

I - Partie

Manifestations du Social Historique* au Liban

"Le Liban doit choisir entre plusieurs alternatives : arabisme ou libanisme, neutralisme de Bandoung ou alliance occidentale, confessionnalisme ou non..., économie libérale ou économie dirigée. Les choix ne sont pas d'ailleurs indépendants. Le premier d'entre eux, arabisme ou libanisme, peut entraîner tous les autres, à moins qu'il ne décide de la survie ou de la disparition du pays même".

Alem (J.P.) : Le Liban, édit. Q.S.J. Paris, 1963, pp. 122-

123

* Ou du culturel qui forme l'ensemble des manifestations (symboles, traditions, moeurs, oeuvres, comportements sociaux...) spirituelles, historiques, littéraires, artistiques... qu'un groupe a accumulées au cours de l'histoire, leur inculquant une forme spécifique.

Lorsque je sens ma propre religion, ma propre littérature, mes propres sentiments... dans ma culture à moi, je me sens véritablement moi-même: un moi social et historique (non individuel) qui est la source d'où a jailli cette culture. Par conséquent, le culturel est à la fois une superstructure et une manifestation de l'infrastructure : il est l'être véritable de ma société et de de son histoire.

Chapitre I

Le Discours Politique

A - Le discours politique de tendance chrétienne :

La profondeur historique de ce discours remonte jusqu'aux Phéniciens, c'est-à-dire vers l'an 3400 avant J.C. Il note la permanence de l'âme phénicienne dans cette région du monde, malgré les multiples invasions et occupations :

1- L'occupation des Empires Orientaux :

Les Pharaons d'Egypte occupent, les premiers, la Phénicie qui, vers 2200 avant J.C. prit, dans une certaine mesure, la physiologie du Liban actuel. Puis viennent les Hittites qui déclinent devant les Assyriens au début du 12ème siècle avant J.C.

L'occupation assyrienne durera jusqu'en 612 avant J.C. où elle prit fin devant la victoire des Chaldéens qui durent à leur tour s'écarter devant les Perses en 539 avant J.C.

2- L'occupation des Empires Occidentaux gréco-romains :

Les Perses furent écrasés par les Grecs en 333 avant J.C. et l'ordre hellénique va durer jusqu'en 64 avant J.C. lorsque arrivèrent les Romains qui gouvernèrent, de Rome, la Phénicie, jusqu'en 395, date de la mort de l'empereur Théodore, après laquelle commença l'Empire Byzantine pour durer jusqu'en 634.

3- La domination arabo-musulmane : de 634 à 1098.

- La période des Omayyades : de 634 à 750.

- La période des Abbassides : de 750 à 997.

- La période des Fatimides et des Seldjocides : de 977 à 1098.

4- La domination des Croisades : de 1098 à 1291.

5- la domination des Mamelouks : de 1291 à 1516.

6- la domination des Ottomans : de 1516 à 1918.

Malgré toutes ces occupations, l'historien Raymond Weill nous assure que "la conformation spirituelle des pays phénico-syriens ne sera jamais affectée à un degré sensible par les épisodes de leur incorporation à ces organisations impériales diverses". Prolongeant cette réflexion, de Vaumas n'hésite pas à conclure : "de la mentalité phénicienne très évoluée parce qu'en contact permanent avec les "grandes puissances" de l'époque... la mentalité libanaise est la fille directe"¹.

Cette conformation spirituelle qui est presque immuable, n'est autre que l'amour de la liberté jusqu'à l'anarchie, le goût de l'aventure surtout maritime, le sens du négoce et des transactions, une tendance au syncrétisme dans tous les domaines... tels sont les traits permanents de l'"ethnotype libanais", selon l'expression de monsieur Abou qui voit dans le Liban le dépositaire de l'héritage phénicien, une thalassocratie fondamentale, c'est-à-dire un pays qui serait tout autre sans la méditerranée.

