méditerranéenne et euro-arabe**,  
<http://www.medeia.be>,  
 consulté: 2005-03-25.

**Institute for Women's Studies in the Arab World**, Lebanese American University,  
<http://www.lau.edu.lb/centers-institutes/iwsaw/index.html>,  
 consulté: 2005-03-23.

**Khoury, Gh.**, « Caught in the Middle: Women in Lebanon »,  
<http://www.geocities.com/Wellesley/3321/win13b.htm?200525>,  
 consulté : 2005-03-20.

**Khosrokhavar, F.**, « Le nouvel individu en Iran », *L'individu en Turquie et en Iran, Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 26,  
<http://cemoti.revues.org/document130.html>,  
 consulté: 2005-01-13.

**Kiloski, C.**, « Feminism in the Middle East: Reflections on Ethnographic Research in Lebanon », *Journal of Feminist Family Therapy*, no. 11,4, 2000,  
[http://www.utoronto.ca/wwdl/bibliography\\_1/annotations1.html](http://www.utoronto.ca/wwdl/bibliography_1/annotations1.html),

consulté: 2005-01-20.

« **La diaspora libanaise** » (dossier spécial Libanvision),  
<http://www.libanvision.com>,  
 consulté : 2005-06-07.

**Larche, J.**, « Quel avenir pour le Liban? Commission des lois, rapport 111, 1996-1997 », *Ministère français des Affaires étrangères*,  
[http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111\\_mono.html](http://www.senat.fr/rap/r96-111/r96-111_mono.html),  
 consulté: 2003-01-22.

**Lebanese Women's Awakening**,  
<http://www.lebwa.org/links.html>,  
 consulté: 2005-03-23.

« **Le mariage civil, une formule à bon prix** » (dossier spécial Libanvision):  
<http://www.libanvision.com/mariage.htm>,  
 consulté: 2005-01-15.

« **Les mariages mixtes entre Palestiniens et Libanais au Liban: formes identitaires conflictuelles dans un contexte post-conflit** », *Commission for Research Partnership with Developing Countries*, Berne,  
<http://www.kfpe.ch/projects/jeuneschercheurs/meier.html>,  
 consulté: 2005-06-07.

**National Commission for Lebanese Women**,  
<http://www.nclw.org.lb>,  
 consulté: 2005-03-23.

**Nottaris, I.**, « Femmes fantômes au royaume du paradoxe », *Confluences Méditerranée*, no.17, 1996,  
[http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/Confluences/isabel\\_nottaris\\_01.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/Confluences/isabel_nottaris_01.php),  
 consulté: 2005-02-28.

**ONGs, Liban**,  
<http://www.undp.org.lb/partners/NGOs/AffiliationType.pdf>,  
 consulté: 2005-03-26.

**Partenariat Euro-Med. Programme Indicatif National 2005-2006**, 2005, 25 p.,  
[http://europa.eu.int/comm/external\\_relations/lebanon/csp/liban\\_nip05\\_06\\_fr.pdf](http://europa.eu.int/comm/external_relations/lebanon/csp/liban_nip05_06_fr.pdf),  
 consulté: 2005-03-26.

**Rotary International**, Liban,

<http://www.rotary.org.lb>,  
consulté: 2004-03-01.

**Sfeir, A.**, « Les francs-maçons en terres d'Islam », *L'Express*, 2003-05-29,  
<http://www.lexpress.fr/info/france/dossier/francsmacons/dossier.asp?ida=394092>,  
consulté: 2004-12-15.

**Télé Lumière**, Liban,  
<http://www.lebanonlinks.com/website.asp?id=871>,  
consulté: 2005-05-18.

« **The State of Human Rights in Lebanon, 1999: An Overview** »,  
*Foundation for Human and Humanitarian Rights*, Lebanon,  
[http://www.meib.org/articles/0002\\_doc1.htm](http://www.meib.org/articles/0002_doc1.htm),  
consulté: 2005-06-03.

**Touma, J.**, « Liban: les trous de mémoire des manuels scolaires »,  
*Libération*, 2005,  
[http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/joelle\\_touma\\_01.php](http://www.111101.net/Writings/index.php?http://www.111101.net/Writings/Articles/joelle_touma_01.php),  
consulté: 2005-03-14.

## **ANNEXES**

## Annexe 1

### **La Constitution Libanaise**

الدستور اللبناني: صدر في 23 أيار 1926 والمعدل لاحقاً

الباب الأول: أحكام أساسية

#### مقدمة الدستور (1)

- أ - لبنان وطن سيد حر مستقل، وطن نهائي لجميع أبنائه، واحد أرضاً وشعباً ومؤسسات، في حدوده المنصوص عنها في هذا الدستور والمُعترف بها دولياً.
- ب - لبنان عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم موثيقها، كما هو عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم موثيقها والاعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتجسد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء.
- ج - لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية، تقوم على احترام الحريات العامة، وفي طبيعتها حرية الرأي والمعتقد، وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين دون تمايز أو تفضيل.
- د - الشعب مصدر السلطات وصاحب السيادة يمارسها عبر المؤسسات الدستورية. هـ - النظام قائم على مبدأ الفصل بين السلطات وتوازنها وتعاونها.
- و - النظام الاقتصادي حر يكفل المبادرة الفردية والملكية الخاصة.
- ز - الإنماء المتوازن للمناطق ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً ركن أساسي من أركان وحدة الدولة واستقرار النظام.
- ح - الغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية
- ط - أرض لبنان أرض واحدة لكل اللبنانيين. فلكل لبناني الحق في الإقامة على أي جزء منها والتمتع به في ظل سيادة القانون، فلا فرز للشعب على أساس أي انتماء كان، ولا تجزئة ولا تقسيم ولا توطين.
- ي - لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك.

(1) أضيفت هذه المقدمة إلى الدستور اللبناني بموجب القانون الدستوري الصادر في 21/9/1990

#### الفصل الثاني: في اللبنانيين وحقوقهم وواجباتهم

##### المادة 6

إن الجنسية اللبنانية وطريقة اكتسابها وحفظها وفقدانها تحدد بمقتضى القانون.

##### المادة 7

كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دون ما فرق بينهم.

### المادة 8

الحرية الشخصية مصونة وفي حمي القانون ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلا وفقاً لأحكام القانون ولا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون.

### المادة 9

حرية الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها على أن لا يكون في ذلك إخلال في النظام العام وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية.

### المادة 10

التعليم حر ما لم يخل بالنظام العام أو ينافي الآداب أو يتعرض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب ولا يمكن أن تمس حقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة، على أن تسير في ذلك وفقاً للأنظمة العامة التي تصدرها الدولة في شأن المعارف العمومية.

### المادة 11

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1943/11/9)

اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية. أما اللغة الفرنسية فتحدد الأحوال التي تستعمل بها بموجب قانون.

### المادة 11 القديمة

اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية في جميع دوائر الدولة واللغة الفرنسية هي أيضاً لغة رسمية. وسيحدد قانون خاص الأحوال التي تستعمل بها.

### المادة 12

لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون. وسيوضع نظام خاص بضمن حقوق الموظفين في الدوائر التي ينتمون إليها.

### المادة 13

حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة وحرية الاجتماع وحرية تأليف الجمعيات كلها مكفولة ضمن دائرة القانون.

### المادة 14

للمنزل حرمة ولا يسوغ لأحد الدخول إليه إلا في الأحوال والطرق المبينة في القانون.

### المادة 15

الملكية في حمي القانون فلا يجوز أن ينزع عن أحد ملكه إلا لأسباب المنفعة العامة في الأحوال المنصوص عليها في القانون وبعد تعويضه منه تعويضاً عادلاً.

الباب الثاني: السلطات

الفصل الأول: أحكام عامة

### المادة 16

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1927/10/17)

تتولى السلطة المشتركة هيئة واحدة هي مجلس النواب.  
المادة 16 القديمة: يتولى السلطة التشريعية هيتان مجلس الشيوخ ومجلس النواب.

### المادة 17

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

تناط السلطة الاجرائية بمجلس الوزراء. وهو يتولاها وفقاً لأحكام هذا الدستور.  
المادة 17 القديمة: تناط السلطة الاجرائية برئيس الجمهورية وهو يتولاها بمعاونة الوزراء وفقاً لأحكام هذا الدستور.

### المادة 18

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1927/10/17)

وبالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

لمجلس النواب ومجلس الوزراء حق اقتراح القوانين. ولا ينشر قانون ما لم يقره مجلس النواب.  
المادة 18 القديمة: لرئيس الجمهورية ومجلس النواب حق اقتراح القوانين. أما القوانين المالية فإنه يجب أن تطرح بادئ ذي بدء على مجلس النواب ليتناقش فيها.

### المادة 18

قبل تعديلها بالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21:

لرئيس الجمهورية ومجلس النواب حق اقتراح القوانين.

### المادة 19

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1927/10/17)

وبالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

ينشأ مجلس دستوري لمراقبة دستورية القوانين والبت في النزاعات والطعون الناشئة عن الانتخابات الرئاسية والنيابية. يعود حق مراجعة هذا المجلس في ما يتعلق بمراقبة دستورية القوانين إلى كل من رئيس الجمهورية ورئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء أو إلى عشرة أعضاء من مجلس النواب، وإلى رؤساء الطوائف المعترف بها قانوناً في ما يتعلق

حصراً بالأحوال الشخصية، وحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية، وحرية التعليم الديني. تحد قواعد تنظيم المجلس وأصول العمل فيه وكيفية تشكيله ومراجعته بموجب قانون.

### المادة 19 القديمة

في الأصل لا ينشر قانون إلا بعد أن يقره المجلسان. على أن القوانين التي تقترحها الحكومة ويصدقها مجلس النواب أو يشرعها مجلس النواب ويقرها بالاتفاق مع الحكومة لا تطرح على مجلس الشيوخ إلا بناء على طلبه. إن القوانين المذكورة تبلغ مجلس الشيوخ فإذا شاء هذا المجلس أن يضعها قيد البحث وجب عليه أن يعلم الحكومة برغبته في خلال ثمانية أيام، حتى إذا انقضت هذه المهلة ولم يفعل حسب موافقاً عليها.

### المادة 19

(قبل تعديلها بالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

لا ينشر قانون ما لم يقره المجلس.

### المادة 20

السلطة القضائية تتولاها المحاكم على اختلاف درجاتها واختصاصاتها ضمن نظام ينص عليه القانون ويحفظ بموجبه للقضاة وللمتقاضين الضمانات اللازمة. أما شروط الضمانة القضائية وحدودها فيعينها القانون. والقضاة مستقلون في اجراء وظيفتهم وتصدر القرارات والأحكام من قبل كل المحاكم وتنفذ باسم الشعب اللبناني.

### المادة 21

لكل وطني لبناني بلغ من العمر إحدى وعشرين سنة كاملة حق في أن يكون ناخباً على أن تتوفر فيه الشروط المطلوبة بمقتضى قانون الانتخاب.

الفصل الثاني: السلطة المشتركة

### المادة 22

(الملغاة بموجب القانون الدستوري الصادر في 1927/10/17  
والمنشأة بموجب القانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

مع انتخاب اول مجلس نواب على أساس وطني لا طائفي يستحدث مجلس للشيوخ تتمثل فيه جميع العائلات الروحية وتنحصر صلاحياته في القضايا المصيرية. المادة 22 القديمة: يؤلف مجلس الشيوخ من ستة عشر عضواً يعين رئيس الحكومة سبعة منهم بعد استطلاع رأي الوزراء وينتخب الباقون وتكون مدة عضو مجلس الشيوخ ست سنوات ويمكن أن يعاد انتخاب الشيوخ الذين انتهت مدة ولايتهم أو أن يجدد تعيينهم على التوالي.

### المادة 23

(الغيت بموجب القانون الدستوري الصادر في 1927/10/17)

المادة 23 القديمة: يشترط في عضو مجلس الشيوخ أن يكون لبنانياً بالغاً من السن خمساً وثلاثين سنة كاملة. ولا يشترط في صحة انتخابه أو تعيينه عضواً في مجلس الشيوخ أن يكون مقيماً في لبنان الكبير في موعد الانتخابات وسيوضع قانون خاص تعين بموجبه مناطق الانتخاب وأهلية المنتخبين وكيفية انتخابهم.

#### المادة 24

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1927/10/17

وبالقرار 129 تاريخ 1943/3/18

وبالقانون الدستوري الصادر في 1947/1/21

وبالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

يتألف مجلس النواب من نواب منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفقاً لقوانين الانتخاب المرعية الاجراء.  
وإلى أن يضع مجلس النواب قانون انتخاب خارج القيد الطائفي، توزع المقاعد النيابية وفقاً للقواعد الآتية:

- أ - بالتساوي بين المسيحيين والمسلمين.
- ب - نسبياً بين طوائف كل من الفنتين.
- ج - نسبياً بين المناطق.

#### المادة 24 القديمة

ينتخب أعضاء مجلس النواب وفقاً للقرار 1307 المؤرخ في 8 آذار سنة 1922 الذي يبقى نافذاً إلى أن تضع السلطة المشتركة قانوناً جديداً للانتخابات.

#### المادة 24 كما تعدلت بقانون 1927/10/17

يتألف مجلس النواب:

- 1 - من نواب منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفقاً لأحكام القرار 1307 التي تبقى مرعية الإجراء إلى أن يضع المجلس قانوناً جديداً للانتخاب.
- 2 - من نواب معينين بمرسوم من رئيس الجمهورية يتخذه بمجلس الوزراء بموجب القواعد المنصوص عليها بقانون الانتخاب المعمول به وذلك بما يتعلق بتمثيل الطوائف والمناطق الانتخابية. أما عدد النواب المعينين فيوازي نصف عدد النواب المنتخبين.

#### المادة 24 من القرار 129

يتألف مجلس النواب من أعضاء منتخبين حدد عددهم وكيفية انتخابهم بالقرار عدد 2/ل ر تاريخ 3 كانون الثاني 1934 المحور بالقرار عدد 95/ل ر تاريخ 4 أيار 1934 والقرار 279/ل ر تاريخ 3 كانون الأول 1934 والقرار 119/ل ر تاريخ 29 تموز 1937 والقرار عدد 135/ل ر تاريخ 7 تشرين الأول 1937 وتبقى أحكام هذه القرارات نافذة إلى أن يضع المجلس قانوناً جديداً للانتخابات.

#### المادة 24 قبل تعديلها بالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/12

يتألف مجلس النواب من نواب منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفاقاً لقوانين الانتخاب المرعية الاجراء.

#### المادة 24 قبل تطبيقها بالمرسوم رقم 1307 تاريخ 1991/6/7:

يتألف مجلس النواب من نواب منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفاقاً لقوانين الانتخاب المرعية الاجراء.

وإلى أن يضع مجلس النواب قانون انتخاب خارج القيد الطائفي، توزع المقاعد النيابية وفقاً للقواعد الآتية:

أ - بالتساوي بين المسيحيين والمسلمين.

ب - نسبياً بين طوائف كل من الفنتين.

ج - نسبياً بين المناطق.

وبصورة استثنائية، ولمرة واحدة، تملأ بالتعيين دفعة واحدة وبأكثرية الثلثين من قبل حكومة الوفاق الوطني، المقاعد النيابية الشاغرة بتاريخ نشر هذا القانون والمقاعد التي تستحدث في قانون الانتخاب، تطبيقاً للتساوي بين المسيحيين والمسلمين، وفقاً لوثيقة الوفاق الوطني. ويحدد قانون الانتخاب دقائق تطبيق هذه المادة.

الباب السادس: أحكام نهائية مؤقتة

#### المادة 95

(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1943/11/9

وبالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21)

على مجلس النواب المنتخب على أساس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين اتخاذ الاجراءات الملانمة لتحقيق الغاء الطائفية السياسية وفق خطة مرحلية وتشكيل هيئة وطنية برئاسة رئيس الجمهورية، تضم بالاضافة الى رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء شخصيات سياسية وفكرية واجتماعية.

مهمة الهيئة دراسة واقتراح الطرق الكفيلة بالغاء الطائفية وتقديمها إلى مجلسي النواب والوزراء ومتابعة تنفيذ الخطة المرحلية.

وفي المرحلة الانتقالية:

أ - تمثل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة.

ب - تلغى قاعدة التمثيل الطائفي ويعتمد الاختصاص والكفاءة في الوظائف العامة والقضاء والمؤسسات العسكرية والأمنية والمؤسسات العامة والمختلطة وفقاً لمقتضيات الوفاق الوطني باستثناء وظائف الفئة الأولى فيها وفي ما يعادل الفئة الأولى فيها وتكون هذه الوظائف مناصفة بين المسيحيين والمسلمين دون تخصيص أية وظيفة لأية طائفة مع التقيد بمبدأي الاختصاص والكفاءة.

#### المادة 95 القديمة

بصورة مؤقتة وعملاً بالمادة الأولى من صك الانتداب والتماساً للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة.

### المادة 95 قبل تعديلها بالقانون الدستوري الصادر في 1990/9/21

بصورة مؤقتة والتماساً للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة ويتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بمصلحة الدولة.

المواد 96 و97 و98 و99 و100  
(الغيت بالقانون الدستوري الصادر في 1947/1/21)

#### المادة 96 القديمة

توزع الكراسي في مجلس الشيوخ وفقاً لأحكام المادة الـ 22 والـ 95 على الطوائف بالنسبة الآتية: 5 موارد 3 سنيون 3 شيعيون 2 أرثوذكس 1 كاثوليك 1 درزي 1 اقلييات.

#### المادة 97 القديمة

إن المجلس النيابي الحالي بعد موافقته على هذا الدستور يبقى متابعاً أعماله إلى انتهاء أجل نيابته ويدعى مجلس النواب.

#### المادة 98 القديمة

تسهيلاً لوضع هذا الدستور موضع الاجراء في الحال وتأميناً لتنفيذه بتمامه يعطى لفخامة المفوض السامي للجمهورية الفرنسية الحق بتعيين مجلس الشيوخ الأول المؤلف وفقاً لأحكام المادة الـ 22 والـ 96 إلى مدى لا يتجاوز سنة 1928.

#### المادة 99 القديمة

على مجلس الشيوخ المنشأ حديثاً حينما يدعوه المفوض السامي للانعقاد للمرة الأولى أن يعمد إلى انتخاب رئيس ونائب رئيس وسكرتيرين على الطريقة المنصوص عليها في المادة الـ 44 من هذا الدستور وله في كل مرة يجدد انتخابه أن يعمد إلى الطريقة نفسها وعلى مجلس النواب أيضاً في كل مرة يجدد انتخابه ويدعى للاجتماع للمرة الأولى أن يعمد إلى انتخاب هيئة موظفيه على الشكل المشار إليه في المادة الـ 44. كل هيئة تنتخب في كل من المجلسين على هذه الصورة يجب أن لا تتجاوز مدتها أكثر من عقد شهر تشرين الذي يلي.

#### المادة 100 القديمة

في خلال شهر من انشاء مجلس الشيوخ يلتئم المجمع النيابي بناء على دعوة من رئيس مجلس الشيوخ لانتخاب رئيس الجمهورية.

#### المادة 101

ابتداء من أول أيلول سنة 1926 تدعى دولة لبنان الكبير الجمهورية اللبنانية دون أي تبديل أو تعديل آخر.

**المادة 102**  
(المعدلة بالقانون الدستوري الصادر في 1943/11/9)

الغيت كل الأحكام الاشتراعية المخالفة لهذا الدستور.

**المادة 102 القديمة**

يوضع هذا الدستور في عهدة الجمهورية الفرنسية بصفة كونها منتدبة من لدن عصبة الأمم وقد الغيت كل الأحكام الاشتراعية المخالفة لهذا الدستور. أذيع في 32 أيار سنة 1926.

**EXTRAITS DE LA CONSTITUTION LIBANAISE:**

**Promulguée en date du 23 Mai 1926 et amendée par la suite**

**Source : République Libanaise, Le Conseil Constitutionnel**

**TITRE I: DISPOSITIONS FONDAMENTALES**

**PREAMBULE DE LA CONSTITUTION (1)**

Le Liban est une Patrie souveraine, libre et indépendante, Patrie définitive pour tous ses fils, unitaire dans son territoire, son peuple et ses institutions, à l'intérieur de ses frontières fixées dans cette Constitution et reconnues internationalement.

Le Liban est arabe dans son identité et son appartenance. Il est membre fondateur et actif de la Ligue des Etats Arabes et engagé par ses pactes; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Declaration Universelle des Droits de l'Homme. L'Etat concrétise ces principes dans tous les champs et domaines sans exception.

Liban est une république démocratique, parlementaire, fondée sur le respect des libertés publiques et en premier lieu la liberté d'opinion et de conscience, sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ni préférence.

Le peuple est la source des pouvoirs et le détenteur de la souveraineté qu'il exerce à travers les institutions constitutionnelles.

Le régime est fondé sur le principe de la séparation des pouvoirs, leur équilibre et leur coopération.

Le régime économique est libéral et garantit l'initiative individuelle et la propriété privée.

Le développement équilibré des régions, culturellement, socialement et économiquement constitue une assise fondamentale de l'unité de l'Etat et de la stabilité du régime.

La suppression du confessionnalisme politique constitue un but national essentiel pour la réalisation duquel il est nécessaire d'œuvrer suivant un plan par étapes.

Le territoire libanais est un territoire Un pour tous les libanais.

Tout libanais a le droit de résider sur n'importe quelle partie de celui-ci et d'en jouir sous la protection de la souveraineté de la loi.

Il n'est point de discrimination entre la population fondée sur une quelconque allégeance, ni de division, ou de partition ou d'implantation.

Aucune légitimité n'est reconnue à un quelconque pouvoir qui contredise le pacte de vie commune.

(1) Ce préambule de la Constitution a été ajouté par la loi constitutionnelle du 21/9/1991.

## **CHAPITRE II: DES LIBANAIS, DE LEURS DROITS ET DE LEURS DEVOIRS**

### **Article 6**

La nationalité libanaise, la manière dont elle s'acquiert, se conserve et se perd, seront déterminées par la loi.

### **Article 7**

Tous les libanaise sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune.

### **Article 8**

La liberté individuelle est garantie et protégée. Nul ne peut être arrêté ou détenu que suivant les dispositions de la loi. Aucune infraction et aucune peine ne peuvent être établies que la loi.

### **Article 9**

La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'Etat respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux.

N.B .A notre avis la traduction aurait du être comme suit : ‘’ ...  
l’Etat respecte toutes les religions et confessions et garantit sous sa  
protection le libre exercice des cultes religieux à condition... ‘’

### **Article 10**

L’enseignement est libre en tant qu’il n’est pas contraire à l’ordre public et aux bonnes mœurs et qu’il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d’avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l’instruction publique édictées par l’Etat.

### **Article 11**

(Modifié par la loi constitutionnelle du 9/11/1943)

L’arabe est la langue nationale officielle. Une loi déterminera les cas où il sera fait usage de la langue française.

### **Article 11 (ancien):**

L’arabe est la langue nationale officielle dans toutes les administrations de l’Etat. Le français est également langue officielle, une loi spéciale déterminera les cas où il en sera fait usage.

### **Article 12**

Tous les citoyens libanais sont également admissibles à tous les emplois publics sans autre motif de préférence que leur mérite et leur compétence et suivant les conditions fixées par la loi.  
Un Statut spécial régira les fonctionnaires de l’Etat suivant les administrations auxquelles ils appartiennent.

### **Article 13**

La liberté d’exprimer sa pensée par la parole ou par la plume, la liberté de la presse, la liberté de réunion et la liberté d’association, sont garanties dans les limites fixées par la loi.

### **Article 14**

Le domicile est inviolable. Nul ne peut y pénétrer que dans les cas prévus par la loi et selon les formes prescrites par elle.

**Article 15**

La propriété est sous la protection de la loi. Nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique dans les cas établis par la loi et moyennant une juste et préalable indemnité.

**Article 19**

(Modifié par la loi constitutionnelle du 17/10/1927  
et par la loi constitutionnelle du 21/9/1990)

Un Conseil Constitutionnel sera institué pour contrôler la constitutionnalité des lois et statuer sur les conflits et pourvois relatifs aux élections présidentielles et parlementaires. Le droit de saisir le Conseil pour le contrôle de la constitutionnalité des lois appartient au Président de la République, au Président de la Chambre des députés, au Président du Conseil des ministres ou à dix membres de la Chambre des députés, ainsi qu'aux chefs des communautés reconnues légalement en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice des cultes religieux et la liberté de l'enseignement religieux.

Les règles concernant l'organisation du Conseil, son fonctionnement, sa composition et sa saisine seront fixées par une loi.

**Article 19 (ancien):**

En principe, pour qu'une loi puisse être promulguée, il faut qu'elle ait été votée par les deux Chambres. Cependant, les lois d'initiative gouvernementale que la Chambre des députés vote ne sont soumises aux délibérations du Sénat que si cette assemblée le demande.

Il en est de même des lois dues à l'initiative de la Chambre des députés et votées par cette Chambre d'accord avec le Gouvernement.

Les lois votées dans ces conditions sont communiquées au Sénat qui doit faire connaître au Gouvernement, dans le délai de huit jours, s'il désire les mettre en discussion. Passé ce délai, le Sénat est censé avoir approuvé ces lois.

**Article 19 avant sa modification par la loi constitutionnelle du 21/9/1990.**

Pour qu'une loi puisse être promulguée, il faut qu'elle ait été votée par la Chambre.

N.B: La loi n° 250 du 14/7/1993 a institué le Conseil Constitutionnel.

### **Article 20**

Le pouvoir judiciaire fonctionnant dans les cadres d'un statut établi par la loi et assurant aux juges et aux justiciables les garanties indispensables, est exercé par les tribunaux des différents ordres et degrés. La loi fixe les limites et les conditions de l'inamovibilité des magistrats. Les juges sont indépendants dans l'exercice de leur magistrature. Les arrêts et jugements de tous les tribunaux sont rendus et exécutés au nom du Peuple libanais.

### **Article 21**

Est électeur tout citoyen libanais âgé de 21 ans révolus, qui remplit les conditions prévues par la loi électorale.

## **CHAPITRE II: DU POUVOIR LEGISLATIF**

### **Article 22**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 17/10/1927  
et réinstitué par la loi constitutionnelle du 21/9/1990)

Avec l'élection de la première Chambre des députés sur une base nationale et non confessionnelle, un Sénat sera créé où seront représentées toutes les familles spirituelles; ses attributions seront limitées aux questions nationales d'intérêt majeur.

### **Article 22 (ancien):**

Le Sénat est composé de seize membres dont sept nommés par le Chef de l'Etat, en Conseil des ministres, et les autres élus. Le mandat de sénateur est de six ans. Les sénateurs sortants peuvent être indéfiniment réélus ou nommés de nouveau.

### **Article 23**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 17/10/1927)

### **Article 23 (ancien):**

Pour être sénateur, il faut être libanais, âgé de 35 ans. Il n'est pas nécessaire d'être domicilié au Grand Liban pour être éligible ou pour être nommé au Sénat. Les conditions d'éligibilité, le mode d'élection et les circonscriptions électorales seront réglés par la loi.

**Article 24**

(Modifié par la loi constitutionnelle du 17/10/1927  
par l'arrêté n° 129 du 18/3/1943  
par la loi constitutionnelle du 21/1/1947  
et par la loi constitutionnelle du 21/9/1990.)

La Chambre des députés est composée de membres élus dont le nombre et les modalités d'élection seront déterminés par les lois électorales en vigueur.

En attendant l'élaboration par la Chambre des députés d'une loi électorale sans contrainte confessionnelle, les sièges parlementaires seront répartis conformément aux règles suivantes :

A égalité entre chrétiens et musulmans.

Proportionnellement entre les communautés de chacune de ces deux catégories.

Proportionnellement entre les régions.

A titre exceptionnel, et pour une seule fois, les sièges parlementaires vacants à la date de la publication de la présente loi ainsi que les sièges qui seront créés par la loi électorale, en application du principe de l'égalité entre chrétiens et musulmans, conformément à la Charte d'entente nationale, seront pourvus par nomination en une seule fois par le Gouvernement d'Union Nationale à la majorité des deux tiers.

La loi électorale déterminera les modalités d'application de cet article.

**Article 24 (ancien):**

Les membres de la Chambre des députés sont élus conformément aux dispositions de l'arrêté n° 1307 du 10 Mars 1922 qui restera en vigueur jusqu'à l'élaboration d'une nouvelle loi électorale par les pouvoirs législatifs.

**Article 24 modifié par la loi constitutionnelle du 17/10/1927:**

La Chambre des députés comprend:

des députés élus dont le nombre et le mode d'élection sont déterminés par les dispositions de l'arrêté n° 1307 qui restera en vigueur jusqu'à l'élaboration d'une nouvelle loi électorale par l'Assemblée.

des députés nommés par décret du Président de la République pris en Conseil des ministres, selon les modalités de la loi électorale en vigueur, en ce qui concerne la représentation des communautés et des circonscriptions électorales.

Le nombre des députés nommés est égal à la moitié des députés élus.

Article 24 modifié par l'arrêté n° 129 du 18/3/1943:

La Chambre des députés est composée de membres élus dont le nombre et le mode d'élection sont fixés dans l'arrêté n° 2/LR du 2 Janvier 1934 modifié par l'arrêté n° 95/LR du 4 Mai 1934, l'arrêté n° 279/LR du 3 Décembre 1934, l'arrêté n° 119/LR du 29 Juillet 1937 et l'arrêté n° 135/LR du 7 Octobre 1937, dont les dispositions resteront en vigueur jusqu'à l'élaboration d'une nouvelle loi électorale par l'Assemblée.

**Article 24 avant sa modification par la loi constitutionnelle du 21/9/1990:**

La Chambre des députés est composée de membres élus; leur nombre et les modalités de leur élection sont déterminés par les lois électorales en vigueur.

## **TITRE VI: DISPOSITIONS FINALES ET TRANSITOIRES**

### **Article 95**

(Modifié par la loi constitutionnelle du 9/11/1943  
et par la loi constitutionnelle du 21/9/1990)

La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire:

A) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.

B) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la

fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence.

**Article 95 (ancien):**

A titre transitoire et conformément aux dispositions de l'article 1er de la Charte du Mandat et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'Etat.

**Article 95 avant sa modification par la loi constitutionnelle du 21/9/1990:**

A titre transitoire et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'Etat.

**Article 96**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947)

**Article 96 avant son abrogation par la loi constitutionnelle du 21/1/1947:**

La répartition des sièges sénatoriaux entre les communautés se fera, conformément aux dispositions des articles 22 et 95, dans la proportion suivante:

5 maronites, 3 sunnites, 3 chiites, 2 grecs-orthodoxes, 1 grec-catholique, 1 druze, 1 minoritaire.

**Article 97**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947)

**Article 97 avant son abrogation par la loi constitutionnelle du 21/1/1947:**

Le Conseil Représentatif actuel après le vote de la présente Constitution fonctionnera jusqu'à l'expiration de son mandat en prenant le nom de "Chambre des députés".

**Article 98**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947)

**Article 98 avant son abrogation par la loi constitutionnelle du 21/1/1947:**

Afin de rendre immédiatement possible l'application intégrale de la présente Constitution, le premier Sénat libanais, composé comme il est prévu aux articles 22 et 96 sera nommé par le Haut-Commissaire de la République Française pour une période allant seulement jusqu'à la fin l'année 1928.

**Article 99**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947)

**Article 99 avant son abrogation par la loi constitutionnelle du 21/1/1947:**

Le Sénat nouvellement constitué procédera, à la première séance qui suivra sa convocation par le Haut-Commissaire, à la nomination d'un président, d'un vice-président et de deux secrétaires dans les conditions prévues à l'article 44 de la présente Constitution. Il sera procédé de même à chaque renouvellement de l'assemblée.

A la première séance qui suit chaque renouvellement de la Chambre des députés, celle-ci procédera à la constitution de son bureau dans les conditions prévues à l'article 44 précité.

Les bureaux des deux Chambres nommés dans ces conditions resteront en fonction jusqu'à la session d'Octobre suivant.

**Article 100**

(Abrogé par la loi constitutionnelle du 21/1/1947)

**Article 100 avant son abrogation par la loi constitutionnelle du 21/1/1947:**

Dans le mois qui suivra la constitution du Sénat, le Congrès se réunira sur la convocation du Président du Sénat pour l'élection du Président de la République.

**Article 101**

A partir du 1er septembre 1926, l'Etat du "Grand Liban" portera le nom de "République Libanaise" sans autre changement ni modification d'aucune sorte.

**Article 102**

(Modifié par la loi constitutionnelle du 9/1/1943)

Toutes les dispositions législatives contraires à la présente Constitution sont abrogées.

**Article 102 (ancien):**

La présente Constitution est placée sous la sauvegarde de la République Française, en sa qualité de mandataire de la Société des Nations. Toutes les dispositions législatives contraires a la présente Constitution sont abrogées.

## Annexe 2

### ***Le code de procédure civile au Liban - extraits -***

Le Code de procédure civile de 1933 est l'oeuvre du Professeur Perroud de la Faculté de Droit de Lyon, à laquelle le Comité Législatif libanais a apporté certaines modifications. Les juridictions civiles sont organisées par les dispositions du Code de procédure civile alors que les juridictions communautaires relèvent des lois confessionnelles des diverses communautés religieuses reconnues par l'Etat libanais.

#### **Nouveau Code de Procédure civile**

##### Chapitre Second: La compétence internationale

Article 79 - Les tribunaux civils libanais sont compétents pour connaître des litiges nés d'un contrat de mariage conclu à l'étranger entre deux libanais ou entre un libanais et un étranger en la forme civile prévue par la loi du pays concerné. Sont applicables les dispositions des lois concernant la compétence des tribunaux char'i et druzes si les deux époux sont de confession musulmane et l'un d'eux au moins de nationalité libanaise.

##### Chapitre Cinquième: La compétence territoriale

Article 96 - La compétence territoriale est de deux sortes: ordinaire et elle a un caractère relatif ; exceptionnelle et elle a un caractère impératif.

##### Section Première La compétence territoriale ordinaire

Article 140 - En matière d'actions relatives au lien conjugal, le tribunal compétent est celui du dernier domicile du Défendeur.

#### **LE STATUT PERSONNEL**

D'après le document Huvelin 1: STATUT PERSONNEL - Textes en vigueur au Liban rassemblés et traduits par Maher Mahmassani et Ibtissam Messara sous le contrôle et la direction de Béchir Bilani, Conseiller d'Etat, Chargé du cours du statut personnel à la faculté de droit de l'Université libanaise et à la faculté de droit de Beyrouth et André Decocq, Professeur à la faculté de droit de Lyon et à la faculté de droit de Beyrouth, 1970, Faculté de Droit et des Sciences Economiques, Beyrouth, Liban.

Le Liban figure au nombre des pays qui sont soumis en matière de droit des personnes, à une législation religieuse. Mais sa situation présente, à ce point de vue, des traits spécifiques: un grand nombre de législations

confessionnelles, placées les unes par rapport aux autres sur un pied d'égalité, s'appliquent en effet sur son territoire. Le pluralisme législatif est l'un des aspects du pluralisme communautaire. L'article 9 de la Constitution a consacré la division des libanais en communautés religieuses reconnues, constituant des entités juridiques ayant, chacune, son droit et ses tribunaux en matière de statut personnel. Pour les communautés musulmanes, les règles applicables et les juridictions présentent officiellement un caractère étatique, mais dans la réalité des faits, ne relèvent que des autorités communautaires. Les communautés chrétiennes et israélites jouissent d'une autonomie législative et juridictionnelle. Il fallait s'attendre que des textes législatifs interviennent après la Constitution, pour préciser le statut des diverses communautés et réglementer l'exercice de leurs droits. De fait, l'arrêté 60 LR du 13 mars 1936, dans son article 4, a invité celles-ci à présenter au gouvernement leurs lois sur le statut personnel. Il n'a cependant point été suivi d'effet. La codification ne devait être entreprise qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale. En ce qui concerne les communautés musulmanes, il faut mentionner d'abord, la codification du statut personnel de la communauté druze réalisée par la loi du 28 février 1948, ensuite, d'importantes dispositions relatives au fond du droit contenues dans la loi du 16 juillet 1962 relative aux tribunaux *char'iyyé*. Mais ce sont là les seuls textes modernes actuellement en vigueur. Pour les matières non réglées par eux, l'article 242 de la loi de 1962 renvoie au code ottoman de la famille (loi du 8 *muhamam* 1336 ? 25 octobre 1917), à la doctrine du rite hanafite pour la communauté sunnite et à celle du rite ja'farite pour la communauté chi'ite. En ce qui concerne les communautés non-musulmanes, la loi du 2 avril 1951, qui délimite leur compétence législative et juridictionnelle, leur a, dans son article 33, imparti un délai d'un an en vue de rédiger leur statut personnel et de les présenter au gouvernement. Le même texte de loi disposait que celui-ci vérifierait la conformité de ces textes à l'ordre public et aux lois fondamentales de l'Etat et des communautés et leur accorderait ou refuserait en conséquence, son approbation. Une commission de hauts magistrats a été nommée à cette fin, a accompli son travail et déposé son rapport. Mais 15 ans après, les textes communautaires étaient toujours à l'état de projet. D'un point de vue juridique, les problèmes de statut personnel sont des problèmes de la vie quotidienne, qui ne peuvent rester en suspens. Les tribunaux ont donc dû intervenir pour donner une solution à cette difficulté. La Cour de Cassation a fixé la jurisprudence en ce sens que les projets de statut personnel sont applicables dans la mesure où ils forment la simple codification des usages et coutumes de la communauté, à l'exclusion des dispositions contraires à l'ordre public et aux lois fondamentales de l'Etat et de la communauté. Chaque texte communautaire a sa terminologie particulière qui n'est pas toujours parfaite, et cela d'autant plus que les statuts personnels rédigés comme suite à la loi du 2 avril 1951 l'ont parfois été à la hâte et par des personnes manquant d'expérience en matière de codification. On y rencontre, à côté

des dispositions contraires à l'ordre public et aux lois fondamentales de l'Etat et des communautés, des contradictions et des termes impropres.

## **LES TEXTES**

Il existe des textes étatiques applicables à tous les libanais, des textes applicables aux musulmans, des textes applicables aux non-musulmans.

### **TEXTES ETATIQUES APPLICABLES A TOUS LES LIBANAIS**

Décret 8837 du 15 janvier 1932 fixant les attributions des agents et des commissions du recensement.

Loi du 7 décembre 1951 modifiée par la loi du 11 mars 1954 et celle du 18 décembre 1956 réglementant l'enregistrement des actes de l'état-civil Majallah ottomane.

### **TEXTES APPLICABLES AUX MUSULMANS**

Textes étatiques

*Communautés sunnites et chi'ites*

- 1) La loi du 16 juillet 1962 portant adoption du projet relatif à l'organisation des juridictions char'is, sunnites et ja'afarites
- 2) Code ottoman de la famille du 25 octobre 1917

*Communauté druze: Loi du 24 février 1948*

Doctrines du rite hanafite: Droit musulman du statut personnel et des successions suivant le rite hanafite, dit code de "Quadri-Pacha".

Doctrines du rite ja'farite

### **TEXTES APPLICABLES AUX NON-MUSULMANS**

Textes étatiques

Loi du 23 juin 1959 sur la succession des non-mahométans

Loi du 2 avril 1951 relative à la compétence des juridictions confessionnelles des communautés non-musulmanes

Textes communautaires

*Communauté catholiques*

- 1) Loi sur le statut personnel des communautés catholiques
- 2) Motu Proprio "Crebrae Allatae" du 22 février 1949 sur la discipline du mariage dans l'Eglise Orientale
- 3) Le code canonique latin: canons intégrés dans le projet de loi sur le

mariage dans la communauté latine

4) Les mariages mixtes: Instruction "Matrimonii Sacramentum" de la Congrégation pour la doctrine de la foi du 18 mars 1966

5) Mariages mixtes entre catholiques et orientaux non catholiques baptisés: Décret de la Congrégation pour l'Eglise Orientale du 28 février 1967

6) Pouvoirs et privilèges accordés aux Evêques: Motu Proprio "Pastorale munus" du 30 novembre 1963

7) Dispenses réservées au Souverain Pontife: Motu Proprio "De episcoporum muneribus" du 15 juin 1966

8) Ministère des Diacones: constitution dogmatique sur l'Eglise promulguée le 21 novembre 1964 au Concile Oecuménique, Vatican II

Loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe

Loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe

Loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe

Loi sur le statut personnel de la communauté évangélique au Liban

Loi sur le statut personnel de la communauté israélite

Vous commencez à comprendre pourquoi il va vous falloir un avocat en béton.

### **Loi du 7 décembre 1951**

applicable à tous les libanais - (extraits)

Titre II: Des actes de naissance

Article 19- La déclaration de naissance des enfants nés à l'étranger d'un père de nationalité libanaise est faite au plus proche consulat libanais. Dans ce cas, le consul remet au père, sur sa demande, un certificat provisoire tenant lieu de carte d'identité, et envoie une copie de l'acte de naissance et des cartes d'identité des père et mère au Liban pour inscription du nouveau-né sur les registres du domicile d'origine du père.

Titre III: Des actes de mariage, de dissolution et de nullité du mariage

Article 26- Lorsque le mariage est conclu à l'étranger, le mari doit envoyer l'acte de mariage rédigé selon les dispositions des articles 22 et 23 au plus proche consulat libanais avec une copie de sa carte d'identité et de celle de sa femme. Le consul envoie alors le tout au gouvernement libanais pour transcription, après légalisation.

## **LA CHARIA OU LOI ISLAMIQUE**

### **Et celles des autres communautés**

Contrairement au droit français, le droit musulman distingue les gens sur la base de la religion. Les normes du droit de la famille diffèrent selon la religion des personnes concernées. Que le non-musulman soit croyant ou non, pratiquant ou non, il est avant tout considéré comme non-musulman et se voit appliquer un régime juridique en conséquence.

Les tribunaux musulmans au Liban comme dans tous les pays musulmans connaissent des normes discriminatoires en matière de droit de la famille à l'égard des non-musulmans et à l'égard des femmes.

Si vous avez contracté un mariage musulman, que ce soit au Liban ou n'importe où ailleurs, dans un pays islamique c'est la loi islamique qui s'applique à votre mariage avec toutes les conséquences que cela implique en cas de dissolution du mariage.

Elle s'applique tant aux musulmans chi'ites qu'aux musulmans sunnites bien que les tribunaux chi'ites et sunnites soient distincts au Liban.

### **LES REGLES DE BASE DE LA CHARIA**

L'homme musulman peut épouser jusqu'à quatre femmes non-musulmanes à condition qu'elles appartiennent à une religion monothéiste (christianisme ou judaïsme).

Le droit musulman chi'ite connaît une forme de mariage dit "sawag al-Mutah", littéralement "mariage de jouissance" souvent traduit par "mariage temporaire" qui peut varier de 1 heure à plusieurs années.

Le mariage temporaire est interdit en droit musulman sunnite, mais des autorités religieuses musulmanes sunnites autorisent leurs corrélégionnaires qui se trouvent en Occident pour des études ou pour une mission à épouser des femmes non-musulmanes monothéistes avec l'intention intime de s'en séparer une fois leur séjour à l'étranger terminé.

Un tel mariage permet d'éviter qu'ils aient des rapports sexuels hors mariage, que le droit musulman interdit.

### **DISSOLUTION DU MARIAGE, RÉPUDIATION**

Sauf en cas de décès, le mariage en France ne peut être dissout que par le juge. Il en est autrement dans les pays musulmans. La charia reconnaît à l'homme musulman, et uniquement à l'homme, le droit de mettre fin au

mariage par une déclaration de volonté unilatérale, sans passer devant un tribunal et sans justification. C'est ce que l'on appelle la répudiation. Code de la famille du 25 octobre 1917, applicable à tous les musulmans: Article 102- Le mari capable peut répudier sa femme. Elle peut être soit définitive, soit révocable dans un certain laps de temps (d'environ trois mois) par décision unilatérale du mari qui peut reprendre sa femme sans son accord. La répudiation peut-être invoquée directement par le mari ou, indirectement, par une autre personne déléguée par le mari. Ainsi, le mari se trouvant en France peut demander à son frère se trouvant au Liban de prononcer la répudiation de sa femme vivant en France. Cette dernière apprendra la nouvelle par la poste ou par une amie. Cette répudiation n'a aucune valeur juridique en France. La femme, par contre, ne peut se séparer de son mari qu'à la suite d'une procédure judiciaire fastidieuse.

### **STATUT DES ENFANTS**

La conception de la liberté religieuse est inconcevable pour le droit musulman. Dans tous les pays musulmans, les enfants dont l'un des parents est musulman sont nécessairement musulmans. Ils n'ont pas le droit de changer de religion, à aucun moment de leur vie. L'apostasie (le fait de renoncer à l'islam) est punie de mort. Au Liban, les enfants mineurs sont obligatoirement inscrits à l'Etat civil de la communauté religieuse du père et leur religion figure sur leur carte d'identité libanaise. Les mentions "agnostique" ou "athée" n'existent pas. Même si le couple est d'accord pour que les enfants soient baptisés et élevés dans la religion chrétienne, un tel accord n'a aucune valeur devant la loi : il n'est absolument pas permis à des enfants musulmans de choisir une autre religion lorsqu'ils deviennent majeurs. L'enfant né musulman doit le rester toute sa vie. Dans un pays islamique, les engagements des époux qui sont contraires aux normes islamiques (par exemple un contrat de mariage que vous auriez conclu en France) n'ont pas de valeur et le mari, même tolérant, sera tenu, qu'il le veuille ou non, d'appliquer les normes locales en raison de l'exigence de la loi et de son entourage familial et social.

### **GARDE DES ENFANTS EN CAS DE DISSOLUTION DE MARIAGE**

Selon le droit musulman, la mère a la priorité dans la garde de l'enfant jusqu'à un certain âge, mais l'autorité parentale reste TOUJOURS du ressort du père. La durée de la garde varie selon le sexe de l'enfant. Passé l'âge marquant l'extinction du droit de garde de la mère, certaines législations confient la garde de l'enfant au père, d'autres lui donnent le choix de résider chez son père, sa mère ou tout autre parent.