Ainsi le thème phénicien joue le rôle d'un archétype psychologique de base dans le discours politique chrétien. N'a-t-il pas, comme le dit encore Abou, une valeur mythique, au sens où le mythe est projection idéale et absolue de soi ? n'est-il pas une explication aux problèmes politiques et économiques du Liban, même actuel, à savoir que le caractère sectariste, mozaïque et multiforme du pays n'est autre que l'essence même de la tradition politique phénicienne à travers les âges, le résultat de sa position stratégique sur trois continents : l'Asie, l'Afrique et l'Europe ?

Ce thème phénicien est donc central dans ce discours politique. N'a-t-on pas dit que "le philosophe libanais Kamal Youssef El-Hajj a pris en charge la mission de prouver que les phéniciens étaient

(1) : Abou (S.) : Le bilinguisme arabe-français au Liban, op. cit. p. 33.

à la base de toutes les pensées humaines et que la civilisation grecque, qui est la source de la civilisation occidentale, n'est que la continuité de la civilisation phénicienne"².

Le discours politique chrétien remonte donc très loin dans l'histoire jusqu'aux phéniciens, qu'il décrit comme le berceau du génie humain. Et c'est les villes côtières : Byblos, Tyr, Sidon qui sont les villes-phares de toute cette civilisation. Mais au VIIe siècle, cette situation change, géographiquement parlant, vu l'invasion musulmane : "jusque vers le VIIe siècle, l'histoire du Liban avait été... essentiellement celle de son littoral. A partir de cette date, elle devint aussi celle de la montagne (qui cessa d'être alors une zone inhabitée) -pour devenir- terre d'asile de minorités plus ou moins persécutées... L'originalité du Liban consiste en ce que, par un fait unique dans l'histoire et dans la géographie du Proche-Orient, les secondes -les communautés de la montagne- soient arrivées par un effort persévérant à triompher des premières -les populations des villes- et à créer au XIXe siècle puis au XXe siècle un Etat qui fût leur".

"C'est donc l'entrée en scène de la montagne comme refuge qui marque le début de la construction politique de la nation libanaise"³!

Au VIIe siècle le Liban moderne commença à prendre naissance, et c'est la montagne qui devient de plus en plus importante, plus importante, en quelque sorte, que le littoral.

En effet, le littoral fût de plus en plus peuplé par les masses musulmanes, à partir de ce VIIe siècle, tandis que la montagne elle, fut peuplée par les chrétiens, surtout maronites, et par les communautés musulmanes dissidentes, comme les chiites et les druzes, plus tard vers le Xe siècle.

L'âme phénicienne quitta donc le littoral, à cause des gens qui vinrent de l'intérieur, du désert, pour se réfugier chez les

(2) : Charro (J.) : La politique de l'enseignement au Liban, thèse d'Etat, Lyon III, 1979, p. 24.

(3) : Abou (S.) : op. cit. pp. 31-32.

maronites qui furent toujours la communauté la plus nombreuse de la montagne libanaise. D'où un certain glissement dans le discours politique chrétien, et une importance de plus en plus accrue donnée à la montagne à partir de ce VIIe siècle.

A partir de cette date, c'est la dynamique maronite de la montagne, qui va rendre au littoral son âme phénicienne, au bout de douze siècles de luttes et d'endurance, en annexant au XXe siècle la côte à la montagne, pour former un état indépendant.

Mais qui sont, tout d'abord les Maronites ?

Tout commence vers la fin du IVe siècle où vivait dans la région d'Antioche, un moine solitaire et très pieux, nommé Maroun qui mourut vers l'an 415. Ses fidèles construisirent alors le couvent de Mar Maroun qui devint peu après un évêché très connu. Autour de l'année 700, Jean Maroun, un moine de l'évêché, devint le premier patriarche d'Antioche et donna ainsi naissance et corps à l'Eglise Maronite et à sa communauté.

Un peu avant 633-640, date de la conquête de la Syrie par les Arabes, les Maronites commencèrent leur exode vers le Liban septentrional, parce que persécutés tout d'abord par d'autres communautés chrétiennes (Maximites, Jachobites et Melchites) puis surtout par le musulman.

Jacques Nantet n'hésite pas à affirmer : "ce sont probablement ces dernières et vives oppositions qui incitent Jean Maroun à entraîner la plus grande part d'entre les Maronites en Phénicie. Ils y pénétrèrent vers 625 par le nord, puis cherchant la protection des montagnes, s'installent sur les hauts plateaux. Jean Maroun poursuit en même temps la consolidation de ses rapports avec Rome, et en dépit du fait que la juridiction papale soit à cette époque plus nominale que réelle, les maronites resteront au Proche-Orient un des principaux bastions du catholicisme romain"⁴.

(4) : Nantet (J.) : Histoire du Liban, édit, de Minuit, Paris, 1963, p. 35.

En effet, bien que l'Eglise maronite fût plus ou moins impliquée dans les hérésies de l'époque, la conscience religieuse maronite n'en demeura pas moins attachée à travers les siècles, et d'une façon inébranlable, à la papauté romaine.

Mais si les maronites se sont attachés, depuis presque le début, à Rome, ce n'est pas au détriment de leur propre patrimoine religieux. Le Père Mouwannahs explique : "le maronisme était alors une grande école théologique qui soutenait les thèses du concile de Chalcédonie de 451... et lançait un courant de pensée littéraire où s'exprimait l'âme de la Syrie mystique, communauté de paysans-guerriers et de théologiens érudits, école jetée dans le coeur des querelles christologiques -...- le maronisme s'attache directement à l'histoire du monachisme oriental, qui marque l'Orient de ces figures exaltées de saints épris de Dieu -...- il est en continuation directe avec la tradition culturelle et religieuse empreinte de simplicité, de sobriété et de mysticisme caractéristique de la Syrie chrétienne"⁵.

Le Père Naaman va encore plus loin dans la recherche de l'identité religieuse et culturelle : "le monastère de Saint Maroun fondé près d'Apamée en 452, à la suite du concile de Chalcédoine, a porté durant une période non encore suffisamment explorée, le poids de l'héritage culturel et théologique de l'Ecole d'Antioche...La Maronité, avant d'être une confession numériquement limitée, qui se débat à l'intérieur du confessionnalisme dans la lutte pour l'existence, est un héritage intellectuel et théologique transmis de génération en génération et ayant un trait distinctif qui le relie à la grande et ancienne civilisation antiochienne et lui confère un caractère local et régional spécifique"⁶.

Ainsi donc les maronites s'organisent autour de leur patriarche qui portera dorénavant le titre de "Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient", en communauté-église, laquelle se transformera, au fil

(5) : Mouwannahs (J.) : Les éléments structuraux de la personnalité libanaise... op. cit. pp. 105-106.

(6) : Naaman (A.) : Le français au Liban. édit. Naaman, Beyrouth, 1979.

des siècles, en petite nation : le premier noyau de l'entité libanaise.

Dorénavant la dynamique maronite va donner à la montagne libanaise son cachet spécifique : religieux et culturel; elle va, durant plus de douze siècles de luttes et de brimades subies, en plus des quelques grandes persécutions, garder jalousement sa particularité ethnique et participer de plus en plus aux changements de la politique régionale et internationale,

Ainsi, sous la domination Omayyade et Abbasside (660-1098), cette montagne garda une réelle autonomie de fait, même si elle versait le tribut prévu par la loi islamique et subissait un contrôle très lâche du pouvoir central.

Mais très vite, le discours politique chrétien qui couvre cette période historique (660-1920) avoue parfois explicitement que cette autonomie n'aurait pas été préservée, et cette lutte n'aurait pas abouti, sans l'aide de l'Occident concrétisée, d'une part par l'intervention du Vatican, et de l'autre par celle de la France. Ainsi; -si- "le courant culturel français au Levant n'a pris son départ réel qu'au XVIIIe siècle -...- les historiens s'accordent à faire remonter l'origine lointaine des relations culturelles du Liban avec la France à l'époque des Croisades (1098-1291). Certains vont même au-delà de cette période: "les Maronites prétendent se rattacher à Charlemagne. En tout cas, ils sont authentiquement associés aux entreprises de Godefroy de Bouillon, de Saint-Louis, de Louis XIV, de Bonaparte et de Napoléon III"⁷.