- Au Liban, la mère non-musulmane est privée de son droit de garde au-delà de 7 ans pour les petits garçons et 9 ans pour les petites filles, âge où elle risque d'influencer l'enfant sur le plan religieux.
- De même, la mère, musulmane ou non, perd son droit de garder l'enfant si:
- elle se remarie après le divorce
- si elle s'établit dans une autre ville que celle du père.
- Si les conjoints vivent en France et que le divorce a lieu dans ce pays, le juge français appliquera en général le droit français et écartera le droit musulman.
- Le père musulman admettra cependant rarement que ses enfants soient attribués à la mère, notamment par crainte qu'elle ne les éduque dans une religion non-musulmane.
- C'est la raison principale des cas dramatiques d'enlèvements d'enfants par leurs pères musulmans.
- Dans un pays musulman, la femme non-musulmane ne peut échapper à l'application des normes musulmanes:
- Dans tous les cas, la mère n'a aucun pouvoir sur ses enfants même avant l'âge de 7 ou 9 ans. Lorsque le mari musulman meurt, les enfants sont enlevés à leur mère non-musulmane et donnés aux grands-parents paternels.
- Par ailleurs, le droit musulman interdit toute succession entre musulmans et non-musulmans. Les enfants musulmans ne sauraient donc hériter de leur mère non-musulmane.
- Aucune de ces questions ne se posent dans l'autre sens puisque qu'en aucun cas, une femme musulmane ne peut épouser un non-musulman. Code de la famille du 25 octobre 1917, applicable à tous les musulmans:

Article 58- Le mariage du non-musulman avec une musulmane est nul.

*Loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la  
COMMUNAUTE DRUZE*

Il est calqué sur le droit musulman à quelques nuances près.  
Les druzes sont monogames et la répudiation pure et simple est illégale:

Chapite VII, Article 37

Le mariage n'est dissous par divorce qu'en vertu du jugement du juge (makhabiya).

Le divorce est difficile à obtenir et irréversible. En aucun cas deux époux druzes divorcés ne peuvent se remarier:

Chapitre VII, Article 38

Un homme ne peut en aucun cas, après le jugement épouser de nouveau la femme dont il a divorcé.

... à moins de changer de communauté, ce qui est largement pratiqué puisque les druzes ont adopté la "taquiya" qui est l'art de dissimuler ses croyances. C'est une pratique chi'ite permettant aux membres de cette secte d'adopter les formes extérieures d'une religion en vue de protéger leur vie en maintenant leur foi intérieure. Les druzes peuvent donc se convertir au gré des circonstances sans conséquence pour le salut de leur âme! Ils leur suffira de se reconverter mentalement quelques minutes avant leur mort pour être en règle avec notre Créateur.

- Le code de la famille druze professe que les époux doivent se traiter avec complète égalité et justice. Cependant, il attribue au mari et à la femme des droits et des devoirs différents.
- En cas de divorce, les questions relatives à la garde des enfants sont laissées à la discrétion du tribunal mais une clause prévoit de ne pas accorder la garde des enfants au parent s'il y a danger que l'enfant ne soit pas élevé dans la foi druze
- Autrement dit, vous n'avez aucune chance d'obtenir la garde de vos enfants même âgés de moins de 7 et 9 ans devant un tribunal druze si vous n'êtes pas druze.
- Or, la conversion au druzisme est impossible.
- On naît druze ou on n'est pas druze.
- Le tribunal druze ne peut juger de votre divorce QUE SI vous avez contracté un mariage druze.
- Si vous avez contracté un mariage civil à l'étranger, votre divorce doit être jugé par un tribunal civil.

#### *LA COMMUNAUTE MARONITE*

Les tribunaux maronites refusent toute possibilité de divorce ou de séparation des époux. Pour se libérer de leur mariage, les maronites ont deux solutions :

L'annulation : actuellement l'Eglise occidentale, aussi bien qu'orientale développe et élargit les causes d'annulation, offrant ainsi des solutions possibles aux nombreux cas d'échecs de vie conjugale.

La conversion : bon nombre de libanais changent de rite ou de communauté dans le seul but de se libérer de leur mariage comme le prévoit l'arrêté 60-LR.

#### *Loi sur le statut personnel de LA COMMUNAUTE GRECQUE-ORTHOXOXE*

Extraits concernant la dissolution du mariage et la garde des enfants

Titre IV: De la Séparation de Corps et de ses Effets

## Chapitre I: De la Séparation de Corps

Article 58- Les enfants qui ont besoin de la garde de leur mère s'établissent avec elle, sauf si la loi la déchoit de son droit de garde. Dans ce cas ils sont confiés à leur père ou à la personne désignée par le tribunal, quant aux frais de leur entretien, ils restent à la charge du père.

## Chapitre III: De la garde des Enfants et de leur Education

Article 64- Les enfants, du fait de l'autorité paternelle, résident chez leur père qui doit les élever et les instruire, sauf dans les trois cas exceptionnels suivants, où ils sont confiés à la mère par décision du tribunal:

- Tant que l'enfant a besoin des soins de sa mère, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il atteigne 7 ans si c'est un garçon, 9 ans si c'est une fille;
- En cas de divorce imputable au père;
- Lorsque, pour des motifs légitimes, le père est jugé inapte à en assurer l'éducation.

Article 65- Si le tribunal juge que les père et mère sont incapables de pourvoir à l'entretien et l'éducation de leurs enfants, il peut décider la remise de ces enfants à un établissement approprié en désignant une personne qui sera chargée de leur garde et de leur éducation, sans que cette personne soit nécessairement apparentée à la mère.

## Titre V: De la Dissolution du Mariage

Article 66- Le lien matrimonial est dissous par la mort de l'un des époux et par l'annulation, la résiliation ou le divorce prononcés par le tribunal communautaire compétent en un jugement définitif.

## Chapitre III: Du Divorce

Article 69- Le divorce par consentement mutuel n'est pas admis.

Article 70- Chacun des époux peut former une demande en divorce pour adultère de son conjoint ou pour toute autre cause assimilée à l'adultère telle que prévue aux articles 71 et 72

Article 73- Le jugement de divorce sous condition n'est pas admis.

*Loi sur le statut personnel de  
LA COMMUNAUTE ARMENIENNE-ORTHODOXE*

Extraits concernant la dissolution du mariage et la garde des enfants

### Chapitre III: La dissolution du mariage

#### Section I : Des cause et de la procédure de divorce

Article 61- Le mariage ne peut pas être valablement dissous par le consentement mutuel des époux.

#### Section II: Des effets du divorce

Article 74- Les enfants sont confiés à l'époux qui a obtenu le divorce ou la séparation de corps. Cependant le tribunal d'instance peut, compte tenu de la situation des deux parties, et de l'intérêt des enfants, ordonner que les enfants ou quelques uns d'entre eux soient confiés au conjoint coupable.

Article 75- Si l'attribution de la garde des enfants à l'un ou à l'autre des époux est susceptible de créer un scandale, le tribunal d'instance peut, compte tenu de l'intérêt et de l'avenir des enfants, ordonner qu'ils soient confiés aux soins d'un proche parent, d'une tierce personne ou d'une institution de bienfaisance.

Article 76- Au cas de remariage ou d'éloignement du père ou de la mère, ou bien lorsque survient une situation nouvelle, par suite du décès ou de la mauvaise conduite de l'un d'eux, le tribunal d'instance peut, d'office ou à la demande d'un des parents (époux), prendre des mesures nécessitées par les circonstances, en ce qui concerne les enfants.

Article 77- Les droits et obligations des pères et mères à l'égard de leurs enfants ainsi que les droits et obligations des enfants envers leurs pères et mères restent les mêmes que pendant le mariage, sauf déchéance éventuellement prononcée par le tribunal en application des dispositions de la présente loi.

Article 78- La partie qui n'a pas obtenu la garde des enfants est tenue de contribuer selon ses moyens aux frais de leur éducation et de leur entretien. Parallèlement, cette partie conserve le droit d'avoir, dans les limites raisonnables, des rapports personnels avec ses enfants; le tribunal peut prendre des mesures à ce sujet.

*Loi sur le statut personnel de  
LA COMMUNAUTE SYRIENNE-ORTHODOXE*

Extraits concernant la dissolution du mariage et la garde des enfants

Chapitre 1er: Dispositions Générales

Article 2- Les dispositions de la présente loi s'appliquent à toutes les personnes qui dépendent de l'Eglise syrienne-orthodoxe indépendamment de leur nationalité, ainsi qu'à tous les rapports entre deux époux orthodoxes sans restriction, que l'époux soit originairement orthodoxe ou qu'il soit converti à l'orthodoxie, quelque soit la communauté de l'épouse. Est orthodoxe, toute personne née d'un père orthodoxe ou convertie à l'orthodoxie après avoir accompli les devoirs religieux et civils corrélatifs.

#### Chapitre XII: De la Dissolution du Mariage et du Divorce

Article 54- Le mariage n'est dissous que par un jugement du tribunal communautaire rendu à la demande de l'un des époux pour les raisons suivantes :

Article 55: Le divorce par consentement mutuel des deux époux n'est pas admis.

#### Chapitre XIV: Du droit de garde

Article 61- Le droit de garde s'exerce sur le garçon jusqu'à ce qu'il atteigne 7 ans et sur la fille jusqu'à 9 ans.

Article 62- Au cas de dissolution du mariage, c'est à l'époux innocent qu'est confié le droit de garde, sauf s'il contracte un nouveau mariage.

Article 63- C'est la mère qui bénéficie du droit de garde, sauf exception:

En cas de divorce si la faute lui est imputable;

Si elle n'est pas originairement de rite orthodoxe et que son mari décède, de crainte d'ébranler les convictions religieuses des enfants.

Article 64- Lorsque la mère perd son droit de garde, celui-ci passe au père sauf si la séparation résulte de sa faute, ou s'il est de mauvaise conduite.

Article 65- Au cas de dissolution du mariage, lorsque la faute est imputable aux deux époux, la mère a la charge de l'allaitement de l'enfant, le père de l'obligation alimentaire et de l'éducation de l'enfant.

Article 67- Le tribunal ecclésiastique apprécie l'existence d'autres causes empêchant l'un des époux d'exercer son droit de garde, telle que l'aliénation, ou la crainte d'une atteinte à la vie de l'enfant, sa religion ou son éducation. Il confie la garde et l'entretien de l'enfant à la personne qu'il en juge digne de par sa bonne conduite et son honnêteté.

*Loi sur le statut personnel de  
LA COMMUNAUTE EVANGELIQUE AU LIBAN*

Extraits concernant la dissolution du mariage et la garde des enfants

Chapitre VI: Du Divorce et de sa Réglementation

Article 42- Cas dans lequel les époux sont divorcés. Le divorce est prononcé, à la demande de l'un des époux, pour cause d'adultère de l'autre époux.

Article 43- Le droit de la personne divorcée contre le demandeur en divorce. L'époux contre lequel le divorce a été prononcé n'a aucun droit contre l'autre époux.

Titre VI: De l'Allaitement et de la Garde des Enfants

Chapitre II: De la Garde des Enfants

Article 74- Durée de la garde. La durée de la garde des enfants commence à la fin de l'allaitement (deux ans) et se termine à l'âge de 7 ans révolus.

Article 75- Droit de la mère à la garde de ses enfants. C'est la mère qui a un droit prioritaire à la garde de ses enfants si elle n'est pas unie à un homme autre que leur père, et est réputée de bonne conduite et capable de les éduquer et de les entretenir.

*Loi sur le statut personnel de  
LA COMMUNAUTE ISRAELITE*

Extraits concernant la dissolution du mariage et la garde des enfants

Titre IX : De la répudiation

Article 587- Le lien conjugal ne prend fin que par le divorce.

Article 591- Le divorce dépend uniquement du mari (répudiation)

Article 592- Le consentement de la femme n'est point une condition du divorce.

De l'allaitement et de la hadanah

Article 684- La mère a priorité pour garder le garçon jusqu'à l'âge de 6 ans révolus et la fille jusqu'à son mariage.

Article 685- Si la femme est répudiée pendant l'allaitement de son nouveau-né, elle en a la garde, et le père est tenu des frais d'allaitement.

Article 686- L'homme peut réclamer l'enfant avant le terme légal si la femme habite en un autre endroit que lui

Article 687- Si l'enfant n'a plus besoin des soins de sa mère, ou si l'état de celle-ci l'exige, l'autorité communautaire peut, si elle le juge nécessaire, lui enlever l'enfant et le remettre à un parent du père qui ne soit pas héritier présomptif de l'enfant. En dehors de ce cas, l'enfant reste sous la garde de sa mère même si elle se remarie.

Article 688- Les parents du père, même héritiers présomptifs, ont priorité sur la mère pour garder l'enfant si son état appelle des soins particulièrement attentifs.

Article 691- S'il se révèle que le père est plus qualifié que la mère, la hadanah lui appartient.

Article 695- La mère ne peut quitter le pays du père avec l'enfant sous peine de déchéance.

Article 696- Si l'enfant sous hadanah est une fille, l'autorité communautaire peut si elle le juge nécessaire, autoriser le départ.

Article 698- Le père ne peut reprendre de force l'enfant, qui à la fin de la hadanah, insiste pour rester avec sa mère. Cela ne doit pas l'empêcher de s'occuper des affaires de l'enfant.

Article 709- Lorsque l'enfant atteint 6 ans, la hadanah prend fin, son père peut le reprendre. Il est exonéré de sa pension alimentaire, si l'enfant refuse de quitter sa mère.

Article 714- L'autorité communautaire garde, en toute hypothèse, le pouvoir de désigner, suivant les circonstances de l'espèce, la personne la plus digne d'exercer la hadanah.

*Source : le Web-libanais francophone*  
([http://www.zwyyx.org/liban/categories/cat\\_politique.html](http://www.zwyyx.org/liban/categories/cat_politique.html))

## Annexe 3

### Les Accords de Taëf

وثيقة الوفاق الوطني اللبناني  
صدقت في جلسة مجلس النواب بتاريخ 1989/11/5.

أولاً : المبادئ العامة والإصلاحات.

#### 1 - المبادئ العامة.

- أ - لبنان وطن سيد حر مستقل، وطن نهائي لجميع أبنائه، واحد أرضاً وشعباً ومؤسسات، في حدوده المنصوص عنها في الدستور اللبناني والمعترف بها دولياً.
- ب- لبنان عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية وملتزم بمواثيقها، كما هو عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم بميثاقها. وهو عضو في حركة عدم الانحياز. وتجسد الدولة اللبنانية هذه المبادئ في جميع الحقول والمجالات دون استثناء.
- ج- لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية، تقوم على احترام الحريات العامة، وفي ظلها حرية الرأي والمعتقد، وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين دون تمايز أو تفضيل.
- د- الشعب مصدر السلطات وصاحب السيادة يمارسها عبر المؤسسات الدستورية.
- هـ- النظام قائم على مبدأ الفصل بين السلطات وتوازنها وتعاونها.
- و- النظام الاقتصادي حر يكفل المبادرة الفردية والملكية الخاصة.
- ز- الانماء المتوازن للمناطق ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً ركن اساسي من اركان وحدة الدولة واستقرار النظام.
- ح- العمل على تحقيق عدالة اجتماعية شاملة من خلال الاصلاح المالي والاقتصادي والاجتماعي.
- ط- أرض لبنان أرض واحدة لكل اللبنانيين. فلكل لبناني الحق في الإقامة على أي جزء منها والتمتع به في ظل سيادة القانون، فلا فرز للشعب على اساس أي انتماء كان. ولا تجزئة ولا تقسيم ولا توطين. ي- لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك.

#### 2- الإصلاحات السياسية.

- أ- مجلس النواب.
- مجلس النواب هو السلطة التشريعية يمارس الرقابة الشاملة على سياسة الحكومة وأعمالها:

  - 1- ينتخب رئيس المجلس ونائبه لمدة ولاية المجلس.
  - 2- للمجلس ولمرة واحدة بعد عامين من انتخاب رئيسه ونائب رئيسه وفي أول جلسة يعقدها ان يسحب الثقة من رئيسه او نائبه بأكثرية الثلثين من مجموع أعضائه بناء على عريضة يوقعها عشرة نواب على الأقل. وعلى المجلس في هذه الحالة ان يعقد على الفور جلسة لملء المركز الشاغر.
  - 3- كل مشروع قانون يحيله مجلس الوزراء الى مجلس النواب، بصفة المعجل، لا يجوز اصداره الا بعد ادراجه في جدول اعمال جلسة عامة وتلاوته فيها، ومضي المهلة المنصوص عنها في الدستور دون ان يبيت به، وبعد موافقة مجلس الوزراء.
  - 4- الدائرة الانتخابية هي المحافظة.
  - 5- الى ان يضع مجلس النواب قانون انتخاب خارج القيد الطائفي توزع المقاعد النيابية وفقاً

## للقواعد الآتية:

- أ- بالتساوي بين المسيحيين والمسلمين.
- ب- نسبياً بين طوائف كل من الفنتين.
- ج- نسبياً بين المناطق.
- 6- يزداد عدد أعضاء مجلس النواب الى (108) مناصفة بين المسيحيين والمسلمين. اما المراكز المستحدثة، على اساس هذه الوثيقة، والمراكز التي شغرت قبل اعلانها، فتملاً بصورة استثنائية ولمرة واحدة بالتعيين من قبل حكومة الوفاق الوطني المزمع تشكيلها.
- 7- مع انتخاب أول مجلس نواب على أساس وطني لا طائفي يستحدث مجلس للشيوخ تتمثل فيه جميع العائلات الروحية وتتنحصر صلاحياته في القضايا المصيرية.

## ب- رئيس الجمهورية.

رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ورمز وحدة الوطن. يسهر على احترام الدستور والمحافظة على استقلال لبنان ووحدته وسلامه أراضيها وفقاً لأحكام الدستور. وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة التي تخضع لسلطة مجلس الوزراء. ويمارس الصلاحيات الآتية:

- 1- يترأس مجلس الوزراء عندما يشاء دون ان يصوت.
- 2- يرأس المجلس الأعلى للدفاع.
- 3- يصدر المراسيم ويطلب نشرها. وله حق الطلب الى مجلس الوزراء اعادة النظر في اي قرار من القرارات التي يتخذها المجلس خلال خمسة عشر يوماً من تاريخ ايداعه رئاسة الجمهورية. فاذا أصر مجلس الوزراء على القرار المتخذ او انقضت المهلة دون اصدار المرسوم او اعادته يعتبر المرسوم او القرار نافذاً حكماً ووجب نشره.
- 4- يصدر القوانين وفق المهل المحددة في الدستور ويطلب نشرها بعد اقرارها في مجلس النواب، كما يحق له بعد اطلاع مجلس الوزراء طلب اعادة النظر في القوانين ضمن المهل المحددة في الدستور ووفقاً لأحكامه، وفي حال انقضاء المهل دون اصدارها او اعادتها تعتبر القوانين نافذة حكماً ووجب نشرها.
- 5- يحيل مشاريع القوانين، التي ترفع اليه من مجلس الوزراء، الى مجلس النواب.
- 6- يسمي رئيس الحكومة المكلف بالتشاور مع رئيس مجلس النواب استناداً الى استشارات نيابية ملزمة بطلعه رسمياً على نتائجها.
- 7- يصدر مرسوم تسمية رئيس مجلس الوزراء منفرداً.
- 8- يصدر بالاتفاق مع رئيس مجلس الوزراء مرسوم تشكيل الحكومة.
- 9- يصدر المراسيم بقبول استقالة الحكومة او استقالة الوزراء او اقالتهم.
- 10- يعتمد السفراء ويقبل اعتمادهم. ويمنح أوسمة الدولة بمرسوم.
- 11- يتولى المفاوضات في عقد المعاهدات الدولية وبرايمها بالاتفاق مع رئيس الحكومة. ولا تصبح نافذة الا بعد موافقة مجلس الوزراء. وتطلع الحكومة مجلس النواب عليها حينما تمكنها من ذلك مصلحة البلاد وسلامة الدولة. اما المعاهدات التي تنطوي على شروط تتعلق بمالية الدولة والمعاهدات التجارية وسائر المعاهدات التي لا يجوز فسخها سنة فسنة، فلا يمكن ابرامها الا بعد موافقة مجلس النواب.
- 12- يوجه عندما تقتضي الضرورة رسائل الى مجلس النواب.
- 13- يدعو مجلس النواب بالاتفاق مع رئيس الحكومة الى عقد دورات استثنائية بمرسوم.
- 14- لرئيس الجمهورية حق عرض أي أمر من الأمور الطارئة على مجلس الوزراء من خارج جدول الاعمال.
- 15- يدعو مجلس الوزراء استثنائياً كلما رأى ذلك ضرورياً بالاتفاق مع رئيس الحكومة.
- 16- يمنح العفو الخاص بمرسوم.
- 17- لا تبعة على رئيس الجمهورية حال قيامه بوظيفته الا عند خرقه الدستور او في حال الخيانة العظمى.

### ج- رئيس مجلس الوزراء.

رئيس مجلس الوزراء هو رئيس الحكومة يمثلها ويتكلم باسمها، ويعتبر مسؤولاً عن تنفيذ السياسة العامة التي يضعها مجلس الوزراء. يمارس الصلاحيات الآتية:

- 1- يرئس مجلس الوزراء.
- 2- يجري الاستشارات النيابية لتشكيل الحكومة ويوقع مع رئيس الجمهورية مرسوم تشكيلها. وعلى الحكومة ان تتقدم من مجلس النواب ببيانها الوزاري لنيل الثقة في مهلة ثلاثين يوماً. ولا تمارس الحكومة صلاحياتها قبل نيلها الثقة ولا بعد استقالتها ولا اعتبارها مستقلة الا بالمعنى الضيق لتصرف الاعمال.
- 3- يطرح سياسة الحكومة العامة امام مجلس النواب.
- 4- يوقع جميع المراسم، ما عدا مرسوم تسمية رئيس الحكومة ومرسوم قبول استقالة الحكومة او اعتبارها مستقلة.
- 5- يوقع مرسوم الدعوة الى فتح دورة استثنائية ومراسيم اصدار القوانين، وطلب اعادة النظر فيها.
- 6- يدعو مجلس الوزراء للانعقاد ويضع جدول اعماله، ويطلع رئيس الجمهورية مسبقاً على المواضيع التي يتضمنها، وعلى المواضيع الطارئة التي ستبحث، ويوقع المحضر الاصولي للجلسات.
- 7- يتابع اعمال الادارات والمؤسسات العامة وينسق بين الوزراء، ويعطي التوجيهات العامة لضمان حسن سير العمل.
- 8- يعقد جلسات عمل مع الجهات المختصة في الدولة بحضور الوزير المختص.
- 9- يكون حكماً نائباً لرئيس المجلس الاعلى للدفاع.

### د- مجلس الوزراء.

تناط السلطة الاجرائية بمجلس الوزراء. ومن الصلاحيات التي يمارسها:

- 1- وضع السياسة العامة للدولة في جميع المجالات ووضع مشاريع القوانين والمراسيم، واتخاذ القرارات اللازمة لتطبيقها.
  - 2- السهر على تنفيذ القوانين والانظمة والاشراف على اعمال كل اجهزة الدولة من ادارات ومؤسسات مدنية وعسكرية وامنية بلا استثناء.
  - 3- ان مجلس الوزراء هو السلطة التي تخضع لها القوات المسلحة.
  - 4- تعيين موظفي الدولة وصرفهم وقبول استقالتهم وفق القانون.
  - 5- الحق بحل مجلس النواب بناء على طلب رئيس الجمهورية، اذا امتنع مجلس النواب عن الاجتماع طوال عقد عادي او استثنائي لا تقل مدته عن الشهر بالرغم من دعوته مرتين متواليين او في حال رده الموازنة برمتها بقصد شل يد الحكومة عن العمل. ولا يجوز ممارسة هذا الحق للأسباب نفسها التي دعت الى حل المجلس في المرة الاولى.
  - 6- عندما يحضر رئيس الجمهورية يترأس جلسات مجلس الوزراء.
- مجلس الوزراء يجتمع دورياً في مقر خاص. ويكون النصاب القانوني لانعقاده هو اكثرية ثلثي اعضائه. ويتخذ قراراته توافقياً، فاذا تعذر ذلك فبالنصوب. تتخذ القرارات بأكثرية الحضور. اما المواضيع الاساسية فانها تحتاج الى موافقة ثلثي اعضاء مجلس الوزراء. ويعتبر مواضيع اساسية ما يأتي:
- حالة الطوارئ والغاؤها، الحرب والسلم، التعبئة العامة، الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، الموازنة العامة للدولة، الخطط الانمائية الشاملة والطويلة المدى، تعيين موظفي الفئة الاولى وما يعادلها، اعادة النظر بالتقسيم الاداري، حل مجلس النواب، قانون الانتخابات، قانون الجنسية، قوانين الاحوال الشخصية، اقالة الوزراء.

### هـ الوزير.

تعزز صلاحيات الوزير بما يتفق مع السياسة العامة للحكومة ومع مبدأ المسؤولية الجماعية ولا

يقال من منصبه الا بقرار من مجلس الوزراء، او بنزع الثقة منه افراديا في مجلس النواب.  
و- استقالة الحكومة واعتبارها مستقيلة واقالة الوزراء.

1- تعتبر الحكومة مستقيلة في الحالات التالية:

أ- اذا استقال رئيسها.

ب- اذا فقدت أكثر من ثلث عدد اعضائها المحدد في مرسوم تشكيلها.

ج- بوفاة رئيسها.

د- عند بدء ولاية رئيس الجمهورية.

هـ- عند بدء ولاية مجلس النواب.

و- عند نزع الثقة منها من قبل المجلس النيابي بمبادرة منه او بناء على طرحها الثقة.

2- تكون اقالة الوزير بمرسوم يوقعه رئيس الجمهورية ورئيس الحكومة بعد موافقة مجلس الوزراء.

3- عند استقالة الحكومة او اعتبارها مستقيلة يعتبر مجلس النواب حكما في دورة انعقاد

استثنائية حتى تأليف حكومة جديدة ونيلها الثقة.

ز- الغاء الطائفية السياسية.

الغاء الطائفية السياسية هدف وطني اساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية، وعلى مجلس النواب المنتخب على اساس المناصفة بين المسلمين والمسيحيين اتخاذ الاجراءات الملزمة لتحقيق هذا الهدف وتشكيل هيئة وطنية برئاسة رئيس الجمهورية، تضم بالاضافة الى رئيس مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء شخصيات سياسية وفكرية واجتماعية. مهمة الهيئة دراسة واقتراح الطرق الكفيلة بالغاء الطائفية وتقديمها الى مجلسي النواب والوزراء ومتابعة تنفيذ الخطة المرحلية.

ويتم في المرحلة الانتقالية ما يلي:

أ- الغاء قاعدة التمثيل الطائفي واعتماد الكفاءة والاختصاص في الوظائف العامة والقضاء

والمؤسسات العسكرية والامنية والمؤسسات العامة والمختلطة والمصالح المستقلة وفقا

لمقتضيات الوفاق الوطني باستثناء وظائف الفئة الاولى فيها وفي ما يعادل الفئة الاولى فيها وتكون هذه الوظائف مناصفة بين المسيحيين والمسلمين دون تخصيص اية وظيفة لأية طائفة.

ب- الغاء ذكر الطائفة والمذهب في بطاقة الهوية.

3- الاصلاحات السياسية.

أ- اللامركزية الادارية.

1- الدولة اللبنانية دولة واحدة موحدة ذات سلطة مركزية قوية.

2- توسيع صلاحيات المحافظين والقائمين وتمثيل جميع ادارات الدولة في المناطق الادارية على أعلى مستوى ممكن تسهيلا لخدمة المواطنين وتلبية لحاجاتهم محليا.

3- اعادة النظر في التقسيم الاداري بما يؤمن الانصهار الوطني وضمن الحفاظ على العيش المشترك ووحدة الارض والشعب والمؤسسات.

4- اعتماد اللامركزية الادارية الموسعة على مستوى الوحدات الادارية الصغرى (القضاء وما دون) عن طريق انتخاب مجلس لكل قضاء يرئسه القائمقام، تأمينا للمشاركة المحلية.

5- اعتماد خطة انمائية موحدة شاملة للبلاد قادرة على تطوير المناطق اللبنانية وتنميتها اقتصاديا واجتماعيا، وتعزيز موارد البلديات والبلديات الموحدة والاتحادات البلدية بالامكانيات المالية اللازمة.

ب- المحاكم.

أ- ضمانا لخضوع المسؤولين والمواطنين جميعا لسيادة القانون وتأميننا لتوافق عمل السلطتين

التشريعية والتنفيذية مع مسلمات العيش المشترك وحقوق اللبنانيين الاساسية المنصوص عنها في الدستور:

- 1- يشكل المجلس الاعلى المنصوص عنه في الدستور ومهمته محاكمة الرؤساء والوزراء. ويُسنّ قانون خاص بأصول المحاكمات لديه.
- 2- تُنشأ مجلس دستوري لتفسير الدستور ومراقبة دستورية القوانين والبت في النزاعات والطعون الناشئة عن الانتخابات الرئاسية والنيابية.
- 3- للجهات الآتي ذكرها حق مراجعة المجلس الدستوري في ما يتعلق بتفسير الدستور ومراقبة دستورية القوانين:
  - أ- رئيس الجمهورية.
  - ب- رئيس مجلس النواب.
  - ج- رئيس مجلس الوزراء.
  - د- نسبة معينة من اعضاء مجلس النواب.
- ب- تأميناً لمبدأ الانسجام بين الدين والدولة يحق لرؤساء الطوائف اللبنانية مراجعة المجلس الدستوري في ما يتعلق ب:
  - 1- الاحوال الشخصية.
  - 2- حرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية.
  - 3- حرية التعليم الديني.
- ج- تدعيماً لاستقلال القضاء: ينتخب عدد معين من اعضاء مجلس القضاء الاعلى من قبل الجسم القضائي.

### ج- قانون الانتخابات النيابية.

تجري الانتخابات النيابية وفقاً لقانون انتخاب جديد على اساس المحافظة، يراعي القواعد التي تضمن العيش المشترك بين اللبنانيين وتؤمن صحة التمثيل السياسي لشتى فئات الشعب واجياله وفعالية ذلك التمثيل، بعد اعادة النظر في التقسيم الاداري في اطار وحدة الارض والشعب والمؤسسات.

### د- انشاء المجلس الاقتصادي والاجتماعي للتنمية.

يُنشأ مجلس اقتصادي اجتماعي تأميناً لمشاركة ممثلي مختلف القطاعات في صياغة السياسة الاقتصادية والاجتماعية للدولة وذلك عن طريق تقديم المشورة والاقتراحات.

### هـ- التربية والتعليم.

- 1- توفير العلم للجميع وجعله الزامياً في المرحلة الابتدائية على الأقل.
- 2- التأكيد على حرية التعليم وفقاً للقانون والانظمة العامة.
- 3- حماية التعليم الخاص وتعزيز رقابة الدولة على المدارس الخاصة وعلى الكتاب المدرسي.
- 4- اصلاح التعليم الرسمي والمهني والتقني وتعزيزه وتطويره بما يلبي ويلانم حاجات البلاد الانمائية والاعمارية. واصلاح اوضاع الجامعة اللبنانية وتقديم الدعم لها وبخاصة في كلياتها التطبيقية.
- 5- اعادة النظر في المناهج وتطويرها بما يعزز الانتماء والانصهار الوطنيين، والانفتاح الروحي والثقافي وتوحيد الكتاب في مادتي التاريخ والتربية الوطنية.

### و- الاعلام.

اعادة تنظيم جميع وسائل الاعلام في ظل القانون وفي اطار الحرية المسؤولة بما يخدم التوجهات الوفاقية وانهاء حالة الحرب.

ثانياً: بسط سيادة الدولة اللبنانية على كامل الاراضي اللبنانية.

بما انه تم الاتفاق بين الاطراف اللبنانية على قيام الدولة القوية القادرة المبنية على اساس الوفاق الوطني. تقوم حكومة الوفاق الوطني بوضع خطة امنية مفصلة مدتها سنة، هدفها بسط سلطة الدولة اللبنانية تدريجياً على كامل الاراضي اللبنانية بواسطة قواتها الذاتية، وتتسم خطوطها العريضة بالآتي:

- 1- الاعلان عن حل جميع الميليشيات اللبنانية وغير اللبنانية وتسليم اسلحتها الى الدولة اللبنانية خلال ستة اشهر تبدأ بعد التصديق على وثيقة الوفاق الوطني وانتخاب رئيس الجمهورية وتشكيل حكومة الوفاق الوطني. وقرار الاصلاحات السياسية بصورة دستورية.
- 2- تعزيز قوى الامن الداخلي من خلال:
  - أ- فتح باب التطوع لجميع اللبنانيين دون استثناء والبدء بتدريبهم مركزياً ثم توزيعهم على الوحدات في المحافظات مع اتباعهم لدورات تدريبية دورية ومنظمة.
  - ب- تعزيز جهاز الامن بما يتناسب وضبط عمليات دخول وخروج الاشخاص من والى الحدود براً وبحراً وجواً.
  - 3- تعزيز القوات المسلحة:
    - أ- ان المهمة الاساسية للقوات المسلحة هي الدفاع عن الوطن وعند الضرورة حماية النظام العام عندما يتعدى الخطر قدرة قوى الامن الداخلي وحدها على معالجته.
    - ب- تستخدم القوات المسلحة في مساندة قوى الامن الداخلي للمحافظة على الامن في الظروف التي يقرها مجلس الوزراء.
    - ج- يجري توحيد واعداد القوات المسلحة وتدريبها لتكون قادرة على تحمل مسؤولياتها الوطنية في مواجهة العدوان الاسرائيلي.
    - د- عندما تصبح قوى الامن الداخلي جاهزة لتسلم مهامها الامنية تعود القوات المسلحة الى تكلفتها.

هـ- يعاد تنظيم مخابرات القوات المسلحة لخدمة الأغراض العسكرية دون سواها.

4- حل مشكلة المهجرين اللبنانيين جذرياً وقرار حق كل مهجر لبناني منذ العام 1975م بالعودة الى المكان الذي هجر منه ووضع التشريعات التي تكفل هذا الحق وتأمين الوسائل الكفيلة باعادة التعمير.

وحيث ان هدف الدولة اللبنانية هو بسط سلطتها على كامل الاراضي اللبنانية بواسطة قواتها الذاتية المتمثلة بالدرجة الاولى بقوى الامن الداخلي. ومن واقع العلاقات الاخوية التي تربط سوريا بلبنان، تقوم القوات السورية مشكورة بمساعدة قوات الشرعية اللبنانية لبسط سلطة الدولة اللبنانية في فترة زمنية محددة اقصاها سنتان تبدأ بعد التصديق على وثيقة الوفاق الوطني وانتخاب رئيس الجمهورية وتشكيل حكومة الوفاق الوطني، وقرار الاصلاحات السياسية بصورة دستورية، وفي نهاية هذه الفترة تقرر الحكومتان، الحكومة السورية وحكومة الوفاق الوطني اللبنانية اعادة تمركز القوات السورية في منطقة البقاع ومدخل البقاع الغربي في ضهر البيدر حتى خط حمانا المدير ج عين داره، واذا دعت الضرورة في نقاط اخرى يتم تحديدها بواسطة لجنة عسكرية لبنانية سورية مشتركة. كما يتم الاتفاق بين الحكومتين يجري بموجبه تحديد حجم ومدة تواجد القوات السورية في المناطق المذكورة اعلاه وتحديد علاقة هذه القوات مع سلطات الدولة اللبنانية في اماكن تواجدها. واللجنة الثلاثية العربية العليا مستعدة لمساعدة الدولتين في الوصول الى هذا الاتفاق اذا رغبتا في ذلك.

**ثالثاً: تحرير لبنان من الاحتلال الاسرائيلي.**

- استعادة سلطة الدولة حتى الحدود اللبنانية المعترف بها دولياً تتطلب الآتي:
- أ- العمل على تنفيذ القرار 425 وسائر قرارات مجلس الأمن الدولي القاضية بازالة الاحتلال الاسرائيلي ازالة شاملة.
  - ب- التمسك باتفاقية الهدنة الموقعة في 23 آذار 1949م.
  - ج- اتخاذ كافة الاجراءات اللازمة لتحرير جميع الاراضي اللبنانية من الاحتلال الاسرائيلي

وبسط سيادة الدولة على جميع اراضيها ونشر الجيش اللبناني في منطقة الحدود اللبنانية المعترف بها دولياً والعمل على تدعيم وجود قوات الطوارئ الدولية في الجنوب اللبناني لتأمين الانسحاب الاسرائيلي ولاتاحة الفرصة لعودة الامن والاستقرار الى منطقة الحدود.

#### رابعاً: العلاقات اللبنانية السورية.

ان لبنان، الذي هو عربي الانتماء والهوية، تربطه علاقات اخوية صادقة بجميع الدول العربية، وتقوم بينه وبين سوريا علاقات مميزة تستمد قوتها من جذور القربى والتاريخ والمصالح الاخوية المشتركة، وهو مفهوم يرتكز عليه التنسيق والتعاون بين البلدين وسوف تجسده اتفاقات بينهما، في شتى المجالات، بما يحقق مصلحة البلدين الشقيقين في اطار سيادة واستقلال كل منهما. استناداً الى ذلك، ولأن تثبيت قواعد الامن يوفر المناخ المطلوب لتنمية هذه الروابط المتميزة، فانه يقتضي عدم جعل لبنان مصدر تهديد لأمن سوريا وسوريا لأمن لبنان في اي حال من الاحوال. وعليه فان لبنان لا يسمح بان يكون ممراً او مستقراً لاي قوة او دولة او تنظيم يستهدف المساس بأمنه او أمن سوريا. وان سوريا الحريصة على أمن لبنان واستقلاله ووحدته ووافق ابناؤه لا تسمح بأي عمل يهدد أمنه واستقلاله وسيادته.

### Texte intégral de l'ACCORD DE TAEF daté du 5/11/1989

Source : République Libanaise, le Conseil Constitutionnel

#### I - PRINCIPES GENERAUX ET REFORMES

##### 1- Principes généraux

A- Le Liban est une patrie souveraine, libre, indépendante, patrie définitive de tous ses fils, et une par son territoire, son peuple et ses institutions dans le cadre des frontières délimitées dans la constitution libanaise et reconnues internationalement.

B- Le Liban est Arabe d'identité et d'appartenance, membre fondateur et actif de la ligue des Etats arabes et engagé par toutes ses chartes. Membre fondateur et actif de l'Assemblée des Nation-Unies et engagé par sa charte, membre du mouvement des non-alignés l'Etat libanais personifie ces principes, dans tous les domaines sans exception.

C- Le Liban est une république démocratique parlementaire fondée sur le respect des libertés publiques, en particulier la liberté d'opinion et de croyance, ainsi que sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et les devoirs entre tous les citoyens sans distinction ni privilège.

D- Le Peuple est la source de tous les pouvoirs et de la souveraineté qu'il pratique à travers les institutions constitutionnelles.

E- Le régime est fondé sur le principe de la séparation des pouvoirs, de leur équilibre et de leur collaboration.

F- Le régime économique est libéral et garantit l'initiative individuelle et la propriété privée.

G- Le développement équilibré des régions, culturellement, socialement et

économiquement constitue un fondement essentiel de l'unité de l'Etat et de la stabilité du régime.

H- Il œuvre pour réaliser une justice sociale globale au moyen de la réforme financière, économique et sociale.

I- Le territoire libanais est un pour tous les Libanais. Chaque Libanais dispose du droit de résider sur toute partie de ce territoire et d'en jouir sous la protection de la loi. Il ne peut y avoir de répartition du peuple sous quelque critère que ce soit. Le territoire ne peut être soumis à la division, à la partition ou servir de patrie de substitution.

J- Tout pouvoir qui contredit la charte de vie commune est illégitime et illégal.

## **2- Les réformes politiques**

### **A- La Chambre des députés**

La Chambre des députés est le pouvoir législatif qui exerce le contrôle général sur la politique du gouvernement et ses activités.

1- Le président de la Chambre et son bureau sont élus pour la durée du mandat de la Chambre.

2- La Chambre des députés peut, une seule fois, deux ans après l'élection de son président et de son vice-président, et durant sa première réunion, retirer la confiance à son Président et à son vice-président à la majorité des deux-tiers de ses membres, sur la base d'une pétition signée par au moins dix députés. Dans ce cas, la Chambre doit immédiatement se réunir pour élire aux postes vacants.

3- Tout projet de loi, de caractère urgent, transmis par le Conseil des ministres à la Chambre des députés, ne peut être adopté qu'après avoir été mis à l'ordre du jour, lu, et passée la période prévue par la Constitution sans qu'il ne soit voté ou rejeté par la Chambre, puis après accord du Conseil des ministres.

4- La circonscription électorale est le mohafazat.

5- Jusqu'à l'adoption par la Chambre des députés d'une loi électorale excluant le confessionnalisme, les sièges parlementaires sont répartis selon les règles suivantes :

- a) à égalité entre chrétiens et musulmans.
- b) Proportionnellement entre les communautés des deux parties.
- c) Proportionnellement entre les régions.

6- Le nombre des membres de la Chambre des députés est augmenté à 108, à égalité entre les chrétiens et les musulmans. Quant aux sièges créés, sur la base de ce document, ils seront pourvus exceptionnellement, et d'une seule fois, par désignation de la part du gouvernement d'Entente Nationale qui reste à former.

7- Après la mise en place du premier parlement national non-confessionnel, un sénat sera créé où seront représentées les différentes familles religieuses et dont les pouvoirs seront limités aux questions primordiales.

## **B- Le Président de la République**

Le Président de la République est le chef de l'Etat et le symbole de l'unité de la patrie. Il veille au respect de la Constitution, à l'indépendance du Liban, à son unité et à son intégrité territoriale conformément aux lois constitutionnelles. Il est le chef suprême des forces armées qui relèvent du pouvoir du Conseil des ministres. Il exerce les prérogatives suivantes :

- 1- Il préside le Conseil des ministres quand il le souhaite, sans participer au vote.
- 2- Il préside le Conseil Supérieur de Défense.
- 3- Il publie les décrets et demande leur publication. Il peut renvoyer au Conseil des ministres dans un délai de 15 jours tout décret de ce dernier après sa remise aux greffes de la présidence. Si le Conseil des ministres confirme le décret, ou si le délai s'est écoulé sans que le décret ne soit publié ou renvoyé, il devient de droit exécutoire et doit être publié.
- 4- Il publie les lois suivant les délais stipulés dans la Constitution et demande leur publication après leur adoption par la Chambre des députés. Il peut, après en avoir informé le Conseil des ministres, renvoyer les lois pour une nouvelle délibération dans les délais stipulés par la Constitution et conformément à ses dispositions. A l'expiration des délais, si les lois n'ont été ni publiées ni renvoyées, elles deviennent de droit exécutoires et doivent être publiées.
- 5- Il transfère les projets de lois qui lui sont transmis par le Conseil des ministres à la Chambre des députés.
- 6- Il nomme le président du Conseil désigné après consultation avec le président de la Chambre des députés, sur la base des consultations parlementaires dont les résultats sont impératifs et qu'il doit communiquer officiellement au président de la Chambre.
- 7- Il promulgue le décret de nomination du président du Conseil des ministres.
- 8- Il promulgue, en accord avec le président du Conseil des ministres, le décret de formation du Gouvernement.
- 9- Il promulgue les décrets d'acceptation de la démission du Gouvernement ou des ministres, ou leur révocation.
- 10- Il nomme les ambassadeurs et reçoit leur lettre de créance. Il décerne par décret les décorations de l'Etat.
- 11- Il procède à la négociation des traités internationaux et les ratifie en accord avec le président du Gouvernement. Ceux-ci ne deviennent exécutoires qu'après l'approbation du Conseil des ministres. Le Gouvernement en informe la Chambre des députés lorsque l'intérêt du pays et la sécurité de l'Etat le permettent. Quant aux traités qui touchent au budget de l'Etat ou les traités commerciaux et les traités qu'on ne peut invalider annuellement, ils ne peuvent être ratifiés qu'après l'accord de la Chambre des députés.
- 12- Il adresse, lorsque la nécessité l'exige, des messages à la Chambre des députés.
- 13- Il convoque par décret, et en accord avec le président du

Gouvernement, la Chambre des députés, à tenir des sessions extraordinaires.

14- Il a le droit de soumettre au Gouvernement toute affaire urgente indépendamment de l'ordre du jour.

15- Il convoque le Conseil des ministres exceptionnellement chaque fois qu'il le juge nécessaire, en accord avec le chef du Gouvernement.

16- Il accorde l'amnistie individuelle par décret.

17- Il ne peut être poursuivi dans l'exercice de ses fonctions, sauf en cas de transgression de la Constitution ou de haute trahison.

### **C- Le Président du Conseil des Ministres**

Le Président du Conseil des Ministres est le président du Gouvernement. Il le représente et s'exprime en son nom, et est responsable de l'exécution de la politique générale telle que le Gouvernement la définit. Il exerce les prérogatives suivantes :

1- Il préside le Conseil des Ministres.

2- Il procède à des consultations parlementaires pour la formation du Gouvernement, et signe avec le président de la République le décret de sa constitution. Le Gouvernement doit présenter sa déclaration ministérielle dans un délai de 30 jours à la Chambre des députés pour obtenir sa confiance. Le Gouvernement ne peut exercer ses prérogatives avant d'avoir obtenu la confiance ni après avoir démissionné, sauf dans le sens le plus restrictif d'expédition les affaires courantes.

3- Il expose la politique générale du Gouvernement devant la Chambre des députés.

4- Il signe tous les décrets, à l'exception du décret de la désignation du président du Conseil des Ministres et celui de l'acceptation de la démission du ministre ou celui qui considère ce dernier démissionnaire.

5- Il signe le décret de convocation pour l'ouverture d'une session extraordinaire et les décrets de publication des lois ou de leur renvoi pour une nouvelle délibération.

6- Il convoque en réunion le Conseil des Ministres, prépare l'ordre du jour et en informe au préalable le président de la République de son contenu et sur les sujets inopinés à débattre, et appose sa signature sur le procès-verbal original des réunions.

7- Il supervise les travaux des administrations et des institutions publiques, coordonne le travail entre les ministres et donne les consignes générales pour garantir la bonne marche du travail.

8- Il tient des réunions de travail avec les chefs de département dans l'Etat en présence du ministre concerné.

9- Il occupe de droit la vice-présidence du Conseil Supérieur de Défense.

### **D- Le Conseil des Ministres**

Il représente le pouvoir exécutif. Ses prérogatives sont les suivantes :

1- Il planifie la politique générale de l'Etat dans les différents domaines, élabore les projets de lois et les décrets, et les résolutions nécessaires à

leur application.

2- Il veille à l'application des lois et des règlements, et supervise les travaux de tous les organismes de l'Etat, administrations, institutions civiles, militaires et de sécurité sans exception.

3- Il est l'instance à laquelle sont soumises les forces armées.

4- Il nomme les fonctionnaires de l'Etat, les révoque et accepte leur démission, conformément aux lois.

5- Il a le droit de dissoudre la Chambre des députés, à la demande du Président de la République, si le Parlement ne s'est pas réuni pour une session ordinaire ou extraordinaire durant un délai d'un mois malgré deux convocations successives, ou s'il renvoie l'ensemble du budget dans le but de paralyser l'action du Gouvernement. mais il ne peut recourir à la dissolution une deuxième fois pour les raisons qui ont motivé la première dissolution.