Disons que le premier contact durable entre l'Occident et les Maronites de la Montagne remonte aux temps des Croisades. Les Maronites "furent non seulement des guides dévoués mais aussi "des précieux auxiliaires" -...- L'amitié séculaire des Maronites à l'égard de la France remonte à cette époque -...- seuls les Maronites, comme en témoigne Guillaume de Tyr, "fournissaient comme archers d'ex-

(7) : Naaman (A.) : Ibid. p. 18

cellents auxiliaires aux armées franques" et seraient ralliés à l'Eglise Romaine dès 1181"⁸.

On décèle ici une des raisons, la plus importante peut-être, de l'identification des Maronites à l'Occident : à savoir leur appartenance à l'Eglise Romaine depuis au moins 1181, à cette Eglise qui orchestrait ou tout au moins participait au pouvoir temporel de l'Europe d'alors. A. Naaman le dit clairement : "si les Maronites se sont mêlés aux Francs, c'est qu'il y étaient en quelque sorte obligés, puisqu'ils étaient ralliés à l'Eglise Romaine"⁹.

Durant deux siècles, les croisés ont respecté et parfois encouragé l'autonomie de la Montagne. Viennent après les Mamlouks qui, après avoir persécuté durement les Maronites pour leur collaboration avec les Francs, se sont contentés du versement du tribut, sans aller jusqu'à gouverner directement cette montagne libanaise.

Mais cette persécution eut l'effet inverse : au lieu de cesser de collaborer avec l'Occident, les Maronites se sont sentis acculés davantage à pousser cette collaboration, et ce en deux directions, vers le Vatican et vers la France, pour préserver leur particularité ethnique, leur croyance et même leur vie. En effet, ils affermissent de plus en plus leurs relations avec Rome : ils renouvellent à deux reprises, en 1403 et 1445, et solennellement, leur allégeance au Pape; ils sont représentés officiellement au concile de Florence, en 1439; en 1444, ils dépêchent une ambassade auprès du Saint-Siège pour demander son appui, le Saint-Siège réagit dès cette époque, par l'institution d'un commissariat apostolique permanent.

Ces mêmes persécutions poussent certains chefs maronites à recourir directement aux autorités françaises, sans passer par le Vatican. Cette protection française commença à être tolérée au cours de la seconde moitié du XVe siècle. Et les Habash par exemple, obtinrent de Louis XII un rescrit leur accordant son attention spéciale.

(8) : Naaman (A.) : Ibid. pp. 18, 23.

(9) : Naaman (A.) : Ibid. p. 24.

Dorénavant, des accords vont être conclus entre l'Europe et les puissances qui gouvernent l'Orient Arabe, accords qui décideront en grande partie, sinon du sort des chrétiens orientaux, au moins de leur genre de vie. Ainsi l'un des premiers accords "intervient vers le milieu du XVe siècle, entre les princes européens et les Mamelouks pour la protection des chrétiens orientaux, accord qui est l'ancêtre des futures capitulations"¹⁰.

La première capitulation proprement dite fut le fameux traité de 1535 entre François 1er, roi de France et Soleiman le Magnifique Sultan turc ottoman, car la région levantine passa depuis peu, c'est-à-dire en 1516, des mains des Mamlouks à celles des Ottomans.

Puis se sont succédées plusieurs capitulations ottomanes, l'une modifiant l'autre mais toujours dans un sens unique : affermir de plus en plus l'autorité et le prestige français dans cette région du monde :

- Renouvellement des capitulations en 1569, par Salim II.
- Renouvellement en 1581, par Murad III.
- Une nouvelle capitulation conclue entre Henri IV et Ahmed 1er en 1604.
- La capitulation de 1673, conclue entre Louis XIV et Mohammad IV, dont des nouveaux articles attribuent clairement à la France la protection de la foi catholique dans la région.
- Un autre renouvellement des capitulations en 1740, entre Louis XV et Mahmud 1er.