6- Lorsque le Président de la République assiste à une réunion du Conseil des Ministres celui-ci se tient sous sa présidence.

Le Conseil des Ministres se réunit régulièrement dans un siège qui lui est propre . Le quorum légal de la réunion est fixé aux deux-tiers de ses membres. Le Conseil adopte ses résolutions par consensus, sinon par le vote. Les décisions sont adoptées à la majorité des présents, sauf pour les questions capitales qui exigent la majorité des deux-tiers des membres du Conseil des Ministres. Sont considérées questions capitales :

L'imposition de l'Etat d'urgence et sa levée, la guerre et la paix, la mobilisation générale, la ratification des accords et des traités internationaux, le budget général de l'Etat, les plans de développement généraux et à long terme, la nomination des fonctionnaires de première catégorie ou leurs équivalents, la modification de la division administrative des régions, la dissolution du parlement, la loi électorale, le code de nationalité et du statut personnel, la révocation des ministres.

### **E- Le Ministre**

Les prérogatives du ministre sont renforcées en accord avec la politique générale du Gouvernement et avec le principe de la responsabilité collective. Il ne peut être révoqué que sur décision du Conseil des Ministres, ou si le Parlement lui retire sa confiance individuellement.

### **F- La démission du Gouvernement, le Gouvernement démissionnaire et la révocation des ministres**

1- Le Gouvernement est considéré démissionnaire dans les cas suivants :

- a) si son Président démissionne
- b) si plus d'un tiers de ses membres désignés dans le décret de constitution n'en font plus partie
- c) en cas de décès de son Président
- d) au début du mandat du président de la République
- e) au début du mandat de la Chambre des députés
- f) lorsque le Parlement lui retire sa confiance sur l'initiative du Parlement

ou si le Gouvernement pose la question de confiance.

2- La révocation du ministre a lieu par décret signé par le président de la République et le président du Conseil, après accord du Conseil des ministres.

3- Lorsqu'un Gouvernement démissionne ou est considéré démissionnaire, la chambre des députés se constitue de jure en session extraordinaire jusqu'à la formation du nouveau gouvernement et son obtention du vote de confiance.

### **G - L'abolition du Confessionnalisme politique**

L'abolition du confessionnalisme politique est un objectif national essentiel qui exige pour sa réalisation une action programmée par étapes. Le nouveau Parlement élu sur la base d'égalité de sièges entre chrétiens et musulmans devra adopter les décisions adéquates pour la réalisation de cet objectif, et constituer une instance nationale sous la présidence du chef de l'Etat composée, en plus des présidents du Parlement et du Conseil des ministres, de personnalités politiques, intellectuelles et sociales. La tâche de cette instance est d'étudier et de proposer les moyens susceptibles d'abolir le confessionnalisme, et de les soumettre au Parlement et Conseil des ministres, et de superviser l'exécution de la période transitoire.

Durant la période transitoire,

1- La règle de la représentation confessionnelle est abolie et le critère de la qualification et de la spécialisation sera retenu dans les fonctions publiques, la justice, les institutions militaires et de sécurité, les institutions publiques et mixtes, les offices autonomes, conformément aux nécessités de l'Entente Nationale à l'exception des fonctions de première catégorie et leur équivalents, qui seront répartis par égalité entre chrétiens et musulmans, sans spécification d'aucune fonction à aucune communauté en particulier.

2- La mention de la confession ou du rite sur la carte d'identité est abolie.

### **3- Autres réformes**

#### **A- La décentralisation administrative**

1- L'Etat libanais est un et unifié sous un pouvoir central fort.

2- L'élargissement des prérogatives des mohafez et des caïmacam et la représentation des différentes administrations étatiques au plus haut niveau possible dans les régions administratives en vue de satisfaire les citoyens et de répondre à leurs besoins localement.

3- La révision de la division administrative dans le sens de l'intégration nationale et de la garantie de la vie commune et de l'unité du territoire, du peuple et des institutions.

4- L'adoption de la décentralisation administrative élargie au niveau des petites unités administratives ( le caza et les niveaux inférieurs ) à travers l'élection d'une assemblée pour chaque caza présidée par le caïmacam, pour assurer la participation dans toutes les localités.

5- L'adoption d'un plan de développement unifié et global pour le pays, capable de faire évoluer les régions libanaises économiquement et socialement, et de renforcer les ressources des municipalités, des municipalités unifiées et des fédérations municipales, avec les moyens financiers nécessaires.

### **B- Les tribunaux**

A) En vue de garantir la suprématie de la loi sur tous les citoyens, responsables compris, et en vue d'assurer la bonne marche des pouvoirs législatif et exécutif avec les éléments de la convivialité et des droits essentiels des Libanais, tels que stipulés dans la Constitution :

1- La Haute-Cour, telle que stipulée dans la Constitution, sera constituée. Sa tâche est de juger les présidents et les ministres. Une loi spécifique sera élaborée pour la procédure devant la Haute-Cour.

3- Un Conseil Constitutionnel sera créé pour interpréter la Constitution et contrôler la constitutionnalité des lois, et trancher les litiges et les invalidations relatifs aux élections présidentielles et parlementaires.

4- Les parties citées ci-après ont le droit de consulter le Conseil Constitutionnel en ce qui concerne l'interprétation de la constitution et le contrôle de la constitutionnalité des lois :

- a) le Président de la République
- b) le Président de la Chambre des députés
- c) le Président du Conseil des Ministres
- d) un nombre de députés à déterminer

B) En vue de garantir le principe de comptabilité entre la religion et l'Etat, les chefs des communautés libanaises ont le droit de consulter le Conseil Constitutionnel dans les domaines suivants :

- 1- le statut personnel
- 2- la liberté de croyance et la pratique des rites religieux
- 3- la liberté de l'enseignement religieux.

C) En vue de renforcer l'indépendance de la justice, un nombre déterminé de membres de la Cour suprême sera élu par le corps des magistrats.

### **C- La loi des élections parlementaires**

Les élections parlementaires auront lieu conformément à une nouvelle loi électorale sur la base du mohafazat. Elle exprimera les fondements qui garantissent la vie commune entre les Libanais ce qui permettra une plus juste représentativité politique de toutes les couches du peuple et de toutes ses générations et l'efficacité de cette représentativité, après une révision du partage administratif dans l'esprit et le cadre de l'unité du territoire, du peuple et des institutions.

### **D- La création du Conseil économique et social pour le développement**

Un conseil économique et social sera créé en vue de garantir la participation des représentants des différents secteurs publics dans

l'élaboration de la politique économique et sociale de l'Etat et ce par le moyen de la consultation et des propositions.

### **E- L'Éducation et l'enseignement**

- 1- Assurer l'enseignement à tous et le rendre obligatoire tout au moins dans le primaire.
- 2- L'affirmation du principe de la liberté de l'enseignement conformément à la loi et aux règlements en vigueur.
- 3- La protection de l'enseignement privé et le renforcement du contrôle de l'Etat sur les écoles privées et sur le livre scolaire.
- 4- La réforme de l'enseignement public, professionnel et technique, son renforcement et son développement pour s'adapter et répondre aux besoins de construction et de progrès du pays. La réforme de l'Université libanaise, en lui assurant l'aide nécessaire, en particulier à ses facultés des sciences appliquées.
- 5- La révision et le développement des programmes dans le but de renforcer l'appartenance et l'intégration nationales, et l'ouverture spirituelle et culturelle, ainsi que l'unification du livre scolaire dans les matières d'histoire et d'éducation nationale.

### **F- L'information**

La réorganisation de tous les moyens d'information conformément à la loi et dans le cadre de la liberté responsable, en vue de servir les objectifs de l'entente et la fin de l'état de guerre.

## **II - SOUVERAINTE DE L'ETAT LIBANAIS SUR L'ENSEMBLE DE SON TERRITOIRE**

Suite à l'accord des parties libanaises afin d'instaurer un Etat fort et efficace fondé sur l'entente nationale, le gouvernement d'union nationale élaborera un plan détaillé de sécurité qui durera un an et dont le but est d'étendre progressivement la souveraineté de l'Etat libanais sur tout le territoire national. Ce plan dans ses grandes lignes prévoira :

- 1- La proclamation de la dissolution de toutes les milices, libanaises ou non, et la remise de leurs armes à l'Etat libanais dans un délai de 6 mois délai qui entre en vigueur après la ratification du document d'Entente Nationale, l'élection du président de la République, la formation du gouvernement d'Entente Nationale, et l'adoption des réformes politiques par la voie constitutionnelle.
- 2- Le renforcement des Forces de Sécurité Intérieure (FSI) au moyen de :
  - a) Une conscription ouverte à tous les libanais sans exception, pour leur donner une formation centralisée avant de les répartir dans les unités des régions, tout en les soumettant à des sessions de formation constantes et régulières.
  - b) Le renforcement des organismes de sécurité susceptibles de contrôler l'entrée et la sortie des personnes aux frontières terrestres, maritimes et

aériennes du pays.

3- Le renforcement des forces armées :

a) La tâche essentielle des forces armées est la défense de la patrie, et le cas échéant, la défense de l'ordre public lorsque le péril est hors de mesure avec les moyens des Forces de Sécurité Intérieure.

b) Les circonstances du recours aux forces armées pour soutenir les F.S.I. dans leur tâche de maintien de l'ordre relèvent du Conseil des Ministres.

c) Il sera procédé à l'unification et à l'équipement des Forces armées, et à leur entraînement pour les rendre capables d'assumer leur responsabilité nationale face à l'agression israélienne.

d) Lorsque les F.S.I. seront aptes à assumer leurs responsabilités de sécurités, les Forces armées regagneront leurs casernes.

e) Les Services de Renseignement des Forces armées seront réorganisées au profit des affaires militaires exclusivement.

4- La solution de la question des réfugiés libanais, de façon radicale par l'adoption de lois donnant droit à tout réfugié libanais à partir de 1975 de regagner le lieu d'où il fut extradé, et la mise en place des arrêtés qui garantissent ce droit et les moyens de la reconstruction des zones sinistrées.

Compte tenu du fait que le but de l'Etat libanais est d'assurer son autorité sur tout le territoire libanais au moyen de ses propres forces représentées principalement par les forces de Sécurité Intérieure,

Compte tenu du fait de la nature des relations fraternelles qui lient le Liban à la Syrie, les forces syriennes aideront qu'elles en soient remerciées les forces légales libanaises à étendre l'autorité de l'Etat libanais dans un délai maximum de deux ans après la ratification du document d'Entente Nationale, l'élection du président de la République, la formation du Gouvernement d'Entente Nationale, et l'adoption des réformes politiques par la voie constitutionnelle.

A la fin de cette période, les deux gouvernements, le gouvernement syrien et le gouvernement libanais d'Entente Nationale, décideront du redéploiement des troupes syriennes dans la région de la Békaa et à l'entrée de la Békaa-Ouest à Dahrel-Baydar jusqu'à la ligne reliant Hammana, Mdeireje et Ayn Dara, et si, la nécessité l'exige, dans d'autres points qui seront déterminés par un comité militaire commun libano-syrien. L'accord entre les deux gouvernements déterminera la dimension et la durée de la présence des troupes syriennes dans les régions évoquées plus haut, et la définition des rapports entre ces forces et les forces de l'Etat libanais, le comité supérieur tripartite arabe étant disposé à aider les deux Etats à aboutir à cet accord s'ils le souhaitent tous les deux.

### **III- LIBERATION DU LIBAN DE L'OCCUPATION ISRAËLIENNE**

La restauration de l'autorité de l'Etat jusqu'aux frontières libanaises reconnues internationalement implique :

- 1- L'action pour l'application de la résolution N°425 et des différentes résolutions du Conseil de Sécurité stipulant de mettre un terme définitif à l'occupation israélienne.
- 2- Le maintien de l'accord d'armistice signée le 23 mars 1949.
- 3- L'adoption de toutes les mesures susceptibles de libérer toutes les terres libanaises de l'occupation israélienne, l'instauration de la souveraineté de l'Etat sur tout son territoire, le déploiement de l'armée libanaise dans la zone frontalière libanaise reconnue internationalement, et l'action pour le renforcement de la présence des forces des Nations-Unies dans le Sud-Liban pour garantir le retrait israélien et permettre le retour de la sécurité et de la stabilité dans la région frontalière.

### **IV - LES RELATIONS LIBANO-SYRIENNES**

Le Liban, Arabe d'appartenance et d'identité, est lié par des relations fraternelles sincères avec tous les Etats arabes, et entretient avec la Syrie des relations particulières qui tirent leur force du voisinage, de l'histoire et des intérêts fraternels communs. Sur cette base se fondent la coordination et la collaboration entre les deux Etats, et des accords entre eux dans les différents domaines les consacreront de manière à assurer l'intérêt des deux pays frères dans le cadre de la souveraineté et de l'indépendance de chacun. Sur cette base, et compte tenu du fait que l'affermissement de la sécurité favorise le cadre nécessaire au développement de ces liens particuliers, il faut éviter à tout prix que le Liban devienne une source de menace à la sécurité de la Syrie, ou la Syrie une source de menace à la sécurité du Liban. En vertu de quoi, le Liban ne permettra pas qu'il soit un passage ou un foyer pour toute formation, Etat ou organisation qui aurait pour but de remettre en question sa sécurité ou celle de la Syrie. De même que la Syrie, soucieuse de la sécurité du Liban, de son indépendance et de son unité ainsi que l'entente de ses fils, ne permettra aucune action susceptible de menacer la sécurité du Liban, son indépendance et sa souveraineté.

## Annexe 4

### ***Les dialogues islamo-chrétiens au Liban. Extraits de discours***

Communiqué des huit conférenciers ayant participé au cycle « Le christianisme et l'Islam au Liban » organisé par le Cénacle libanais, 8 Juillet 1965 (extrait)

« (...) [Les conférenciers] sont persuadés que le Liban est le lieu élu pour un tel dialogue islamo-chrétien, et que, renouvelant sa conscience des enseignements de ces deux missions, il participerait au renouvellement et à la préservation de l'énergie spirituelle de l'Homme. Ils considèrent en outre que les propositions présentées par leur collègue conférencier, le Père Youakim Moubarak, et approuvées par leur collègue, Cheikh Sobhi al-Saleh, constituent un pas positif vers la propagation de l'amour dans son acception universelle, profonde et constructive. Ils s'engagent à réaliser une rencontre fraternelle continue, où ils puiseraient à la source des deux religions mondiales, et dans laquelle chacune des parties appliquerait les enseignements de sa propre religion et œuvrerait à comprendre ce que l'autre renferme de leçons, de prédications et d'organisation susceptibles de rapprocher l'être humain de son frère. Ils s'engagent également à élargir, d'une part, le cercle de cette rencontre, afin qu'elle rassemble les éléments disposés à contribuer à l'établir et l'universaliser, et d'autre part, à chercher sans relâche à ôter les barrières dressées par des facteurs artificiels dont est innocente la véritable religion de Dieu. Tous considèrent de leur devoir d'œuvrer à la création d'un institut universitaire supérieur d'études religieuses comparées, où s'épanouirait un savoir basé sur les vérités du Christianisme et de l'Islam, et qui attirerait tous ceux qui recherchent scientifiquement ces vérités, ainsi qu'à la création d'une académie libanaise de la langue arabe, qui permettrait au Liban de faire son devoir d'enrichissement de sa langue nationale, et de développement de celle-ci, conformément à la mission civilisatrice du pays. (...) ».

Signataires : Nasri Salhab, Georges Khodr, François Dupré-Latour, Youssef Abou-Halqa, Moussa al-Sadr, Hassan Saab, Youakim Moubarak, Sobhi al-Saleh.

Christian-Muslim Relations: Historical Realities and Today's Relationships  
Tarek Mitri

“(...) The universal principles of co-citizenship, equality, the rule of law and human rights need to be in the heart of the "dialogue of life" between

Christians and Muslims. Their universality is often affirmed, not withstanding differences in approaches and emphasis. Greater is the urgency of cooperation between Christians and Muslims in upholding together these values, in every region of the world. These issues need to be addressed, theoretically and practically, with renewed vigour and all over the world. Co-citizenship is the encounter of persons as equal actors in society and polity who, while influenced by culture, religion and ethnicity, cannot be reduced to the roles assigned to them in the name of communal identities, loyalties and perceived interests”.

“There are many Christians and Muslims who have become increasingly aware that human rights should not be implemented selectively. For people of faith, it is crucial to insist on the indivisibility of human rights, reconcile individual rights with those of communities and stand by the victims whatever their ethnic or religious identity. The protection of human rights should not be conditioned by confessional solidarity, no matter how legitimate. This needs to be equally true of advocacy and respect of international legality. The universality of ethical and political norms that sustain international law is recognized across the religious divide and invites consistency. But this is not the case. One striking example is the legitimating of the use of force against one country who does not comply with UN Security Council resolutions while another country in the same region is privileged with impunity while systematically ignoring resolutions of the same Council; (there are 32 of them since 1967)”.

“More than ever before, Christians and Muslims are called to defend a number of common universal values that draw them nearer to each other. In the name of these values they are called to join efforts in the context of communal tensions and conflicts that are exaggeratedly identified with religious difference. Some reflections on this responsibility are proposed by a study document drafted by a group of Muslim and Christian partners in dialogue, and issued by the World Council of Churches. To be sure, Christianity and Islam carry, though in different ways that are region-specific, deep historical memories. They appeal, although variably, to universal loyalties. But they come to be seen as a cause of conflict while often they are not more than an intensifying feature of disputes whose main causes are outside religion. There are cases where a conflict in one place, with its local causes and character, is perceived and instrumentalized as part of a conflict in another, with its separate and specific causes and character. So enmities in one part of the world spill over into situations of tension in other regions. An act of violence in one place is used to confirm stereotypes of the "enemy" in another place or even provoke revenge attacks elsewhere in the world. What is otherwise a remote conflict becomes a local problem. Neighbours hold each other accountable for the wrongs attributed to their co-religionists elsewhere.

Unless they are prepared to dissociate themselves publicly from those with whom they share a common faith, they are accused of complicity with them”.

“It is therefore crucial to offer a prospect for counteracting processes that tend to globalize conflicts. Attention to the specific local causes of conflicts helps identifying solutions. This is not possible unless the leaders of both communities refuse to be drawn into others' conflicts on the basis of uncritical response to calls for solidarity among adherents to one faith. In affirming common principles of peace, justice and reconciliation, parties to local conflicts are helped to release Islam and Christianity from the burden of and self-serving interpretations and sectional interests. Christian and Islamic convictions can then constitute a basis for critical engagement with human weakness and defective social and economic orders. Thus, Muslims and Christians learn that Christianity and Islam are not two monolithic blocks confronting each other. In dialogue with each other "they understand justice to be a universal value grounded in their faith and are called to take sides with the oppressed and marginalized, irrespective of their religious identity. Justice is an expression of a religious commitment that extends beyond the boundaries of one's own religious community. Muslims and Christians uphold their own religious values and ideals when they take a common stand in solidarity with, or in defense of, the victims of oppression and exclusion”.

This paper was given at the National Council of Churches of Christ, USA General Assembly in Tampa, Florida, November 2002.

<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd41-06.html>

Déclaration - Le dialogue islamo-chrétien, une nécessité et une aventure  
OJ, 2002-09-19

Sous le titre " Le dialogue islamo-chrétien, une nécessité et une aventure ", des Libanais engagés dans le dialogue interreligieux viennent de cosigner, comme membres du GRIC (Groupe de recherche islamo-chrétien), une association active en France, au Maroc et en Tunisie, un appel dont le titre est emprunté à l'un de ses signataires, M. Saoud el-Maoula.

Dissipant d'emblée une équivoque toujours présente, quand il s'agit de dialogue, la déclaration affirme que " le dialogue n'est pas une tactique politique ou une position opportuniste ". En d'autres termes, c'est en toute sincérité qu'on s'engage dans le dialogue, loin de toute volonté de domination et de toute crainte d'être l'objet d'une quelconque violence.

La déclaration prend la forme d'un " appel " aux communautés religieuses et aux individus, " contre toute utilisation du religieux comme justification de la violence et de l'injustice ".

Elle est signée, côté libanais, par le P. Louis Boisset, doyen de la faculté des sciences religieuses de l'USJ), M. Abbas Halabi, représentant de la communauté druze au sein de la commission nationale pour le dialogue islamo-chrétien, le P. Georges Massouh, de l'Université de Balamand, Saoud el-Maoula, ancien représentant du Conseil supérieur chiite au sein du comité national et coordinateur d'un centre de dialogue à l'USJ, et cheikh Mohammed Nokkari, secrétaire général de Dar el-Fatwa.

En voici le texte intégral :

" La nature humaine implique la différence et l'obligation de la connaissance réciproque. Dieu, qui pouvait nous créer identiques, nous a créés différents et nous appelle à nous entendre et à dialoguer pour bien vivre ici-bas en harmonie.

" Si le dialogue est une obligation morale et religieuse, il est aussi une aventure car inscrit dans l'histoire, et donc sujet à tout ce qui fait obstacle à la liberté, à la justice et à la paix entre les humains.

" Le dialogue n'est donc pas une tactique politique ou une position opportuniste dictée par les impératifs du moment. Mais comme toute activité humaine, le dialogue est sujet non seulement aux rapports de force, aux intérêts opposés et aux ambitions différentes, mais aussi aux obstacles, aux difficultés, aux incompréhensions et aux inimitiés.

" Membres du GRIC (Groupe de recherches islamo-chrétien), à Beyrouth, Paris, Rabat et Tunis, nous faisons l'expérience que dialoguer, c'est faire chemin ensemble, se reconnaître des responsabilités et des devoirs réciproques.

" Voilà pourquoi, nous nous sentons interpellés par certaines questions posées par nos contemporains, telles que :

- " Pourquoi le message et les structures des religions sont-ils parfois utilisés pour légitimer le recours à la violence et à la guerre ?
- Le rapprochement des peuples et des cultures ne nous invite-t-il pas à chercher une ouverture à l'autre, différent, croyant ou non, et à approfondir la compréhension de la voie de salut dans chaque religion ?
- Comment éviter que la mondialisation, imposée par le nouvel ordre mondial, nivelle l'universalité humaine, ouverte à la diversité et à la complémentarité dans l'enrichissement réciproque, le respect mutuel et la coopération ?
- Comment œuvrer ensemble pour une humanisation de la politique et de l'économie en vue de dépasser la crise du politique et de retrouver les dimensions morales et spirituelles de l'être humain ?

- Comment sauvegarder les apports positifs de la science et du progrès humain, et faire en sorte que toute l'humanité en bénéficie ?
- Comment rejoindre tous ceux qui s'engagent résolument en faveur de la justice et de l'équité dans les relations entre peuples et nations, et ainsi faire face aux injustices et inégalités génératrices de violences et de misères ?

" En réponse à ces questions, nous nous sentons invités à :

- " Œuvrer, chacun dans sa communauté, contre toute utilisation du religieux comme justification de la violence et de l'injustice.
- Encourager une concertation permanente permettant de découvrir, les uns chez les autres, les valeurs humaines communes et universelles (justice, dignité, dialogue, rencontre, partage, solidarité, paix) et de les mettre en pratique.
- Rejoindre les démunis et les opprimés, les réfugiés et les immigrés, les minorités marginalisées et les exclus, les victimes des conflits, à la lumière des Textes sacrés et des droits de l'homme.
- Reconnaître la dignité des femmes, lutter contre toute discrimination à leur égard et favoriser les conditions de leur épanouissement.
- Travailler ensemble contre le marché des armes, en particulier les armes nucléaires et de destruction massive, pour une vraie harmonie entre l'être et l'univers, entre l'homme et la nature, afin de sauvegarder l'avenir de l'humanité.
- Coopérer à l'élaboration d'un projet d'humanisation assurant le bien-être matériel de l'homme, sauvegardant les acquis de la modernité, tout en respectant la dignité spirituelle et morale.

" Le religieux ne subsistera que s'il est interreligieux et ouvert à toute personne humaine. "

إلى متى؟

محمد السماك / عضو لجنة الحوار المسيحي - الإسلامي

النهار 14 أيلول 2004

ما هو شعور الانسان المسلم عندما يعتلي منبراً دولياً في مدينة من مدن العالم الغربي ليحاضر في ازمة العلاقات الاسلامية - المسيحية والعلاقات الاسلامية - الغربية؟ اي منطق يعتمد؟ واي مادة يقدم؟ وكيف يكون وقع كلامه على الجمهور الذي يستمع اليه بعد ان يكون هذا الجمهور قد ملأ عينيه بمشاهد تعرضها شاشات التلفزة عن مجازر ترتكب هنا وهناك باسم الاسلام وبحجة الدفاع عنه؟ اي لغة يمكن استخدامها في مخاطبة جمهور اوروبي قرأ صحف الصباح قبل ان يحضر الى القاعة المخصصة لالقاء المحاضرة واطلع على ما فيه من وقائع وتعليقات

وصور عن مجزرة الاطفال في مدرسة بيسلان في اوسيتا الشمالية مثلاً؟ او عن خطف عاملتين اجتماعيتين ايطاليتين في العراق بعد قطع رأس صحافي ايطالي كان متعاطفاً مع القضية العراقية ومعارضاً لسياسة حكومته؟ او عن مأساة الصحافيين الفرنسيين اللذين خطفا في بغداد وطلب خاطفوهما فدية هي تراجع الحكومة الفرنسية عن قانون الحجاب متجاهلين موقفها المبدئي من معارضة الحرب على العراق؟ او عن ذكرى 11 ايلول 2001 حيث سقط حوالي ثلاثة آلاف انسان بريء باسم الانتقام الاسلامي. او عن سفارة الاوسترالية في العاصمة الاندونسية جاكرتا بعدما فقدت اوستراليا 88 قتيلاً من شبابها في مجزرة بالي المفجعة؟ او عن مئات الأمنيين الابرياء في قطار مدريد عندما كانوا يتوجهون في ساعات الصباح الاولى الى اعمالهم سعياً وراء ارزاق عائلاتهم؟ هل يكفي ان نقول لجمهور غارق حتى اذنيه في هذه الوقائع الراحبة والمتكررة، ان الاسلام بريء من كل ما يجري باسمه؟ الا يحق لهذا الجمهور ان يسأل اذا كان صحيحاً ان الاسلام بريء فلماذا لا يتظاهر المسلمون في العالم الاسلامي ضد ما يُرتكب باسمه؟ واذا كانت هناك اصوات اسلامية ترفض هذه الجرائم وتندد بها، فلماذا تُخفق ولا تُسمع سوى حشرجتها؟ ماذا يعني استعداد الشرق (روسيا وقلبها الهند) والغرب (اوروبا وقلبها اميركا)؟ هل ان كل هذا العالم متآمر على المسلمين ويريد بهم شراً والمسلمون براء من كل ما يجري؟ الى متى نتجاهل طرح هذه الاسئلة ومواجهتها بجرأة وموضوعية؟ ومتى ننكب على معالجتها لتصحيح صورة الاسلام مما اعترأها من تشويه واساءة؟ والى متى نجد انفسنا في موقع المضطر الى الدفاع عن الاسلام امام انفسنا وفي المحافل الدولية مما يُنسب اليه من تهمة وافتراءات؟

والى متى نتلو على انفسنا وعلى العالم ما جاء في القرآن الكريم من ان "من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً". وان المسلم كما وصفه رسول الله محمد عليه السلام هو "من سلم الناس من يده ولسانه"؟ الى متى نردد ان الجريمة الام 11 ايلول 2001 في الولايات المتحدة لا تمت الى الاسلام بصلة وان مشاركة مسلمين في ارتكابها او قيامهم بذلك لا يغير من جوهر الامر شيئاً؟ والى متى نردد القول ذاته بشأن جريمة سف القطار في مدريد باسبانيا؟ ومن قبلها جريمة سف محطة مترو الانفاق في باريس بفرنسا؟ وبعدها سلسلة حوادث التفجير في روسيا والمغرب والسعودية واندونيسيا وسوريا.. و.. الخ؟ الى متى نعود ونكرر ان لا علاقة للاسلام بجريمة قتل السياح الابرياء في جزيرة بالي بأندونيسيا ومن قبلها في الاقصر بمصر، وان لا علاقة للاسلام بجرائم خطف الاعلاميين والسواقين وعابري السبيل في العراق وقطع رؤوسهم والقاء جثثهم في النهر وعلى قارعة الطريق؟ الى متى نذكر بأن الاسلام يمنح الاسير المقاتل حق الصدقة بل وحق القيلولة ايضاً؟ الى متى نقول ان الاسلام بريء من التهديدات التي توجه باسمه الى هذه الدولة الاوروبية او تلك؟ او الى هذه الدولة الآسيوية او تلك؟ والى متى نعيد ونذكر بعهد رسول الله لاهل الكتاب عامة وللمسيحيين

خاصة، بأن لا تُمس كنائسهم واديرتهم او رهبانهم بسوء لانهم "اقرب مودة للذين آمنوا" كما جاء في القرآن الكريم. وان جميع الخلفاء الراشدين عملوا بسنته من بعده وجددوا التزامهم خطياً هذه العهود والتزموها، وكان من ابرزها العهدة العمرية في القدس، وبالتالي فإن الاعتداء على الكنائس، كما جرى في العراق - والاعتداء على الرهبان كما جرى قبل ذلك في الجزائر -، لم يكن مجرد اعتداء على بيت من بيوت الله فحسب او على قساوسة ورهبان امتدحهم القرآن الكريم ولكنه كان اعتداء على قيم الاسلام وتعاليمه ومبادئه؟

الى متى نكرر القول ان الاسلام دين سلام ومحبة وتعارف بين الناس الذين خلقهم الله من نفس واحدة. وان جوهر العقيدة الاسلامية يقوم على اساس احترام الاختلاف والتعدد والتباين، وان الحكم لله وحده يوم القيامة. وان الدعوة الاسلامية الى الله لا تكون الا بالتي هي احسن. وان الله يأمر المسلمين جميعاً بالقول السديد الذي به يصلح اعمالهم في الدنيا ويحسن جزاءهم في الآخرة؟

الى متى نضطر الى ترديد هذه المبادئ العامة في الاسلام في كل مرة يصدر عن هذه الجهة او تلك من الجهات التي تدعي انها تقاتل من اجل الاسلام، قول او عمل او موقف يمعن في الاسلام طعناً وتجريحاً وتشويهاً؟ الى متى ننبه ونحذر من انه اذا كان للاسلام اعداء وهم كثر، فان من الد اعدائه ابناء له يقدمون بسوء سلوكهم (عن جهل او عن قصر نظر) المادة التي تلهب حماسة المتربصين به شرا وتبرر لاعدائه، امام انفسهم وامام الآخرين، الحرب العشوائية التي يشنونها عليه؟

الى متى يتوجب علينا ان نوكد على الثوابت اليمانية في الاسلام، وان من هذه الثوابت احترام الكرامة الانسانية في المطلق، واحترام حرية الانسان في الايمان واحترام قرار الله في انه هو الذي يحاسب الانسان يوم القيامة على ما اختاره من عقيدة بملء حريته وارادته؟ والى متى يتوجب علينا ان نوكد ايضا ان من هذه الثوابت كذلك الايمان بان المسيحية واليهودية رسالتان من عند الله، وانه لا يكون ايمان بانكار اي منهما، او بالتتكّر لأي منهما؟ او بالاساءة الى اي منهما؟ (...)

والى متى يتحتم علينا ان نذكّر بان عهد الذمية في العلاقات بين المسلمين والمسيحيين من ابناء الوطن الواحد والامة الواحدة قد مضى وانقضى، وانه اذا كان صالحا في زمانه فان الصالح في الوقت الحاضر هو عهد المواطنة بما يعنيه من مساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين جميعا على اختلاف اديانهم ومذاهبهم واثنياتهم، وان هذا العهد هو الاساس الذي تقوم عليه الدول والمجتمعات الحديثة، وانه العمود الفقري للوحدة الوطنية التي تشكل الدرع الواقية في مواجهة الفتن والفسائس، خارجية كانت ام داخلية؟ (...)

## **Annexe 5**

### ***Situations des femmes au Liban***

#### **A brief review of the current state of violations of women's rights in Lebanon**

In 1996 Lebanon has ratified the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW). Despite this ratification, an overall look on its true state of affairs, legislation and the dealing of its public and private institutions with women, shows the great amount of violations of women's rights. The process of amending the Lebanese legislation regarding women to bring it into conformity with the convention is far from being completed.

The General law including the constitutional, administrative and election law complies with the principle of equality and thus with the convention. In Lebanon the constitutional provisions are considered as a security for the protection and respect of Human Rights and constitute a fundamental legal support for women's rights in Lebanon.

The most important Lebanese laws that are still discriminating against women are those found in the sectors of the Private law. These legal obstacles required the Lebanese government to make reservations on article 9 paragraph 2 and article 16 paragraph 1 sections (c-d-f-g) and article 29 paragraph 1 of CEDAW. Examples of such laws are the following:

#### **1- The Personal Status Law**

Lebanon is a country of different religions; the confessional laws by virtue of article 9 of the Lebanese constitution regulate the personal status. The Lebanese law recognizes 18 confessions and grants the authority to religious courts. Therefore the personal status law depends on these various religion laws and not on one unified civil law. The attempts to pass such an optional unified civil law collided with the confessional reality.

This is why we have various Personal status laws that regulate conjugal relations and inheritance. These laws required making reservations on article 16 of the convention and consequently, they discriminate against women. Attempts to recommend a uniform civil law for personal status were launched in 1974 and recently in 1994 an optional formula was submitted to the government. The cabinet has ratified it after it was

presented by the president; however it was not submitted to the parliament contradicting the legal rules. At present Ngo's are drafting a civil optional bill that ensures equality between men and women.

***Where do violations of women's rights in the personal status law occur?***

The reservations made on article 16 of the convention concerns personal status, marriage and family all constitute violations of women's rights. Part 1 paragraph (c) relevant to the equality between both parents in rights and obligations in marriage. Paragraph (d) relevant to the equality in the rights and obligations for mothers. Paragraph (f) relevant to the equality concerning the children's guardianship, custody, tutelage and adoption. Paragraph (g) concerning the personal rights of the husband and wife. So Women's role is acknowledged only in texts, however, in practice women are confined to their biological functions. The Personal status laws threaten women with divorce, homelessness and polygamy. Women are also subjected to the prevention from compensation, children's custody and from inheritance. The Personal status laws also encompass different degrees of domestic violence against women. Violence in Lebanon remains without any legal protection and expose women to disgrace in case of disclosure or talk. Such laws still confirm the accessory role of women and allows various forms of moral and physical violence against them. Such unfair discrimination against women clearly appears in the law of divorce and the impacts resulting from it. The consequences of divorce, separation or dissolution of marriage comprise many aspects of injustice towards women. There aren't any measures set forth in such laws to prevent family violence.

**2- The Nationality Law**

The Lebanese nationality law still discriminates against women and has required the government to make reservations on article 9 paragraph 2 of CEDAW. This reservation regards the right of the Lebanese women to grant the nationality to their children.

***Where do violations of women's rights in the nationality law occur?***

1- The Lebanese nationality law restricts consanguinity to the father. Every person born from a Lebanese father no matter where is deemed Lebanese. Consequently, the Lebanese mothers can not grant their nationality to their children and are deprived of their basic rights as citizens.

2- The Lebanese nationality law also discriminates between mothers Lebanese by origin and foreign naturalized mothers. Since this law entitles foreign mothers who have acquired the Lebanese nationality the right to

give it to their children after the death of their father, while it deprives this right from the Lebanese women by origin.

3- This law gives the Lebanese husband the right to give his Lebanese nationality to his spouse, while it deprives this right from the Lebanese women married to a foreigner.

4- Finally, this law constitutes a minimization of women's rights in the case of their reacquiring the Lebanese nationality lost due to their marriage to foreigners, because it is subject to the approval of the foreign husband.

### **3- The Penal Law**

The Lebanese Penal Law still includes some provisions that are considered as violations of women's rights.

#### ***Where do violations of women's rights in the penal law occur?***

Articles:487-488-489-503-504-505-506-513-515-627-753-522-and 562 of the Lebanese Penal Law still obviously discriminate against women and constitute a clear violation to CEDAW; particularly to Article 2 paragraph (g) that obliges state parties to repeal all national penal provisions which constitute discrimination against women.

Article 562 of the penal code on what is called "Crimes of Honor" is of great discrimination against women. It was recently amended in 1999 but the amendment was not complete, it can be considered as a partial one because it only amends the conditions of benefiting from the article. The article still preserves the principle of killing women by family men members and is incompatible with article 2 paragraph (g) of the convention. Provisions concerning adultery crimes are also discriminating against women. Domestic violence is a major type of violence practiced against women. Our penal law does not protect women from such violence. The penal law punishes those who commit any act of harm in general, so it does not consider harm caused by violence against women as a crime on its own . The Lebanese penal law still lacks such specific provisions . Once more, the penal law doesn't comprise special provisions concerning slander, defamation and vilification incurred by married women.

### **4-The Labor and Social Security Laws and the Employees' Laws**

***Where do violations of women's rights in the labor and social security laws and the employees' laws and regulations occur?***

Women became partners with men in assuming the responsibility of their families and in building up society. Unfortunately, employees' laws and regulations, in addition to procedure, are discriminating between men and women employees through some of their articles. They also prejudice women employees, especially in respect of equality and the right to family allowances. Unlike men, women employees do not profit from social security benefits and family compensation. Moreover, they are not subject to the same conditions as men, although the Lebanese government deducts, every month, from women employees' salaries the same amount as from men's salaries in order to finance the cooperative fund. Yet, judicial authorities apply the ILO covenants to the advantage of women in this field.

On October 30, 1999 law no. 149 was issued to ensure equality between female and male employers but it turned out that this law still discriminates against women because it is based on other discriminatory laws.

Discrimination also still exists in the labor law although some amendments have been brought about on it recently. Law no. 207 issued on May 26, 2000, amended articles 26-28-29 and 52 (1) of the labor law. One of these laws' amendments is that of article 28 and 29 concerning the maternity leave period; the initially 40 days leave was extended to 49 days. Nevertheless, the provisions of the labor law still discriminate against women in a way or another. The Lebanese law did not give women the freedom of choice regarding the types, place and timing of the jobs performed by them until it was recently amended under article 26. Furthermore, it does not punish the employers or their agents who use their positions to sexually harass their female employees. Moreover, the maternity leave period that was amended is still unfair; it must be amended so that it shall be according to ILO laws and CEDAW. Eventually, there is no equality concerning working hours and salaries between men and women in Lebanon.

Finally, although the social security fund collects the same contribution from insured working women and men, yet there are some articles of this law that are contradictory to and incompatible with articles 2, 11, 12 and 13(a) of the convention and discriminate between men and women. Furthermore, this law does not completely ensure human rights for working women, especially with regard to pregnancy and maternity periods.

#### **5- The Terrestrial Trade Law:**

Discrimination appears in the terrestrial trade law, at least, in its provision despite the fact that women are working the same as men, yet some

provisions, especially articles 625, 626, 627 and 628, still discriminate between men and women. Parliament members passed a bill to amend the terrestrial trade law and sent it to the Prime Minister on May 31, 1999 for examination and on August 17, 1999 the government approved the amendment of certain articles, namely articles 625 and 627, thus women became almost equal to men as far as bankruptcy is concerned.

**The government policies to diminish  
discrimination against women in Lebanon since  
the ratification of the CEDAW convention**

The most recent mechanisms to implement the CEDAW convention on the official level in Lebanon can be summarized as the following:

Lebanon has ratified many conventions issued by the UN and the ILO regarding women's rights.

Women's issues are distributed among many ministries that are directly concerned and involved with women's rights, like the Ministries of Justice, Social Affairs and Health...

In 1998 a National Commission for Lebanese Women was established under law no. 720 to represent Lebanese women within the government. This National Commission is presided over by the First Lady and is linked directly to the Prime Ministry in order to have a national plan of action to follow up the enforcement of the convention.

Lebanon, through the National Commission for Lebanese Women, has submitted its first official report on the CEDAW convention in Beijing+5 New York, June 2000.

Public institutions carried out Programmes on the implementation of the convention along with NGOs and supported by ESCWA, UNDP, UNICEF, UNIFEM and the European Union.

Some achievements have been carried out on the legislative level. Example of which is the amendment of some discriminating laws such as the partial amendment of article 562 of the Penal Code concerning what is called as "Crimes of honor" and articles 625 and 627 of the Terrestrial Trade Law and some discriminating articles of the Labor Law.

Attempts in 1996 by the government to recommend a uniform civil law to govern the personal status.

Parliamentary committees cooperate among themselves in an attempt to change the Lebanese laws in order to achieve equality between men and women.

The Prime Minister included women's participation in the planning development policies that the Lebanese government is preparing.

Women's rights have never been a priority for the Lebanese government, unfortunately the successive governments are still unaware of the position of women and their importance in building a democratic society. In the last years following Lebanon's ratification of the convention the government has not proceeded until now to lift the reservations made on the convention. Subsequently, it has not established the principle of equality between men and women. Lebanese women have only obtained some of their rights and are setting their hopes on the new regime. Achievements are considered half done since some laws have been amended but such laws still lack the implementation mechanism. The recent governments have not taken the interest to reconsider effectively the roles shared by men and women whether in the social economic or political life. The government along with the official institutions has considered many issues as one of their priorities; yet, this concern has not been interpreted in practice. Finally, it should be noted that there are neither programmes to attract women facilitate her access to public and political offices nor programs and policies seeking at women's empowerment education of their rights. Field studies have revealed so far women's exclusion in the governmental policies.

#### **A brief review and presentation on the major NGOs mobilized for the advancement of women's rights in Lebanon**

The most effective mechanism that protects women's rights in Lebanon at the present moment, is that of the national level. This sector has played the major role in the incitement to ratify the CEDAW convention and the follow up of its enforcement. NGOs have made voluntary, continuous and hard efforts to abolish discrimination against women and expanding awareness among the population. NGOs work towards protecting, rehabilitating and assisting Lebanese women. More than three thousand NGOs are working at the present time in Lebanon. Some of which are directly concerned with women's issues, while others include some programs about women in their work. The participation of NGOs is mostly reliable. We shall only mention the names of some women's and human rights organizations that are the most concerned in ratifying and implementing the convention:

***1. Women NGOs that are directly involved with women's rights in Lebanon***

**The Lebanese Women's Council:**

The Lebanese women's council is an umbrella organization founded in 1952. It includes more than 140 Lebanese NGO dedicated to women's rights and human rights in general. The main objective of the Council is raising the awareness of the Lebanese society of women's capacity and her role in the development process. In addition to working on many programs to implement the UN's instruments in Lebanon and especially the CEDAW convention in order to lift the reservations made by the Lebanese government. The council also works for women's rights in the field of politics, work, environment, education, health, family violence, legislation and many others in order to eliminate all forms of discrimination against her. The Council is a member in many local and international organizations. It participated in the Beijing conference and drafted the NGO report on the progress made after the conference along with other NGOs and United Nations agencies. The Council also participated in the first official national report on the CEDAW convention.

**The Non-Governmental National Committee For The follow-up of Women's Issues (Post Beijing):**

The National Committee was established in 1996 following the Beijing conference. It aims at coordinating a network of various non-governmental organizations dealing with women's affairs in order to promote women's participation in social, political and economic fields and to abolish discrimination against her. The committee encourages women to exercise their rights and participate in the decision-making process. The committee participated with the Women's Council in drafting the national report on the Beijing conference; and drafting of a shadow report on the progress made in implementing the CEDAW convention.

**The Lebanese Council To Resist Violence Against Women:**

In 1997, as a response to the alarming rate of violent acts against women, LCRVAW was established. Its goal is to carry the concept of violence from private to public awareness. They work on disseminating information about this phenomenon in the Lebanese society. They also provide free legal aid, counseling and support to victims of violence. The Council contributed to the establishment of the Permanent Arab Court To Resist Violence Against Women- Headquarters in women's court.

### **The Permanent Arab Court To Resist Violence Against Women-Headquarters in Lebanon:**

The Women's Court or the Permanent Arab Court to Resist Violence Against women is a symbolic popular court that aims at fighting all kinds of violence against women (physical, political, juridical...) practiced against women in the Arab societies. It was established in December 1996 in Morocco and is located now in Lebanon. Together with the Lebanese Council to Resist Violence against Women, the court works on transferring the issue of violence against women from being a personal issue into a public concern. It also exerts pressure on Arab governments and ngos in order to take measures to protect and support women victims of violence.

### **The Lebanese Women Democratic Gathering:**

Founded in 1976, this organization is a member of the Lebanese women's council, the Union of Arab Women "Aicha" and the "Network of Arab NGOs for Development". It collaborates with other Arab democratic women's associations for the freedom of women. Their main objective is to activate women's participation in the economic, social and political fields. It also supports women victims of violence and offers them support and legal, moral, and social aid. The Democratic Gathering seeks to implement all clauses of international treaties in order to secure the abolition of injustice towards women in the laws concerning personal status- citizenship- sentences- social welfare- work. The gathering has also created a developing healthcare center that caters to 150 patients monthly. It also works for women's education and provides literacy courses.

### **Association Dar el Amal:**

Founded in 1970, this associations works to prevent women's and child's delinquency and deviation. Their target groups are women from different ages. A specialized prevention program has been made to young girls at risk aged between 12 and 18. Such programs provide young girls with social problems with help and families follow up. In addition the association has programs on the rehabilitation and reinsertion in the society of girls victims of prostitution in its special centers. They also work inside prisons and offer social rehabilitation sessions and vocational training to women prisoners.

### **The Working Women League in Lebanon:**

It was founded in 1994; its main goal is to improve women's rights in the field of work and syndicates unions. It has established with some volunteer lawyers a free legal consulting office with hotlines to resolve

women work problems. The League also supports women in gaining cases concerning social benefits, and personal status cases. It has many new projects for the year 2000 in different Lebanese areas; such as workshops on education, agricultural production, economic development and many others.

### **League of Lebanese Woman's Rights:**

It was founded in 1970, and aims at defending women's rights in all Lebanon including the rural areas. The League includes many organizations from all over Lebanon. In March 1999, it created the "national meeting to eliminate all forms of discrimination against women". This meeting seeks to implement the principles stated in the Lebanese Constitution and in the CEDAW convention. It also works on the amendments of the Lebanese laws that are still discriminating against women. It also promotes the optional civil law to regulate the personal status affairs. It has made many attempts with the government and the Chamber of Deputies to amend the laws unfair to women.