Tous ces renouvellements n'ont fait que confirmer les privilèges accordés aux ambassadeurs et aux consuls français, et du coup, soustraire de plus en plus les destinés des chrétiens libanais au bon vouloir des autorités turques. Car le problème religieux était exposé souvent dans des clauses formant une subdivision à ces capitulations. Jacques Nantet dit : "subsidiairement, parmi les libertés concédées aux français, prend place la liberté religieuse: afin qu'el-

(10) : Nantet (J.) : op. cit. p. 80.

Le soit affective, la France obtient la garde des Lieux Saints . Peu à peu, d'extensions en extensions, ce pays va s'ériger en protecteur non seulement de tous ses ressortissants chrétiens, commerçants ou missionnaires Capucins ou Jésuites qui se multiplient à partir de 1578, mais des chrétiens autochtones... Ce sont les maronites qui profitent le plus des capitulations, à la suite de la négociation menée par le savant maronite Assémani auprès du roi de France, dont il réclame la protection spéciale pour ses corréligionnaires. Grâce à cet appui, le patriarche des maronites échappe à l'investiture des Ottomans"¹¹.

D'un autre côté, d'autres signes de protection française envers les maronites se sont multipliés : Louis XIV s'est intéressé de près aux chrétiens libanais, surtout maronites; il écrivit le 28 avril 1649, une lettre à Monseigneur Chedraoui, évêque de Tripoli, où il prend "en protection et sauvegarde spéciale le Révérentissime Patriarche et les chrétiens maronites qui habitent le Liban"¹².

Trois ans avant la capitulation de 1740, le roi de France Louis XV réaffirme, le 12 août 1737, la protection de son pays pour les maronites, et ce à la demande de Monseigneur Joseph Assémani.

Mais la capitulation de 1740, affirme-t-elle clairement, contrairement aux toutes précédentes, la protection française des chrétiens autochtones surtout maronites ? non. Mais "on s'accorde à reconnaître que la capitulation de 1740 dans ses articles 1, 2, 3, 33, 34, 35, 36, 82, donne à la France le droit de protection sur les religieux de rite latin qui se trouvent dans le Levant, de quelque nationalité qu'ils soient, soit individuellement soit collectivement et sur leurs fondations, tandis que les catholiques de rite oriental y sont compris plutôt par la force de l'usage que par le texte des traités" (Livre Blanc du Saint-Siège, 1901)¹³.

(11) : Nantet (J.) : Ibid. p. 90.

(12) : Nantet (J.) : Ibid. p. 97.

(13) : Sabbah (N.) : L'Évolution culturelle au Liban et la nouvelle orientation de l'école libanaise. Imprimerie Janody, Lyon.
p. 25.

Cette continuité des capitulations, dans la protection des chrétiens, que ce soit par des articles ou par la force de l'usage ne s'est pas démentie un seul jour, affirme le discours politique chrétien. Même au temps de la révolution française de 1789, les ambassadeurs auprès des turcs poursuivaient la même ligne politique bien que leur motivation ne soit plus religieuse mais plutôt humanitaire.

En juin 1802, il y eut un autre renouvellement, dans le cadre du traité d'Amiens, des capitulations qui reçurent une forme nouvelle par le traité de 1838 et surtout par celui de 1861 annonçant le "Mutassarrifiat", c'est-à-dire le nouveau statut de la montagne libanaise. Ce nouveau statut est régi par le règlement organique qui consolide l'autonomie de la montagne, confirme le droit de surveillance des européens et débute la répartition des charges au pro-rata des communautés.

Parallèlement à la plupart de ces événements, deux grandes familles : les Maan (1516-1697), et les Chéhab (1697-1840), ont historiquement légitimé pour le discours politique chrétien, l'existence du Liban moderne et indépendant. En effet, surtout sous Fakredine II Maan (1598-1635) et Béchir II Chéhab (1790-1840), la montagne libanaise était quasi-indépendante, prospère et ouverte à l'Occident, d'où l'importance de ces deux princes dans les livres d'histoire de tendance chrétienne.

D'un autre côté, et sous la pression des puissances européennes, le Sultan turc inaugure l'ère des réformes ou Tanzimat et accepte de promulguer, le 3 novembre 1839 le Hatti-Chérif de Gul Khané et le 18 février 1856, le Hatti Hamayoun qui proclament, à travers tout l'empire ottoman, l'égalité de tous devant la loi : ce qui met un terme, au moins en théorie, à toute discrimination raciale ou confessionnelle, discrimination qui prévalait dans tout l'empire ottoman depuis le XVIIe siècle : "théoriquement, les distinctions sociales et politiques de privilèges et de restrictions, de pouvoir et de soumission, de prestige et d'humiliation, distribuaient les "nations" (tâ'ifa) dont se composait l'Empire en une véritable pyra-

mide au sommet de laquelle se trouvaient les turcs, colonne vertébrale et fer de lance de la *Omnia musulmane sunnite* (communauté des croyants), suivis par les communautés musulmanes non turques (arabes, kurdes, albanais...), elles-mêmes suivies des ethnies non-musulmanes et non turques allant des communautés centrales (Grecs et arméniens), aux plus périphériques (slaves chrétiens, arabes chrétiens...). L'ensemble fonctionnait à la manière d'une société d'une société d'ordres, se situant là où la distance ethnique et religieuse par rapport au groupe dominant lui imposait de se placer"¹⁴.

Ainsi, tout au long des siècles, et pour rendre petit à petit les chrétiens de l'Orient et surtout du Liban égaux à leurs concitoyens, les interventions européennes ont pris d'abord la forme des capitulations, puis celle de décrets émanant directement des autorités ottomanes, pour finir dans des engagements militaires directs, comme celui par exemple, des troupes françaises dépêchées en août 1860 à Beyrouth, et sur ordre de Napoléon III, pour défendre les chrétiens menacés. D'un plan diplomatique, les interventions européennes sont passés, et petit à petit, à un plan purement militaire.

Les communautés chrétiennes d'Orient vivaient donc aux rythmes des accords franco-turcs, dont les deux derniers furent l'accord de Mitylène, lu le 13 novembre 1901 au conseil des ministres français, et son complément, l'accord de Bompard conclu le 8 décembre 1913. puis éclata la première guerre mondiale qui propulsa les deux pays dans deux camps opposés.

Précisons tout de même que, malgré ce long effort des puissances européennes, surtout après les premiers revers militaires de l'empire ottoman au tournant du XVIIIe siècle, la situation des chrétiens orientaux ne s'améliora vraiment qu'à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle. Il y a eu certes progrès vers plus de justice et plus d'égalité dès la première capitulation de 1535, mais cette justice restait précaire et aléatoire pour trois raisons : d'abord parce que la puissance militaire ottomane n'avait essuyé aucun échec

(14) : Dubar et Nasr : Les classes sociales au Liban. op. cit. p.14.

jusqu'au XVIIIe siècle, ensuite parce que toutes les capitulations définissaient mal la situation des chrétiens de l'Orient, enfin et surtout parce qu'aucune égalité fondamentale n'est impossible tant que la législation ottomane repose uniquement sur le Coran. Ainsi "le statut juridique des Uniates- tous les chrétiens orientaux rattachés à Rome- ne sera définitivement réglé qu'au XIXe siècle; auparavant ils ne pouvaient compter que sur le bon vouloir des autorités locales, sur la possibilité de les acheter ou, au moment propice, sur l'influence des protecteurs français"¹⁵.

On voit donc comment se déroule le discours politique chrétien, depuis les Phéniciens jusqu'au XXe siècle. Mais avant de faire ressortir ses grandes étapes, contentons-nous ici de noter qu'il se cristallise autour de la religion, comme thème central de différenciation et même d'identification. N'a-t-on pas vu que c'est la dynamique maronite qui a sauvé à partir du VIIe siècle et à travers les âges, l'autonomie de la montagne vis-à-vis de l'Islam conquérant ? et la société musulmane n'est-elle pas toujours divisée entre croyant, le musulman, et dhimma, c'est-à-dire les gens des livres, chrétiens ou juifs qui sont sous la protection de l'Islam ?