### ***2. Other NGOs that are not directly involved with women's rights but have included women issues in many of their programs***

<b>Name of NGO</b>	<b>Topics</b>
<b>The Lebanese Association For Human Rights</b>	Implementing all human rights instruments. Studies on: personal status law- penal law concerning Crimes of Honor-education-refugees.
<b>René Moawad Foundation</b>	Women rights in public and political life literacy and vocational training for women in rural areas. Projects and training on gender, public health, democracy, and particularly agricultural development.
<b>Imam Al Sader Foundation</b>	Increasing women's participation in the development process. Improving her access to education, culture, health and work Women and child's welfare projects. Health and social services in mother and child care centers.
<b>Joseph and Laure Mogaizel Foundation</b>	A long history of struggle for women's rights. It is a Foundation for democracy and human rights. Many studies and books on women, especially violence against women, crimes of honor, and women light and CEDAW .
<b>Dar el Sadaka-The Friendship Home</b>	Child's and women's education, shelter and social and cultural awareness. Family support programs.

<p><b>The Lebanese Family Planning Association</b></p>	<p>Chosen to be the national focal point for Lebanese NGOs in the preparation for the Civil Forum( ICPD+5). Works on women and family health and protects and promotes awareness in the field of reproductive health. Conferences on gender and reproductive health. Supports women in social and economic development. Also works to support rural women.</p>
--	--

*Source : Lebanese NGO Forum (<http://www.lnf.org.lb>)*

مجلس الوزراء يدرس الاقتراح اليوم متأخراً عشرة أعوام

الكوتا النسائية تمييز إيجابي لتفعيل مشاركة المرأة أم مجرد "بروفة" لتجربة النسبية؟

"النهار"

الخميس 27 كانون الثاني 2005

منذ اعلان بيجينغ، أخذ الكلام على الكوتا النسائية طريقه الى العلن والمناقشة في اوساط الهيئات النسائية باعتبارها من الحلول الموقّعة لتعزيز فرص مشاركة المرأة في الحياة السياسية. مناقشات وآراء مختلفة بين مؤيد ومعارض أثارها مبدأ الكوتا في صفوف النساء ومن خارجها. وكان على النساء ان ينتظرن عشر سنين لتبرز للمرة الاولى رسمياً مسألة "الكوتا" في مشروع قانون للانتخابات النيابية. وللمرة الاولى تجد الهيئات النسائية نفسها عملياً امام مشاريع اقتراحات صادرة عن موقع قرار رسمي. ويوم مناقشة مشروع القانون في مجلس الوزراء، كيف تبدو المواقف من مشروع الكوتا النسائية؟

تحقيق رلى مخايل

كان يفترض ان تسعى الحكومة اللبنانية، وقد صدّقت على التوصيات النهائية، الى تطبيق مقررات مؤتمر المرأة العالمي الرابع المنعقد في بيجينغ عام 1995، والتي اقرت وجوب اعتماد مبدأ الكوتا كتمييز ايجابي يساهم في تفعيل مشاركة المرأة في الحياة العامة، وصولاً الى تحقيق نسبة لا تقل عن 30 في المئة في حدود السنة 2005. لكن رغم اثاره الهيئات النسائية هذه المسألة تكرر من بعد مؤتمر بيجينغ لم يبادر اي من المسؤولين في مواقع القرار لأخذ المبادرة. الى ان أتى مشروع القانون الانتخابي الحالي ليتضمن اقتراحين في هذا المجال. فما تبرير اعتماد الكوتا لتعزيز واقع مشاركة المرأة في العمل السياسي؟ في المبدأ، لم يتغير بين 1991 و2000 مستوى حضور المرأة في العمل السياسي العام. فرغم ان نسبة مشاركة المرأة في الانتخابات النيابية والبلدية كمقترعة عالية وتراوح من 48 الى 55 في المئة منذ اعطاء المرأة حقوقها السياسية عام 1953، لا تختلف اتجاهات التصويت عندها عن الرجل. واثبتت تجربة الانتخابات في الاعوام الثمانية الماضية ان السلوك الانتخابي لا يختلف بين المرأة والرجل، الا من حيث لجم قدرة المرأة على المشاركة المستقلة اقتراحاً وترشيحاً. اضافة الى ان المرأة في

مجتمعنا، مثلها مثل غالبية المواطنين، الشباب والشابات، الذين لا يجدون متنفساً ديموقراطياً ليعبروا فيه عن اقتناعاتهم ورؤيتهم وتطلعاتهم. فالطبقة السياسية التي نشأت بعد الحرب تستثني في ذاتها هذه النوعية من المواطنين ومنهم المرأة. فمعظم السياسيين اما امرأه حرب أو اصحاب رؤوس مال أو تابعون لاجهزة أمنية سورية ولبنانية أو محاصصات طائفية وعائلية، وثمة تفضيل لترشح الرجال خوفاً من فشل النساء. وفي هذا النادي يصعب وجود نساء.

غريب منطق النساء في بلادنا:  
المطالبة بالمناصفة لا الكوتا أكثر منطقاً  
الهام منصور

"النهار"

الخميس 27 كانون الثاني 2005

اعرف ان طموح كل الحركات النسائية في لبنان وفي العالم هو ان تتحقق المساواة بين الانسى والرجل في القوانين وان يلغى بينهما التمييز اياً كان. لهذا السبب تسعى الانسى، في كل بلد، الى المطالبة بما يحقق مساواتها القانونية مع الرجل وفقاً للقانوني لهذا البلد، ينتج عن ذلك ان المطالبة تلك تختلف من بلد الى آخر وفقاً للقوانين التي يُطلب تعديلها او تغييرها لكي تصبح منصفة وعادلة، لا تميز بين جنس وآخر. هذا ما يقوله المنطق السليم في ادنى درجاته، او هو المقدمة النظرية لكل مشروع تضعه الانسى لتحقيق ما تصبو اليه من حيث المساواة بينها وبين الرجل. لكن ماذا نرى في الواقع، وفي الواقع اللبناني تحديداً؟ ان ما تشهده الساحة اللبنانية حالياً من تحرك نسائي للمطالبة ببدعة الكوتا في مجلس النواب وهي بدعة، في بلد كلبان، تساوي الغباوة المطلقة، هو دليل على فقدان المنطق كلياً، اذ بأي منطق تطالب الحركات النسائية التي تدعي تمثيل الانسى في لبنان، بأي منطق تطالب بقانون يمنحها اقل مما يمنحها اياه الدستور؟

فهذا موقف مخالف للدستور وهو القانون الاعلى. وهو موقف يعني المطالبة بتعديل الدستور الذي يقر بالمساواة بين كل افراد الشعب اللبناني من دون تمييز. كلنا يعلم ان الدستور لا يميز بين انثى وذكر في حق الانتخاب وحق الترشيح، وهذا يعني انه يمنح الانسى حق ان تحصل على ما تقدر عليه بين الصفر في المئة والمئة في المئة من المقاعد النيابية من دون اي تمييز بينها وبين الرجل. فبأي منطق تطالب باصلاح قانون يمنحها اكثر مما تطالب به؟ بأي منطق تطالب باصلاح القانون حين يكون عادلاً ويحقق مساواتها بالرجل؟

صحيح ان امرها مضحك، فهي تطالب بأن يعدل القانون وحين يعدل تطالب بالتمييز. وهنا لا بد من طرح السؤال الآتي: هل حقاً تدرك الانسى في لبنان او بالاحرى من تدعي تمثيلها، ماذا تريد فعلاً؟ الا تدرك مدى الغباوة التي تنجر اليها، فقط لأنها تريد تطبيق ما اتفق عليه في "بيجينغ" وهو اتفاق يمكن ان يطالب بتحقيقه في بلدان لا تتصف قوانينها الانتخابية وداياتيرها، الانسى، وليس في لبنان. ففي لبنان، المطالبة بكوتا نيابية هي اعتراف صريح ممن نصبن انفسهن ناطقات باسم الانسى اللبنانية، بأنهن غير مؤهلات ولا يستحقن المساواة التي يقرها الدستور، وهذا ما ترفضه اي انسى عاقلة تتمتع بالحد الأدنى من الادراك والوعي.

يمكن الرد بأن نظرية الكوتا متبعة في بلدان عديدة، لكن هذا الرد لا يلغي منطق التحليل السابق حتى ولو طبق في اكثر من بلد فهو مطلب محق حين يكون القانون مجحفاً بحق

الانسي ويمنعها من حق الانتخاب وحق الترشيح. في ظل قانون كهذا تطالب الانسي بكونا تدريجية بهدف الوصول الى العدالة والمساواة.

لكن لو سلمنا جدلا وبصورة استطرادية اننا وافقنا على نظام الكوتا المطلوبة، فهل دُرست بشكل جدي كيفية تطبيقه في لبنان وما هي المعايير التي ستعتمد في كل دائرة وما هو عدد النساء في كل منطقة و... ما الى ذلك من تدابير؟ ان غياب الدراسات هذه تظهر بوضوح فولكلورية المطلب واستعماله كدعاية انتخابية في يد من يروج له ليس الا، حيث تصبح الانسي مطية للمرشحين في حملاتهم الانتخابية. فلو كانت الحركات النسائية جادة فعلا في مطلبها لما تأخرت في طرحه حتى الآن ونحن على ابواب انتخابات ومن المفروض انها تعرف ما يلزمه من تحضير لتحقيق غاياته.

كان بإمكانه فهم التحرك النسائي في لبنان لو انه طالب بالمناصفة في المقاعد النيابية، يعني كما ان القانون الحالي يقول بالمساواة في عدد النواب بين المسلمين والمسيحيين، يمكنه ايضا ان يقول بالمساواة في عدد الذكور والاناث. فلو طالبت النساء بهذه المناصفة في لبنان، لكانت مطالبتها اكثر انسجاما مع الدستور واكثر اقناعا لأنها، بذلك، تقوم بتطوير القانون الحالي من داخله لأنها تطالب بما يقر به اي المساواة، بدل ان تعيده الى الوراء كما في مطالبتها الحالية بالكوتا حيث تطالبه بأقل مما يقر به فعليا. لكن مصطلح الكوتا اصبح موضة في ادبيات الحركات النسائية، موضة وموجة نركبها من دون ان ننظر الى صحة او عدم صحة ركوبها في بنية اجتماعية وقانونية معينة وهي في بلد كلبان تساوي الاستجداء ولا اظن ان اي انسي تحترم نفسها تقبل بها، لما فيها من طعن لكرامتها.

اخيرا اتمنى ان يشكل، الواقع الحالي وما يضح به من تعسف ولا منطق، ان يشكل، رادعا للواتي ينتطحن للمطالبة بحقوق الانسي في لبنان لمنعهن من المتابعة في غيابهن وعدم ادراكهن لما يقمن به من خدمة لأصحاب المصالح وهي في الوقت الحالي مصالح انتخابية فقط.

استاذة في الجامعة اللبنانية

### الدستور اللبناني والمرأة غادة عدنان حديب

وضع المرأة في التشريع اللبناني هو من حقوق المرأة الإنسان، يجب النظر إلى حقوق المرأة من خلال جميع القوانين والاتفاقيات والساتير المتعلقة بحقوق الإنسان.

ينص الدستور اللبناني في المادة 7 منه على " أن كل اللبنانيين سواء لدى القانون يتمتعون على السواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم".

إن الدستور اللبناني لا ينص صراحة على المساواة بين الرجل والمرأة كما تفعل معظم الدساتير الأخرى، إنما هو يعترف بالمساواة التامة لجميع المواطنين أمام القانون.

كما يعترف أيضا "في المادة 21 منه بالمساواة السياسية بحيث إنه لكل مواطن بلغ من العمر 21 عاما الحق في أن يكون ناخبا"، وللمرأة اللبنانية كالرجل الحق بالترشيح للانتخابات النيابية والبلدية والاختيارية. كما يضمن الدستور الحريات العامة والشخصية وحرية المتعدد وحرية التعليم وإبداء الرأي ( في المواد 2 و 9 و 10 و 12 منه).

المرأة على الصعيد القانوني

لا يوجد في القانون أي نص يحول دون تمتع المرأة بالأهلية القانونية، وذلك بعد تعديل أو إلغاء النصوص التي تميز بين المرأة والرجل في هذا الشأن. فلها الحق في العمل وفرص التوظيف وتساوي الأجور والأمن الوظيفي وديمومة العمل وإجازة الأمومة ورعاية الأطفال والوقاية الصحية وسلامة العمل كما لها الحق في القروض المصرفية والرهون العقارية.

تعامل المرأة رسمياً بشكل متساو مع الرجل فيما يختص بأهليتها القانونية في إبرام العقود وإدارة ممتلكاتها. كما تستطيع تلقي الرعاية الصحية كوسائل منع الحمل دون إذن زوجها إلا في بعض المناطق النائية حيث التوعية ناقصة أو خجولة سواء للمرأة أو للرجل.

المرأة حق إبرام العقود المتعلقة بالائتمان والعقارات والممتلكات الأخرى كما تمارس العمليات التجارية دون إجازة من زوجها وباسمها الشخصي بعد تعديل قانون التجارة.

للمرأة الحق في إدارة أملاكها بشكل متساو مع الرجل ودون تدخله أو موافقته كما يمكنها التصرف بها مثلما تشاء، فتيبوع وتشتري وترهن وتتنازل عنها دون موافقة زوجها أو والدها أو ولي أمرها المصدقة سواء كانت الأملاك قد آلت إليها قبل الزواج أو بعده.

تعامل المرأة على قدم المساواة مع الرجل أمام المحاكم، فيجوز لها أن تدعي أو يدعى عليها، كما يمكنها تقديم الشكاوى باسمها الشخصي، وللمرأة الأهلية للشهادة أمام جميع المحاكم والمؤسسات الحكومية، ولهذه الشهادة نفس وزن شهادة الرجل.

كما يحق للمحاميات النساء أن يمثلن موكليهن أمام المحاكم والهيئات القضائية الخاصة، ويحق لهن أن يكن عضوات في هيئات المحلفين والهيئات الأخرى التي تضم المواطنين. كما يمكن للنساء العمل في سلك القضاء في المحاكم المدنية ولكن ليس في المحاكم الشرعية التي تبقى من صلاحية الرجل ما عدا الطائفة الإنجيلية حيث توجد امرأة في المحكمة الروحية الإنجيلية.

تتمتع المرأة بفرص متساوية مع الرجل في الاستفادة من الخدمات القانونية بما في ذلك المعونة القضائية التي تقدم لها مجاناً في حال عدم قدرتها على تحمل نفقات الدعوى وأتعاب المحاماه، كما تطبق المفاهيم القانونية كافة على الرجل والمرأة على حد سواء.

تعطى المرأة تعويضاً عن الأضرار تماماً كما يعطى الرجل في ظروف مماثلة كما تواجه المرأة ذات الأحكام التي يواجهها الرجل في نفس الظروف. للمرأة والرجل الحقوق القانونية نفسها بالنسبة لحرية الحركة واختيار السكن ومحل الإقامة إلا أن التقاليد والعادات تحد من قدرة المرأة على ممارسة هذا الحق إذ إن محل سكن المرأة هو سكن أبيها أولاً (وزوجها ثانياً). وإن الزواج لا يحد من حق المرأة في اختيار أن تحتفظ بمحل سكنها الأصلي في حال تعثرت أحوال الرجل المادية، أو في حال توافر المكان اللائق لسكنها وزوجها. وغالباً ما تكون الضائقة المادية وعدم توافر المساعدة خاصة عند وجود الأولاد السبب الأساس لاحتفاظ المرأة بسكنها الأصلي.

النساء المهاجرات اللواتي يعشن ويعملن بشكل مؤقت في بلدان أخرى، فإنهن يتمتعن بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل.

لا تمييز ما بين المرأة وبين الرجل في أنظمة القروض والرهون العقارية.

### وجوه التمييز ضد المرأة في بعض القوانين اللبنانية

- قانون العمل وأنظمة الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي:
- أحكام متعلقة بإجازة الأمومة.
- أحكام متعلقة بحرية المرأة في اختيار نوع العمل ومكانه وتوقيته.
- أحكام متعلقة بحماية المرأة من التحرش الجنسي.
- أحكام متعلقة بالتعويض العائلي وبنظام التقاعد والصرف.
- أحكام متعلقة بنظام الطبابة والاستشفاء.
- أحكام متعلقة بفنيتين مستثنيتين من هذين القانونين، وهما الخدم في المنازل والمرأة العاملة في القطاع الزراعي.
- قانون الجنسية.
- قوانين الأحوال الشخصية.
- قانون العقوبات.

في قانون العقوبات: إن التمييز الحاصل يتجسد في اللامساواة في شروط التطبيق وإثبات الجرم وفي العقوبة بين الرجل والمرأة.

يحتوى قانون العقوبات اللبناني على أحكام تميز بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بـ:

- جرائم الشرف.
- أحكام الزنا.
- الإجهاض.
- الاعتداء على العرض.
- البغاء.

#### أ- جرائم الشرف:

تنص المادة 562 من قانون العقوبات اللبناني على أنه " يستفيد من العذر المخفف من فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في جرم الزنا المشهود أو في حالة الجماع غير المشروع فأقدم على قتل أحدهما أو إيذائه بغير عمد".

"ويستفيد مرتكب القتل أو الأذى من العذر المخفف من فاجأ زوجته أو أحد فروعه أو أحد أصوله أو أخته في حالة مريبة مع آخر".

إن المادة 562 المذكورة التي تقضي بتخفيف العقوبة تشجع على القتل وعلى الإيذاء وتخالف مبادئ الحرية والعدالة والمساواة.

كما أن هذه المادة لا تخالف فقط اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة بل كل المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، لذا يقتضى إلغاؤها.

هذا مع العلم انه وبعد نضال من الهيئات النسائية والأهلية تم تعديل هذه المادة بموجب القانون رقم 7 الصادر في 20 شباط 1999 الذي ألغى العذر المحل وأبقى على العذر المخفف ولكنه أبقى على جرائم الشرف وعلى التمييز ضد المرأة.

وبما أن لبنان قد تعهد في الاتفاقية بإلغاء جميع أحكام قانون العقوبات التي تشكل تمييزاً ضد المرأة (فقرة 2 من المادة 2 من الاتفاقية) فلا بد من إلغاء هذه المادة برمتها.

**ب. أحكام الزنا:**

إن المواد 487 و 488 و 489 من قانون العقوبات تميز بين الرجل والمرأة من حيث شروط تحقق الجريمة، ومن حيث العقوبة المفروضة على مرتكب فعل الزنا وكما للإثبات:

تعتبر المرأة زانية سواء حصل الزنا في المنزل الزوجي أو في أي مكان آخر، بينما لا يعاقب الرجل الزاني إلا إذا تم فعل الزنا في المنزل الزوجي، أو إذا اتخذ له خلية جهارا في أي مكان كان.

العقوبة المفروضة على الرجل الزاني، هي من شهر إلى سنة، بينما عقوبة الزانية هي الحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين.

شريك المرأة الزانية لا يعاقب بالعقوبة نفسها إلا إذا كان متزوجا، بينما تنزل بالمرأة الشريك عقوبة الزاني نفسها سواء كانت متزوجة أم لم تكن.

كما أن الإثبات في الزنا يؤكد أيضا التمييز، فإثبات الزنا بحق الزوجة يحصل بشهادة الشهود، أو بالقرائن، بينما يبرئ المتهم بالزنا معها لعدم وجود الرسائل والوثائق الخطية الصادرة عنه أي لعدم توافر الدليل القانوني.

كما أن الدعوى تسقط إذا رضي الرجل استئناف الحياة المشتركة.

إن الأحكام المتعلقة بالزنا في القانون اللبناني هي مخالفة للمساواة التي يكرسها الدستور اللبناني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقات الدولية ولا سيما اتفاقية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ويقتضي بالتالي تعديل هذه الأحكام تماشيا مع الفقرة "ز" من المادة 2 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

**ج. الإجهاض:**

يحظر القانون اللبناني الإجهاض، ولا يسمح إلا بالإجهاض العلاجي ووفقا لشروط محددة حصرا. يعاقب القانون الدعوة للإجهاض وبيع المواد المعدة لإحداث الإجهاض أو تسهيل استعماله. ويعتبر عمل المرأة التي تطرح نفسها أو عمل من يطرح المرأة برضاها جنحة. وأما الإجهاض الحاصل عن قصد دون رضا المرأة فيعتبر جريمة.

كما أن الإجهاض الذي يقضي إلى موت المرأة هو جنائية.

إضافة إلى ذلك، يشدد القانون العقوبة بالنسبة إلى صفة الجاني، كما يمنع الفاعل من مزاوله مهنته أو عمله. يستخلص إذن بأن القانون اللبناني هو من أشد القوانين وأقساها فيما يتعلق بالإجهاض. ولكن هذا لم يوقف الإجهاض، ويقتضي مع تقدم العلم والطب نشر توعية بهذا الخصوص مع تعديل للقانون كي يتلاءم مع الواقع ويكون أكثر إنسانية. يحظر القانون اللبناني الإجهاض ولا يسمح بالإجهاض العلاجي إلا وفقا لشروط محددة، ويعاقب القانون الدعوة إلى الاجهاض ( المادتان 539 و 209 من قانون العقوبات) وبيع مواد معدة للإجهاض أو تسهيل استعمالها ( المادة 540 من قانون العقوبات). أما المرأة التي تطرح نفسها بوسائل تستعملها هي أو يستعملها غيرها برضاها، فتعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات ( المادة 541 من قانون العقوبات) ويعتبر عملها جنحة.

تستفيد من عذر مخفف المرأة التي تطرح نفسها محافظة على شرفها ( المادة 545 من قانون العقوبات) مع الإشارة إلى أن العذر المخفف لا يسري على شريك المرأة ( المادة 216 من قانون العقوبات).

يعتبر القانون أن الأجهاض الحاصل عن قصد، من دون رضا المرأة جريمة، وكذلك إذا أودى الإجهاض أو الوسائل المستعملة إلى موت المرأة سواء كان ذلك برضاها أم من دون رضاها، أو باستعمال وسائل أشد خطراً مما رضيت به، تختلف العقوبة الجنائية المطبقة في كل من هذه الظروف ( المادة 543 من قانون العقوبات).

#### د. الاعتداء على العرض:

إن المواد 503 –522 من قانون العقوبات التي تتعلق بالاغتصاب والفحشاء والخطف والإغواء والتهتك وخرق حرمة الأماكن الخاصة بالنساء، بعضها يسيء إلى المرأة ويعرضها إلى العنف البيئي والعنف الجنسي والعنف النفسي.

من أجل الحد من العنف ومن حالات الخطف والاغتصاب وخلافه، وجب تشديد العقوبات المنصوص عليها في المواد المشار إليها. والعنف المقصود هنا، هو:

العنف البدني والجنسي والنفسي الذي يحدث في الأسرة والمجتمع والعمل.

العنف البدني والجنسي والنفسي الذي ترتكبه الدولة أو تتغاضى عنه، وهذا مبدئياً غير موجود إلا في حالات نادرة.

وأما فيما يختص بالعنف في إطار الأسرة أو المجتمع أو العمل فقد حدد القانون عقوبات لمقترفه، لكننا نرى ضرورة استحداث قوانين تكون أشد صرامة وتضع عقوبات رادعة على مقترفي العنف خاصة المتعلقة بالعمل، وتتيح للنساء المعنفات إمكانية تقديم الدعوى بدون أي خوف أو تردد والحصول على تعويضات عن الأضرار اللاحقة بهن مع تأمين جهاز كامل ومتكامل من رجال أمن مدربين ومساعدات اجتماعيات وأصحاب الاختصاص من علم النفس والاجتماع بغية مساعدة المرأة المعنفة على تخطي الصعوبات التي تلاقها ونشر الوعي في بيئتها ومجتمعها.

#### هـ. البغاء:

إن الأحكام القانونية المتعلقة بالبغاء هي المنصوص عليها في قانون العقوبات اللبناني، وفي حفظ الصحة العامة.

ينظم القانون شروط فتح بيوت الدعارة ويخضعها لإجازة المحافظ ويحظرها للذكور. كما يفرض شروطاً على صاحبة بيت الدعارة من ناحية العمر، واستخدام فتيان أو فتيات دون الثامنة عشرة من العمر أو بنات بكاري وشروط تتعلق بالصحة العامة أو بأوقات العمل وبالخضوع للمعاينة الطبية والاستشفاء.

يمنع القانون الدعارة السرية منعاً باتاً ويعاقب من يتعاطاها، كما يعاقب النساء اللواتي يرتكبن التحرش. كما يحظر اللواط ويعاقب عليه من يغوي امرأة أو بنتاً قاصرة لارتكاب الفحشاء.

حتى اليوم لم تقر الدولة قانون لحماية الآداب العامة بإقفال بيوت الدعارة، ولا بد من قوانين تحافظ على كرامة المرأة واستحداث قوانين صارمة وعقوبات شديدة بحق كل من يتاجر بالمرأة ويستغل الدعارة وفقاً لما نصت عليه المادة 6 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

### المرأة والقانون

الإنجازات التي تحققت للمرأة اللبنانية:

- الحقوق السياسية 1953
- المساواة في الإرث لغير المحمدين 1959
- حق المرأة في خيار الجنسية 1965
- حرية التنقل 1974
- إلغاء الأحكام المعاقبة لمنع الحمل 1983
- توحيد نهاية سن الخدمة للرجال والنساء في قانون الضمان الاجتماعي 1987
- الاعتراف بأهلية المرأة للشهادة في السجل العقاري 1993
- الاعتراف بأهلية المرأة المتزوجة للممارسة التجارية دون إجازة من زوجها 1994
- حق الموظفة في السلك الدبلوماسي التي تتزوج أجنبياً بمتابعة مهامها 1994
- تم الاعتراف بأهلية المرأة المتزوجة فيما يتعلق بعقود التأمين على الحياة عام 1996.
- أبرم لبنان عام 1996 الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتحفظ على المادة 9 والمادة 16 و 29.
- أقر قانون التعليم الإلزامي عام 1998 الذي ينص على إلزامية التعليم للجنسين في المرحلة الابتدائية.
- صدر تعديل المادة 562 من قانون العقوبات ( العذر المخفف ) بموجب قانون رقم 7 تاريخ 1999/2/20 ولكن يحتاج إلى تعديل أيضاً حتى يلغي التمييز ضد المرأة نهائياً.
- قدم اقتراح قانون مدني للأحوال الشخصية لم يبت به بعد.
- تعديل المادة الأولى من القانون رقم 149 بتاريخ 1999/10/30 المتعلق بالمساواة بين الموظفة والموظف في الاستفادة من نظام المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة.
- مازال هذا القانون بحاجة إلى تعديل لأنه يركز على أنظمة تعاونية موظفي الدولة المجحفة بحق المرأة.
- تعديل بعض مواد قانون العمل:
- بالقانون رقم 207 بتاريخ 2000/5/26 الذي قضى بتعديل المواد 29/28/26 من قانون العمل لتشمل العامل والعاملة والمساواة في الحقوق والواجبات.

### المعوقات التي تواجه المرأة لإزالة جميع أشكال التمييز ضدها

في القوانين اللبنانية وفي المجتمع المدني:

البنى الذهنية التقليدية من أهم المعوقات لإلغاء التمييز ضد المرأة وتعدد قوانين الأحوال الشخصية.

كما أن تطبيق القوانين التي تركز على المساواة بين الجنسين لم يجر تنفيذها بشكل عملي وبخاصة من قبل القطاع الخاص والمجتمع المدني.

ولا تزال هناك أحكام وقوانين تميز بين الجنسين، منها: بعض مواد قانون العقوبات وبعض قوانين العمل وأنظمة الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي وقانون الجنسية وقوانين الأحوال الشخصية.

#### الاتفاقيات الدولية التي أبرمها لبنان والمنطقة بحقوق المرأة:

أبرم لبنان الاتفاقية المتعلقة بحقوق المرأة السياسية سنة 1955 والصادرة عن منظمة الأمم المتحدة. كما أبرم الاتفاقية الصادرة عن الأونيسكو المتعلقة بعدم التمييز في مجال التعليم سنة 1964.

كذلك اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.. أبرمها لبنان سنة 1996.

إن الاتفاقيات التي لم يبرمها لبنان تتعلق من جهة أولى بالأحوال الشخصية والجنسية التي تحفظ عليها لبنان في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ومن جهة ثانية تبين الإجحاف اللاحق بالمرأة في قوانين العمل والضمان الاجتماعي والعقوبات.

تحفظات على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة سيداو (Cedaw) تحفظ لبنان على المادة 9 البند 2 والمادة 16 والمادة 29 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

#### الجنسية:

تحفظ لبنان على بند الجنسية الوارد في المادة 9 الفقرة 2 من الاتفاقية.

يرعى أحكام الجنسية القرار رقم 15 بتاريخ 1925/1/19 والقانون الصادر بتاريخ 1960/1/11.

ففي المادة الأولى من هذا القرار يعتبر لبنانياً كل شخص مولود من أب لبناني أياً كان محل ولادته.

إذن تنتقل الجنسية بالأبوة ولا تنتقل بالأمومة إلا في حالتين استثنائيتين (الابن غير شرعي، طفل المرأة التي حازت على الجنسية اللبنانية بعد وفاة الأب). ولا يمكن للأم اللبنانية منح جنسيتها لأولادها. يسمح القانون للزوج اللبناني بمنح جنسيته إلى زوجته الأجنبية ويمنع على المرأة اللبنانية بأن تعطي جنسيتها إلى زوجها الأجنبي.

إن قانون الجنسية يمنح الأم الأجنبية التي اتخذت الجنسية اللبنانية بعد وفاة زوجها اللبناني أن تعطي هذه الجنسية لأولادها القصر، وبهذا يعطي القانون امتيازاً للأم الأجنبية على الأم اللبنانية، وامتيازاً للأولاد القاصرين من أم أجنبية متجنسة بالجنسية اللبنانية على الأولاد القاصرين من أم لبنانية الأصل.

يقتضي تعديل قانون الجنسية بإقرار التساوي بين الأب والأم لجهة جنسية الأولاد ورفع التحفظ الذي يسجله لبنان على المادة التاسعة فقرة 2 من الاتفاقية.

إن القطاع الأهلي ما انفك يوماً عن مواصلة العمل الدؤوب من أجل إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة الذي يشكل الضغط الكفيل للتوصل إلى أهدافه. والهيئات النسائية وجمعيات حقوق الإنسان تعنى كلها بشئون المرأة وتناضل لإكمال مسيرتها. ونتائج أعمالها تنصب في خانة واحدة ألا وهي حقوق المرأة الإنسان ودورها وحقوقها وموجباتها وملاءمة كل ذلك مع التشريع اللبناني ومع الاتفاقيات الدولية.

### الأحوال الشخصية:

تحفظ لبنان على المادة 16 من الاتفاقية المتعلقة بالزواج والأسرة وبالتساوي في الحقوق والمسؤوليات في الزواج والحقوق والمسؤوليات للوالدة في الأمور المتعلقة بأطفالها وبالولاية والقوامة والوصاية على أطفالها وتبنيهم وبحق اختيار اسم الأسرة.

هذا التحفظ نابع من أن اللبنانيين لا يخضعون لقانون واحد فيما يتعلق بأحوالهم الشخصية بل يخضع كل لبناني لقوانين طائفية ولمحاكم هذه الطائفة.

وهذه القوانين لا تميز فقط بين الرجل والمرأة، إنما تميز بين المواطنين أنفسهم، وتتعارض مع مبدأ المساواة أمام القانون وفقاً لما حدده الدستور اللبناني والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أبرمه لبنان بدون تحفظ.

وتتعلق الأحوال الشخصية بنسب الشخص واسمه ومقامه ووضع العائلة وأهليته، كما تتعلق أيضاً بالأموال، أي الوصية والإرث.

ومن هنا، يوجد نصوص قانونية تطبق على جميع اللبنانيين، ونصوص تطبق على المسلمين وأخرى على غير المسلمين ونصوص تطبق على الأجانب.

يعترف القانون اللبناني بالزواج المدني المنعقد خارج أراضيه، حيث يسجل في دوائر الأحوال الشخصية، ويعتبر الزواج صحيحاً، ويخضع لقانون البلد الذي عقد فيه الزواج. كما أنه في حال نشوب نزاع متعلق بهذا الزواج، فإن المحاكم اللبنانية تنتظر فيه مطبقة قانون البلد الذي عقد فيه الزواج.

### العنف ضد المرأة

يمثل العنف ضد المرأة عقبة أمام تحقيق المساواة والتنمية، والعنف ضد المرأة ينتهك وينال على حد سواء من تمتع المرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية، وقد اتسع نطاق المعرفة بالعنف وبمسبباته وآثاره ومدى انتشاره والتدابير الرامية إلى مكافحته منذ مؤتمر نيروبي، وتتعرض النساء والبنات بدرجات متفاوتة لإيذاء بدني ونفسي وجنسي يتجاوز حدود الثقافة وحدود الانتماء الطبقي.

وفي لبنان حيث موضوع العنف يتصل بالثقافة الأبوية السائدة التي تقاوم إفشاء الأسرار العائلية وترتبط بين العنف والأخلاق التي تتحمل المرأة وزرها في أكثر الأحيان. يغيب هذا الموضوع عن التداول في المستويات الرسمية، وتغيب كذلك المؤسسات والمراكز التي تهتم برعاية النساء المعنفات.

ويعتبر التعاطي مع موضوع العنف ضد النساء حديثاً في لبنان، إذ أن طرحه بشكل علني لم يبدأ إلا منذ سنوات معدودة، ولعل الحدث الأبرز في هذا المجال كان تنظيم جلسة الاستماع العربية الأولى للنساء المعرضات للعنف في سنة 1995، ثم مساهمة لبنان الأساسية في إنشاء محكمة النساء " المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضد النساء" التي اتخذت لبنان مقراً لها.

على الصعيد العربي تم تأسيس " الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف" ضد المرأة التي ساهمت في إطلاق قضية العنف كقضية اجتماعية في لبنان، وكسرت حاجز الصمت الذي يلف معاناة النساء المعرضات للعنف بشتى أشكاله، ولقد وضعت الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف أول خط ساخن لتلقي الشكاوى من النساء المعرضات للعنف. وقدمت استشارات نفسية وقانونية وقضائية للكثير من الحالات، ولكن العنف يتجاوز هذه الحالات بأعداد كبيرة، لكن البوح بها لا يزال ضعيفاً جداً.

### المرأة والسلطة الإجرائية

السلطة الإجرائية تتولى وضع وتنفيذ سياسة الدولة.

حتى تاريخه لم تحصل المرأة اللبنانية على مركز وزاري رغم وجود كفاءات عالية بين النساء تمكنهن من تبوء هذا المركز بكل جدارة.

### المرأة اللبنانية في السلطة التشريعية

لبنان أقر الحقوق السياسية للمرأة منذ العام 1952، ولقد دخلت أولى النساء إلى المجلس النيابي العام 1963، ثم خلال الانتخابات النيابية لعام 1992 والعام 1996 والعام 2000 تمكنت ثلاث نساء من النجاح محرزات أصواتاً كثيرة ومثبتات وجودهن في الحياة البرلمانية ومؤكدات كفاءة المرأة في المشاركة في مواقع القرار.

### المرأة اللبنانية في سلك القضاء

في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات، بدأت المرأة اللبنانية تدخل السلك القضائي وتدير الجلسات وتحكم باسم الشعب اللبناني.

إن عدد القاضيات هو 68 من أصل 264 في القضاء العدلي و6 من أصل 34 في القضاء الإداري وقاضية واحدة في مجلس شورى الدولة ( وفقاً لإحصائية في العام 2000).

إن السلطة القضائية التي تحمي كل مواطن وتضمن حقوقه، لم تتوان على تطبيق الاتفاقيات الدولية، ومن ضمنها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة على القانون اللبناني، وذلك عند وجود اختلاف مستنداً لقانون أصول المحاكمات المدنية المادة الثانية منه.

لاتزال المرأة اللبنانية تناضل من أجل تحقيق حقوقها، وكذلك تبذل المنظمات الأهلية ما في وسعها للتوصل إلى تحقيق هذه المساواة فعلياً باعتمادها توعية المواطن اللبناني على المطالبة للمرأة بالمساواة واحترام حقوقها كإنسان.

في هذا المجال إن توقيع لبنان على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة يحتل مرتبة مرموقة في حماية حقوق المرأة على الرغم من بعض التحفظات الواردة عليها.

### القانون والمرأة في العمل

لا يميز قانون العمل والمرسوم الاشتراعي رقم 112 من قوانين وأنظمة الموظفين بين المرأة وبين الرجل في الحق في العمل وفرص التوظيف – إلا أنه في الوقت نفسه، هناك غياب للتدابير التشريعية التي تعزز تكافؤ فرص التوظيف بين المرأة وبين الرجل.

إن قانون الموظفين لا يميز بالأجور بين الموظف وبين الموظفة في القطاع العام (الأجر المتساوي للعمل المتساوي) – كذلك أقر قانون العمل الأجر المتساوي للعمل المتساوي بين العاملين وبين العاملات – إلا أن التطبيق في القطاع الخاص يختلف في بعض الأحيان عن النصوص القانونية، فنرى عاملات يجبرن بدافع حاجة مادية ملحة على توقيع عقود عمل غير متلائمة مع الأجور المتداولة.

الأمن الوظيفي حق لكل عامل في القطاعين العام والخاص، إلا أن الممارسة تختلف بنسب متفاوتة عن الأنظمة والقوانين في بعض المجالات.

#### **ديمومة العمل:**

إن المادة 29 تحظر رب العمل من صرف المرأة عن الخدمة أو توجيه إنذار لها خلال مدة الولادة.

#### **إجازة الأمومة:**

إن المادة 28 من قانون العمل قد حددت فترة إجازة الأمومة للعاملات في القطاع الخاص بسبعة أسابيع، والمادة 38 من المرسوم الاشتراعي رقم 112 المعدلة بموجب القانون رقم 48 قد حددت إجازة الأمومة للموظفات في القطاع العام بستين يوماً.

إن هناك تبايناً في مدة إجازة الأمومة بين الموظفات وبين الإجيرات في الإدارات العامة والعاملات. وتجدر الإشارة إلى أن لبنان لم يقر حتى الآن الاتفاقية رقم 103 من اتفاقيات منظمة العمل الدولية المتعلقة بإجازة الأمومة.

#### **رعاية الأطفال:**

لحظت المادة 34 من قانون العمل تمييزاً إيجابياً يعطي المرأة العاملة الحق بالراحة لمدة لا تقل عن ساعة كلما زادت ساعات العمل عن خمس، مما يتيح لها الراحة للإرضاع والاهتمام بالأطفال.

#### **الوقاية الصحية وسلامة العمل للمرأة:**

إن المادة 27 من قانون العمل تحظر تشغيل النساء في صناعات وأعمال تؤثر سلباً في صحتهن وفي صحة الجنين، إذا كانت المرأة حاملاً، وفي صحة الأطفال.

### وجوه التمييز ضد المرأة

نورد فيما يلي أبرز وجوه التمييز ضد المرأة التي يكرسها القانون اللبناني في مجال العمل والضمان الاجتماعي.

#### التعويض العائلي:

المادة 3 من المرسوم الاشتراعي رقم 3950 من قانون الموظفين والمادة 46 من قانون الضمان الاجتماعي، اللتان أعطتا الموظف أو العامل الحق بالاستفادة من التعويض العائلي، قد الحقنا الغبن والإجحاف بحق الموظفة أو العاملة وحرمتها من الاستفادة من التعويض العائلي عن أفراد عائلتها أسوة بالموظف أو العامل على الرغم من مساهمة المرأة بالنسبة نفسها التي يساهم بها الموظف أو العامل.

نظام الصرف والتقاعد:

إن المادة 26 من المرسوم رقم 47 من نظام التقاعد والصرف تاريخ 1983/6/19 حرمت أفراد عائلة الموظفة المتقاعدة المتوفاة من الاستفادة من راتبها التقاعدي إلا بشروط محددة.

#### الطبابة والاستشفاء:

إن المادة 10 من نظام المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة والمادة 14 من قانون الضمان الاجتماعي قد ميزتا بين المرأة وبين الرجل من جهة الاستفادة بالحقوق نفسها عن أفراد العائلة على صعيد الطبابة والاستشفاء وغيرها من التقديمات الاجتماعية على الرغم من مساهمة المرأة بالنسبة نفسها التي يساهم بها الموظف أو العامل.

#### القطاع الزراعي:

إن المادة 7 من قانون العمل تستثني العاملين في القطاع الزراعي، وكذلك الخدم في المنازل (ومعظمهم نساء) كذلك قانون العمل وقانون الضمان الاجتماعي لا يشملان العاملين في القطاع الزراعي.

11. التعديلات المطلوبة في قوانين العمل والضمان الاجتماعي:

منذ إبرام لبنان للاتفاقية الدولية للقضاء على أشكال التمييز ضد المرأة في تموز 1996 لم تتم أية تعديلات على قانون العمل وقانون الضمان الاجتماعي وقوانين وأنظمة الموظفين.

وفي نيسان 1999 تبني عدد من النواب اقتراح القوانين الداعية إلى تعديل مواد في خمسة قوانين ( قانون العمل، قانون الضمان الاجتماعي، قوانين وأنظمة الموظفين والإجراء، قانون التجارة، قانون العقوبات) وذلك انسجاماً مع الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

تم تعديل المواد 26 و28 و29 و52 من قانون العمل المطالبة بتعديل المواد 14 و 26 و46 وإلغاء البند 2 من المادة 16 من قانون الضمان الاجتماعي.

يجب تعديل المادة 26 من المرسوم الاشتراعي رقم 47 بتاريخ 1983/6/19 ( نظام التقاعد والصرف من الخدمة).

والمادة 3 من المرسوم رقم 3950 بتاريخ 1960/4/27 ( التعويضات العائلية).

والمادة 15 من المرسوم رقم 5883 ( إجازة الأمومة).

قدم الاقتراح من قبل بعض النواب إلى المجلس النيابي، وحول إلى لجنة الإدارة والعدل، وجرى تحويل الاقتراح من قبل مجلس الوزراء إلى الوزارات المعنية لإبداء رأيها به، ويجري العمل على مختلف الصعد لإقرار التعديلات المقترحة.

### المشاكل التي تواجه المرأة العاملة:

إن المرأة العاملة تواجه العديد من المشاكل والمعوقات في عملها، نذكر أبرزها:

- استمرار خضوع المرأة في العمل لأشكال تمييز متنوعة بما في ذلك شروط العمل وتخصيص المرأة بأنواع معينة من الوظائف والأنشطة.
- التمييز على صعيد المنافع والتقديمات الاجتماعية.
- تشويه في مجالات التخصص العلمي التي يبقى أكثرها فاعلية وإنتاجية حكراً على الرجل.
- عدم إفساح المجال أمام المرأة للمشاركة في وضع السياسات الاقتصادية والوصول إلى مراكز القرار.
- ضعف مداخيل المرأة العاملة عموماً بحسب ما أظهرته الدراسات الإحصائية المنفذة حديثاً، فالرواتب المتدنية هي العائق الأساسي الذي يواجه عمل المرأة، يليه عدم توافر فرص الترقيات والتقديمات.
- عدم استفادة المرأة العاملة بشكل كافٍ وعادل من شبكات الأمن الاجتماعي، أو ما هو متاح منها.
- استمرار ضعف معدل نشاط المرأة الاقتصادي عموماً بالمقارنة مع التحسن البارز في المستوى التعليمي المحصل من جانبها.
- غياب المراقبة والمحاسبة القانونية.
- استمرار تشكيل الزواج، أحياناً عقبة أمام مواصلة المرأة عملها لغياب العوامل الموضوعية المساعدة وعدم تقاسمها المسؤوليات الأسرية، فضلاً عن الإرث الثقافي الاجتماعي إزاء هذا الموضوع.
- نظرة الوسط الاجتماعي إلى عمل المرأة.
- الضغوط العائلية التي تترجع نسبياً كلما ارتفع المستوى التعليمي للمرأة وازداد الوعي الاجتماعي لدورها كمواطن.
- عدم وجود شبكات دعم كافية للمرأة.

### القانون والمرأة الريفية

إن أبرز وجه من وجوه التمييز ضد المرأة الريفية العاملة في الزراعة وضد العاملين الموسميين عموماً هو إغفالهم من القوانين اللبنانية، وعدم استحداث قوانين خاصة بهذه الفئات.

في لبنان لم يلحظ أي مخصصات تنموية للأرياف تزيد من فرص تمكين المرأة من التقدم ومساهمة المرأة المنتجة في الزراعة.

لم يتم الاعتراف بدور المرأة المزارعة ولا بدور المزارعين المتوسطين والصغار إجمالاً في تطوير السياسة الزراعية والاقتصادية، لذلك، فإن تأثيرها في هذا الصدد شبه معدوم، وهي غير ممثلة في الحكومة والهيئات النسائية أو اللجان التي تتعاطى التخطيط والتنمية الاقتصادية والزراعية، والمرأة الريفية غائبة عن مواقع القرار في العملية التنموية. تؤدي المرأة الريفية دوراً هاماً في مجال أسرتها ومجتمعها وبينها، وهي تقوم بأعمال عديدة ضمن منزلها وخارجها، وعلى الرغم من هذه الجهود المضنية، فهي لا تلقى أي تقدير، ولا تحسب جهودها في الإنتاج والمدخول العام للمنزل وتعيش في تخلف يحجب عنها حقوقها الدنيا.

إن غالبية النساء في معظم الأرياف من العاملات أو المساعدات العائليات في الزراعة مما يفسر تدنى نشاطهن الاقتصادي.

### القانون والمرأة والتعليم

#### الحق في التعليم:

يضمن القانون اللبناني التعليم للجميع من دون تمييز وفي مرحلة كافة: الابتدائية والتكميلية والثانوية والجامعية، كذلك في مجال التعليم العام التقني والمهني، وتخلو السياسات العامة والبرامج التربوية القطاعية من تحيز صريح ضد الإناث.

إن القانون اللبناني لا يمنع إمكانية التعليم المختلط، وهناك العديد من المدارس المختلطة.

لا يميز القانون اللبناني بين المرأة وبين الرجل فيما يتعلق بالمناهج الدراسية والامتحانات.

يضمن القانون اللبناني الحق في التربية البدنية والرياضة للمرأة والرجل على حد سواء، وتجدر الإشارة إلى أن الرياضة هي مادة إلزامية ضمن المناهج التربوية الجديدة.

لا يوجد اختلاف في معدل الإنفاق على كل فرد بالنسبة إلى التلامذة الذكور أو الإناث في التعليم الرسمي أي التابع للدولة.

يحق للمرأة في قطاع التعليم الرسمي أن تمارس دوماً جزئياً لأسباب عائلية تتقاضى على أساسه نصف راتبها الشهري لكنه يؤثر على منافعها الوظيفية وعلى الأقدمية.

يحق للمرأة المتزوجة في التعليم الرسمي والخاص الاستقالة من عملها والحصول على تعويضاتها بسبب الأوضاع العائلية التي حددها القانون رقم 82/22.

أقر المجلس النيابي في آذار 1998 تعديل المادة 49 في المرسوم الاشتراعي رقم 59/134 وأصبح التعليم مجانياً وإلزامياً في المرحلة الابتدائية، وترك المجلس النيابي لمجلس الوزراء مسألة اعتماد الطرق المناسبة لتطبيق قانون إلزامية ومجانية التعليم الأساسي. لا وجود في لبنان لقانون يفرض إدراج التربية الأسرية ضمن المناهج المدرسية، لذا بقيت المفاهيم المتعلقة بهذه التربية مبعثرة ولا تندرج في سياق واضح المعالم.

تغطي وزارة الشؤون الاجتماعية 80% من مصروفات المنظمات غير الحكومية التي تقدم خدمات لرعاية الطفولة.

### القانون والمرأة اللبنانية والصحة

لا يميز القانون اللبناني بين النساء والرجال في المجال الصحي، ويمكن للمرأة أن تتلقى الرعاية الصحية، بما في ذلك تخطيط الأسرة وتنظيمها، من دون الحصول على تفويض من زوجها.

يسمح القانون اللبناني للمرأة أن تستعمل تخطيط الأسرة أو تنظيمها من دون الحصول على تفويض من زوجها.

### المرأة والعمل النقابي

إن قانون النقابات لا يميز بين المرأة وبين الرجل لجهة إتاحة الفرصة للانضمام إلى هذه النقابات سواء على صعيد العضوية أو على صعيد القيادة – إلا أن الواقع يشير إلى أنه على الرغم من الارتفاع النسبي لمشاركة المرأة في العمل النقابي في الأعوام الأخيرة، فإن وجودها في الهيئات القيادية لبعض الاتحادات والنقابات والروابط ما زال ضعيفاً.

لا تزال غالبية النساء يعتبرن أنهن غير معنيات بالعمل النقابي والنقابات عامة لا تشجع النساء للانضمام إليها.

### المرأة والإعلام

لا يوجد قانون إعلامي يفرض عقوبات على استغلال جسد المرأة في الإعلان. أظهرت الإحصاءات الخاصة بالتعليم في لبنان أن المرأة تميل إلى اختصاص الإعلام. والتوثيق هناك تركيز من المرأة في عملها في المطبوعات على التحقيقات والصفحات الاجتماعية، ويسجل غياب للمرأة عن التحليلات السياسية وحتى الثقافية في الصحافة اللبنانية.

لا يهتم الإعلام بقضايا المرأة كثيراً، وتتركز التغطية من قبله على النشاطات الخيرية.

يجب التركيز في وسائل الإعلام لنشر فكرة المساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل.

لقد تشكل المجلس الوطني للإعلام عام 1996 ( أعضاء من الذكور فقط) ولم يقدم المجلس أية سياسات خاصة بالمرأة وهي غائبة تماماً عن السياسة الإعلامية الوطنية.

### المرأة والسياسة

هناك قصور في مشاركة المرأة في الهيئات والنقابات والأحزاب السياسية والمجالس الوطنية. من معوقات مشاركة المرأة في السياسة وجود قانون الانتخاب بحالته الحاضرة والبنى الذهنية التقليدية في المجتمع عامة. لا تزال المرأة تستبعد في التعيين في الوظائف العامة والكوادر العليا في المؤسسات الرسمية والوزارات، وفي التمثيل الدولي. لدور أكبر وأشمل للمرأة في صنع القرار:

المطلوب العمل على إلغاء الطائفية السياسية، وتعديل قانون الانتخاب، ورفع المستوى الثقافي والسياسي للمرأة، ووضع خطة لنشر الوعي في المجتمع بضرورة مشاركة

المرأة نصف المجتمع في صنع القرار، وللتأثير على أعلى المستويات في القرار السياسي لتمكين المرأة من اقتحام جميع مجالات الحياة العامة.

### الهيئة الوطنية لشئون المرأة اللبنانية

طلبت الهيئات النسائية بوزارة تعنى بشئون المرأة أو بهيئة وطنية مرتبطة برئاسة مجلس الوزراء تعمل على وضع استراتيجية وطنية لحقوق المرأة وتعطي صلاحيات تنفيذية، وتؤمن لها ميزانية خاصة.

وتحضيراً لمؤتمر "بيجين" تشكلت اللجنة الوطنية لشئون المرأة، وكانت تضم أعضاء من القطاعين الرسمي والأهلي.

وقد صدر القانون رقم 720 بتاريخ 1998/11/12 بإنشاء هذه الهيئة المرتبطة مباشرة برئاسة مجلس الوزراء الذي يعين هذه الهيئة من شخصيات مشهود لهن بنشاطهن المتعلق بحقوق المرأة.

إن مدة هذه الهيئة هي 3 سنوات قابلة للتجديد، يرأسها من ينتدبه رئيس الجمهورية، كما تعتبر السيدات من الوزراء والنواب أعضاء حتميين في الهيئة بصفة استشارية. إن مهامها هي استشارية، ارتباطية تنسيقية، ولها مهام تنفيذية.

يدير الهيئة مكتب تنفيذي من ثمانية أعضاء تنتخبهم الهيئة العامة من بين الأعضاء. من أهم مهام الهيئة الوطنية الحالية لشئون المرأة اللبنانية العمل على إعداد مشروع إستراتيجية وطنية خاصة بشئون المرأة اللبنانية، وتنمية قدراتها ومؤهلاتها وكفاءتها في كافة الميادين من أجل ممارسة ديمقراطية صحيحة وبناء مجتمع متكامل، والعمل على التنسيق مع الوزارات المعنية بالتخطيط لتقدم وضع المرأة وتحسينها وتطويرها.

مع وزارة الإسكان والتعاونيات معاملة النساء العاملات المعيلات للأسر بالتساوي مع الرجال المعيلين، مع وزارة العمل باتخاذ تدابير محددة لتخفيف نسبة البطالة عند النساء، وتحسين الخدمات للنساء العاملات، مع وزارة التربية الوطنية والشباب والرياضة للحد من ظاهرة التسرب في المدارس بين الإناث وتخصيص برامج لتعليم الكبار العاطلات عن العمل، وتطبيق قانون التعليم الإلزامي مع وزارة الصحة العامة، زيادة الخدمات الصحية المجانية للكشف المبكر لسرطان الثدي، وهو المشروع الذي سوف يطلق في سنة 2001 من قبل رئيسة الهيئة الوطنية لشئون المرأة اللبنانية مع وزارة الإعلام، إشراك المرأة في البرامج التوجيهية والتنقيفية والتربوية المتعلقة بالوزارة والهيئة الوطنية مع وزارة العدل، إعداد مشاريع القوانين لتنزية القوانين اللبنانية من النصوص التي تسيء للمرأة اللبنانية والعمل على تعديل:

- قانون الجنسية.
- قانون الضمان الاجتماعي.
- قانون العمل.
- قانون العقوبات.
- قوانين الأحوال الشخصية.
- مع وزارة الزراعة تكثيف وتوجيه النساء الريفيات، ونشر الوعي بحقوقهن ومحو الأمية، مع وزارة الشؤون الاجتماعية زيادة الخدمات للمرأة العاملة.

من البرامج الأولى لعمل الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية بالتعاون مع برنامج الخليج العربي منظمات الأمم المتحدة الإنمائية هو تمكين المرأة العاملة ورفع مستوى الوعي القانوني لديها، ورفع مستوى المعرفة القانونية لنحو 3000 امرأة من النساء العاملات، وذلك فيما يتعلق بالمواضيع المحددة من قبل الهيئة الوطنية كأولويات:

#### قانون العمل.

أنظمة الصندوق الوطني للضمان الاجتماعي.  
الحقوق المدنية، وذلك على الأراضي اللبنانية كافة.  
ولقد بدأت الهيئة بتنفيذ المشروع.

#### من أهداف الهيئة الوطنية الأساسية:

رفع التحفظات عن الاتفاقية الدولية لإلغاء أشكال التمييز ضد المرأة، ودعم التفسيرات المستتيرة لحقوق المرأة وواجباتها، واستحداث القوانين، أو تعديلها، أو إلغائها- والتي لا تزال مجحفة بحق المرأة، ومحو الأمية القانونية، وإنشاء مراكز للاستشارات القانونية، واستكمال تنزية التشريع اللبناني من كل نص مجحف بحق المرأة على أساس تطابق النصوص القانونية الوضعية مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأحكام الدستور اللبناني واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

#### ومن التشريعات التي تستوجب التعديل:

- أحكام قانون العقوبات فيما يسمى جرائم الشرف.
- أحكام قانون العمل لجهة المساواة في التعويضات كافة ( قانون الضمان الاجتماعي، نظام الموظفين).
- أحكام قانون الجنسية لجهة استفادة الأولاد من جنسية الأم اللبنانية.
- كما يستوجب استحداث تشريعات تعزز المساواة وتردع التمييز على أساس الجنس في المجالات القانونية والاجتماعية كافة، وتوسيع خطة محو الأمية القانونية لتشمل الأراضي والمناطق اللبنانية كافة، واعتماد وسائل التدريب والإعلام ومراكز المراجعة للمواطنين للتعرف بالحقوق والمساواة بين المرأة وبين الرجل، وتسهيل المراجعات القضائية وتشجيع تأمين الاستشارات القانونية المجانية للمرأة خاصة، كذلك متابعة التشريعات والقوانين واجتهادات المحاكم للحيلولة دون إصدار قوانين تمييز ضد المرأة أو تكريس اجتهادات مجحفة بحقها من قبل المحاكم.

أما النشاطات والإنجازات التي قامت بها الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية، فكانت على الشكل التالي:

- استكمال الهيكلية الإدارية للهيئة وتكثيف مهام عمل اللجان الفرعية.
- مراجعة لإنجازات المرحلة الأولى من تنفيذ منهاج عمل "بيجين" ووضع خطط العمل المناسبة.
- وضع خطة عمل لمدة ثلاث سنوات في إطار المشروع المشترك مع منظمة "اليونيفيم"، علماً أن هذا المشروع هو في طور التنفيذ، هو يركز على أربعة محاور أساسية:
- تنمية قدرات الهيئة الوطنية ولجانها الفرعية، وتنمية الموارد الأساسية للهيئة وإستراتيجياتها التواصلية، وتنميته وتعزيز ومتابعة خطط إدماج قضايا الجندر، وتوثيق ونشر المعلومات المكتسبة من خلال تجارب المشروع، والمباشرة بتنفيذ بنود خطة عمل لتفعيل العلاقة مع Gender Focal Points أو ضبط الإرتباط ضمن الوزارات والإدارات الرسمية، ووضع وتنفيذ برنامج

عمل تدريبي لهم وتحديث قاعدة المعلومات في الهيئة، وإنشاء صفحة خاصة على شبكة الإنترنت حول الهيئة واستحداث سبل التعاون والتنسيق مع الهيئات الأهلية والمدنية، وتفعيل التعاون مع هيئات الأمم المتحدة.

■ تنشيط الهيئة أيضاً في دعم الخطط لتعزيز دور المرأة في التمثيل السياسي، ورفع مستوى الوعي القانوني لديها. كما تقوم الهيئة بالاتصال بالوزارات من أجل تدعيم دورها الاستشاري مع الوزارات، والتعاون معها لإدماج مشاريع الهيئة في خطط وسياسات الوزارات وفقاً للأولويات والإمكانات المتوفرة.

**Source:** <http://www.amanjordan.org/studies/sid=36.htm>

## Annexe 6

### *Helem*



**Mission :** Helem mène un combat pacifique pour la suppression de toutes les discriminations juridiques, sociales et culturelles à l'encontre des personnes lesbiennes, gays, bissexuelles et transgenres (LBGT) au Liban.

**Identité :** Helem (acronyme arabe de «Lebanese Protection for Lesbians, Gays, Bisexuals and Transgender»), est une organisation non gouvernementale à but non lucratif enregistrée au Québec (Canada) le 11 février 2004. Comme le mentionne le document constitutif de Helem, notre action s'étend sur le Liban et le Canada. Helem a en outre établi des groupes de soutien en Australie, en France et aux Etats-Unis. Bien que Helem se concentre sur les questions gays et lesbiennes, l'organisation est ouverte à toute personne qui partage nos valeurs, lesquelles reposent sur la Déclaration universelle des droits de l'homme. Helem est également opposée à toute ségrégation dans les services qu'elle rend et dans le combat qu'elle mène.

**Objectif :** L'objectif principal de Helem est l'annulation de l'article 534 du Code pénal libanais qui punit «les relations sexuelles contre-nature». Cette disposition vise en premier lieu les membres de la communauté LGBT en portant atteinte à leur vie privée et leur déniaient des droits fondamentaux. L'abolition de cette disposition juridique aidera à réduire la persécution des personnes LGBT par l'Etat et la société et ouvrira la voie à l'égalité de traitement. L'autre objectif principal de Helem est de lutter contre l'épidémie du SIDA et contre les autres maladies sexuellement transmissibles (MST) tout en défendant les droits des malades.

**Champ d'action :** Helem, connue auparavant sous le nom de *Club Free*, travaille sur les questions LGBT depuis 4 ans. Nos activités incluent des manifestations sociales et culturelles rassemblant la communauté gay, un travail approfondi sur les questions liées au virus VIH et au sida, la défense des individus faisant l'objet de poursuites du fait de leur orientation sexuelle et le lobbying en collaboration avec d'autres associations de défense des droits de l'homme afin de faire progresser les droits de l'homme et les libertés individuelles au Liban.

**Projets :** La préoccupation immédiate de Helem est de garantir les droits des personnes LGBT au Liban et de sensibiliser aux questions de santé. Protéger ces individus implique également une surveillance systématique des violations des droits de l'homme et un suivi approfondi des cas individuels. Le site Helem.net et le projet de centre communautaire au Liban sont de formidables outils permettant d'offrir des informations utiles et de lutter contre l'homophobie par la visibilité. Helem participe également à toutes les activités de la société civile qu'elle considère nécessaires pour atteindre ses objectifs. Après tout, la communauté lesbienne, gay, bisexuelle et transgenre s'intègre de manière intrinsèque dans le moule social libanais.

### **Lebanese Law and Practice**

**Article 534 of the Penal code criminalizes "*unnatural sexual intercourse*" which is interpreted as being anal sex and regarded as a behavior inherent to homosexuality. This clause stipulates the following: "Any sexual intercourse against nature is punished with up to one year of imprisonment."**

By examining this article, it is obvious that it may only apply on gay males because intercourse between two lesbians is practically impossible. In practice however, judges use this article to prosecute same-sex sexual acts, including lesbians, and this is documented in the Lebanese jurisprudence.

**On the 9th of January 2004, the Mount Lebanon Inquisition judge Fawzi ADHAM has issued arrest warrants for 2 gay males accusing them of sexual perversion according to the article 534.**

**On the 23rd of August 2002, two lesbians were arrested for engaging in "unnatural sexual practices", under orders from Mount Lebanon's Public Prosecution Office, on the bases of the same article.**

Subsequently, the practice shows that article 534 is used by the judges to criminalize any kind of sexual activity committed by 2 persons of the same sex, and not only sexual intercourse per se.

In fact, sentences are only supposed to be handed out to suspects caught in "flagrante delicto", performing "unnatural sexual intercourse", but sentencing is practically carried out according to the judge's discretion.

**In at least 3 cases, the perceived homosexual orientation of suspects was enough to get them arrested and sometimes prosecuted, even in the absence of any sexual activity.**

And despite the new Code of criminal procedure (enacted in 2001) by which prison terms up to a year are not implemented, lengthy pretrial detention and long delays in trials remain a general problem.

### **Law Enforcement Practices**

State agents' behavior with LGBT individuals in Lebanon is also flawed by a string of human rights violations as well as by frequent violations of Lebanese law.

#### **Police records of LGBT citizens**

State intelligence services used informer networks and lengthy interrogations of LGBT detainees in order to gather information on suspects. Moreover, the vice squad head quarter's commander in Hbeich, Antoine CHAKKOUR, admitted in an interview with "Femme magazine" that he keeps records of LGBT individuals and that they put them as well as the places where they meet under close surveillance.

The same security official mentions the only available annual statistics of arrests based on article 534: "68 homosexuals/sodomites were arrested in 1993, including 20 minors."

#### **Arbitrary arrests**

The Constitution provides for the inviolability of the domicile; however, authorities frequently interfered with the privacy of suspected LGBT persons. Laws require that prosecutors obtain warrants before entering homes, except when security forces are in close pursuit of armed attackers; however, the law was not respected in practice: private homes have been reportedly raided upon tips coming from disapproving neighbors or vindictive acquaintances.

The law requires security forces to obtain warrants before making any arrests, except in cases of "flagrante delicto"; however, state agents carried out arbitrary arrests and detention targeting individuals for their perceived sexual orientation, especially when targeting night clubs and cruising areas.

#### **Corrupt state agents**

Detained suspects cooperate with state agents out of fear of being prosecuted or to avoid having their sexual orientation made public since their full first name and their last name's initial are published in police reports which are released to the press. Proof of their prosecution also outlives their indictment by being noted down in their legal records, thus

reducing their chances to find employment in public service or the private sector.

In one case at least, it has been reported that a gay man paid a bribe to have any mention of his sexual orientation erased from his criminal record. Extortion of gay men by security agents has also occurred, especially in cruising areas. Moreover, state agents are only lenient with an LGBT person if he or she has connections or if his or her family has a certain social status.

### **Moral and physical torture**

Although the Universal declaration of human rights is binding according to the constitution, there are continued and credible reports that security forces abused detainees and used torture. Violent abuse usually occurs during preliminary investigations conducted at police stations or military installations, in which suspects are interrogated without the presence of an attorney. Such abuse still occurs despite laws that prevent judges from accepting any confession extracted under duress.

Methods of torture reportedly included, verbal insults, beatings, blackmail by threatening suspects to prosecute them or to disclose their sexual orientation to the press or to third parties if they do not report on other gays, and humiliation by forcing suspects to take the degrading 'medical' anal examination.

On the 18th of July 2001, the Justice Minister publicly confirmed that "torture in Lebanese prisons is real, and mainly occurs during preliminary investigations." The Minister also added that the Government would adopt measures to eliminate the use of torture. By January 2004, no measures had been taken.

### **Lack of police protection**

Even LGBT individuals who have sought police protection after having been abused by third parties have been reportedly subjected to the same kind of treatment by the police or the military police.

As a result of this lack of protection, LGBT individuals are more prone to be targeted by criminals who know that these vulnerable victims won't venture to the police and report a robbery without forced entry, or a mugging in a renowned gay cruising area, or rape during a date that turned ugly. If these LGBT victims do report what happened to them, they would end up being themselves prosecuted.

Not only do Lebanese Law enforcement agents deny LGBT individuals

any form of protection, but they even came up with new creative ways to prosecute LGBT people: they recently accused gay and lesbian clubbers of devil worship.

On the 30th of March 2003, they raided the Acid Night club, known to offer a gay friendly environment, and arbitrarily arrested 10 people on devil worshipping allegations. They confiscated identification cards from almost 50 people and many individuals reported physical violence when simply asking about what was happening.

### **Censorship**

The Constitution provides for freedom of speech and of the press; yet, the Government limited this right in practice. The Surety General was given a discretionary authorization to censor all foreign magazines and non-periodical works, as well as foreign and local plays, books, and films, before they are distributed in the market.

State agents have banned the "gaylebanon.com" website in 2000. They have raided the premises of a major Beirut Internet service provider, detaining and harassing its personnel as well as summoning its general manager for interrogation and subsequently prosecuting him as well as a human rights activist who took up his defense, all in an attempt to extract the identities of persons who run the gay Lebanese website. Moreover, they have banned a book in Arabic on homosexuality in the Arab world in 2000. They have also continued to confiscate personal LGBT publications from their owners at the Beirut International Airport. They even scrutinize private mail entering or exiting the country, confiscating LGBT books, magazines and films.

### **In violation of the Lebanese constitution and international treaties**

Article 534 of the Lebanese penal code, the legal practice and the state agents' practices related to its implementation break local and international law.

In the preamble of the Lebanese constitution - added in 1990 - paragraph (b) states that Lebanon "will uphold the Universal Declaration of Human Rights (UDHR). The state represents these principles in all areas without exception".

As such, the state must forbid torture and degrading treatments (UDHR, article 5), protect against discrimination (UDHR, article 7), refrain from interfering into private lives and residences (UDHR, article 12), guarantee freedom of opinion, expression and information (UDHR, article 19), guarantee freedom of association (UDHR, article 20).

These same rights are also guaranteed in the International Covenant on Civil and Political Rights Pact as well as the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. Lebanon has ratified both covenants. Lebanon has also adhered to the Convention Against Torture.

Moreover, Lebanon agreed to respect the European Convention on Human Rights, including the requirement of not prosecuting LGBT people, by signing the European Union/Lebanon Association Agreement late 2002.

None of these treaties is implemented in Lebanon, neither for LGBT individuals nor for other Lebanese citizens for that matter.

### **Lebanese Society**

The Lebanese society, still very much influenced by religion and old mores, considers homosexuality as a deviation from normal. Stories about gays and lesbians battling for their rights and facing great danger are always reported in the local and international press.

### **The printed press**

"The Daily Star" and "L'Orient-Le Jour" newspapers have published many articles about the battle for acceptance and the price that LGBT people pay in Lebanon. They have interviewed many gays and lesbians, and the common conclusion was that homosexuality is often not tolerated and that LGBT people regularly endured physical and emotional abuse owing to this lack of tolerance towards their sexual orientation.

Despite rare and daring attempts to demystify homosexuality in al-Kifah al-Arabi, an-Nahar and as-Safir, these as well as other Arabic language newspapers often refer to LGBT people as 'perverts', 'deviants' and 'sodomites'. It's also worth mentioning that the words 'perversion' and 'deviance' are also used to designate pedophilia and bestiality, thus putting homosexual acts among consenting adults in the same category as these two crimes.

### **Religion and non-state agents**

In Lebanon, religious leaders have great power and respect within their respective communities. More often than not, they do not tolerate homosexuality. On the 30th of August 2003, leading Shiite cleric Sayyed Mohammed Hussein Fadlallah has emphasized the importance of the death penalty in deterring criminals and pacifying societies. When counting the 3 cases where, according to Islam, the death penalty should be imposed, he included homosexuality as the 3rd one, stating that it has a

negative impact on a "normal" relationship between a man and a woman, and consequently, on society at large.

In May 2003, Hezbollah kidnapped five suspected gay men and handed them over to the police who arrested the suspects.

The Lebanese Christian TV channel "Télé Lumière" triggered a state-led crusade against alleged devil worshippers in 2003. This witch hunt also targeted gay and Lesbian party-goers while homosexual acts were repeatedly mentioned as being inherent to satanic rituals, further fuelling homophobia.

### **Domestic and societal violence**

This message of intolerance is very dangerous, especially in a country like Lebanon where people still commit "honor killings" and where stigmatization has a direct bearing on one's physical integrity, as well as on his/her personal and professional life.

In December 2002, Helem recorded the testimony of a gay Lebanese young man who was insulted by his entire family and repeatedly beaten up and threatened to be killed by his brothers and his father for "tarnishing his family's honor". His testimony was then taped by the human rights non-governmental organization (NGO) Hurriyat Khasa (Personal Freedoms) and shown during the conference entitled "Human dignity in the penal code" (May 2003).

There were at least 2 reported murders of gay men in 2003, multiple accounts of physical and verbal violence, death threats and ostracism by family members, accounts of beating, stone-throwing, spitting and insults by neighborhood youth or intolerant passers-by, as well as in one case at least, the rape of a gay inmate.

### **Corporate homophobia**

Dunkin' Donuts is another example of the discrimination that LGBT people face. Its policy at the Downtown Beirut and Ashrafieh franchises in 2002 and 2003 was to randomly ask "gay looking" men to leave the premises because, in the management's view, these clients' external appearance can compromise the place's family environment. These customers have also been regarded as "trouble-makers".

Lay-offs attributed to one's sexual orientation have been also reported: Helem was informed by two gay school teachers in two separate incidents in 2002 and 2003 that they were fired upon knowledge of their sexual

orientation.

### **Human rights organizations**

The human rights community is just starting to include sexual orientation and gender identity in its agenda, thanks to the NGOs MIRSAD which first broke the silence and Hurriyat Khasa which is actively lobbying for the decriminalization of homosexuality in Lebanon.

MIRSAD is the first human rights NGO on record to advocate for the human rights of the LGBT community in Lebanon by defending freedom of expression in the case of the website gaylebanon.com in 2000.

Hurriyat Khasa is now spearheading the "Human Dignity in the Penal Code" Forum which aims for, among other amendments, the annulment of article 534. Hurriyat Khasa started by including gay rights in its own objectives in 2002. In 2003, the NGO submitted its plan of action to civil society at large which now adopted them in the shape of recommendations for the reform of the Penal Code. These recommendations have been endorsed by 15 Lebanese NGOs so far. Thanks to Hurriyat Khasa, gay rights are now part of a national agenda for the implementation of human rights in Lebanon. Helem works closely with Hurriyat Khasa in planning and executing events related to the Human Dignity Campaign, as well as in investigating arrests of gays and lesbians.

The Lebanese chapters of Amnesty International are also pioneers in terms of human rights since they introduced the notions of respect and tolerance towards gays and lesbians in their human rights and peace education youth camp in the summer of 2003. This activity was co-organized by Amnesty International and a number of Lebanese NGOs, including Helem.

Other human rights NGOs have also supported gay rights, be it directly or indirectly: League of Lebanese democratic women, Mouvement social, Nouveaux droits de l'homme, Foundation for human and humanitarian rights, Lebanese association for human rights, Rassemblement canadien pour le Liban...

### **Quotes from other human rights reports**

#### **Human Dignity Forum**

"The Forum tackled the issue of incriminating against nature sexual relations - that Justice interprets as homosexual relations - and the one year imprisonment sentence related to these acts. It also underlined the wide scope of the amendment proposal in incriminating homosexual relations; if the current text sentences for unnatural sexual intercourse, the

amendment text sentences for any sexual relation that is against nature, which means that it covers now all sexual acts between all homosexuals - men or women. Therefore, the Forum concluded the following: - the lack of scientific evidence for considering homosexual relations to be against nature; - the incrimination of homosexual relations is unacceptable for the sake of privacy protection and avoiding social marginalization; - therefore, the amendment proposal is rejected for being contradictory to the development trend occurred during the last decades; - the annulment of Article 534 of the Penal Code." (Recommendations of the Forum on "Human Dignity in the Penal Code", May 2003, Beirut. The forum includes Hurriyat Khasa/Personal Freedoms, League of Lebanese Democratic Women, Lebanese Association for Human Rights, Amnesty International/Local Chapters)

### **Rassemblement Canadien Pour le Liban**

"... For homosexual individuals to live in peace, without fear of harassment, arrest or threat to their life, article 534 should be changed. Also a higher level of social and cultural tolerance towards homosexuals is needed. Tolerance can be increased through the support of non-governmental organizations oriented toward public education. Interviews with Lebanese citizens requesting refugee status in Canada showed evidence about serious risks on their life as well as on their family..." (Synthesis of events in 2002, Human Rights Division, RCPL, Canada)

### **Nouveaux Droits de l'homme**

"Homosexuality is a crime in Lebanon. Homosexuals are not allowed to create an association and are pursued by the vice squad." (2002 Human Rights Report, NDH, Lebanon)

### **Foundation for Human and Humanitarian Rights**

"The gay and lesbian community is still harassed by the police and the laws of Lebanon. Homosexuality is punishable by imprisonment regardless of age and circumstances. It is imperative that the Penal Code be amended to restrict punishment to acts involving a minor and exercised in public." (The State of Human Rights in Lebanon, 1999: An Overview. FHHR, Lebanon)

### **A Long Way To Go**

The LGBT community is increasingly visible in Lebanon and sometimes tolerated, mainly in Beirut where a vibrant underground gay scene is concentrated, where a few sympathetic articles have been published and where some rare and daring public statements have been made. However,

this timid tolerance neither applies to most Lebanese households, Christian and Moslem alike, nor rules out the ever-roaming threat of state persecution which regularly enforces article 534 of the penal code all over the country.

State and societal persecution have already pushed scores of Lebanese LGBT into exile while those who remain in Lebanon lead a daily struggle to survive in the absence of any kind of protection.

The only ray of hope in this bleak situation is the unwavering will of a number of Lebanese NGOs not to compromise on basic values enshrined in the Universal Declaration of Human Rights. Although there's much to be done so that lesbians, gays, bisexuals and transgenders be treated with dignity in Lebanon, the work has begun

### **Other Human Rights Reports**

#### **Human Dignity Campaign**

"The Forum tackled the issue of incriminating against nature sexual relations - that Justice interprets as homosexual relations - and the one year imprisonment sentence related to these acts. It also underlined the wide scope of the amendment proposal in incriminating homosexual relations; if the current text sentences for against nature sexual relations, the amendment text sentences for any sexual relation that is against nature, which means that it covers now all sexual acts between all homosexuals - men or women. Therefore, the Forum concluded the following:

- the lack of scientific evidence for considering homosexual relations to be against nature;
- the incrimination of homosexual relations is unacceptable for the sake of privacy protection and avoiding social marginalization;
- therefore, the amendment proposal is rejected for being contradictory to the development trend occurred during the last decades;
- the annulment of Article 534 of the Penal Code."

*(Recommendations of the Forum on "Human Dignity in the Penal Code", May 2003, Beirut. The forum includes Hurriyat Khasa/Personal Freedoms, League of Lebanese Democratic Women, Lebanese Association for Human Rights, Amnesty International/Local Chapters )*

### **Rassemblement Canadien Pour le Liban**

"... For homosexual individuals to live in peace, without fear of harassment, arrest or threat to their life, article 534 should be changed. Also a higher level of social and cultural tolerance towards homosexuals is needed. Tolerance can be increased through the support of non-governmental organizations oriented toward public education. Interviews with Lebanese citizens requesting refugee status in Canada showed evidence about serious risks on their life as well as on their family..."

*(Synthesis of events in 2002, Human Rights Division, RCPL, Canada)*

### **Nouveaux Droits de l'homme**

"Homosexuality is a crime in Lebanon. Homosexuals are not allowed to create an association and are pursued by the vice squad."

*(2002 Human Rights Report, NDH, Lebanon)*

### **Foundation for Human and Humanitarian Rights**

"The gay and lesbian community is still harassed by the police and the laws of Lebanon. Homosexuality is punishable by imprisonment regardless of age and circumstances. It is imperative that the Penal Code be amended to restrict punishment to acts involving a minor and exercised in public."

*(The State of Human Rights in Lebanon, 1999: An Overview. FHHR, Lebanon)*

**Source:** <http://www.helem.net>

## **« Lebanon: Internet, Gay Rights Targeted**

### **Free Expression at Risk »**

Two international human rights organizations today condemned the government's move to prosecute two Lebanese citizens in a military court for "tarnishing the reputation" of the vice police (police des moeurs), an arm of the Internal Security Forces. Human Rights Watch and the International Gay and Lesbian Human Rights Commission criticized the Lebanese police for trying to pressure an Internet service provider (ISP) to

reveal the names of people involved in a gay and lesbian website based in Lebanon.

On September 25, a military tribunal is scheduled to hear the case of Ziad Mugraby, the general manager of the ISP "Destination" and Kamal el-Batal, executive director of the Lebanese nongovernmental human rights organization MIRSAD, which publicized the harrassment of the ISP. The case originated in April 2000, when police attempted to pressure people working at Destination, including Mr. Mugraby, to reveal the names of individuals involved with the Web site gaylebanon.com. MIRSAD documented and publicized internationally the harassment of the ISP. In one communique the organization "deplore[d] the blatant and unlawful attempts by the police to interfere in the freedom of the Internet as well as the freedom of expression of the gay community," and noted that "expressing opinions on behalf of the gay community is protected under the Lebanese constitution and the Universal Declaration of Human Rights."

On August 5, the military prosecutor charged Batal and Mugraby with violating Article 157 of the military penal code for "tarnishing the reputation of the police des moeurs by distributing a printed flyer," namely one of the MIRSAD communiqués issued on behalf of Destination. The men face three months to three years imprisonment if found guilty.

Human Rights Watch said it was deeply concerned by Lebanon's latest attempt to prosecute civilians for exercising the internationally guaranteed right to freedom of expression.

"This reflects increasing intolerance by the government," said Hanny Megally, executive director of the Middle East and North Africa division of Human Rights Watch. "Access to the Internet is an integral part of the right to free expression. And Internet service providers such as Destination should not be liable for Internet content."

Megally also criticized the criminal prosecution of Batal and Mugraby in the military court.

"Civilians should never be tried in military courts, which lack the fuller independence of the civilian judiciary," said Megally. "The fact that this case involves peaceful freedom of expression -- of the gay community and of a human rights organization defending free expression -- only makes this prosecution more egregious."

The International Gay and Lesbian Human Rights Commission joined Human Rights Watch in condemning the prosecution as a threat directed

at all human rights defenders in Lebanon: "As part of a broader campaign to increase its censorship and control over the Internet, the Lebanese government has targeted a vulnerable and unpopular group, lesbians and gays, but the prosecution of Mr. el Batal and Mr. Mugarby shows that everyone's rights are at stake and no one should stand by idly," said Kamal Fizazi, Regional Program Officer for Africa and Southwest Asia.

"Prosecuting Kamal el Batal for criticizing police harassment and interference with free expression sends a message that no critic of the authorities is safe," Fizazi continued, noting that while Lebanon has always prided itself as being tolerant of and celebrating diversity and freedom of expression, with this action Lebanese authorities are stifling both.

#### Background:

The case against Batal and Mugarby began on April 3, 2000. According to a communique issued by MIRSAD on April 13, two police officers from the vice squad, who were wearing plain clothes, entered the offices of Destination on April 3. They did not have a search warrant but were carrying written instructions from superiors to identify the owners of a specific Internet address with content related to the Lebanese gay community. According to MIRSAD, the employees of Destination "were harassed and were ordered not to make any outgoing phone calls during the visit. After interrogating Destination's technical personnel they confiscated the personal ID of a senior staff member and ordered him to appear at their office at the Hobaich Police station...the next day for further interrogation." A lawyer for Destination later learned from the colonel who heads the vice squad that the colonel believed the ISP was "broadcasting" immoral films. The lawyer explained to the colonel that ISPs did not "broadcast" and that users were able to navigate the Web freely. The next day, a senior staff member of Destination, accompanied by one of Destination's lawyers, visited the Hobaich Police Station. According to MIRSAD's report: "One of the officers who entered Destination's offices, a captain, interrogated the staffer further. Part of the interrogation was conducted in a rude manner and without permitting the lawyer to sit in. It turned out that the particular Web site pursued by the police belonged to a non-resident group and [was] hosted in the United States. Destination had nothing to do with the site that offended the police."

MIRSAD further reported in a communique dated April 18 that the previous day Ziad Mugarby was summoned to the vice squad headquarters at the Hobaich police station. Police said that they were carrying out instructions from Beirut prosecutor Joseph Maamari to collect information

for prosecution of the person or persons who financed or installed the Web site gaylebanon.com. Mugraby was threatened with closure of Destination unless he provided the information. MIRSAD on April 18 also expressed its concern about a wider censorship campaign, and noted that a new Internet backbone might be based in Damascus, Syria, so that all Lebanese Internet connections and traffic would be routed through Syria.

There were no further developments until July 21, when MIRSAD's director, Kamal el Batal, was summoned for questioning at the Hobaich Police Station. He was asked about the communiques the organization had issued in April on behalf of Destination and freedom of expression, and about MIRSAD's investigative methodology and sources of information. In another communique, issued the same day, Batal reported what had happened, clarified the role of MIRSAD as a human rights organization, and noted "the positive attitude of the interrogating officers."

**Source:** Human Rights Watch

[http://hrw.org/english/docs/2000/09/23/leban0680\\_txt.htm](http://hrw.org/english/docs/2000/09/23/leban0680_txt.htm)

"النهار"

الخميس 19 أيار 2005

"حلم" تعرض فيلماً عن المثليين والمثليات الشرق الاوسطيين:  
قيود وعزل اجتماعي وعائلي وحنين الى الوطن وتوصيات بالتعاوض

يبدو ان موجة التغيير في العالم العربي لن تقتصر على بعض المناهج التربوية والاصلاحات السياسية، بل ستشمل ايضا فئات اجتماعية كثيرة مهمشة قد تكون اليوم فرصتها لتطالب بحقوقها وبشرعية اندماجها طبيعيا في المجتمع. احدى هذه الفئات هم المثليون والمثليات. والاخرون بدأ صوتهم يعلو شيئا فشيئا خصوصا بعدما صار لهم "ممثل شرعي"، هي جمعية "حلم" (حماية لبنانية للمثليين والمثليات والمزدوجين والمزدوجات والمتحولين والمتحولات جنسيا واحرار الجنس) التي "تقدمت اخيرا بطلب علم وخبر لكي تمارس عملها شرعيا في لبنان" على قول المنسق في الجمعية جورج قزي. وبما ان الجمعية "لم تحصل على رد على طلبها بعد شهرين من تقديم الطلب يعني ذلك قانونيا انها اصبحت شرعية"، كما يوضح قزي.

الجمعية التي "تعمل بشكل علني لكي لا تبقى قضيتنا "تابو"، حسب قزي، عرضت في اليوم العالمي ضد رهاب المثليين الذي يصادف في 17 ايار فيلما وثائقيا اجنبيا بعنوان "انا موجود" يعالج اوضاع المثليين والمثليات الشرق اوسطيين الذين يعيشون في الولايات المتحدة الاميركية في احدى صالات فندق مونرو. وحضر الفيلم اعدادا هائلة من المثليين اكتظت بهم الصالة حتى اضطر قسم كبير منهم لمتابعة الفيلم جلوسا على الارض حتى انه يمكن القول ان هذه الاعداد وما لها من تأثير واتصالات مع آخرين قد تستطيع ان توصل مرشحا او مرشحة الى الانتخابات وتقف في وجه المحادل.

هل تعتقد ان الوقت مناسب لعرض مطالبكم واخذ حقوقكم؟

يجيب قزي: "نأمل ذلك خصوصا ان هناك نية للتغيير والمساواة بين جميع اللبنانيين على اختلاف اشكالهم وانواعهم".

هل تفكرون في ان تفيدوا من الانتخابات النيابية المقبلة لكي تمرروا مطالبكم، خصوصا لجهة شرعنة حرية الممارسة الجنسية مهما اختلفت اشكالها واختيار الشريك، على احدى اجندات المرشحين لعرضها لاحقا في المجلس النيابي؟  
يجيب قزي: " بعد الانتخابات سنتصل بنواب يتضامنون مع قضيتنا". يفكر قليلا ثم يردف: "لكن بدنا نعرف مين!"

### الفيلم

يفسر قزي قبل بدء الفيلم عن سبب اعتبار 17 ايار يوما عالميا ضد رهاب المثليين: "في 17 ايار في العام 1990، وبعدها نشرت دراسات وابحاث في علم نفس تؤكد ان المثلية ليست مرضا نفسيا، ارات منظمة الصحة العالمية الى حذف الفقرة المتعلقة بالمثلية كمرض نفسي".  
ثم يضيف متحسرا: "رغم مرور 15 عاما على اقرار طبيعية المثليين ما زلنا نعيش في عالم يضطهد المثليين ويعتبرهم شاذين في المجتمع".  
يبدأ الفيلم بعرض صور لبن لادن وصفة الارهاب التي تلازم الشرق اوسطيين منذ أحداث 11 ايلول، ثم تبدأ احداثه حيث يتحدث مثليون ومثليات عرب ويرانيون واتراك عن حياتهم كمثليين في اميركا. تعبر احدى هؤلاء (سورية) عن التقاليد والقيود التي تحكم العائلة العربية "فكل ما يهم العائلة هناك كلام الناس". ثم تشير الى "ان هذا الخوف يصاحبنا الى اميركا اذ ما زلنا نعيش في غيتو عربي داخل هذا النسيج الاميركي الكبير".  
وتنتقل من الحرب على العائلة التقليدية الى الحرب على المجتمع العربي الذكوري "مجتمعنا يؤله الرجل". تنتقل الكاميرا في هذا الوقت لتبرز شابا مصريا يشرح انه "قرأ ابحاثا عربية وأجنبية عدة تظهر ان معظم الذكور العرب يمارسون علاقات مثلية في بداية نضوجهم الجنسي". ثم تقول أخرى ايرانية "منذ ان نشأت، لا أرى في محيطي إلا نساء، فأحبيب بداية زميلتي في الصف ثم معلمتي وبعدها أيقنت اني مثلية!".

### اعترافات

لكن يبدو ان العقلية المتحجرة التي كان يفترض ان تلين في الغرب بقيت على حالها. اذ يظهر ان العائلات الشرق اوسطية تحمل تقاليدها وثقافتها معها، فتبقى حمى المنع والتابو رفيق دربهم حتى في عقر نيويورك. يشير معظم المتحدثين في الفيلم الى ان اهلهم ابعدهم عن عائلتهم عندما اعترفوا بمثليتهم. هنا تتصاعد ضحكات المشاهدين عندما يشرح بعض أبطال الفيلم مواقف الاعتراف للأهل. لكن ما يلبث الضحك ان يتحول الى وجوم عندما تطلق احدى المثليات دموعها بسبب رفض العائلة لها ونفيها منها. وتشاركها في ذلك أخرى التي كاد شقيقها ان يقتلها عندما علم بالأمر، ولكي يحاسبها على "فعل لم تقترفه او تختاره بارادتها" كما تقول، يمنعها من رؤية ابنه الصغير الذي "تعشقه ولا يمكنها العيش من دونه"، ولكي يزيد الطين بلة يرمي الأخ الهدايا التي قدمتها لابنه ويطردها خارج المنزل.  
ولم تحتل صورة صدّ اعترافات الابناء وعزلهم مساحة الشاشة بل تقابلها أخرى تقبل فيها بعض العائلات (3 فقط) مثلية أولادهم بل "نفخر به" كما تقول والدة أحد المثليين. بينما تستغرب والدة أخرى كيف "تحولت" ابنتها مع انها كانت تظنها تحب الذكور "كانت تحب مايكل جاكسون وزميلين لها في المدرسة".

### الانتماء والتوصيات

في الشق الثالث منه يعالج الفيلم مدى انتماء المثليين الى بلادهم. هنا ترتفع النوستالجيا لدى هؤلاء، اذ يعتبر المصري بكلمات تنقطع من شدة البكاء انه يعيش مصر ويتمنى العودة اليها لكن لا احترام هناك لحقوقه كمثلي "خسرت وطني وعائلتي وعملي وعمرى اليوم 35 عاما ولا مكان يحضني".  
في السياق نفسه ترفع السورية علم بلادها وتعلقه على الحائط ثم تجلس يائسة على الارض "في بلادنا العربية يعتقدون اننا، كمثليين، متأمركين مع العلم اننا متمسكون بهويتنا العربية". ترفع رأسها وتقول "يحاولون هناك ان يوحوا لنا بالتناقض بين العروبة والمثلية رغم ان تاريخنا العربي يشهد بوجود المثليين وبقبولهم اجتماعيا".

وعلى سيرة التاريخ يذكر المصري ان "المثليين العرب كانوا ينعمون بحياة طبيعية في قرون النهضة العربية بينما كان الغرب يحاكم هؤلاء بأحكام جائرة (القتل والحرق)". ثم يتساءل: "أين نحن اليوم من الأمس"؟ يعود الايراني الى الواجهة فيقول: "في أميركا يقولون اني لست أميركيا لاني اشبه بن لادن وفي ايران انا منبوذ بسبب خصوصيتي الجنسية، فأين أجد وطني" ! وفي الشرق الأخير من الفيلم عن توصيات هؤلاء، تقول احدها ان "نظرة المجتمع لنا لن تتغير الا اذا نظرنا الى نفسنا كطبيعيين". تصرخ أخرى "لا تسكتوا بل خذوا حقوقكم بأيديكم انتقاماً للذين انتحروا واضطهدوا وعانوا الامرين". تختصر ثالثة القضية "اتحدوا فانتم كثر على عكس ما يوحي لنا مجتمعنا المحافظ، فقوتنا في تعاضدنا". أما والدة المثلي المحظوظ برضى أهله فوجهت رسالة الى ذوي المثليين "عار عليكم، عودوا الى فلذات كبكم فكلنا أولاد الله وما الحياة إلا رحلة قصيرة لا نحصد فيها الا الذكريات الجميلة بقربهم"!

**« Helem Presents Film About Middle-Eastern Gays and Lesbians:  
Restrictions, Social and Familial Isolation, Homesickness, and  
Recommendations for Mutual Support »**

*English translation by Bassam Kassab*

It seems that the winds of change in the Arab world will not be limited to educational curricula and political reforms, but will also reach many marginalized social groups that may have their chance today to demand their rights and the legitimacy of their natural integration in society. Gays and lesbians are one of these groups. Their voice has started to rise, little by little, particularly after they obtained "legitimate representation" in the form of the "Helem" organization (Lebanese Protection for Lesbians, Gays, Bisexuals, Transgenders, and Queers), which "filed an application to operate legally in Lebanon," according to the organization's coordinator Georges Azzi. Because the organization "did not receive a reply to its application within two months, this means legally that it has become legitimate," clarified Azzi.

The organization, which, according to Azzi, "operates openly so our cause does not remain taboo," showed a foreign documentary on May 17, the International Day Against Homophobia, in one of the reception halls at the Hotel Monroe in Beirut. The film, "I Exist," deals with the situation of Middle-Eastern gays and lesbians living in U.S.A. The film was attended by a huge crowd of gays, who packed the hall so full that many of them were forced to watch the film sitting on the floor. One could say that, given these large numbers and given their influence and contacts with others, they might be able to successfully field a candidate in the elections or even stand their ground against a steamroller.

*Do you think it is the right time to bring up your demands and claim your rights?*

Azzi replied: “We hope so, and we especially hope that there is an intention to bring change and to achieve equality among all Lebanese, regardless of their differences.”

*Do you plan to take advantage of the upcoming parliamentary elections by placing your demands on the agenda of one of the candidates, who would then present them later to the Parliament, especially in terms of legalizing the freedom of sexual practice, regardless of its forms and choice of partner?*

Azzi replied: “After the elections, we will contact the deputies who support our cause.” Azzi thinks for a moment and adds: “But first we have to find out who they are!”

### **The Film**

Before the documentary started, Azzi took a moment to explain why May 17 was designated the International Day against Homophobia: “On May 17, 1990, the World Health Organization removed the paragraph describing homosexuality as a psychological disorder, an action that took place after the publication of research studies in psychology showing that homosexuality is not a psychological illness.”

Then he added with a sigh: “Despite the fact that 15 years have passed since the naturalness of homosexuals was acknowledged, we still live in a world that persecutes homosexuals and considers them deviants in society.”

The film starts by showing pictures of Bin Laden and terrorism that have stuck to Middle-Eastern people since the events of September 11. Then Arab, Persian, and Turkish gays and lesbians begin talking about their lives as homosexuals in America. One of them (a Syrian woman) discusses the customs and restrictions that govern the Arab family: “All the family cares about is ‘kalam il nas,’ or ‘what people say.’” Then she points out “that this fear comes with us to America where we live in an Arab ghetto within the large American fabric.”

Then she switches from an attack on the traditional family to an attack on the male-dominated Arab society – “a society that worships the man.” The camera moves to an Egyptian man explaining that he “has read many Arabic and foreign research studies asserting that the majority of Arab males carry on homosexual relations at the start of their sexual maturity.”

Then an Iranian woman says: “When I was growing up, I never saw anyone around me but women. I fell in love with a classmate of mine, then my teacher, and after that I was sure I was a lesbian!”

### **Confessions**

But apparently the stone-age mentality that, it was assumed, would be relaxed in the West, stayed the same. It seems that Middle-Eastern families bring with them their traditions and culture; therefore, their prohibitions and taboos stay with them even in New York. Many of the interviewees in the documentary stated that their parents disowned them after they came out. This audience’s laughter built as the protagonists of the film related their stories of coming out to their families. But the laughter soon turned somber as the tears of one of the lesbians in the film rolled down because of her family’s rejection and disowning of her. Her situation was shared by another woman, whose brother almost killed her after he heard about it. In order to punish her for an “act that she did not commit or choose on her own,” as she said, he banned her from seeing his little son whom “she loves dearly and cannot live without him.” To make matters worse, her brother threw the gifts that she had bought for his son in her face and kicked her out of the home.

But the screen was not entirely filled with images of children rejected after coming out. It was balanced by another picture of acceptance of their children’s homosexuality by some other families (only three), and as the mother of one of the gay men said, they were even “proud of him.” On the other hand, the mother of another woman found it strange how her daughter had “changed” – the mother had thought that her daughter was attracted to males: “She loved Michael Jackson and two boys at school.”

### **The Middle-Eastern Identity and the Messages**

In the third part, the film deals with gays’ and lesbians’ feelings of belonging to their countries of origin. Here the level of nostalgia goes up. The Egyptian man expresses his deep love towards Egypt with words broken up by his tears. He wishes to go back, but there is no respect there for his rights as a gay man: “I lost my country, my family, and my job. I am now 35 years old and I have no place that embraces me.” Along the same line, the Syrian woman raised the flag of her country and hung it on the wall, then sat on the floor, dejectedly, and said: “In our Arab countries they think that we, gays and lesbians, are Americanized. On the contrary, we are attached to our Arabic identity.” She raised her head and continued: “They try to give us the impression that our Arabic and

homosexual identities are oxymoronic, despite the fact that our Arabic history proves the existence of homosexuals and their social acceptance.”

Talking about history, the Egyptian man said: “Arab homosexuals were enjoying a natural life during the centuries of the Arabic Renaissance, while the West was imposing tyrannical sentences on them (killing and burning them).” Then he wonders: “Where are we today from the past?” The Iranian man appears again to say: “In America, they say that I am not American because I look like Bin Laden, whereas in Iran I am alienated because of my private sexual life. So where do I find my country?!”

The last part of the film presents messages from the people featured in the documentary. One of the women said: “The way society looks at us will not change unless we see ourselves as natural.” Another woman cries out: “Do not be silent. Take your rights with your own hands to avenge those who committed suicide, were persecuted, or were suffering.” A third woman summarizes the issue: “Be united. There are too many of you, unlike what our conservative society tries to tell us. Our strength is in supporting one another.”

The mother of the lucky gay man who enjoys the support of his parents sends an open message to the parents of other gays and lesbians: “Shame on you! Go back to your children. We are all children of God. What is life but a short trip from which we can harvest nothing but the beautiful memories of being near our children”.

## Annexe 7

### **Revue de presse Articles et témoignages de divers acteurs de la société civile et de la diaspora libanaises**

OJ, 2004-12-07

#### **« Vision d'un avenir politique au Liban »**

Suite à la résolution 1559 des Nations unies, il semble qu'un débat de fond sur l'avenir politique du Liban devrait enfin éclore. De quel projet politique une large majorité de Libanais, malgré leurs profondes divergences politico-communautaires, parfois inconciliables, ne se sentirait-elle plus marginalisée ? Que les différentes parties s'assoient autour d'une table et qu'elles en discutent, Syriens compris. Du débat jaillit la lumière. Encore faut-il que nous soyons clairs dans nos choix politiques, que nous acceptions les concessions et que nous refusions catégoriquement cet esprit d'élimination politique de l'autre. Les urnes seront là pour choisir ou pour désigner les gagnants. Pour les maronites, le Liban est comme La Mecque pour l'islam ou le Vatican pour les catholiques, je m'en tiendrai à ces deux évidences pour ne pas en citer d'autres. Et nous, Libanais laïques, c'est-à-dire appartenant au Liban avant d'appartenir à une communauté, resterons-nous les éternels oubliés de l'histoire ? Contribuons, au moins, par nos vœux à exprimer nos souhaits. Le sens de l'appartenance au Liban est largement partagé aujourd'hui, mais la notion d'appartenance n'est pas collective ou citoyenne, elle est réduite au clan, et c'est là que le dysfonctionnement réside. Les uns sentent qu'ils sont plutôt bien servis, et les autres plutôt lésés. La faille risque de s'élargir, l'exclusion devenir irréversible, et la faillite du système et du pays se généraliser. Cette symptomatique politique a eu pour effet, de 1991 à nos jours, un endettement public dont le règlement des seuls intérêts représente 40 % du budget annuel de l'État. Qu'en est-il du remboursement de cette dette ? La question est restée sans réponse, et le restera sans doute longtemps. Le navire vogue à vue. La représentation nationale à venir serait-elle capable, aussi colorée fût-elle, de répondre à nos inquiétudes ? Cette savante sauce à la libanaise qu'est la Chambre que nous attendons, et dont les ingrédients seraient «X» députés du Mont-Liban et de Beyrouth, «Y» députés de la Békaa et du Sud, et «Z» députés du Nord, serait-elle capable d'être servie sur ce bon plat qu'attend un pays qui a faim de souveraineté et de renouveau ? Nous ne le pensons pas. Il n'est plus acceptable aujourd'hui que des personnes se présentent aux élections à titre personnel, accompagnés de colistiers qui

les financent, sans programme, susceptibles de tourner comme une girouette au gré des vents, d'être à l'affût d'un quelconque ministère ou bien se satisfaire d'une affaire juteuse en guise de lot de consolation. Le Liban mérite beaucoup mieux que cela et peut à notre avis remonter vite la pente dans tous les domaines du développement, aux conditions suivantes:

- 1- départ des forces syriennes du Liban ;
- 2- élections à la proportionnelle avec droit de candidature réservé aux partis politiques ayant des programmes électoraux ;
- 3- circonscriptions moyennes de 5 à 10 députés au maximum, avec ouverture aux laïques de 5 % des sièges ;
- 4- formation d'un gouvernement représentatif composé d'une coalition de forces politiques élues et permettant de réaliser les objectifs nationaux suivants :
  - a-restauration de l'autorité de l'État sur tout son territoire ;
  - b-complète et rapide modernisation des camps palestiniens. Les représentants des Palestiniens sont assez mûrs politiquement pour négocier leur statut final avec Israël. Ayons la patience d'attendre l'issue finale de ces négociations ;
  - c - personne n'est dupe du rôle de la milice du Hezbollah au Liban-Sud. Son rôle à la frontière avec Israël est plutôt l'occupation du terrain pour empêcher l'hypothétique réapparition des forces palestiniennes, comme c'était le cas avant l'invasion israélienne du Liban en 1982. Quant aux fermes de Chebaa, elles devraient faire l'objet de négociations entre les trois gouvernements libanais, syrien et israélien aussitôt que ces deux derniers s'assoieront à la table des négociations.

Georges EL-HAGE (Liban)

### **« Opinion - De la gravité du péché par omission »**

Plaintes stériles ou revendications musclées? Il semble que, dans leur communiqué du 1er décembre, les évêques aient fait le choix de la première attitude. En effet, l'urgence pour le pays d'avoir une loi électorale avant qu'on n'arrive à la veille des élections n'a fait l'objet, de leur part, que de trois maigres lignes, dans lesquelles ils se contentent de mettre timidement en garde contre les lenteurs pratiquées «par quatre fois jusqu'ici». Vu l'importance vitale d'une loi électorale adéquate, condition préalable à tout redressement du pays - d'autant plus que nous avons été joués «par quatre fois» -, nous nous attendions à voir l'autorité religieuse suprême, qui, bon gré mal gré, a endossé la responsabilité de nous défendre, afficher une revendication musclée, de nature à faire bouger un pouvoir malintentionné. Cette revendication doit comporter l'avertissement d'une escalade possible en cas de besoin. Ainsi, le communiqué aurait dû affirmer avec force que ne sera pas tolérée

une cinquième réédition des manoeuvres pratiquées lors des législatives précédentes. Pour cela, le pouvoir est invité à faire preuve de bonne foi en élaborant honnêtement un projet de loi acceptable et en le présentant à la Chambre, revêtu du caractère de double urgence. Or, il ne paraît pas que les responsables réalisent l'importance et l'urgence de la matière, puisque le chef du gouvernement annonce mollement que la loi électorale sera prête pour fin février, c'est-à-dire qu'il va priver le citoyen du délai minimum nécessaire pour la discuter et obtenir les amendements qui s'imposeraient. Devant l'inertie calculée du pouvoir, le communiqué aurait dû déclarer qu'il considérerait les responsables comme ayant gravement manqué à leur devoir primordial envers le pays, manquement dont ils devront supporter les conséquences. Dans la vie des peuples, les évêques, en tant que défenseurs de la loi et des valeurs morales, ont souvent donné l'exemple d'un courage allant jusqu'à interpeller des monarques puissants au péril de leur vie. On n'en demande pas autant à leurs successeurs, mais que, du moins, pour lancer leurs semonces aux responsables, ils gardent présente à l'esprit la gravité du péché par omission.

Albert SARA (Liban)

OJ, 2004-12-11

#### « Émigrés et droit de vote »

Relativement à sa population, le Liban aurait peut-être la plus grande diaspora mondiale. Depuis toujours, nos politiciens se vantent du succès des Libanais vivant à l'étranger tout en leur refusant le droit de vote. Le 21e article de la déclaration universelle des droits de l'homme garantit à « toute personne le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays (...) ». De plus, le 7e article de la Constitution précise que « tous les Libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune ». Ainsi, résidents ou émigrés, les citoyens libanais sont égaux en droits et en devoirs. Étant égal à son compatriote résidant au Liban, tout Libanais vivant à l'étranger se trouve à 18 ans devant l'obligation et le devoir du service militaire, alors qu'à 21 ans il est incapable d'élire les dirigeants de la patrie qu'il doit servir. Pareillement, ceux qui ont déjà servi le drapeau et ont décidé de s'installer à l'étranger seront toujours des réservistes de l'armée mais ne pourront pas participer aux élections parlementaires. Un grand nombre d'émigrés rentreront un jour au Liban, surtout ceux qui ne portent que la nationalité libanaise et vivent temporairement dans leur pays d'accueil. Même si ça ne sera que pour la retraite, n'ont-ils pas le droit, dès maintenant, de prendre part aux décisions qui dessineront l'avenir du Liban ? En juillet dernier, à l'occasion du 4e congrès du Conseil international libanais

d'affaires, les responsables ont affirmé que « les émigrés virent chaque année près de quatre milliards de dollars à leur mère patrie », une fortune qui « constituerait l'arme secrète du Liban contre l'effondrement économique. » [1]. À un âge où la planète n'est qu'un petit village, l'argument suivant lequel des difficultés techniques empêchent les émigrés de voter n'est plus valable ; il suffit de mettre des urnes dans les ambassades et les consulats. Le vote des Libanais de l'étranger est un droit. À six mois des législatives, il est temps d'accorder ce droit.

*[1] Crise économique. La diaspora, une arme secrète du Liban contre l'effondrement. L'Orient-Le jour du 21 juillet 2004.*

Habib EL-SABBAGH (Montréal)

### « Profondément blessée »

Tout d'abord, je voudrais vous remercier de nous permettre, en tant que Libanais résidant – temporairement ou définitivement – à l'étranger, de nous exprimer sur l'actualité de notre pays. Je souhaiterais réagir concernant les manifestations survenues il y a quelques jours pour appuyer la présence syrienne au Liban. Je suis profondément blessée par l'attitude adoptée par un grand nombre de Libanais. Je réside actuellement en France, et les médias occidentaux n'ont pas manqué de faire état de cet événement auquel, selon eux, un million de Libanais ont participé. En tant que Libanaise, comment puis-je défendre mon pays, soi-disant démocratique et jouissant de son indépendance? Comment pouvons-nous accepter d'avoir pour dirigeants des hommes aussi peu patriotes, qui se laissent dicter leur conduite, au point de descendre manifester dans les rues contre les intérêts de leur pays ?

Anaïs KHATCHADOURIAN (France)

### « Absente, mais pas émigrée »

Je suis absente du Liban depuis 15 ans mais émigrée, non, je ne le suis pas. Je suis temporairement en dehors de mon pays natal, en attendant de revoir les routes boisées et les jardins fleuris, les mères consolées, les enfants radieux, les cœurs confiants, l'aisance du passé, l'abondance de jadis, le mensonge inexistant, la misère et la souffrance bannies. Le Liban est mon lieu de pèlerinage semi-annuel et chaque visite augmente mes

demandes et mes prières. Et leur réalisation s'envole, éphémère. Mon Dieu, ne prolongez pas mon attente.

Marie-Louise FERZLI (Émirats arabes unis)

### « Leçon de démocratie? »

Grave clivage que celui de l'élite libre et pensante face à la masse soumise. Triste tableau que donne aujourd'hui le Liban. Mais que cette déferlante dans les rues ne nous impressionne pas. Tout compte fait, la grande majorité, elle, est le grain qui fertilisera le Liban d'un vrai esprit de liberté et de démocratie. L'avenir est à la lumière. Vive les Libanais dans l'esprit! Vive le Liban libre!

Tania Saadé DIBO (Liban)

### « Etre «cool» aujourd'hui »

L'adolescence est un âge fascinant où tout peut se décider d'un coup, le présent ainsi que l'avenir. Ce temps-là représente le pouvoir des mots, qui donne forme à l'action qui tantôt les confirme et tantôt parfois les contredit. Passionné par une orientation déterminée, l'adolescent peut être spontanément influencé par un autre comportement. Il baigne dans ce milieu où l'expérience de vivre est intense. Bien plus tard, les attraits pour un renouveau comportemental et/ou des attitudes conventionnelles se font la course dans la tête de ceux qui pouvaient tout refuser et qui apprennent aujourd'hui à devenir des adultes, à peser leurs mots, à reconnaître leur identité au travers des intérêts académiques, professionnels et sociaux. À nous, les «vieux» - les plus de cinquante ans -, de retenir cette formidable leçon d'énergie. Pour ces encore jeunes, de vingt-cinq à quarante-cinq ans, il y a une crise d'un genre nouveau, une crise d'identité qui fait qu'on est plus «in» lorsqu'on est branché sur des attitudes standardisées, loin de toute créativité. C'est bien là que notre jeunesse stagne en utilisant cette apparence de forme physique dans une réalité où changer de look, modeler le corps, le sourire, s'habiller comme tout le monde en faisant bien attention à ne pas paraître différents d'un cheveu de tout ce monde qui se ressemble, c'est, en bref, être « cool»!

Joe ACOURY (Liban)

### « Entre le peuple et ses dirigeants »

En quelques lignes, quelques phrases ou en plusieurs paragraphes, que disent nos lecteurs ? Qu'un fossé sépare la masse de ses dirigeants, qu'on n'a pas le droit de mobiliser des hommes, des femmes pour supplier une force étrangère de ne pas s'en aller, en clair qu'il y a là quelque chose de pourri dans le royaume et qu'il est difficile de l'accepter. Faut-il donc regretter que nos gouvernants n'éprouvent pas l'envie, le besoin de prendre de temps à autre le pouls de la nation et pour ce faire de se déguiser, ainsi que le faisaient naguère - dit-on - les princes des croyants pour mieux se mettre à l'écoute des foules ? Sans doute n'y a-t-il pas que les manifestations des uns et des autres - des « autres » surtout - et le Libanais moyen s'intéresse de très près à ce qui fait son menu quotidien : c'est quoi être « cool » de nos jours ? Qu'a-t-on fait de la loi vieille de neuf ans seulement qui régit l'affichage des panneaux publicitaires sur les routes ? Mais que devient donc notre jeunesse, à tout le moins une certaine jeunesse ? Et dans toutes ces festivités qui marquaient l'anniversaire de la fête de l'indépendance, a-t-on songé à réinstaller en place la statue de l'un des pères de 1943, le président Béchara el-Khoury ? Quand notre lecteur donne tous les jours la preuve qu'il a la tête sur les épaules, où donc se trouvent celles des responsables ?

OJ, 2004-12-28

### « La démocratie, mais par quels moyens ? »

Les lecteurs seraient-ils plus audacieux que nos hommes politiques ? C'est encore une fois l'exemple ukrainien qui les inspire quand ils réclament une mobilisation générale des citoyens pour obtenir que « cela change ». En s'interrogeant sur les mesures d'ordre pratique que se propose d'adopter l'opposition, Kornet Chehwane en particulier, pour obtenir une véritable démocratie. Après tout, s'insurge ainsi une correspondante, nous nous sommes soulevés contre le mandat français mais nous sommes restés fidèles à la France. Un point de vue que ne semble pas partager un autre lecteur pour qui la meilleure politique consisterait à être plus Arabe que les Arabes et plus Syrien que les Syriens. Et de soutenir par ailleurs que l'opposition devrait nous dire quel plan de gouvernement elle nous prépare – ce qui, après tout, n'est que parfaitement logique. On le soupçonnait un peu mais voilà qu'une mère l'écrit, noir sur blanc : et si ce n'était pas les hommes politiques que nos enfants admirent mais plutôt les sportifs, plus précisément ceux d'entre eux qui pratiquent cet autre « noble art » qu'est l'équitation ? Bravo, ceux-

là. On serait fortement tenté d'ajouter : bravo, cette jeune génération qui a des idéaux autrement plus élevés.

### « Opposition et propositions »

Il n'y a pas une, mais plusieurs oppositions. Elles s'opposent beaucoup plus entre elles que contre le pouvoir. L'alliance est pour se débarrasser des gens « assis ». Ensuite, les opposants s'entre-tueront pour s'asseoir sur des chaises et des strapontins trop limités pour leur suffire. Où est le plan de sauvetage du pays ? Par qui remplacera-t-on la Syrie ? Taëf est si vague sur la distribution des pouvoirs que nous ne savons pas qui va gouverner. Nous savons qui n'aura plus de pouvoir : le président de la République, maronite. Les Syriens partis, qui gouvernera donc ? Le président Hariri avec son pouvoir financier, l'aide du président Chirac et de l'Arabie saoudite ? Serons-nous en meilleure position avec une loi saoudienne ? Peut-être que le pouvoir de l'argent sera moins important que celui du nombre ou de la force ? Serons-nous donc gouvernés par Amal et le Hezbollah ? Peut-être que ce ne sera ni l'un ni l'autre. La meilleure politique en ce qui nous concerne est d'être plus Arabes que les Arabes et plus Syriens que les Syriens. Car, c'est d'eux seuls que dépend notre survie. L'opposition plurielle ne devrait-elle pas commencer à nous dire quel plan de gouvernement elle nous prépare ? Les chefs de l'opposition ne devraient-ils pas commencer à s'entendre entre eux sur l'identité et l'avenir du Liban (constitution, lois, mode de gouvernement) avant de vouloir changer le gouvernement ?

Roger AKL

### « De Beryte à Beyrouth »

Beryte, je m'appelle Beryte, entendez-vous ce cri venu des abysses de l'histoire, de la profondeur de notre humanité. 5 000 ans que je brave tous les dangers, 5 000 ans qu'on essaie de me vaincre en me conquérant mais toujours sans y réussir, 5 000 ans que mon aura rayonne sur tout le bassin méditerranéen quand mes navigateurs le sillonnaient à la recherche d'autres horizons, d'autres cultures, d'autres commerces. Méditerranée, notre mère nourricière, source de toute notre histoire, berceau de toutes les civilisations. Tout cela n'est-il qu'un passé révolu et oublié à tout jamais ? Je ne le pense pas. Comment peut-on ignorer ces millénaires d'échanges divers entre notre pays et les autres peuples et civilisations de la Méditerranée, tout cela ayant contribué à façonner ce que nous sommes devenus. Regardez autour de vous, cette diversité ne fait

que confirmer mes propos. Le Liban, et en particulier Beyrouth, a su maintenir et profiter de ce brassage économique-culturel. Et voilà que nous sommes de plain-pied dans ce troisième millénaire. Mais où allons-nous ? Nous nous recroquevillons dans notre coquille. Réagissons, ouvrons nos cœurs et nos frontières sur notre espace vital de préférence, vers cette Europe toute aussi méditerranéenne que nous, cette Europe qui nous tend les mains. Il me semble que nos instances dirigeantes n'ont pas encore été acquises à cette idée. Que craignent-elles ? Il est révolu, le temps de la colonisation, et quelle meilleure alternative à l'influence de l'oncle Sam ? Réagissons avant qu'il soit trop tard et avant que Beyrouth cesse d'être Beryte.

Dr Riad EL-ALAILI (Membre du conseil communal de Beyrouth)

### « Opinion - La marche vers la liberté »

Cité par Milan Kundera, Jan Skacel, poète tchèque mort avant la chute de l'Empire soviétique et la libération de la Tchécoslovaquie, évoquait dans un quatrain « la tristesse » qui l'entourait, en disant qu'il voudrait « la soulever, l'emporter au loin, s'en faire une maison ; il voudrait s'y enfermer pour trois cents ans, et trois cents ans durant ne pas ouvrir la porte, à personne n'ouvrir la porte ». Et Kundera d'ajouter : « Trois cents ans ? Skacel a écrit ces vers dans les années soixante-dix et est mort en 1989, en automne, quelques jours avant que les trois cents ans de tristesse qu'il avait vus devant lui ne se dissipent en quelques jours... » Les Tchèques de l'époque vivaient un cruel désespoir car, disait-on, « si horrible qu'elle soit, une dictature fasciste disparaîtra avec son dictateur, si bien que les gens peuvent garder espoir. Par contre, le communisme appuyé par l'immense civilisation russe, pour une Pologne, pour une Hongrie, est un tunnel qui n'a pas de bout. Les dictateurs sont périssables, la Russie est éternelle... ». On serait tenté, ici, à notre tour, de vouloir se faire une maison semblable à cette évoquée par Skacel, s'y enfermer aussi pour trois cents ans, et ne plus voir tout ce qui nous entoure. Nous sommes en effet bien placés sous tutelle, laquelle prend en tenaille tous les pouvoirs, du Législatif à l'Exécutif en passant par le judiciaire. Il a suffi de façonner des lois électorales sur mesure pour amener, à la traîne des « rouleaux compresseurs », des élus adeptes, en grande majorité, de la soumission. Dès lors, le résultat de toute délibération, toute élection, tout vote est connu d'avance. À l'Exécutif et à la Magistrature, les postes-clés sont tenus par des personnages sans doute plus zélés que le gouverneur syrien lui-même. Le leitmotiv, c'est la nécessité de préserver l'option nationale, dite « al-khat », à savoir pas de souveraineté et pas de liberté en dehors de la Syrie, et maintien du Liban, seul, dans la ligne de la confrontation. En parallèle, corruption gabégie et distribution des biens publics rongent les services étatiques au point que le pays est classé, au

point de vue de la transparence, au dernier rang des pays voyous. Bien entendu, personne n'est dupe. Et les discours qu'on nous assène, ici et là, pour vanter notre démocratie, donner des leçons en droit constitutionnel, monter en épingle les « dangers » qui nous guettent pour justifier le « khat » n'empêchent pas nos jeunes d'aller à la recherche de la vraie liberté, sous d'autres cieux. Sous l'Empire soviétique, l'émigration était mal vue. Ici, on semble l'encourager. On ne se doute pas que la transformation de notre société en société monochrome est le plus grand service rendu à Israël. Le vote de la résolution 1559 n'est certes pas pour les beaux yeux des Libanais. Dans le jeu des nations, il y a toujours des considérations occultes qu'on ne découvre que longtemps plus tard. N'empêche qu'on a magistralement donné à la communauté internationale les prétextes pertinents pour pousser les hauts cris. L'histoire ancienne et contemporaine montre que la règle, inexorable, est que l'étouffement des peuples ne perdure jamais. Toutes les dictatures sont tombées, tous les empires se sont effondrés. Ne nous enfermons pas dans la maison du désespoir. Les « trois cents ans » de Skacel ont, d'une façon inattendue, pris fin. C'est incontournable, notre tour doit arriver : la seule marche naturelle de l'histoire est celle qui achemine vers la liberté.

Joe KHOURY-HÉLOU

#### « La police des mots »

La politique a-t-elle encore un sens ? À cette question, la philosophe Hannah Arendt répondait : le sens de la politique est la liberté. Cette réponse, qui devrait rendre toutes les autres superflues, n'est plus évidente, notamment dans nos sociétés. En effet, jamais la liberté n'a été si ouvertement revendiquée. Mais elle est de plus en plus encadrée. La démocratie s'empêtre dans ses contradictions : pour « garantir » les libertés, elle pénalise les idées. Au point que l'excessif « il est interdit d'interdire » devient un préoccupant « il est interdit de dire ». La multiplication, en Occident, des lois sur le racisme, « l'antisémitisme » (?), etc., est fondée sur le respect de l'autre. Difficile de contester ces textes dont le but, sincère, est de renforcer la tolérance. Leurs conséquences pourtant, notamment dans les pays du « tiers-monde », vont à rebours des intentions de leurs auteurs. Cette réglementation galopante est en soi contraire à l'idée même de la liberté de penser et de débattre. Elle établit une police des mots alors que c'est dans la libre discussion qu'apparaît la réalité. Ce n'est pas en cachant le mal qu'on le combat. Il faut qu'il soit visible pour qu'on puisse le faire reculer. Une société qui se lance à corps perdu dans la sanction des idées (ou même des faits) trahit ses doutes, montre ses craintes et avoue ses faiblesses. Le monde est-il si peu sûr de ses convictions démocratiques qu'il faille sans cesse se protéger contre soi-même ? Est-il si peu croyant dans la force de ses valeurs

communes qu'il faille se bâillonner ? Est-il si peu respectueux de l'autre qu'il faille se museler ? Une société doit se fixer des limites, mais la loi ne peut pas servir de désherbant pour éliminer le chiendent de l'intolérance. La peur devient le moteur de tous les humains quand elle les conduit à restreindre le champ des libertés. Des principes qui vivent dans des camps retranchés sont déjà sur le déclin. Ce n'est pas en dressant des murs dans les têtes et en ayant un bœuf sur la langue que le monde vaincra ses maux. Seuls l'éducation, le rappel permanent de nos droits et de nos devoirs, de nos valeurs et leurs définitions, le débat et la multiplicité de la discussion permettent de renforcer le respect de l'autre et de soi-même.

Jihad NAAMAN (Professeur à l'Université Libanaise, ancien professeur à l'Université de Nancy II)

OJ, 2005-01-05

**« Courrier - Entre apparences et réalité : les appréhensions d'une jeune patriote »**

Il est de ces personnes qui veulent imposer leurs idées et leurs croyances politiques. Leur foi est sans aucun doute digne de tout respect. En effet, on ne trouve plus que très rarement des gens entraînés par un tel enthousiasme pour servir « la bonne cause » que, nous semble-t-il, tous leurs intérêts ne soient mis de côté. Malheureusement, cet entrain est souvent aveugle et cette énergie positive dont ils font preuve n'est que tromperie. Il est vrai qu'avec tous les échos qui nous arrivent à travers les médias, aucun diplôme universitaire n'est requis pour se rendre compte de cette réalité; pour comprendre qu'à travers discours et prise de position, des jeunes suivent comme des automates des orateurs quelconques sans se demander si leur attentes correspondent vraiment à celles du parti auquel ils adhèrent. En termes vulgaires, on parlerait volontiers de « lavage de cerveau ». D'autres encore, oubliant les valeurs prônées par un autre parti, s'y réfugient pour trouver l'excuse convenable afin de libérer leur haine ou leur colère. Il est toujours plus palpable de ressentir à quel point la patrie n'est plus à la hiérarchie des priorités (contrairement à ce que l'on affirme encore) quand on assiste à la confrontation de deux militants d'un même parti. J'ai récemment suivi la conversation entre un ancien militant d'un parti politique – un déserteur découragé – et une nouvelle recrue du même parti. Le déserteur, un homme d'environ cinquante ans, parlait de son dégoût vis-à-vis de ce qui est advenu du parti. Nostalgique du temps passé où, défiant défaites et échecs, il refusait de baisser les bras et continuait à se battre malgré faim et froid, il a ouvertement accusé son ancien parti d'avoir perdu le sens de son existence. Contrairement au jeune qui croit encore pouvoir ressusciter un Liban sous les décombres (si ce

n'est pas au niveau de l'infrastructure, c'est l'image du Liban au fond de plusieurs d'entre nous) il pense que le parti en question n'est qu'un moyen de masquer des opérations dont le but sous-jacent ne concerne pas les intérêts de ce qui reste du pays. J'ignore jusqu'à quel point cet ancien militant a raison. Au fond, chacun est libre d'avoir son opinion. Ce qui est malheureux, pourtant, c'est de savoir que des gens continuent à vivre avec un cœur lourd de trop d'impuissance face au « tyran légitime ». C'est de savoir que ces personnes riches de trop d'expériences, regardent avec un œil mélancolique les jeunes qui s'animent et s'acharnent pour réformer. Il n'est pas superflu d'ajouter qu'on se sent ridicule à les entendre dire : « Nous aussi, dans le passé, nous étions comme vous. On s'est sacrifié croyant en une révolution qui entraînerait un islah ; et voyez où nous en sommes ». C'est alors qu'on tente de se projeter dans le futur, craignant admettre que tout ce zèle serait substitué un jour par une indifférence, ou pis encore une passivité. Si aujourd'hui des jeunes ont assez de volonté pour faire le choix de s'enraciner au Liban, beaucoup d'autres préfèrent déjà faire leur valise car, pensent-ils, c'est une erreur de vouloir vivre là où il n'y a plus aucun respect de la dignité humaine. Ils étouffent de savoir que des milliers de patriotes sont conscients que des fraudes innombrables sont effectuées quotidiennement dans de hauts rangs et que, malgré tout, ils doivent se résoudre à se taire parce que, de toute façon, ils n'ont pas le choix... Non. Il est clair que penser de cette façon serait oublier que c'est grâce à l'endurance de Libanais, des vrais, que le Liban occupe toujours la même superficie sur les cartes. Et puis, faire preuve de persévérance, encore, représente une sorte d'ultimatum, un cri de victoire prochaine, un appel à la souveraineté et à la paix.

Jamale RIZKALLAH (Élève de terminale au Collège Notre-Dame de Jamhour)

### **« Sur les Campus**

#### **Comment le dossier du service du drapeau pourrait générer un mouvement estudiantin moderne... »**

La dynamique estudiantine de l'après-guerre, entre 1990 et l'an 2000, a rempli son rôle : porter à bout de bras certaines revendications, en l'occurrence la défense des libertés publiques et le rétablissement de la souveraineté et de l'indépendance du Liban, envers et contre presque tous, malgré le désintérêt général, malgré un silence oppressant, durant de nombreuses années, de la classe politique libanaise. Combien de fois a-t-on en effet entendu certains Libanais critiquer les jeunes parce qu'ils descendaient dans la rue risquer leur santé, leur liberté, et parfois même leur vie pour une cause qui les dépassait. Un sourire jaune au coin des lèvres, ces personnes utilisaient parfois des phrases d'un cynisme affligeant : « Ils n'en ont pas marre ? Ils ont tellement envie de prendre

des coups ? Ils n'ont pas encore compris que tout cela ne mène à rien ? » Certes, cette réaction a ses raisons (la démoralisation, la fatigue de l'après-guerre, la crise économique qui a conduit les citoyens à accorder la priorité à leur quotidien avant de penser à autre chose...), et il n'appartient à personne de porter un jugement sur cette attitude. Cependant, force est de tirer un coup de chapeau aux jeunes, le plus souvent des soldats inconnus n'ayant pas pris part activement à la vie politique, qui ont porté le flambeau de cette cause durant ces années sombres, sans jamais fléchir. Maintenant que les rangs de l'opposition s'élargissent au quotidien, sur base du discours souverainiste, les jeunes doivent se sentir quelque peu soulagés. Ils ne sont plus seuls. Mais ils ne doivent pas perdre de vue non plus qu'il est peut-être temps de reconvertir l'action estudiantine, de revoir sa fonction, de ne plus se limiter seulement aux revendications souverainistes, mais de commencer à traiter de dossiers qui les touchent directement. Des dossiers qui pourront réaliser une véritable réforme au sein de la société. Et quel meilleur espace que l'université pour une réforme socioculturelle ? À cet égard, il est inadmissible que les structures estudiantines organisées n'aient rien fait (encore) pour abolir le service militaire, une idée dont une grande partie des jeunes est pourtant plus que convaincue. D'autant que le combat est politique et s'est transposé à la Chambre pour la première fois, avec un groupe de députés favorables à l'abolition. Pourquoi ne pas encourager ces députés à aller jusqu'au bout, puisqu'ils sont persuadés, comme une majorité de jeunes, que l'abolition du service militaire sert le bien commun ? Le dossier du service du drapeau constitue un test pour la dynamique estudiantine. Les jeunes en feront-ils un tremplin vers un véritable mouvement estudiantin, qui, sans abandonner la lutte pour les libertés, sera soucieux de son environnement et œuvrera pour une société résolument moderne ?

Michel HAJJI GEORGIU

OJ, 2005-01-11

### « **Opinion - Une loi électorale, pour quoi, pour qui ?** »

Les débats sur la loi électorale vont bon train ; chacun présente sa loi, chacun défend son point de vue, chacun a concocté le meilleur projet pour servir la meilleure cause. Qu'attendons-nous de la loi électorale ? Si elle ne va pas consacrer la démocratie, si elle ne va pas concerner et impliquer le citoyen, elle ne servira qu'une petite poignée d'individus qui perpétueront leur loi et leur manipulation de la plus grande partie de la population. Essayons d'établir l'état des lieux d'abord puis de trouver des issues.

En général, une faible proportion de la population va voter quel que soit l'enjeu. La majorité ne se sent pas concernée, toutes élections confondues. Une des raisons majeures est que le citoyen ne vote pas près de son domicile, mais au lieu indiqué sur son état civil. Une autre raison, c'est que le Libanais pense que les élections sont truquées et que le résultat en est connu d'avance, donc à quoi bon voter ? Par ailleurs, le Libanais qui va aux urnes vote « utile », comme l'ont montré les résultats des élections précédentes ; c'est-à-dire qu'il vote pour celui qui lui a promis un service, un avantage quelconque, ou celui qui pourrait le faire, ou encore celui qu'il considère assez puissant, une fois élu, pour passer outre les règles et le protéger en échange seulement de son allégeance. Le choix ne va jamais – ou rarement – jusqu'au raisonnement qui prend en considération la fonction officielle du candidat : pour le député, établir et renouveler les lois, surveiller la fonction publique, contrôler l'exécutif et le sanctionner par le biais du vote de confiance et élire le président de la République ; pour le membre de la municipalité, assurer les services locaux et le développement. La relation entre candidat et électeur ne va pas plus loin qu'une relation de négoce. Sur un autre plan, les représentants des citoyens aux municipales ne semblent pas avoir assez de poids au regard des électeurs, car les décisions majeures viennent de celui qui possède le pouvoir financier, à savoir, principalement, le pouvoir central. Or ce sont les membres de la municipalité qui sont mandatés pour rendre les services aux citoyens et répondre à leurs doléances, car eux sont élus pour développer les régions et les promouvoir, ainsi que pour favoriser la décentralisation. Paradoxalement, ils n'en ont pas les moyens : ils ne possèdent pas les pleins pouvoirs, financiers en particulier. Cela dit, le premier objectif de cette réflexion est de remettre les pendules à l'heure, c'est-à-dire comprendre et faire comprendre aux citoyens en quoi consiste le rôle du député ou celui du membre de la municipalité, savoir ce qu'ils en attendent et l'exiger. Ce ne sont certainement pas les services réclamés par ses électeurs qui définissent le rôle du député : s'il les rend, c'est qu'il empiète sur un terrain qui n'est pas le sien, favorisant par le fait même l'aspect mercantile de cette relation. Il faut bien se rappeler aussi que, une fois élu, le député représente tous les Libanais et sur tout le territoire, sans considération de confession ou de région. Les lois sont votées pour améliorer les conditions de vie de tous les Libanais et non seulement du petit groupe d'électeurs ni de la région où s'est présenté le candidat, de la région dont il est originaire. Par contre, ce sont les membres de la municipalité qui sont habilités à rendre des services. Ils représentent les régions où ils ont été élus, exclusivement. Ils sont l'outil du développement de ces régions. Voilà ce qu'il faut que les citoyens comprennent d'abord, puis ils pourraient accepter peut-être, comme base de réforme électorale, ce que je vais proposer ci-dessous. Pour bien faire la différence entre les deux concepts, soit la représentation municipale et celle des législatives, deux projets de lois devraient être soumis en même temps : si la petite circonscription est indispensable pour

le découpage municipal, c'est une circonscription unique qui prévaudrait pour les législatives, leurs fonctions respectives étant, comme nous l'avons montré, totalement différentes. La base de la loi pour les municipales devrait consacrer la petite circonscription à travers tout le Liban, à condition d'accorder le droit de vote aux seuls habitants de la région. Ainsi, les citoyens pourraient reconnaître, dans les membres de leur municipalité, ceux qui les représentent réellement. Mais pour que cela devienne possible, il faudrait assurer le pouvoir financier qui revient à chaque municipalité dans la transparence, c'est-à-dire que l'État central devrait seulement contrôler, mais non décider, de ce qui doit ou non être dépensé par la municipalité. Si la loi le stipule, elle doit être appliquée, sinon elle devrait être amendée dans ce but. La municipalité se soumettrait aux vœux de ses électeurs et à leurs priorités par le biais, par exemple, de commissions spécialisées. Parallèlement, la base de la loi électorale pour les législatives considérerait le Liban comme une seule circonscription dans laquelle chaque citoyen aurait la possibilité d'élire un nombre limité de représentants : quatre à six, le même nombre pour tous les citoyens, sur tout le territoire libanais, car aucun Libanais ne pourrait trouver plus de quatre à six personnes pour le représenter. Un nombre plus élevé dépasserait son choix. Ce choix se ferait indépendamment de la confession et de la région, ce qui garantirait la liberté du citoyen. Pour lui faciliter la tâche et l'inciter à remplir son devoir civique, le vote aurait lieu près du domicile ou ailleurs, selon la volonté de l'électeur. Une fois qu'il a voté, son nom serait automatiquement effacé pour éviter des votes multiples, grâce à un système informatique qui relierait toutes les régions - informatique qu'il est grand temps d'instaurer. Une fois le vote terminé, les élus seraient les soixante-quatre chrétiens ayant obtenu le plus grand nombre de voix et les soixante-quatre premiers musulmans, avec leurs proportions respectives. Ainsi, les citoyens auraient la certitude d'être représentés. Les interférences illégales qui pourraient influencer leur décision (attraction ou menace) seraient minimisées, car contrôler plus d'un million de personnes qui votent le même jour et qui peuvent choisir des personnes dispersées sur tout le territoire libanais devient presque impossible. De même, la corruption serait réduite au minimum. Par contre, les programmes électoraux pourraient s'en trouver valorisés. Accessoirement, on réglerait les plafonds des dépenses, de la publicité, etc., pour garantir aux candidats une certaine égalité des chances. On pourrait également reconsidérer l'âge de vote, de manière à ce que les lois soient plus cohérentes : si on peut se marier à dix-huit ans, pourquoi ne peut-on pas voter ? Aucune loi humaine n'est parfaite, mais elle devrait au moins avoir des priorités. Ce qui vient d'être présenté a le gros avantage d'établir une nette différence entre la mission d'un député et celle de la municipalité ; cela, bien compris, pourrait consacrer la citoyenneté et jeter les bases d'une véritable démocratie en facilitant le devoir de vote et en respectant la liberté de choix, au-delà des intérêts personnels, confessionnels et sectaires. Ce système aurait aussi l'avantage inestimable

de mettre en échec corruption et manipulations. Avec le temps, les citoyens, plus concernés, contrôleraient mieux la conduite de leurs représentants, comprendraient mieux les enjeux, et pourraient rectifier le tir s'ils pensent s'être trompés, dépassant ainsi le confessionnalisme et devenant pleinement responsables de leurs options : on peut être dans le vrai ou se tromper, indépendamment de ses convictions religieuses, parce qu'on est justement humain.

Dr Ghada EL-YAFI

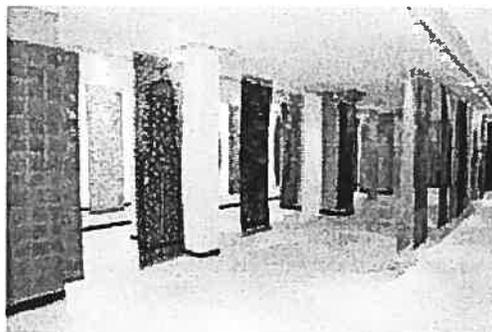
### « Courrier - L'avenir des jeunes est-il menacé ? »

Le service militaire, le confessionnalisme, le chômage, l'influence occidentale négative, l'émigration sont des problèmes sérieux auxquels font face les jeunes Libanais et le Liban. La corrélation entre le service militaire et l'émigration est l'un des problèmes qu'il convient de mettre en évidence. Tout problème a des avantages et des inconvénients. Il est nécessaire de les étudier et de les interpréter pour voir de quel côté penche la balance afin de prendre par la suite la bonne décision. C'est le cas du service militaire, qui est une obligation imposée aux jeunes de façon arbitraire. « Blocage ». Ce mot suffit à mettre en relief les dégâts causés par ce service. Ainsi, les jeunes et les nouveaux diplômés se retrouvent bloqués et ne peuvent pas s'intégrer dans la vie active. Ils ne peuvent signer aucun contrat de travail pour commencer à se forger un avenir. Le service militaire constitue un obstacle qui empêche les jeunes d'être autonomes, indépendants, responsables. De plus, il les empêche de poursuivre librement leurs études supérieures. Ce sont des mois cruciaux que les jeunes perdent en accomplissant leur service qui intervient à un moment de grande productivité. La conscription les paralyse, les met dans un état de perplexité, d'indécision... C'est le destin du jeune, son avenir, sa vie, qui se retrouvent au cœur d'un engrenage sur lequel il n'a pas de prise. Ainsi se trouve-t-il tiraillé entre l'émigration, l'ajournement du service, ou bien, dans le pire des cas, l'option de se soumettre à ce blocage, contre sa volonté et aux dépens de son avenir. Malheureusement, l'émigration est la solution qui est la plus adoptée, ce qui constitue une perte incommensurable. Le Liban est un petit pays qui est tributaire de plusieurs autres, plus grands et plus puissants, que ce soit sur le plan industriel, commercial, ou agricole. La prospérité et le progrès de ce pays dépendent des ressources humaines qu'offrent ses jeunes. Des ressources qui sont, pour l'instant, dilapidées et mal investies... Le Liban se trouve ainsi marginalisé. Où est l'État face à ce problème menaçant ? Où sont les autorités publiques ? Où en sont les jeunes face à leur avenir ? Il faut que les Libanais s'unissent et protestent... Est-il exagéré de réclamer l'abolition du service militaire ? Non. La réalité des choses et les sondages déjà réalisés montrent que la majorité de la population réclame

cette option. Alors, il faut agir. À défaut, les effets risquent d'être, à long terme, catastrophiques.

Samer M. DARWICHE (Étudiant)

**« Exposition - À l'Espace SD jusqu'au 5 février 2005 »  
«Do It!», le design engagé**



*Une vue de l'exposition de Halim Mahdi al-Karim.*

*(Photo Michel Sayegh)*

Le laboratoire de l'Espace SD présente, jusqu'au 5 février, l'exposition «Do It!», proposée par l'Adapo (Association du design et d'architecture au Proche-Orient) et commissionnée par le graphiste Alexandre Medawar. Il s'agit de treize objets qui ont été déjà montrés durant la quatrième Biennale internationale de design de Saint-Étienne en novembre 2004. Encouragés à réfléchir sur les thèmes «Résister», «Voiler/Dévoiler» et «Boire», des créateurs du Liban, de Syrie, de Palestine, de Turquie et d'Irak ont fait preuve d'une inventivité pour le moins engagée. Quatre artistes ont choisi de s'exprimer à travers le verbe «Résister»: Karim Chaya, tout d'abord, avec sa «pelote» palestinienne (le jeu basque appelé «chistera») et sa raquette de tennis quelque peu modifiée. Ce designer industriel, diplômé de Rhode Island School of Design et cofondateur, en 1997, de l'atelier de recherche et de création ACID, a conçu un pare-chocs recyclé destiné à «optimiser l'efficacité d'un jet de pierres ou, mieux, le renvoi, comme dans la «chistera», d'une grenade à gaz lacrymogène par les lanceurs de pierres de l'intifada». Quant à sa raquette de tennis, elle aussi destinée à «améliorer le rendement et l'efficacité des pratiques militantes des jeunes Palestiniens», les cordes ont été remplacées par du câble d'acier et l'ensemble a été repeint «en noir mat, comme une arme à feu». Ensuite, Rania Sarakbi, avec un bagage universitaire en anthropologie et en sociologie, a créé une ceinture lance-pierres. Un objet de mode qui se transforme en fronde. «Allah Wa Akbar»: c'est le nom du «tee-shirt attaque-suicide» d'Ahmed al-Ahmed,

pseudonyme d'un professeur d'origine arabe en résidence, depuis 2002, à la Domus Academy et impliqué dans des projets pour les sociétés Pandora Design, Salvatore Ferragamo, Radice ou Elica. Un vêtement unisexe, imprimé, au niveau de la taille, d'une ceinture d'explosifs, qui «ouvre les portes du paradis». Difficile de faire plus acerbe. Ou peut-être si, avec le terrifiant «Abou Ghraib», le prototype de lampe de chevet élaboré par l'Irakien installé en Suisse Ali Hussein Badr: une silhouette cagoulée de noir et transformée en luminaire pour rappeler qu'«ailleurs, des hommes sont torturés pendant que l'Occident s'assure l'exploitation des ressources énergétiques». Histoire de «dormir sur ses deux oreilles».

### **Cage à tête et problèmes de laïcité**

Trois femmes et deux hommes se sont impliqués dans le duo «Voiler/Dévoiler»: «séduire» ou «échapper au regard des autres», il s'agit d'une double thématique féminine. Voilà donc un casque, inquiétante «cage à tête» imaginée par Christie Bassil et intitulée «Inside». Voilée de tête mais exposée de corps, la femme arabe moderne se débat encore entre émancipation et valeurs conservatrices. Nada Debs, la nouvelle coqueluche du design international venue du Liban, a imaginé un miroir à main, dont le titre est «Now I See You, Now I Don't». Un objet dont le verre est travaillé à la manière du «moucharabieh», tout comme le sac en cuir et cuivre de Nathalie Khoury, «Harem», double symbole d'écrin et de prison. Le styliste syrien Ghassan Salam, quant à lui, propose à la femme de son pays «À poil», un foulard-perruque qui règle une bonne fois pour toutes les problèmes de voile et de laïcité, tels que la France les vit actuellement. La seconde création de Ali Hussein Badr, «Vive la République», toujours sensible à la nouvelle loi de l'Hexagone concernant la visibilité de l'appartenance religieuse, invente une petite boîte frappée du drapeau tricolore, dans laquelle peuvent se lover croix, étoile de David ou tout autre signe ostentatoire religieux.

### **«En vin»**

«Boire», enfin, clôt ce passionnant miroir à trois volets de la réalité arabe au centre des préoccupations esthétiques. Ce troisième et dernier thème a intéressé la styliste de mode libanaise Milia M qui propose un «Tibériade», tout autant rêvé que tristement réaliste. Deux morceaux de tissu, représentant la Palestine et Israël, sont «jointés» par une fermeture Éclair étanche, une toute récente invention venue de Suisse. «L'évidence de la parabole coule de sens: sans leur jonction, l'eau s'enfuit.» «Boire», «enjeu majeur au Proche-Orient» mais aussi «interdiction de consommer de l'alcool», a été pensé par Lauren Kassouf, étudiante en architecture, comme une impossibilité: «En vin», un récipient dont la bouche n'atteint jamais le contenu, en est une claire représentation. Enfin, Richard

Yasmine présente son «Ovni» sous la forme d'une bouteille artisanale «embouteillée», remplie «d'une eau visible mais pourtant inaccessible ».

**«Soul Layers Between Hallucination and Schizophrenia», de Halim Mahdi al-Karim**

«Les couches de l'âme, entre hallucination et schizophrénie»: pour cette exposition à l'intitulé éloquent, l'artiste, Halim Mahdi al-Karim, a voulu transformer l'espace en vieux souks orientaux, et cela pour mieux représenter le concept selon lequel «quand la mémoire du temps qui sépare le rêve et le conscient se perd, les couches de l'âme se retrouvent prises au piège dans un état d'hallucination et de schizophrénie». L'artiste propose, à travers une série de matières suspendues à différents endroits du plafond de l'Espace SD, «un voyage thérapeutique, une étape en plus dans la quête perpétuelle d'une libération et d'une réunification des couches de l'âme». Confiant dans la force de la pensée extrême-orientale, Halim Mahdi al-Karim assure que son installation «permettra d'atteindre un équilibre et ainsi revenir à son simple moi originel».

OJ, 2005-01-15

**« Opinion - Le temps des démocrates »**

Le Liban a beaucoup souffert des décisions approximatives, concernant l'État et les citoyens, que ses dirigeants ont pris et prennent toujours depuis l'indépendance. Durant ce demi-siècle révolu, ce genre de prise de décisions où le « maaleich » (laisser-faire) était de rigueur a malheureusement suscité larmes et malheurs. Le « maaleich » nous a menés à l'accumulation de petites fautes et de petits problèmes qui sont devenus énormes avec le temps et qui ont conduit à alimenter les déséquilibres, les rancœurs et les injustices. Au lieu de punir les auteurs des fautes pour qu'ils ne les répètent plus jamais, ces fautes ont été ignorées, devenant des crimes. Au lieu de résoudre les problèmes pour qu'ils ne s'accumulent pas et qu'ils ne deviennent pas inextricables, ils les ont occultés et ils sont devenus insolubles. Laxisme et laisser-aller ont été notre lot quotidien. Les lois étaient transgressées, les libertés bafouées et les principes piétinés. Le constat? Un manque flagrant de démocratie dans le pays et un manque de sanction de la part du peuple. Dans cet état déplorable où nous avons été mis, le plus dangereux maintenant est que les pouvoirs sont complices. L'exécutif, le législatif et le judiciaire ne font plus qu'un pouvoir à plusieurs têtes, une sorte d'hydre qui sévit, puissante et tyrannique. L'anarchie d'antan s'est muée en tyrannie. Dans les pays démocratiques, le pouvoir exécutif, qui tire sa puissance du pouvoir législatif, est sanctionné à l'occasion d'élections législatives et peut être balayé en un soir. Le pouvoir législatif est issu du

peuple, à l'occasion d'élections libres où chaque citoyen se prononce pour élire la personne et/ou le parti de son choix. La loi de la majorité est respectée dans le cadre de la Constitution et des autres pactes nationaux. Le vaincu accepte sa défaite et le vainqueur exerce le pouvoir. Quant au pouvoir judiciaire, il est libre, indépendant et exerce une justice «aveugle». Qu'en est-il du Liban où on clame que les décisions prises par notre exécutif et les votes de notre Parlement sont sacro-saints et représentent l'avis du peuple ? Le pouvoir législatif est faussé par un découpage des circonscriptions taillées sur mesure pour « faire élire » les personnes « choisies par des fantômes », contrairement à ce que prévoit notre Pacte national, par la naturalisation de personnes afin qu'elles soient utilisées là où « on en a le plus besoin », par des pressions de diverses sortes exercées pour influencer sur le cours des élections et par des décisions de justice pour annuler l'élection des uns et entériner celle des autres au cas où les résultats ne sont pas « conformes aux desiderata ». Le résultat est que le pouvoir exécutif issu d'un pouvoir législatif faussé est lui-même faussé et non représentatif. Donc le Liban est gouverné d'une manière fautive et non représentative. Est-ce que le pouvoir judiciaire est libre et indépendant ? Exerce-t-il une justice « aveugle » ? Je laisse les faits et événements répondre à ces questions. Nous vivons une situation des plus inconfortables, où un grand point d'interrogation se dessine sur la légitimité des pouvoirs. Est-ce que le Liban et les Libanais sont condamnés à vivre « le fait du prince » ad vitam æternam ? Est-ce qu'il faut toujours attendre l'étranger pour nous sauver de nous-mêmes ? Il ne tient qu'à nous, Libanais, de modifier cette situation et personne d'autre ne le fera à notre place. Une prise de conscience nationale doit déboucher sur l'accession des démocrates au pouvoir. Il s'agit là de personnes qui se respectent et qui respectent leurs concitoyens, tous leurs concitoyens, qui suivent la Constitution de leur pays et les lois fondamentales, accords et pactes – tacites ou non – entre Libanais, qui croient en la nécessité du dialogue et en la vertu de la culture, qui veulent avancer franchement dans un monde en mouvement, qui privilégient la réflexion à l'empirisme, qui sont imprégnées de l'esprit de justice et qui s'y soumettent elles-mêmes, qui savent s'effacer quand elles ont perdu la confiance de leurs concitoyens, qui mettent l'intérêt de leur pays au-dessus de leur propre intérêt ou de l'intérêt présumé de leur communauté (car en agissant dans l'intérêt du Liban, on agit dans l'intérêt de toutes les communautés libanaises), et qui ne jouent pas à la roulette russe avec l'avenir de leur pays. Le temps est venu des démocrates de tous bords qui se reconnaissent en ces qualités. Il faut les appeler et il faut qu'ils se fassent connaître sans plus tarder. Ce seront nos futurs élus, et qui doivent être au-dessus de tout soupçon.

Joseph W. ZOGHBI (Paris)

**« Solidarité avec les Sri Lankais »**

Le Liban va-t-il perdre une opportunité de manifester sa gratitude, son respect et sa solidarité avec l'une de ses communautés de travailleurs immigrés ? Je veux parler de la communauté sri lankaise au Liban, des gens besogneux et honnêtes qui sont venus chez nous offrir leurs services pour édifier un avenir meilleur. Nous avons un devoir à l'égard de ces personnes : nous profitons de leur travail, ils représentent un secteur entier de notre économie. Il est temps que nous leur fassions part de notre soutien et de notre sympathie. Je ne consulte que L'Orient-Le Jour et le Daily Star pour obtenir des informations sur mon pays, et à l'exception des mesures prises par la Sûreté générale pour faciliter le départ des ressortissants indiens et sri lankais, je n'ai décelé aucune manifestation officielle de solidarité avec les victimes d'une tragédie qui concerne l'humanité tout entière. Bien sûr, j'imagine que des particuliers, émus de l'ampleur des dévastations et de la souffrance en Asie du Sud-Est, ont, à leur manière (prières, dons privés, congés offerts), participé à l'énorme effort mondial de solidarité. Mais cela n'est pas assez. Au risque de choquer certains lecteurs, j'estime que le manque de réaction officielle reflète les préjugés qui pourrissent notre société. Les Sri Lankais, Indiens (et toutes les autres victimes du tsunami) méritent plus que notre compassion. Ils méritent notre respect et nos remerciements. Qu'ils exercent des métiers que beaucoup de Libanais jugent inférieurs n'y change rien. Notre société doit reconnaître ses préjugés racistes à l'égard de ces travailleurs et œuvrer pour de meilleures relations avec eux. J'ose espérer que les responsables religieux chrétiens et musulmans ont inclus dans leurs sermons des injonctions à la prière pour les victimes de cette catastrophe. Mais j'enjoins aux responsables politiques et surtout aux médias de faire plus et mieux. La place de notre pays et de ses citoyens dans un monde de plus en plus globalisé en dépend.

Émile HOKAYEM (Washington DC)

OJ, 2005-01-22

**« Orient ou Occident ? »**

D'abord je vous remercie pour cette adresse électronique et pour cette occasion donnée aux expatriés d'exprimer leurs points de vue. C'est la première fois peut-être que je prends ma plume pour faire part d'une idée qui me travaille depuis quelques années. Je ne fais pas partie d'un mouvement politique, je ne suis pas non plus un érudit en histoire, ni un arriviste. Je suis un jeune Libanais qui a quitté le pays il y a quelques années et qui souffre toujours en voyant tous les jours les Libanais s'entre-

déchirer faute d'une mauvaise compréhension de leur identité. Les uns revendiquent une identité arabe, les autres une origine phénicienne ; les uns se tournent vers l'Orient, les autres vers l'Occident, et personne ne regarde son pays. Je vois comme beaucoup d'autres d'ailleurs qu'il y a un grand problème d'incompréhension de l'identité libanaise entre les libanais. Je vois aussi, mais peut-être ai-je tort, qu'une grande partie de ce qu'on a souffert et qu'on vit actuellement n'est qu'une inflammation de cette tumeur qui nous ronge depuis près d'un demi-siècle. Un souhait : y a-t-il moyen de poser cette question au niveau national, question ouverte à chaque personne honnête et soucieuse du sort de son pays ? L'idée en soi n'est pas neuve, je le sais. Mais pour être plus pragmatique, il ne faut pas rester au niveau des conférences et des colloques intraintellectuels. Pourquoi pas une rubrique consacrée à ce thème sur votre site et dans votre journal papier ? Un espace où on peut s'exprimer et se débattre.

Wissam ABDO (Paris)

#### « Des propositions à l'opposition »

Chers Messieurs de l'opposition, c'est avec intérêt que je suis les développements au Liban depuis un certain moment. Votre position semble complètement sincère. J'aimerais ajouter mon encouragement et présenter quelques points de vue. Ces commentaires sont faits sans aucune présomption et je vous prie d'excuser d'avance les points qui peuvent montrer mon ignorance des faits. Cela fait plus de vingt ans que je vis dans un exil volontaire aux États-Unis, et maintenant j'aimerais bien rentrer chez moi. Dans cette campagne d'opposition, je suggère ces quelques petits points additionnels :

1. Définir le message en tant que Libanais et pas en temps que Liban. Le Liban est une entité qui ne peut exister que si des Libanais existent. En changeant le message, chaque personne devra s'identifier, sans ambiguïté, en tant que libanaise ou non.
2. Définir et publier les normes d'éthique et de conduite des parties de l'opposition, y compris les normes de conduite de tout gouvernement que l'opposition formera ou soutiendra.
3. Communiquer avec la diaspora libanaise d'une manière efficace et lui offrir des chances de participation dans ce processus. La diaspora libanaise peut former un front des plus valables, si elle est convaincue.
4. Former une présence professionnelle trilingue sur le Web.
5. Former des comités pour l'étude des problèmes économiques et présenter des solutions que l'État est incapable de fournir.

Vick BEYROUTI (États-Unis)

**« Réponse à Akram Chéhayeb »**

« Les souffrances de la guerre sont révolues », déclarait il y a quelque temps le député Akram Chéhayeb. Si estimable soit-elle, et sans rien ôter aux mérites de M. Chéhayeb et du courant politique au nom duquel il s'exprimait, cette déclaration appelle néanmoins deux commentaires. D'une part, la population libanaise, toutes communautés confondues, attend toujours que les protagonistes de la guerre, tous les protagonistes, qui ont fait la guerre en son nom et lui ont infligé les morts et les destructions que l'on sait, fassent acte de repentance en lui demandant pardon, publiquement, pour la responsabilité qu'ils portent ; d'autre part, on attend encore que s'effectue le travail sur la mémoire, qui est aussi travail de deuil, afin que la réconciliation nationale ne soit pas ce qu'elle est actuellement, c'est-à-dire un « décret » venu d'en haut, mais le renouvellement symbolique du vouloir vivre ensemble hors duquel il n'y a pas de nation possible. À ces deux conditions, la déclaration de M. Chéhayeb sera recevable et les souffrances de la guerre seront en voie – seulement en voie – d'être révolues.

René OTAYEK (Bordeaux)

OJ, 2005-04-13

**« 13 avril : mobilisation générale de tous les talents »**

*Les artistes à l'œuvre.  
(Photo Michel Sayegh)*



*De nombreuses personnes se sont recueillies place des Martyrs en mémoire des victimes de la guerre.  
(Photo Pascal Beaudenon)*



*Abdo Mounzer et les chanteurs pour la paix.  
(Photo Wissam Moussa)*



*Jessye Norman en direct de New York.  
(Photo Wissam Moussa)*



*Chants et méditations soufis (Photo Pascal Beaudenon)*

### **Expositions - À Saifi Village, jusqu'au 17 avril 2005 L'art réunificateur!**

Regroupés à Saifi Village – désormais leur bastion! –, des artistes de différentes disciplines, peintres, photographes, caricaturistes, installationnistes, graphic-designers, etc., ont investi les coins et recoins du Quartier des Arts pour clamer, par leurs œuvres, leur engagement en faveur de l'indépendance et de l'union nationale.

### **Fresque murale**

Une quarantaine de peintres ont ainsi répondu spontanément à l'appel lancé par les galeristes Nadine Begdache et Saleh Barakat à élaborer, en commun – sur un tissu de 50 mètres de long tendu sur une des cloisons du parking de l'église arménienne de Saifi Village – une longue fresque picturale commémorative. Artistes reconnus ou débutants, élèves des beaux-arts de l'UL ou de la LAU, officiant sous la férule de leurs professeurs, ils se sont retrouvés, le lundi 11 avril, côte à côte, pinceau à la main, sous un soleil de plomb, pour inscrire, chacun sur quelques mètres, leur représentation d'un Liban libre, indépendant et unifié, comme pour stigmatiser la guerre et laisser éclater en formes et couleurs un retentissant «Plus jamais ça!» Rafic Majzoub, Youssef Aoun, Mona Dabaji Trad, Mansour Habre, Jamil Molaeb, Jinane Bacho, Marie-Thérèse Tabet, Ayman Baalbacki, Rached Bohsali, Charles Khoury, Joe Kesrouani et de nombreux autres... Autant de signatures différentes apposées au-dessus d'une même date: le 13 avril 2005. Une fresque qui, on l'espère, sera

conservée par Solidere en témoignage de cette période exceptionnelle de l'histoire du nouveau Liban.

Portraits d'indépendants :  
Témoignages toujours, mais photographiques cette fois, avec Gilbert Hage, qui présente, sur la place centrale de Saifi Village (face galerie Épreuve d'artiste), des clichés photographiques agrandis, mettant en scène la participation des enfants aux manifestations de la révolution du Cèdre. Une exposition qui, comme son non intitulé «Tout un chacun» l'indique, montre l'implication de tous, jusqu'à la toute jeune génération, dans le renouveau du pays. Dans une optique plus axée sur l'union dans la diversité, de très belles photographies, signées Roger Moukarzel, Nadim Asfar, Hayat Karanouh et Joe Kesrouani, occupent (jusqu'au 17 avril) l'espace d'un local vide, à côté de la galerie Nada Debs. Ces images, qui avaient toutes fait l'objet d'expositions antérieures, mais qui ont été ressorties pour insister sur les retrouvailles nationales, en montrant tout ce qui lie les Libanais entre eux. Que ce soit le «voile, symbole unificateur», selon Roger Moukarzel, car porté par des femmes de différentes confessions chrétiennes et musulmanes, ou l'empathie que l'on éprouve spontanément pour ces Visages du Sud de Hayat Karanouh. Que ce soit la rue beyrouthine encombrée de figures diverses, que montrent les compositions originales de Nadim Asfar, ou les différentes couches de la société que révèlent les Portraits beyrouthins de Joe Kesrouani. Un peu plus loin, derrière les vitrines d'un autre local encore inoccupé, vingt-quatre posters, réalisés par une vingtaine d'étudiants en graphic-design de l'AUT (Halat), rendent «hommage à Rafic Hariri», en illustrant les réalisations et la personnalité de cet homme d'envergure.

**Série de manifestations dans le centre-ville pour la commémoration  
du 30e anniversaire de la guerre  
Plus jamais la guerre, place à la tolérance, la paix et l'amour**

Pour manifester leur désir de paix, les Libanais étaient invités hier, jour J-1, à porter un vêtement, une écharpe ou un ruban de couleur blanche. Une journée de la paix, de la tolérance et de l'amour dont le point culminant s'est manifesté en soirée, dont la grande partie était consacrée à la prière et au recueillement. La prière, récitée sous toutes ses formes. La prière aux visages multiples, aussi variés que la mosaïque libanaise. Cantiques, chants sacrés, dou'a islamique, danse soufi et même negro spirituals, toutes les prières convergeaient vers un même Dieu et avaient la même litanie. Dieu, ayez merci de l'âme de Rafic Hariri, et faites que ce pays ne connaisse plus jamais les affres de la guerre. Le Liban, une patrie pour tous et une terre où il fait bon vivre. En paix. Égalité. Et fraternité.

### **Abdel Karim el-Chaar et les derviches**

Si les préoccupations terrestres ont le devant de la scène pour les nombreuses manifestations qui animent le centre-ville, le regard vers Dieu et le sens de l'élévation n'étaient pas en reste hier soir place des Martyrs. Pour cela, Abdel Karim el-Chaar et un ensemble de derviches tourneurs de Tripoli ont captivé l'attention de la foule qui s'est déplacée du centre de la place des Martyrs vers l'esplanade de la mosquée Mohammed el-Amine pour succomber à la danse hypnotique. Jupes ondoyantes et chevilles ivres comme des toupies folles, les derviches tourneurs ont décidément un langage souverainement séduisant.

### **Mégaconcert place des Martyrs**

Soirée pour la mémoire. Soirée pour la paix. Chantons la paix : un refrain que des centaines de spectateurs ont repris hier avec les chanteurs venus rallier le peuple à la cause la plus noble, celle de l'amour. De soi, de l'autre et de la patrie. Présenté par Wardé la célèbre animatrice de radio, le mégaconcert s'est déroulé avec la participation d'Aline Lahoud, de Petit Prince, de Gus et Joanne Farah, de Abdo et Hiba Mounzer, de Bertha Abirached, de Gabriel Abdelnour, de Muriel Antoury et de Chéryl Ghostine.

### **Jessye Norman : spirituellement nôtre**

En direct de New York, l'ineffable, la grande, l'incontournable Jessye Norman a rendu un hommage à la mémoire de Rafic Hariri et à tous les Libanais qui œuvrent pour la paix. La soprano a récité un Ave Maria bouleversant avant de lancer à la foule, tête renversée en arrière, gorge déployée, mains tendues : He's got the whole world in his hands. Moments de silence émus, quelques-uns en profitent pour allumer une bougie à la mémoire des martyrs de la guerre. Les esprits se ressaisissent avec la chorale de l'église Saint-Joseph. Puis c'est Jahida Wehbé qui s'empare du micro. La chanteuse connue du grand public pour sa voix rauque et chaleureuse a comblé l'attente des mordus de la chanson arabe soufi qui ont applaudi à tout rompre son tour de chant.

### **Ghada Ghanem à l'église arménienne-catholique**

Qu'elle chante la musique arabe traditionnelle ou la voix des poètes, ou encore qu'elle donne vie aux partitions de Verdi, Puccini et Poulenc, Ghada Ghanem est une des rares sopranos libanaises à concilier, avec subtilité, sa part d'orientale et son héritage de la culture occidentale. Pour l'occasion, on l'a écoutée dans une veillée du souvenir où elle a fait revivre, à travers une voix chaleureuse et ductile, les images du passé.

OJ, 2005-04-21

**« 1595 dans l'histoire »**

Maintenant que la résolution 1595 de l'Onu a été votée à l'unanimité, nous sommes tous impatients de connaître la vérité. Mais selon quelques observateurs, des points d'ombre risquent d'entraver le travail des enquêteurs. En effet, la commission ne pourra pas convoquer des personnes qui ne se trouvent pas au Liban. Ce qui explique que des frères et nos ex-anges gardiens en feront exception. Il suffit de porter les lunettes de l'histoire pour comprendre une étrange loi appliquée en 1595 du temps des Ottomans par le sultan Mohammed III, qui ordonna la mise à mort de ses dix-neuf frères pour pouvoir régner seul. Et, dans un autre coin du monde, c'est, en 1595, le retour du roi Henri IV au catholicisme. Loin de tout égoïsme, de toute soumission, la liberté et le retour aux sources restent l'ultime choix des Libanais.

Antoine SABBAGHA

**« Sauvons notre pays »**

Sauvons ensemble le Liban. C'est une phrase qu'on devrait se répéter une fois, deux fois, trois fois. Oublions notre religion, notre parti politique, et unissons nos forces pour atteindre notre but. L'union fait la force, et c'est ce que le pays demande. Travaillons ensemble et rendons hommage à tous ceux qui nous ont quittés. À travers nos manifestations, nous avons gagné une bataille. Continuons pour gagner la guerre.

Vicky ISSA EL-KHOURY (Collégienne)

**« Trente ans après »**

Il a fallu attendre trente ans et la mort d'un dernier martyr pour que le complot international contre le Liban prenne fin. Je dis bien complot car il s'agit d'un travail de sape entrepris contre le Liban et non d'une guerre religieuse ou civile comme on voulait tant nous le faire croire. On a voulu faire du Liban une patrie de rechange pour les Palestiniens, une annexe à la Syrie, un petit État « pro » ceci ou « anti » cela. Mais tous les complots ont échoué, car personne n'a voulu comprendre ou croire qu'un petit bout de pays sans ressources n'a qu'un seul besoin pour survivre : le peuple libanais multiconfessionnel. Trente ans de la vie d'un

pays gaspillés pour sauvegarder les pays voisins ; plus de 200 000 hommes, femmes, enfants tués pour permettre à d'autres de sauver leur peau. Rendons hommage à chaque Libanais mort pour sa patrie. Rendons hommage à chaque Libanais qui s'est battu pour que son pays continue à exister. Soyons fiers d'avoir démontré au monde entier que le mot libanisation, comme ils l'entendent, n'est pas propre au Liban et ne sera jamais appliqué au Liban. Alors il ne nous reste plus qu'à leur apprendre la vraie définition du mot libanisation : processus d'union d'un État souverain et indépendant, résultant de l'amour entre ses diverses communautés. Le chemin est long, semé d'embûches. Il nous faut maintenant instaurer une nouvelle République avec une Constitution basée sur la fraternité communautaire. C'est alors que le Liban vaincra et existera pour l'éternité.

Carlos ACHKAR

**« Nous ne voulons plus... »**

- Nous ne voulons plus de la guerre et du sang. Ceux qui agitent pour leurs propres intérêts le spectre de la mort devront disparaître à jamais ou quitter ce pays.
- Nous ne voulons plus nous taire et courber la tête. Ceux qui veulent nous imposer le silence et la soumission devront s'agenouiller devant la volonté du peuple.
- Nous ne voulons plus aucune armée ou organisation politique étrangère sur notre sol ; elles devront toutes se retirer sans concession.
- Nous ne voulons plus de ces hommes politiques qui ont participé à la guerre ou au pillage du pays de l'après-guerre, qu'ils soient présidents, ministres, faux députés, chefs de milice, généraux exilés. Ils devront être remplacés par une nouvelle classe politique issue de la jeunesse qui s'est exprimée place de la Liberté.
- Nous ne voulons plus de ces hommes politiques, requins affamés, qui vendraient père et mère pour le moindre portefeuille d'un gouvernement de transition.
- Nous ne voulons plus de criminels dans les services de sécurité de notre pays. Ils devront être jugés, condamnés et emprisonnés.
- Nous ne voulons plus entendre des chefs de parti mentir au peuple et prétendre que la Syrie a reconstruit le Liban et Beyrouth. Après trente ans, l'occupation et l'hégémonie syriennes ont généré tant de sang, de destructions, de vols et de dettes que seuls les régisseurs du pays et leurs acolytes en sont responsables. Celui qui a reconstruit Beyrouth réside dans nos mémoires et au cœur de la place de la Liberté.
- Nous ne voulons plus entendre des chefs de parti nous dire que les armes des milices ou des camps de réfugiés civils sont essentielles. Aucun civil

ou étranger ne devrait avoir le droit de porter des armes sur le sol libanais, quelle qu'en soit la raison.

– Nous ne voulons plus de cette anarchie administrative dans laquelle nous vivons. Le nouveau gouvernement d'après-scrutin aura la lourde tâche de reprendre à zéro les dossiers que ses prédécesseurs ont laissés vides par incompétence ou paresse.

– Nous ne voulons plus de cette multitude de partis politiques archaïques et dépassés. Ils devront évoluer, s'adapter, s'unir pour le bien du peuple ou disparaître dans l'histoire.

– Nous ne voulons plus de ce confessionnalisme qui s'apparente au sectarisme. La place de la religion est dans les lieux de culte. Un État libanais démocratique, convivial et laïc devra voir le jour.

Le choix se trouve désormais entre les mains du peuple qui s'exprime depuis deux mois place de la Liberté. Si nous voulons bâtir un véritable Liban pour demain et non retomber dans les vieilles querelles d'antan qui pointent à l'approche des élections. Il faudra satisfaire ces exigences. Il est temps que les nouvelles générations imposent leurs idées réformatrices. Voilà la véritable révolution.

Nabil DAGHER

OJ, 2005-04-23

#### **« Pour un travail de réflexion »**

Passée la libération, retombées les émotions, il nous faudra entreprendre la reconstruction de l'État, de l'économie et de la société. Afin de s'atteler à cette tâche digne des douze travaux d'Hercule, sans doute est-il utile d'en définir les fondements. Reconstruire l'État, c'est mettre fin au laisser-aller, à la corruption, au clientélisme (entre autres) et faire place à la compétence, la rigueur et le droit. Il semble que beaucoup, sinon la majorité des maux de la République, proviennent de l'absence de vision dont nous avons fait preuve depuis l'indépendance. Si nous avions eu alors cette vision, sans doute aurions-nous compris qu'un Liban favorisant une communauté au détriment de l'autre n'était pas viable. Aujourd'hui, dans un magnifique élan d'union, nous comprenons que le Liban est vraiment « la patrie définitive de tous ses fils ». Il s'agit désormais de structurer, de rendre cohérent ce mouvement d'union entre Libanais et d'en faire l'outil qui continuera de transformer le Liban en une nation à part entière. La vision de l'avenir que nous aurons définira les actions à entreprendre. Et pour développer cette vision, il nous faut identifier nos vraies constantes nationales. En un mot, notre spécificité. Pour ce faire, il nous faut opérer un travail sérieux de réflexion. « Moi, Libanais, en quoi suis-je différent ? ». Telle est la question que nous devons nous poser,

individuellement et collectivement. En d'autres termes, qu'est-ce qui justifie mon existence, en tant que Libanais ? Posons-nous cette question, non pas dans l'idée de nous isoler du reste du monde, moins encore pour nous convaincre d'une certaine supériorité, mais plutôt comme un travail sur soi, pour soi. En y répondant, nous mettons en place des fondations solides, pour nous-mêmes et pour les générations futures.

Souheil TRABOULSI (USA)

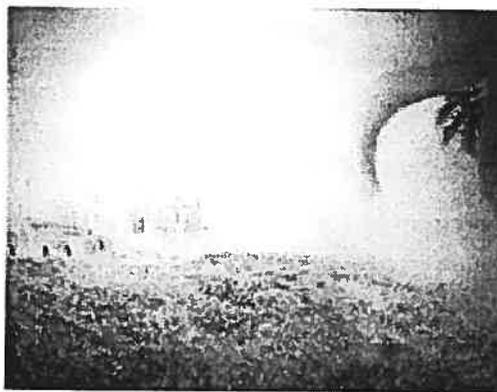
### « Waynoun, ou la parole qui libère »

Rivés à nos écrans, nous avons « découvert », mercredi soir, grâce à l'exceptionnelle émission de Marcel Ghanem sur la LBCI, les vies brisées, arrêtées dans leur course naturelle, de centaines de nos concitoyens qui ont disparu ou dont les proches ont « disparu » dans des geôles syriennes ou libanaises. Murés dans leur douleur pendant de longues, d'interminables années, enfermés dans un mutisme forcé, ignorés par les « autorités », « ostracisés », menant un combat solitaire, ces hommes et ces femmes, ces mères de courage surtout, ont révélé aux yeux de milliers de téléspectateurs le sceau infâme de l'injustice qui les a frappés. Mais surtout, ils ont révélé à notre conscience anesthésiée par des années de « normalisation » de l'injustice, l'ampleur de nos lâchetés, de notre crainte de savoir ainsi que la dévastatrice apathie, couardise ou impéritie de nos « élus », de nos « gouvernants », de notre justice. Ces familles amputées, ces mères éplorées, ces anciens prisonniers meurtris dans leur chair et leur être ont, par leurs mots simples, leurs non-dits, leurs larmes vainement retenues, les étranglements de leur voix, retrouvé la parole qui libère et qui leur fut longtemps interdite. L'émission de Marcel Ghanem nous a permis de réaliser avec stupeur, comme un coup de poing en pleine figure, ce que nous n'ignorions pas vraiment : que, lentement mais inexorablement, notre démocratie libanaise avait fini par se vider de ses composantes et n'était plus qu'une coquille vide ; qu'avec l'abdication de la souveraineté, un État abdicque aussi son humanisme ; que là où la liberté, la dignité et les droits de l'homme sont bafoués et absents, l'homme est absent aussi ; que le goulag était plus proche de nous que nous voulions bien le croire, qu'il était peut-être même au milieu de nous. Régie par la peur, notre société s'étourdissait au son des décibels des boîtes de nuit, dans les néons de la vie nocturne, les paillettes du show-biz et la production de « stars », en se nourrissant de l'illusion d'un Monte-Carlo fictif. Waynoun ? Où sont-ils ? Le titre tonitruant de l'émission parlait-il des disparus ou de nous ? Oui, chacun savait mais chacun était terrorisé. Civils, « responsables » et diplomates, libanais et étrangers. Surtout ne pas voir l'autre côté du rideau. Ne pas bousculer l'ordre établi. Détourner le regard de ces familles-parias, de ces parents-parias, dont l'État n'a voulu reconnaître le calvaire qu'à

contrecœur et avec qui très peu de personnes ont osé se solidariser, à part une poignée de militants courageux, journalistes, députés et organisations comme Solide ou d'autres comités pour la défense des droits de l'homme. Qui dira l'immense déni de justice de ces anciens prisonniers dont on niait jusqu'à l'existence ? « Il faut prier et se repentir, car l'enfer existe : nous en revenons », a déclaré l'un d'eux, Ali, sur un ton d'une infinie tristesse. Cette dignité que leurs geôliers ont voulu leur arracher, c'est à toute la société qu'ils l'ont ôtée. Et à les écouter parler, eux, les « revenants de l'enfer », sans amertume et sans haine mais avec un sens profond de la mesure mêlé à une indicible souffrance, l'on réalise que ce sont eux qui ont probablement gardé le véritable sens de la dignité humaine. « Cette émission montre clairement le besoin de justice », devait affirmer Ghassan Moukheiber, l'un des remarquables défenseurs du « dossier » des disparitions forcées. Justice et vérité vont de pair. Le peuple libanais a besoin de connaître la vérité qui permettra d'aboutir à la justice. Le rôle des médias est essentiel, comme en témoigne ce premier pas vers la parole ouverte, dans l'émission-phare de la LBCI. L'Afrique du Sud n'a pansé les blessures de l'apartheid qu'au travers d'une commission intitulée Truth and Justice Commission. Le Maroc a initié une initiative semblable. Depuis l'assassinat de Rafic Hariri, les Libanais clament à l'unisson leur désir de vérité. Pour toutes les victimes de la guerre et de l'après-guerre. Comme si s'était réveillé en eux le souvenir des blessures non encore cicatrisées. Ce désir de vérité est couplé à une immense soif de justice. Tant que cette soif n'a pas été rassasiée, le Liban ne se reconstruira pas.

Carole H. DAGHER

**Exposition - Peintures, sculptures et poésies pour célébrer le  
«Printemps de Beyrouth»  
« La Rencontre » des artistes au City Café**



*«Expression, émotion», un pastel signé Martha Hraoui.*

Peintures, sculptures et poésie célèbrent, au City Café de la rue Sadate (haut lieu de rencontre des intellectuels et des artistes, qui s'inscrit depuis bientôt une décennie dans la droite lignée du Horse-Shoe), ce qu'il est désormais convenu d'appeler le «Printemps de Beyrouth». Huit artistes libanais y exposent en effet, jusqu'au 21 mai, des œuvres regroupées sous le thème général de «La Rencontre» et inspirées de la quête d'unité du peuple libanais ainsi que de la réappropriation de l'identité nationale. Cette « Rencontre », entre styles variés et différents modes d'expression, met l'accent sur la pluralité, vécue non pas comme source de divergences et de tensions, mais comme catalyseur de créativité et d'harmonie. Des talents aussi divers que Martha Hraoui, Nelly Debbas, Najwa Baroudi, Dolly Talhamé, Amal Michèle, Réthy Tambourji, Jad Hatem et Moustapha Haïdar ont ainsi fait œuvres multiples sur message commun. «Issue d'une famille politique», comme elle le fait remarquer elle-même, Martha Hraoui, qui partage son temps entre le Liban et la France, où elle a son atelier, ne pouvait rester insensible à la vague humaine qui a déferlé place des Martyrs pour revendiquer son indépendance. En a résulté: trois pastels représentant, dans les couleurs chaudes-orangées chères à l'artiste, ce mouvement de masse. Lequel peut ressembler, vu de loin, à un tapis printanier. Entre réalisme et atmosphère nimbée de poésie, des Expression, Émotion (I, II et III) hautement symboliques du Printemps de Beyrouth. Mêmes scènes, vues différemment par l'aquarelliste Moustafa Haïdar qui, d'un pinceau allègre, fait valser les drapeaux des manifestants, aux visages purs de femmes et d'enfants.

### **Le cèdre, la foule et l'émotion**

Symbole suprême, le cèdre est, quant à lui, au centre des travaux de Nelly Debbas, dont il faut signaler une vibrante toile aux couleurs du drapeau, et de Dolly Talhamé, qui a construit avec des images des manifestations, des photos de manifestants et de Rafic Hariri, un cèdre, en collage et peinture, hautement symbolique du renouveau de l'indépendance. L'attentat contre Rafic Hariri – point de départ de la Rencontre nationale – est, pour sa part, suggéré dans les peintures de Najwa Baroudi, par des «éclats-éclairs» sur fond gris. La même artiste a aussi illustré, dans une grande composition en techniques mixtes, la mosaïque sociale libanaise. Son tableau de style naïf et coloré met en scène, sur les balcons d'une maison traditionnelle, les différents protagonistes des derniers événements: des foules de manifestants au drapeau, à la figure de Walid Joumblatt, en passant par le patriarche Sfeir, cheikh Hassan Nasrallah, les femmes recueillies dans la prière...

## **Du bronze aux mots**

Expression de liberté, de plénitude, de victoire obtenue à l'arraché, les nouvelles sculptures en bronze de Réthy Tambourgi, qui fait constamment l'aller-retour Beyrouth-Paris, s'accordent parfaitement avec l'esprit du temps. La sculptrice, dont le travail s'est libéré, passant des œuvres de facture classique, aux formes pleines, aux volumes fermés et à un travail plus axé sur l'expression, les jeux d'équilibres et les vides, donne à voir, au City Café, trois silhouettes frondeuses ou contestataires, qui semblent s'avancer, même en équilibre précaire, vers un but assuré. Ces silhouettes, de «matamore de face, mais qui, vu sous un angle différent, paraît complètement déséquilibré», ont inspiré à Jad Hatem une réflexion poétique sur la vaine recherche du centre de toute gravité. Les poèmes qui accompagnent les sculptures de Tambourgi essaient de saisir par le langage «quelque chose qui ne se montre pas à l'œil nu», indique l'auteur (professeur de philosophie, de littérature et de sciences religieuses à l'USJ), qui a à son actif plusieurs recueils sur base de tableaux et de sculptures, dont, Par la poussière des étoiles, un ouvrage réalisé avec Réthy Tambourgi, en 2000. Enfin, sculptures en céramique pour Amal Michèle qui, après plus d'une décennie passée à l'étranger, est retournée au Liban il y a trois ans, «avec le désir de faire quelque chose de libanais». Pour la présente exposition, elle a travaillé sur le «waw» arabe (le «et») développant à la fois des formes en élévation, synonymes de la force de l'union, et d'autres en cercles qui s'ouvrent progressivement pour devenir des «waw », symboliques de l'ouverture à l'autre que nécessite toute rencontre.

OJ, 2005-06-03

**« Portrait - Une étoile fulgurante, un éternel rebelle »**



*Le printemps de Beyrouth est orphelin.  
(Photo Wissam Moussa)*

« Regardez-les passer, eux, ce sont les (oiseaux) sauvages. Ils vont où leur désir le veut, par-dessus monts et bois, et mers et vents, et loin des esclavages : l'air qu'ils boivent ferait éclater vos poumons. Regardez-les : avant d'atteindre sa chimère, plus d'un, l'aile rompue et du sang plein les yeux, mourra. (...). Mais ils sont avant tout des fils de la chimère, des assoiffés d'azur, des poètes, des fous». À rebours, Samir Kassir était effectivement ce que Georges Brassens aurait appelé « un oiseau de passage », irrémédiablement, fatalement amoureux de la liberté, par-delà toutes les frontières, terrestres ou virtuelles. Un oiseau épris des nuées, planant toujours en solitaire, sans cesse à contre-courant, sans jamais demander à quiconque de le suivre dans les hauteurs inaccessibles pour beaucoup de ses pairs, et qu'il avait fait le choix d'explorer dans ses éditoriaux, parfaitement conscient du danger qu'il encourrait, mais en même temps tellement libre qu'il s'en souciait bien (trop) peu. Mais, trop plein de verve et trop incisif, la plume trop létale pour suivre les conseils prudents de Brassens, Samir Kassir a payé hier le prix de ses positions, le prix de la liberté, en « mourant pour des idées », et de la façon la plus atroce. À 45 ans, dans ses actes, ses pensées, ses écrits, ses attitudes, son enseignement académique, jusque dans sa mort même, Samir Kassir laisse de lui l'image d'une étoile fulgurante, d'un éternel rebelle, naturellement enclin à repousser toujours plus loin les limites du « politiquement correct », toujours prompt à briser les tabous les plus coriaces, ce qui n'était évidemment pas de tous les goûts. Il s'en moquait cependant, acceptant bien volontiers, parfois même avec un certain ravissement, le paradoxe qu'il dégagait entre le « mauvais garçon » et l'intellectuel brillant, d'une richesse aussi exceptionnelle que son tempérament. Avec son look d'intellectuel de gauche, sa barbe poivre et sel et ses yeux vifs, rieurs,

Samir Kassir donnait d'ailleurs parfois l'impression de narguer ses interlocuteurs. Mais s'il pouvait froisser parfois, on le lui pardonnait volontiers, compte tenu de la passion dévorante de savoir et de liberté absolus qui l'habitait.

### **Un triple combat**

Déjà sur les bancs du Lycée français de Beyrouth, Samir Kassir se démarque par une personnalité forte, turbulente, déjà très anticléricale. À l'école, il joue déjà aux objecteurs de conscience et remet en question les dogmes établis. C'est ensuite le chemin de la philosophie politique et des sciences politiques qui le conduit sur les campus universitaires, de Paris à Beyrouth. Une vocation pour les sciences politiques qui va de pair avec son penchant très « à gauche », et qui le « prend » littéralement, de Paris I à Paris IV, avec à la clef un DEA en philosophie politique et un doctorat en histoire moderne et contemporaine. Mais c'est par la plume que Samir Kassir, à peine entré à l'université, commence déjà à s'illustrer. Il fait ses premiers pas à L'Orient-Le Jour, puis à al-Hayat, à la Revue d'études palestiniennes, mais aussi au Monde diplomatique, entre 1981 et l'an 2000. Le Monde diplomatique, dont il deviendra, entre 1998 et 2000, PDG de l'édition arabe, au lendemain de l'expérience originale, mais de courte durée, du mensuel L'Orient-Express, entre 1995 et 1998, dont il assure la direction. Mais ses articles les plus virulents, il va les écrire en tant qu'éditorialiste au quotidien an-Nahar, à partir de 1998, avec son style corrosif, alliant une pensée francophone à une expression, une terminologie parfaitement perceptible par les élites et les masses arabes. Ce n'est pas un hasard s'il s'investit corps et âme dans l'écriture, dépassant très souvent « les lignes rouges » qui ont autrefois coûté la vie à des journalistes comme Sélim Laouzi, par exemple. Samir Kassir ne peut s'imaginer un instant comme un intellectuel de salon. Il est l'archétype de l'intellectuel engagé, allant même, lorsqu'il le faut, jusqu'au militantisme, mais toujours en suivant les schèmes du antihéros.

À l'heure où beaucoup se taisent, sous l'occupation syrienne, il est l'un des rares à dénoncer avec la virulence qu'il faut la répression dont ses étudiants sont la victime, les exactions de l'appareil sécuritaire, les atteintes aux libertés publiques. Le 14 mars 2001, alors que l'armée investit les locaux de la LBCI et que les étudiants du courant aouniste manifestent pour la première fois devant un barrage syrien, à leurs risques et périls et sous très haute surveillance des forces armées libanaises, Samir Kassir ose s'en prendre, dans l'un de ses éditoriaux (Soldats contre qui ?), au directeur général de la Sûreté générale, Jamil Sayyed. Pour contre-attaquer, ce dernier lui mènera la vie dure durant plusieurs semaines, le faisant prendre en filature par ses hommes et lui confisquant son passeport à l'AIB, à son retour d'un voyage. Le journaliste, qui enseigne également deux cours à la faculté de droit et de sciences politiques de l'Université

Saint-Joseph, sur l'histoire du Proche-Orient et les régimes et partis politiques du monde arabe contemporain, est surveillé alors même qu'il est sur les campus de l'USJ. Durant les cours, il pointe même du doigt à ses étudiants, par la fenêtre, le véhicule qui le suit. Il faudra la mobilisation de ses étudiants, mais surtout la protection de Rafic Hariri (après des courses-poursuites dignes de romans policiers entre Services parallèles dans les rues de Beyrouth) pour que l'éditorialiste récupère son passeport. Cette expérience laissera à Samir Kassir le sentiment d'être constamment traqué, ce qu'il était probablement, mais il n'en fera jamais une maladie, refusant de jouer aux victimes sacrificielles. L'épisode ne l'empêchera pas de continuer à critiquer le régime sécuritaire, mais aussi le régime syrien.

Une autre spécificité de la personnalité de Samir Kassir est sa construction identitaire, complexe - « Je suis contre l'identité au sens statique, figé », disait-il à L'Orient-Le Jour au lendemain de la parution de son ouvrage, Histoire de Beyrouth - mêlant des origines palestiniennes, un sentiment d'adhésion à une culture arabe modernisée et réformée, l'appartenance à la planète francophone, et enfin et surtout le Liban - « le seul espace auquel je me rattache, au plan émotionnel et rationnel, c'est Beyrouth », répétait-il. Il en ressort un triple engagement, aussi ferme, aussi total, pour la démocratie, la modernité et la réforme des régimes et des sociétés dans le monde arabe, sur différents fronts : son pays d'origine, la Palestine, contre le terrorisme d'État israélien, son pays d'élection, le Liban, contre le régime sécuritaire et l'occupation syrienne, et en Syrie, au côté des opposants syriens, pour le rétablissement de la démocratie. Dans ses derniers éditoriaux, et pas plus tard que la semaine dernière, il s'en prenait une nouvelle fois au régime de Damas.

### **Les différentes facettes**

Cerner les différentes facettes d'un homme aussi complexe que Samir Kassir est une entreprise difficile, presque vaine. Le professeur d'université était proche de ses étudiants, jamais condescendant. Il donnait son cours assis sur une table, en fumant sans discontinuer, en ponctuant son récit d'anecdotes, d'ironie, et souvent en sirotant un café. Il incitait ses étudiants à lire, à s'intéresser à la chose politique, à être, comme lui, des objecteurs de conscience, et n'hésitait pas à transformer son cours en arène de débat, de discussion, pour discuter l'actualité. Tout comme il lui arrivait de retrouver ses étudiants au Bistrot Germanos, près de l'USJ, sans complexes. Il était également d'un soutien sans limites au mouvement étudiant contre l'occupation syrienne, qu'il voulait immortaliser dans un livre intitulé Le Printemps de Beyrouth. Il avait d'ailleurs commencé

ses recherches pour la rédaction de l'ouvrage. Le militant était pur et dur, dans la Gauche démocratique, dont il était extrêmement fier, comme dans le cadre de l'opposition plurielle. Samir Kassir a participé aux réunions techniques visant à organiser la manifestation du 14 mars, tout comme il s'est complètement investi dans l'organisation du camp des jeunes, place de la Liberté. Les quelques fois où il monte à la tribune pour parler aux jeunes, c'est pour les inciter à ne pas s'attaquer « au peuple syrien », à faire la distinction entre peuple et régime. Le 14 mars, il fait parti du comité technique mis sur pied pour organiser l'événement, et passe toute la journée sur le pied de guerre, à s'atteler à la tâche, à essayer de combler les failles organisationnelles. C'est enfin à la recherche académique, à l'écriture et à la culture que Samir Kassir dédie ces dernières années. Après un ouvrage sur la Guerre du Liban, de la dissension nationale au conflit régional, qui couvre les événements de 1975 à 1982 (le deuxième tome était presque terminé, il attendait le retrait syrien...), aux éditions Karthala-CERMOC en 1994, et Itinéraires de Paris à Jérusalem, coécrit avec Farouk Mardam Bey (1993), il participe à plusieurs mélanges, avant de signer coup sur coup quatre ouvrages : Histoire de Beyrouth (2003) aux éditions Fayard, salué par la critique, puis deux recueils de ses éditoriaux en arabe, et Considérations sur le malheur arabe (2004). Son ouvrage sur le printemps de Beyrouth, lui, ne verra jamais le jour. Le printemps de Beyrouth, le vrai, celui de la société civile, celui que voulait Samir Kassir à l'échelle du monde arabe tout entier, est orphelin : l'un de ceux qui l'ont pensé et préparé, quinze ans durant, sans jamais vaciller, n'est plus.

Michel HAJJI GEORGIU

OJ, 2006-06-17

**« De l'ultime témoignage de Samir Kassir au crépuscule du printemps de Beyrouth »**

« De l'ultime témoignage de Samir Kassir au crépuscule du printemps de Beyrouth ». Tel est le thème de la conférence que notre collègue Michel Hajji Georgiou a donnée au Centre culturel et sportif du Collège Notre-Dame de Jamhour, dans le cadre du cycle de débats sur le Liban et les différentes vagues de contestation. C'est en sa double qualité d'ancien étudiant de Samir Kassir à l'Université Saint-Joseph et de confrère que Hajji Georgiou a présenté un témoignage émouvant et senti sur celui que d'aucuns qualifient désormais de « martyr de l'intifada de l'indépendance ». M. Hajji Georgiou a d'ailleurs vécu cette période de l'intifada aux côtés de Samir Kassir, notamment lors les préparatifs de l'historique rassemblement du 14 mars. D'entrée de jeu, Hajji Georgiou souligne que l'assassinat de Samir Kassir a provoqué chez lui un « sentiment de néant insaisissable, dit le conférencier incontournable ». Un sentiment qui a aussitôt cédé la place « au dégoût, au sentiment de

l'éternelle défaite de l'intellectuel et de la pensée devant la violence, à un relent de volonté de tout laisser tomber, d'enfin baisser les bras dans une démission libératrice ». « La campagne électorale battait son plein, l'exploitation par certains charognards du souvenir de Samir, quelques instants à peine après sa disparition, était inadmissible, dit le conférencier. C'était là enfermer un être indéfiniment libre à tous les niveaux dans un débat politicien auquel il aurait tout simplement refusé de participer, et sur lequel il aurait vomi ». « Mais, comme dans tout travail de deuil traditionnel il a fallu repenser à la personne, à ce qu'elle représentait, à ce qu'elle aurait privilégié comme action, à ce qu'elle aurait fait », souligne Hajji Georgiou. Évoquant la dédicace que Samir Kassir lui avait faite lors de la signature de son ouvrage *Considérations sur le malheur arabe* - « À Michel, qui a l'optimisme de l'intelligence » ? – Hajji Georgiou souligne : « Je n'avais pas le droit de le décevoir. Il m'a donc fallu réagir, par devoir, par optimisme salubre, et continuer ». Hajji Georgiou aborde ensuite le côté rebelle de Samir Kassir. « Il s'ingéniait, comme partout ailleurs, comme dans toutes les activités auxquelles il se livrait, comme dans toutes ses attitudes, et surtout comme dans sa pensée, à bousculer l'ordre établi, à tirer sur les dogmes, souligne-t-il. Samir Kassir s'accommodait bien, se délectait même, du caractère rebelle à partir du moment où il le percevait chez ses étudiants. C'était là sa "culture naturelle", sinon sa "nature culturelle", de gauche, de Gauche démocratique ».

### **Le Printemps de Beyrouth**

Pour Hajji Georgiou, la mort de Samir Kassir est « un constat d'échec cuisant pour ses adversaires ». « Ils l'ont tué parce qu'il n'y avait plus d'autres moyens de le contrecarrer (...). Il est difficile d'attenter à la liberté de penser ; celle-ci demeure, rebelle, jusqu'au bout, tant qu'elle sait trouver son chemin », souligne-t-il, avant de relever que Samir Kassir a « façonné, orienté, préparé » le Printemps de Beyrouth « aussi bien sur le plan intellectuel que sur le terrain ». Il a été « l'un des trop rares intellectuels à faire bourgeonner, à travers ses articles et son parrainage des étudiants, le Printemps de Beyrouth. Il devait d'ailleurs s'attirer le courroux de plus d'un directeur particulier des SR et ne devait trouver pour soutien, au milieu de la léthargie généralisée, qu'une poignée de confrères ainsi que ses étudiants », ce qui a fait de lui « l'un des symboles de la lutte, par la pensée, contre la répression sous toutes ses formes ». Hajji Georgiou évoque ensuite les souvenirs des réunions de préparations de la journée du 14 mars. « Il avait les idées claires, le courage du résistant, souligne notre collègue. C'est en rectifiant sans cesse le cours des choses, devant les manifestants à la place des Martyrs, qu'il devait s'illustrer : en étant l'un des premiers à demander que tous les particularismes partisans disparaissent pour que ce printemps soit

réellement une saison pour tous, en créant le foulard rouge-blanc, en proposant le “ 05-Istiqlal ”, en menant un combat d’avant-garde, au risque d’être hué ou complètement ignoré par la foule, pour empêcher toute insulte d’être proférée contre le peuple syrien. L’homme des médias, la personnalité académique, le militant, l’intellectuel de gauche, le Libanais, l’Arabe, le moderniste, le démocrate, l’anarchiste : la symbiose se révélait parfaitement efficace pour organiser la révolution du Cèdre». Et le conférencier d’ajouter : « Il m’est revenu, lorsque j’ai pensé à cette conférence, un souvenir. Samir Kassir était près de moi, derrière le podium, durant cette journée du 14 mars. Il a vu, comme moi, défiler toute la classe politique. Il l’a vue recourir aux empoignades, se disputer, se battre même pour monter sur le podium, au risque de mettre en échec toute la symbolique de l’événement qui était en cours. Il a été témoin de ces querelles politiciennes les plus minables, des querelles de m’as-tu-vu-quand-je-monte-faire-mon-discours-pour-préparer-ma-députation. Et cela au moment même où l’océan rouge-blanc envahissait le centre-ville. Le spectacle était affligeant. C’était celui d’une classe politique immature, si petite devant l’immensité de l’événement. Je ne sais pas ce qu’il en a pensé, mais je crois qu’il ne se faisait pas d’illusions. Il ne s’en était jamais d’ailleurs fait, comme le prouvera, deux semaines plus tard, ce qui reste probablement son article-testament sur le Liban : “ Intifada dans l’intifada” ».

### **La dynamique du 14 mars déviée**

Pour Michel Hajji Georgiou, « les élections législatives ont sonné le glas du Printemps de Beyrouth ». « La dynamique du 14 mars a été déviée de sa trajectoire, récupérée et transformée en marchandise électorale, en slogan garantissant le ticket gagnant, en modèle même de statisme politique, de rigidité, de continuité traditionaliste, ajoute-t-il. Mieux encore, ceux qui se sont présentés comme les protagonistes du 14 mars ont trahi le véritable esprit du 14 mars (les objectifs politiques directs, comme le retrait syrien, la commission d’enquête sur l’assassinat de Hariri et le démantèlement de l’appareil sécuritaire ayant été atteints). Comment en effet peut-on continuer à parler de 14 mars, dont l’une des symboliques est fédératrice, et ce alors même que la loi électorale de l’an 2000 aboutit à des effets complètement à l’opposé des idéaux du 14 mars ? La loi de 2000, qui n’a pourtant pas semblé gêner grand monde, tant qu’il était possible de prendre le ticket gagnant pour accéder à la Chambre, a, dans les faits, abouti à l’anéantissement du pluralisme démocratique. Elle a ainsi consacré, au bout de trois journées de scrutin, un despotisme de communauté, sous la façade du 14 mars et de la réconciliation nationale. Les bulldozers électoraux communautaires, réunis dans un marché qui ressemble très peu à une véritable réconciliation nationale, ont fonctionné

à merveille les deux premiers dimanches, à Beyrouth et au Liban-Sud, mais aussi au Chouf. La conséquence a été une réaction de l'inconscient collectif chrétien qui a conduit à ce plébiscite intronisant une force politique comme leader chrétien incontesté dans le Mont-Liban face à ce despotisme communautaire ».

Et de conclure : « On est bien loin du 14 mars. Je pense en tout cas qu'on est bien loin du 14 mars que Samir Kassir aurait rêvé de voir s'étendre à tous les pays de la région. Un 14 mars différent, revu et corrigé, à travers un discours et une pratique politiques qui ne prennent plus les Libanais uniquement pour des suiveurs et des électeurs chaque quelques mois, mais pour des citoyens, qui sont bien plus matures qu'on ne le pense réellement».



حملت السلطة "مسؤوليات عدة في فترة ما بعد الجريمة"

## "مؤسسة حقوق الانسان والحق الانساني" تؤيد أي تحرك دولي لإحالة اغتيال الحريري على محكمة الجزاء

حتى بعد نهاية الحرب، واتخذ أشكالاً إضافية، بعضها صار بنيويًا في صلب عمل المجتمع السياسي اللبناني".

وعرض اشكال العنف اللفظي التي سادت اخيرا. كما اثار العنف المادي، فإشار الى ان "هذا العنف عرف في الحياة السياسية الوانا عدة ابرزها القمع والمحاكمات والاعتقالات التي تشكل ذروة أنواع القمع".

وتكلم على "المسؤولية غير المباشرة للسلطة حيال أحداث الجريمة الأخيرة وما تبعها"، فحمل "السلطة بمواقفها وأدائها في الفترة التي تلت وقوع الجريمة مسؤوليات عدة غير مباشرة، أبرزها الآتي:

- التقصير في الاسراع الى انقاذ الضحايا في شكل فاعل، مما أدى الى عدم اكتشاف أحد الجرحى،  
- التتمة في الصفحة 21 -



(حسن عسل)

خير يتلو تقرير المؤسسة خلال المؤتمر الصحفي.

السياسة اللبنانية، وذلك بمختلف أشكاله، اللفظية والكلامية، كما المادية والقمعية المباشرة. وإذا كان هذا العنف راجحاً طيلة حقبة الاحداث العسكرية التي شهدتها لبنان خلال عقد ونصف عقد، فاللائت ان العنف نفسه استمر

خلاله تقرير المؤسسة بعنوان: "الانتهاكات التي رافقت جريمة اغتيال رئيس الحكومة السابق رفيق الحريري وتلتها".

وتوقف التقرير عند "دور العنف في السياسة اللبنانية"، فقال ان "العنف شغل طويلاً حيزاً كبيراً في

اعلنت "مؤسسة حقوق الانسان والحق الانساني - لبنان" تأييد اجراء تحقيق دولي في جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري". واذ حملت "السلطة، بمواقفها وأدائها، مسؤوليات عدة غير مباشرة في الفترة التي تلت الجريمة"، اكدت "تأييد أي تحرك دولي لاحالة هذه الجريمة أمام محكمة الجزاء الدولية، بناء على احالة من مجلس الامن الدولي، كون لبنان لم ينضم الى "قانون روما" المؤسسة لهذه المحكمة"، مطالبة "السلطة بالعمل فوراً على انضمام لبنان الى القانون المذكور سابقاً، ورفض أي تدرع لتأخير ذلك".

هذا الموقف اعلنته المؤسسة خلال مؤتمر صحفي عقده مديرها التنفيذي وائل خير في مقرها في مبنى ستاركو، في حضور عدد من ممثلي منظمات حقوق الانسان في لبنان واعضاء المؤسسة، وتلا

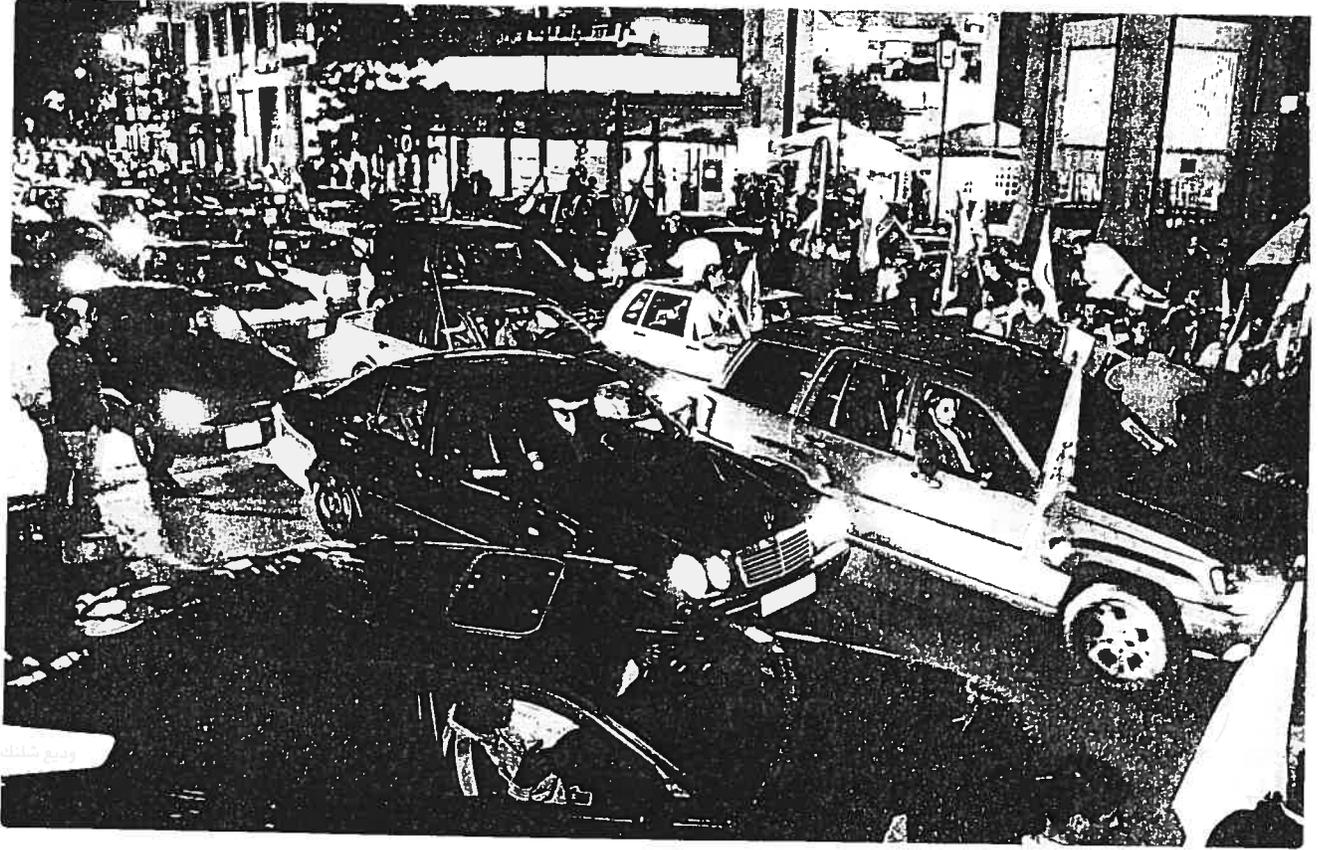
# السلام

مبدئي يومية. سياسية. شاملة

الطيار 01 اذار 2005 السنة الثانية العدد 418



معتصمون يهتفون في ساحة الشهداء أمس



وتدفع شلتك

مواطنون يحتفلون بتسقوط الحكومة في ساحة ساسين أمس



أكرم عبد الخالق

متظاهرون امضوا الليل في ساحة الشهداء

samedi 5 mars 2005

**DIASPORA - De l'Europe aux États-Unis en passant  
par l'Amérique latine**

## **Entre manifestations, messes et pétitions, les Libanais de l'étranger toujours mobilisés**

**D**epuis le 14 février dernier, les Libanais de la diaspora sont toujours mobilisés.

En France, aujourd'hui samedi, une importante manifestation aura lieu à Toulouse, à la place du Capitole, à partir de 19h30. Les manifestants allumeront des centaines de bougies reproduisant le cèdre du Liban. Le rassemblement est organisé pour faire pression sur la Syrie afin qu'elle retire ses troupes et ses services secrets du Liban, et pour soutenir les Libanais dans leur quête de démocratie et d'indépendance.

Toujours dans l'Hexagone, à Nice, une messe à l'intention de Rafic Hariri et de tous les martyrs du Liban aura lieu, aujourd'hui, à 17h30, en l'église Saint-Pierre-d'Arène. Le Club

franco-libanais appelle, dans ce cadre, tous les Libanais et tous les amis du Liban à y assister et venir en arborant le foulard rouge et blanc, aux couleurs du mouvement pacifiste pour l'indépendance. Un rassemblement aura lieu devant l'église une heure avant la messe.

Au Brésil, la diaspora libanaise de São Paulo organise aujourd'hui samedi un sit-in pour se solidariser avec le Liban dans sa quête pour la liberté et la démocratie. Le rassemblement se tiendra en présence des autorités religieuses libanaises musulmanes et chrétiennes de São Paulo. Lors du sit-in, les Libanais qui habitent la capitale brésilienne allumeront des bougies, prieront en mémoire des martyrs et entonneront l'hymne national liba-

nais. Aux États-Unis, l'association Citizens for Democracy in Lebanon, formée notamment de Libanais de la diaspora, est en train de faire signer une pétition qu'elle compte présenter aux États membres du Conseil de sécurité. Le texte appelle à désigner les assassins de l'ancien Premier ministre Rafic Hariri et au retrait total des troupes ainsi que des services de renseignements syriens du Liban avant l'organisation d'élections législatives libres.

La pétition rend également hommage à l'armée libanaise qui a permis aux Libanais de manifester à la place des Martyrs lundi dernier et propose d'étendre la mission de la Finul jusqu'à la frontière libano-syrienne.



*From the death of Lebanese former Prime Minister Rafik Hariri through Monday's dramatic resignation of the government, Lebanon has been plunged in political turmoil:*

**Feb. 14:** Hariri, a five-time prime minister and billionaire businessman, is killed in a massive bomb blast on the Beirut seafront. Another 17 people are killed including seven of his bodyguards, and 220 wounded.

- A previously unknown group called An-Nosra wal Jihad fi Bilad al-Sham (Victory and Jihad in Greater Syria) claimed responsibility for the assassination, saying it was retribution for Hariri's close

## Lebanon's two weeks of political

ties with the Saudi regime.

- Syrian President Bashar Assad, whose regime is widely suspected of having a hand in the attack, was among the first to condemn it as an "odious crime aimed at striking Lebanese national unity and civil peace."
- The Lebanese opposition meets at Hariri's Beirut home, blaming the government and its Syrian backers for the murder. It calls on the Lebanese regime to resign and for a full withdrawal of Syrian troops before legislative elections due to be held by the end of May.
- The army goes on high alert and orders a full nationwide mobilization of its forces to "safeguard stability" in Lebanon.

- The opposition joins several world leaders in calling for a full international inquiry into the killing, a demand rejected by the government.

**Feb. 15:** The Lebanese Army is out in force across the capital while schools, businesses and banks are closed.

- Hariri's family rejects a government offer of a state funeral, instead calling for a massive public turnout on the day of his burial.
- Washington recalls its ambassador to Syria for "urgent consultations" after voicing outrage over "this heinous act of terrorism," but stops short of blaming Syria.
- The UN Security Council asks Secretary General Kofi Annan for



an urgent report into the "terrorist" assassination of Hariri and again presses Syria to pull its forces out of the country.

**Feb. 16:** Hariri is buried in Martyrs' Square in the heart of Beirut

in a funeral that turns into a massive public protest against Syria as several hundred thousand people take to the streets. Parliament Speaker Nabih Berri and some MPs attend the ceremony but no leading members of

## turmoil following Hariri's assassination

the Lebanese government, who had been told by the family to stay away. Foreign dignitaries at the funeral include Syrian Vice President Abdel-Halim Khaddam, a personal friend of Hariri's, U.S. Middle East envoy William Burns and EU envoy Marc Otte.

- French President Jacques Chirac pays his condolences to the Hariri family and presses his demands that light be shed on the murder.
- Lebanon decides to seek help from Swiss experts in its investigation.

**Feb. 17:** Tens of thousands of people join a demonstration at the site of the attack chanting anti-Syria slogans.

- Syrian workers come under at-

tack by angry mourners in the east of Lebanon where leaflets calling on them to leave the country are distributed.

**Feb. 18:** The opposition calls for an "uprising for independence" and demands a transitional government to ensure a Syrian troop pullout and supervise legislative elections.

- Tourism Minister Farid Khazen resigns amid growing calls for the resignation of the government.

**Feb. 20:** The Lebanese government agrees to cooperate with a UN commission of inquiry.

- Pro-Syrian leaders appeal for national dialogue but this is

rejected by the Lebanese opposition, with prominent Druze MP Walid Jumblatt instead calling for direct dialogue with Damascus.

**Feb. 21:** More than 100,000 demonstrate in Beirut against Damascus in an unprecedented protest against Syrian troops who first deployed in Lebanon a year after the start of the civil war.

- The opposition secures agreement for a parliamentary debate on Hariri's killing in which it plans to lodge a motion of no-confidence in the government.

**Feb. 22:** The United States and the EU call for the immediate implementation of UN Security



Council Resolution 1559 which demands a withdrawal of all foreign troops and an end to foreign interference, without specifically mentioning Syria.

**Feb. 23:** Karami says he is ready to resign if an agreement is reached on a new government to avoid a "political vacuum."

**Feb. 24:** Syria says it is ready to withdraw troops from Lebanon in line with a 1989 accord that paved the way for the end of the civil war.

- Lebanese Defense Minister Abdel-Rahim Mrad said Syrian troops would pull back to the Bekaa Valley in eastern Lebanon near the border with Syria "within hours."

But there is no sign of a redeployment, even by the time of Karami's resignation on Monday.

**Feb. 25:** The UN team charged with looking into Hariri's murder be-

gins its investigation on the ground.

**Feb. 27:** U.S. deputy assistant secretary of state for Near Eastern affairs, David Satterfield, visiting Lebanon, presses international demands for a Syrian withdrawal.

- Demonstrators begin gathering in Beirut despite a Lebanese government ban on protests.

**Feb. 28:** Tens of thousands of Lebanese mass in Martyrs' Square in a sea of red and white Lebanese flags, surrounded by soldiers and police. Banks, shops and schools are closed for a general strike.

- At a stormy session of Parliament, Karami tenders his government's resignation.



# Manifestation, aujourd'hui place des Martyrs, en faveur de la démocratie

Place des Martyrs, mosquée Mohammed el-Amine. Depuis le 16 février, cet endroit, où reposent en paix l'ancien Premier ministre Rafic Hariri et ses sept compagnons, est devenu un lieu de pèlerinage pour des dizaines de milliers de Libanais qui viennent leur rendre hommage. Mais aussi le lieu à partir duquel a été lancée la « révolution du cèdre ». Chaque soir, des sit-in y sont organisés jusqu'à ce que « la vérité » concernant l'attentat du 14 février soit dévoilée, jusqu'à ce que les Syriens se retirent définitivement du Liban et jusqu'à ce que le pays recouvre sa « liberté », sa « souveraineté » et son « indépendance ».

Sous un soleil de plomb ou une pluie torrentielle, les foulards aux couleurs de l'opposition (blanc et rouge) noués autour du cou, les jeunes manifestants des différents courants politiques hissent haut le drapeau libanais et entonnent d'une seule voix l'hymne national, des chansons patriotiques... et des slogans antisyrriens.

La place des Martyrs, baptisée désormais place de la Liberté, abrite aussi des tentes de manifestants qui refusent de désertier les lieux avant la réalisation des revendications libanaises. Bien au contraire, des manifestations y sont organisées de façon régulière pour hausser encore plus le ton.

Hier soir, plusieurs milliers de jeunes se sont rassemblés devant la statue des Martyrs pour réclamer le départ des Syriens. Les protestataires appellent, d'autre part, tous les Libanais à s'habiller en blanc et à participer à la manifestation pacifique d'aujourd'hui, qui se déroulera à partir de 14h, en faveur de la démocratie.

Signalons, par ailleurs, que Mme Bahia Hariri s'est rendue hier à l'aube sur la tombe de son frère et de ses compagnons, où elle a lu des versets du Coran et lancé des pigeons blancs en signe de paix. Les fils de Rafic Hariri, Bahaeddine et Saadeddine, s'y sont également rendus et ont lu la « fatiha ».



(Photo AFP)

« La Syrie, dehors », des slogans désormais familiers depuis l'attentat contre l'ancien Premier ministre Rafic Hariri, le 14 février dernier.

mardi 1<sup>er</sup> mars 2005

## Les lecteurs ont voix au chapitre

### Le printemps de Beyrouth

*« Je vous parle d'un temps que les moins de 20 ans ne peuvent pas connaître. »*

Oui, pour ceux qui ont la mémoire courte ou qui n'étaient pas encore nés, Beyrouth saignait de tout son sang, déchiré, maltraité au nom de tant de guerres... Personne n'osait plus croire à sa renaissance. Un homme lui a redonné un visage digne et humain.

Triste coïncidence pour Beyrouth, qui a longtemps attendu le retour de sa place des

Martyrs et qui vient de voir son sauveur tomber en martyr à son tour. Beyrouth a reçu celui qui a compris sa diversité et la richesse de ses différences. Beyrouth s'est paré de tous ses atours pour faire renaître dans le cœur de tout Libanais digne de ce nom l'amour de la patrie. Croyez-moi, notre capitale nous promet un printemps fabuleux, le printemps de Beyrouth.

Carole MOUZANNAR NAWAR

### De Pékin, avec vous

Je vous écris juste pour vous dire mon émotion – très vive – et ma rage de vivre ce moment, certes tragique de par la mort de M. Hariri, mais historique de par sa portée.

Ce Liban uni, le Coran côtoyant le Crucifix, cette mobilisation sans précédent, c'est ce dont nous avions toujours rêvé.

Notre beau pays recouvrera très rapidement sa souveraineté

et la paix grâce à vous tous. Certains ont tenté, par tous les moyens, de couper, en plein vol, les ailes du Liban et du peuple libanais, mais ils n'ont réussi qu'à nous souder et à exacerber nos sentiments patriotiques et nationalistes.

De tout cœur avec vous tous du bout du monde.

Lara YOUAKIM  
Pékin

### Le rêve prend forme

Notre rêve national est en train de prendre forme et notre but est chaque jour un peu plus proche : un Liban démocratique et libre, à l'image de ses citoyens. Oui à la liberté, oui à l'indépendance ! Travaillons côte à côte pour enfin créer un Liban à notre image : moderne

et prospère. Nous ne renoncrons pas à notre lutte pacifique pour notre terre si chère.

Les Libanais du Canada sont solidaires avec vous, Libanais de la terre du Cèdre.

Frédéric SFEIR  
Montréal – Canada

## La fraternité retrouvée

Pour moi, chrétien de Beyrouth qui tente de vivre tous les jours ma foi ainsi que mes convictions sociales en ne prenant en compte que les intentions positives de mes concitoyens, le Seigneur Dieu, tout en me consolant de cette grande perte, m'a guidé vers la réflexion sur le sens de la disparition de Rafic Hariri. Cela s'est produit au travers du tube cathodique que je quitte difficilement, comme de nombreux citadins ces derniers temps...

C'est là que la Vérité de Dieu m'a été proposée, et ce par la vision toute simple, sur l'écran, de deux citoyens anonymes, côte à côte, unis dans une même douleur, dans une même supplique, une même prière, l'un passant ses deux mains sur le visage, s'en remettant à Dieu, l'autre en faisant un signe de la croix !

Deux signes pour une même foi !

C'est par ces deux gestes simultanés, emplis

de ferveur et de conviction, dans une même transcendance, que les deux citoyens signent majestueusement l'arrêt et la condamnation de la haine aveugle, de la violence et de la cruauté.

Dans la simplicité la plus totale, ces deux anonymes nous annoncent un printemps avant l'heure. Ils nous annoncent la Résurrection, celle de tous les hommes, sans aucune distinction, par la grâce de ce Dieu unique dans Son amour infini pour tous Ses enfants.

Gardons donc l'espoir,

Encore plus, élevons bien haut l'étendard de l'espérance,

Car la mort n'est rien.

La dignité humaine et la liberté sont les seuls biens que le peuple possède.

Armand PARASKEVAS

## On prend les mêmes et on recommence

Au risque de m'attirer les foudres des nouveaux patriotes, je tiens à écrire ces quelques lignes pour exprimer mon inquiétude face à la situation que traverse le Liban.

Mon inquiétude est en partie comparable à celle de cette masse qui s'est retrouvée unie de fait de par la seule découverte d'un ennemi devenu comme par enchantement commun.

Je me souviens encore de cette période où je regardais, avec mes yeux de gosse, mes parents catastrophés par le seuil jusque-là inimaginable des 250 livres pour 1 dollar. Et je me souviens surtout des hommes politiques qui étaient alors au pouvoir.

Mais tout cela, c'est le passé. Aujourd'hui, le sang des dizaines de milliers de jeunes partis au combat pour défendre les intérêts de leurs chefs respectifs est lavé par une simple visite de courtoisie entre ces mêmes chefs. Des chefs qui se sont tous rachetés une conscience. Car à environ 200 000 morts, ça fait cher la conscience...

Nous aspirons tous à un changement, et cela depuis longtemps. Sinon nous ne serions jamais partis vivre loin du paradis terrestre qu'est notre

pays. Mais quand Mgr Sfeir parle de renouveau, j'ai l'impression qu'il est le seul à comprendre ce que cela veut dire.

Le renouveau, plus précisément les nouveaux visages que l'on attend ne sont pas ceux que l'on voit, à l'étranger, parler au nom du Liban. Ni ceux que l'on voit traîner dans les rencontres et les réunions, toutes patriotiques qu'elles soient.

Ce sont des visages que l'on connaît, déjà frères, ce sont des visages qui nous ont menés à notre perte jusqu'à l'arrivée de personnes comme Rafic Hariri. Son assassinat les a unis, paraît-il. Ils sont déterminés maintenant. Déterminés à reprendre le pouvoir.

Pour en faire quoi ? Je ne saurais répondre. Mais il est tellement plus facile de refaire le passé avec les mêmes hommes...

Alors profitons de la vague qui submerge le Liban, celle-là est pleine d'espoir, qui lavera la boue qui entache notre histoire. L'espoir de voir un peuple prendre le pouvoir.

Marwan EL-TIBI

## La guérison est proche

Mon Liban,

Tu es né par accident en 1920, issu d'un pacte franco-anglais. La naissance a été difficile car tes frontières ont été dessinées sans tenir compte de la réalité du milieu où tu devais évoluer. Puis, abandonné à ton sort, tu as grandi dans la tourmente entre deux voisins sans scrupules qui ont utilisé tous les subterfuges pour t'infiltrer et te dominer.

Tu es tombé gravement malade et ton paysage a été ravagé par cette maladie qui a également disséminé tes fils à travers le monde et détruit ceux qui n'ont pas voulu ou pu te quitter. Certains t'ont trahi, connaissant ta faiblesse confessionnelle, et d'autres t'ont défendu, croyant en ta libanité unique au monde.

Les années ont passé, ta maladie s'est ag-

gravée, on t'a divisé et laissé pour cliniquement mort ; mais durant tout ce temps, des martyrs sont tombés en faisant leur possible pour te guérir et te ressusciter des abîmes.

Et puis un jour, un de tes fils s'est sacrifié pour toi et, aussitôt, ta guérison est devenue toute proche car, après ce sacrifice, tes autres fils ont trouvé le remède, celui de l'unité, toutes confessions confondues, contre le mal venu d'ailleurs.

Mon Liban, je suis un de tes fils qui n'aspire qu'à vivre sous ton toit, entouré de tous mes frères et sœurs appartenant à une seule religion, celle de l'amour qu'on te porte ; alors tu vivras pour l'éternité.

Carlos ACHKAR  
Kinshasa

## Dans mon pays, les hommes n'ont pas droit de survivre

Dans mon pays, les hommes qui ne meurent pas dans des attentats aux explosifs, on les laisse mourir sous les gravats. Ça leur apprendra. Ne pas mourir, c'est une rébellion, une révolte, et les opposants, chez nous, on leur apprend les bonnes manières. Quand on déclenche une explosion, vous êtes censés mourir. Chers concitoyens, touristes, visiteurs du Liban en tout genre, apprenez la leçon.

Zahi Bou Rjeily, combien d'heures as-tu attendu les secours ? Relié à la vie par la sonnerie affolée de ton cellulaire. Inaccessible. Tu écoutais l'angoisse de ta femme à travers cette interminable sonnerie et tu tenais bon contre tous les plafonds, tous les murs qui t'étaient tombés dessus. Parce qu'une femme te cherchait. Parce que tes enfants t'attendaient. Combien un homme peut-il tenir seul contre la mort ?

Où étaient les secouristes ? Comment se fait-il que personne n'ait cherché des survivants dans les étages de l'hôtel *Saint-Georges* ? Tu étais au premier étage, et ta femme suppliait qu'on la laisse monter. Non-assistance à personne en danger.

Abdel Hamid Ghalayini, où es-tu ? Dans quel étage, sur quel toit ? Soufflé vers la mer ?

Dans mon pays, les hommes n'ont pas droit à la survie.

Les organismes étatiques, c'est pour faire bien sur les photos. Et hurler contre tout civil éploré. Il faudrait veiller à ce que tout le monde se tienne bien. C'est qu'on nous regarde. Souriez à la caméra.

Dans mon pays, les femmes sont dans la rue. Un drapeau à la main.

C'est là que commence mon pays. Dans chaque homme, dans chaque femme qui tient sa peur d'une main et le drapeau du Liban de l'autre. C'est dans ce courage inouï que naît enfin mon pays.

Mon pays est une boule d'émotions, toute d'espoir, toute d'amour, étranglée d'angoisse. Mon pays est un dossier dans les tiroirs du monde. Dépoussiéré aujourd'hui.

Hommes et femmes du monde, ne nous laissez pas tomber !

Nadyne EL-KHOURY-AOUDÉ

## Dialoguons, disent-ils

Vous accusez les membres de l'opposition d'être des agents à la solde des pays étrangers et vous voulez parler de dialogue. Vous les traitez de tous les noms et les menacez, et vous voulez parler de dialogue. Vous bloquez les routes pour empêcher les manifestants de se rendre à la place des Martyrs et vous voulez parler de dialogue. Vous voulez organiser des contre-manifestations et vous voulez parler de dialogue. Vous menacez de déloger les manifestants et vous voulez parler de dialogue. Vous parlez d'un retour à la guerre civile et vous voulez parler de dialogue. Vous proclamez que l'armée n'est pas à la hauteur pour protéger le pays et qu'elle peut se diviser, et vous voulez parler de dialogue. Vous bâclez ou manquez de transparence dans les enquêtes qui ont visé le président Hariri et M. Marwan Hamadé, et vous voulez parler de dialogue. Vous refusez une enquête internationale pour

élucider le lâche attentat du 14 février dernier et vous voulez parler de dialogue. Vous voulez découper les circonscriptions électorales selon votre bon plaisir et vous voulez parler de dialogue. Vous menacez de retourner à la loi électorale de 2000 sans justification aucune et vous voulez parler de dialogue. Vous fermez la MTV pour des raisons inconnues et vous voulez parler de dialogue. Vous encensez le général Aoun et ensuite vous le menacez d'arrestation s'il retourne au Liban, et vous voulez parler de dialogue.

Arrêtez de jeter de la poudre aux yeux en parlant de dialogue, le peuple libanais n'est pas dupe. Dialoguez entre vous, de la pluie et du beau temps, et laissez l'opposition plurielle dialoguer pour construire notre Liban.

Démissionnez.

Édmond RABBATH

## Poker menteur

Nous sommes en plein poker menteur. Un poker menteur tragique où les dés sont pipés. Mais l'évolution de la science nous a montré qu'une hypothèse admise aujourd'hui pouvait se révéler fautive demain. Aussi, ceux qui parient sur les déchirements du Liban et menacent les Libanais du pire peuvent se tromper, et lourdement. « Bis repetita non placent ». Il suffit de continuer sur la voie tracée. Ceux qui pensaient que le Liban

n'était plus qu'une fiction de pays devraient relire, encore et encore, ce qui est pourtant leur Bible.

Nous avons, je pense, appris la leçon. J'ai croisé aujourd'hui l'oncle d'un des ministres, qui habite la belle ville de Sainte-Maxime. Il m'a paru, comment dirai-je, inquiet. Un signe peut-être ? Inchallah.

Christian GÉDÉON et Valérie

## Pour un Liban libre

Place des Martyrs : un mouvement populaire, spontané, impressionnant par la maturité d'un peuple qui transforme la mort en résurrection et la douleur en espoir tous les soirs renouvelé.

Banlieue sud : un défilé paramilitaire à l'occasion de la commémoration de la Achoura, impressionnant par sa mobilisation, sa discipline, mais aussi par la froideur du message qu'il transmet.

Au grand jour : les cris d'un peuple uni dans la douleur et la révolte, exorcisant trente années de discorde et, toutes communautés réunies, portant encore le deuil de tous ceux qui ont osé défendre l'idée d'un Liban ambitieux, uni et indépendant. De Kamal Joumbblatt à Béchir Gemayel et jusqu'à Rafic Hariri.

À sayyed Hassan Nasrallah, j'aimerais dire : N'étouffez pas la libération du Liban-Sud dans la banlieue sud de Beyrouth ; partagez-la plutôt avec le peuple à qui vous l'avez offerte.

Aux fanatiques et aux sectaires, j'aimerais dire : Ne privez pas Rafic Hariri, dans sa mort, de son rêve qu'il n'a pas vu se réaliser de son vivant et pour lequel il a offert sa vie : l'unité des Libanais.

À ces porteurs de drapeaux de différents partis et courants politiques, j'aimerais dire : À la place des Martyrs, la mort de Rafic Hariri a transformé toutes les causes que vous défendez en affaires nationales. La libération de Samir Geagea est désormais une affaire nationale, le retour de Michel Aoun est désormais une affaire nationale, l'avenir du Hezbollah est devenu aussi une affaire nationale.

Que seul le drapeau libanais soit porteur de notre message. « Après avoir gravi une colline, tout ce qu'on découvre, c'est qu'il reste beaucoup d'autres collines à gravir », a dit Nelson Mandela. Faisons-le ensemble pour un Liban uni et indépendant, et surtout pour un Liban libre.

Dr Georges GHANEM

## L'éloge le plus touchant

De tous les éloges, de toutes les marques de sympathie, je garderai l'impression de Mme Fifi Abou Dib (dans la parution de votre édition Internet datée du 26 février 2005, intitulée : « Impression-Deuil ») des plus touchants, sinon le plus touchant, hommages portés à la mémoire de M. Hariri.

Permettez-moi, Mme Abou Dib, de vous remercier, car au-delà du politicien, de l'homme d'affaires, du mil-

liardaire, du philanthrope, vous nous avez donné Rafic Hariri l'homme... Dans sa modestie et dans son amour pour nous tous, jeunes et vieux Libanais.

Vous avez donné une nouvelle dimension à la mémoire de notre cher disparu, nous sommes tous plus orphelins aujourd'hui.

Jean-Claude DELIFER  
Montréal - Canada

## Vivre libres

Le peuple libanais n'a jamais été en sommeil. Son réveil se confirme tous les jours depuis le crime du 14 février. Le monde entier est maintenant conscient que les Libanais ont le droit de vivre libres. Mais le plus important est que le monde entier voit aujourd'hui que les Libanais veulent vivre libres.

Les Libanais demandent que le gouvernement parte. Mais avant de partir, il serait plus judicieux et bénéfique que le président et le gouvernement demandent aux Syriens de retirer leurs troupes et services de renseignements du Liban.

Salman ABOU HASSAN  
Caen - France

## L'ombre plutôt que les fastes de la République

Lorsque le nouveau gouvernement avait été formé en septembre dernier, quelle ne fut pas ma surprise de voir nommer deux femmes ministres ! Avec un portefeuille aussi important que celui de l'Industrie, Mme Leila Solh Hamadé entrait par la grande porte en politique.

Lorsqu'en ce triste 14 février, le gouvernement fut montré du doigt, accusé d'être complice d'un massacre aussi abject, je m'attendais à ce que Mme Solh soit la première à démissionner. Lorsqu'on porte ce nom et qu'on est la fille

d'un des artisans de notre indépendance, on ne peut accepter d'être mêlée à une affaire aussi sordide. Oublié l'emprisonnement du père pour une grande cause ? Je ne veux pas croire que la vanité d'être la première femme ministre l'emporte sur le respect qu'on doit à un père aussi illustre dans l'histoire du Liban.

Mme Solh, rendez publiquement un hommage à votre père et préférez l'ombre aux fastes de la République.

Mona A.K.

## Le temps complice ?

« *Le temps est galant homme* », disait le professeur de droit international, citant l'adage italien « *Tempo è galantuomo* ». Et il expliquait que, dans un conflit, le temps qu'on gagne en laissant traîner les choses arrange des situations litigieuses.

Est-ce que le pouvoir pourra compter sur ce « principe » pour esquiver sa responsabilité ?

Déjà, avec l'attentat contre Marwan Hamadé, il avait gagné quatre mois de lenteurs, grâce en partie à la disparition incroyable du film qui a été tourné à l'instant même où l'engin du crime explosait. Ce film constituait l'illustration du flagrant délit par l'image. Outre cette disparition fort opportune, la trouvaille pour faire traîner la procédure fut le transfert du dossier à la Cour de justice, décidé en Conseil des ministres le 15 octobre. Nous en serons bientôt au sixième mois, et le pouvoir se frotte déjà les mains devant la complicité efficace du « galant homme ».

Mais dans le drame d'aujourd'hui, qui atteint

le peuple libanais dans son ensemble, est-ce que le gouvernement pourra finasser en excitant de la distinction entre « enquête internationale » et « experts internationaux » ? Une autre finasserie du pouvoir consiste à exiger que les experts éventuels viennent de pays neutres.

C'est une tentative de noyer le poisson, car l'on occulte un point fondamental, à savoir que ce qui est demandé aujourd'hui même, c'est une décision de la communauté internationale prise par le Conseil de sécurité, donc neutre par essence, et non susceptible de contestation de la part d'un pays membre de l'Onu.

Est-ce suffisamment clair ?

Dans leur désarroi, les responsables font feu de tout bois et mettent leur espoir dans la complicité du facteur temps. Mais le peuple libanais, qui continue son défilé-pèlerinage ininterrompu devant la tombe du martyr, aura, nous l'espérons, déjoué ce stratagème.

Un ancien de la Sorbonne

## La croix et le croissant

Quelle image forte que celle de tous ces anonymes réunis autour de la tombe du président martyr Rafic Hariri, où l'on voit une femme tenant une bougie et, au bout d'un pendentif, la croix sur sa poitrine, ayant à ses côtés une autre femme voilée, un Coran à la main !

L'une est en train de prier et termine par un signe de croix sa prière, l'autre récite les versets coraniques avec ferveur.

Quel écho plus fort que celui des cloches des églises et les appels du muezzin, pour rappeler au monde entier ce qu'est le Liban !

Cette image et les voix, qui représentent le message de Jean-Paul II, où les croyances d'Orient sont entremêlées dans un respect mutuel et sans fanatisme, ne sont-elles pas la leçon que le monde devrait retenir ?

Si l'assassinat du président Hariri a pu cimenter dans une symbiose particulière le chrétien et le musulman, sa mort porte en elle la vraie semence qui devrait caractériser les peuples du Liban.

Jusqu'à ce jour fatidique, nous étions, malgré le pacte de 43 et tous les pactes qui ont pu suivre (jusqu'à Taëf), des peuples de religions.

En effet, même au niveau de la représentation nationale, nos députés sont élus en fonction de leur appartenance religieuse.

Nous sommes toujours à la recherche de notre identité.

À ce jour, nul n'a pu définir l'identité libanaise applicable à tous les citoyens, toutes religions confondues.

Savoir ménager l'autre, sans nager à contre-courant, en instituant des lois qui ne heurteraient pas diverses communautés, est une gageure à tenir.

Seules la tolérance de certains politiciens et hommes de religion et leur sagesse doivent permettre une cohabitation harmonieuse qui verra naître le citoyen libanais de demain.

L'opportunité de la renaissance d'un Liban nouveau est, aujourd'hui plus que demain, tributaire des voix de ceux qui se font entendre depuis l'assassinat du président martyr Rafic Hariri, loyalistes et opposants confondus.

Le sujet est vaste et ne se résume pas en un simple article de presse, mais il est très important, afin que nos dirigeants religieux et politiques y puisent le meilleur, pour en faire une éthique.

Fouad J. TABET

## Le despotisme

« *C'est du sein de ces désordres et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple, et à s'établir sur les ruines de la république. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de troubles et de calamités, mais à la fin tout serait englouti par le monstre, et le peuple n'aurait plus de chefs ni de lois, mais seulement des tyrans. Dès cet instant aussi, il cesserait d'être question de mœurs et de vertu, car partout où règne le despotisme il ne souffre aucun autre maître ; sitôt qu'il parle, il n'y a ni probité ni devoir à consulter, et la plus aveugle obéissance est la seule vertu qui reste aux esclaves. »*

Est-il besoin d'ajouter quoi que ce soit à ce texte si actuel de J.-J. Rousseau ? Par les temps que nous vivons, tout citoyen a le devoir de se joindre au mouvement de refus et de contestation, à l'« intifada » pacifique pour l'indépendance. C'est notre unique planche de salut avant que le « monstre » ne reprenne définitivement le dessus.

Fadi MASRI

En couverture  
**LA LIESSE**



**UNITED We STAND**  
**DIVIDED We FALL**



**LE MOUVEMENT  
NE S'ESOUFFLE PAS**

*Les manifestations ne se sont pas arrêtées. Depuis lundi, on dort sur la place, on s'y rend à l'heure du déjeuner ou après le travail, dans l'atmosphère festive mais pacifique de la victoire obtenue, et avec la détermination que le «cauchemar libanais» s'arrêtera.*



En couverture  
LE BRAS DE FER

*Soumis à la pression de la rue et des députés de l'opposition qui ont fait preuve de beaucoup de virulence et de sévérité dans leurs allocutions, Omar Karamé a démissionné.*