Ainsi, le discours politique chrétien considère la division musulman-dhimmi essentielle et déterminante dans l'histoire de l'Empire Ottoman, comme d'ailleurs dans l'histoire de tous les autres empires musulmans. Et cette ségrégation "juridique" fut à la base de ces sociétés à structure communautaire. D'où la dynamique communautaire maronite et son aspiration à travers les siècles, à un pays où le statut de dhimmi sera enfin remplacé par le statut d'un membre à part entière de la société.

Ce n'était donc pas une coïncidence, mais au contraire une nécessité, que le catholicisme des maronites soit le fondement de leurs revendications nationales, car encore une fois, il y a, dans une société musulmane une assimilation naturelle du principe de nationalité à celui de la religion... Ainsi s'explique l'importance

(15) : C.A. Bouman : Nouvelle histoire de l'Eglise -3- p. 445.

de l'Eglise maronite et de ses patriarches dans la vie de leur communauté.

En effet, depuis le début, c'est le premier patriarche de la communauté, Jean-Maroun, qui a conduit les Maronites vers les terres du Liban, un peu comme Moïse conduisant le peuple juif vers la terre promise. Ensuite l'Islam a gardé les structures communautaires de toutes les ethnies sous sa domination et confirmé l'investiture de leurs chefs religieux. Ainsi "plus tard, les ottomans ne reconnaissent longtemps que l'autorité du patriarche grec en Asie Mineure, celle du patriarche copte d'Egypte et celle du patriarche arménien. Les patriarches maronites ont par contre toujours maintenu une tradition de grande indépendance vis-à-vis du pouvoir musulman : leur autorité, jamais mise en cause n'a d'ailleurs pas été sujette à l'attribution d'un bérat d'investiture ou d'une consultation préalable à l'élection"¹⁶.

Cette grande indépendance vis-à-vis du pouvoir musulman fut la fierté de tous les maronites. Leur patriarche, un peu à la manière d'un gouverneur de province élu librement sans même la ratification des ottomans, jouissait de la pleine autonomie juridique. Cette autonomie était à base personnelle, réglant toutes les affaires temporelles et spirituelles de la communauté, mais aussi à base territoriale puisque la montagne libanaise avait une certaine indépendance de fait tolérée par le pouvoir central.

Au fil de l'histoire, affirme le discours politique chrétien, cette autonomie communautaire maronite, présidée et veillée par le patriarche, n'a pas cessé de s'affirmer de plus en plus, jusqu'à la conversion totale dans un état pleinement indépendant au début du XXe siècle.

Ainsi, le patriarche, tête de l'Eglise maronite, a joué depuis le début avec son clergé, le rôle d'encadrement de la communauté,

(16) : Corm (G.) : Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles. Edit, L.G.D.J. Paris, 1971, pp. 201-202.

rôle éminemment politique puisque protégeant la cohésion, l'intégrité et les privilèges du groupe. D'où l'impossibilité d'une séparation complète entre le politique et le religieux au niveau de l'incarné collectif. Les Maronites ne se disent-ils pas fils d'une Eglise combattante bien que souvent martyre ? En vérité l'Eglise maronite n'a jamais fait partie du pouvoir, du VII^e au XIX^e siècle, un pouvoir forcément musulman; au contraire, elle s'est réfugiée dans la montagne pour conserver une certaine liberté à ses membres. La religion prend ici la forme de l'opposition au pouvoir central, donc aux tyrannies de tout bord, et ne peut mener, comme en Occident, à l'anticléricalisme qui est le fruit de la collaboration de l'Eglise occidentale avec l'Etat. L'Eglise en Orient, et plus généralement la religion, sont l'élément majeur de l'identité profonde du groupe ethnique, le bouclier protecteur face à l'étranger, n'importe quel étranger. Cette remarque s'applique aussi à la religion musulmane, dans une sphère plus large, mais après la colonisation des pays arabes par l'Occident et le défi technologique.

L'Eglise a donc veillé, tout au long des siècles, sur la cohésion communautaire des maronites, et sur leur existence en tant que groupe. D'abord sur un plan défensif, elle glisse avec le temps à un plan offensif et commence à promouvoir ses membres sur tous les niveaux, d'abord religieux : en se liant au Vatican, elle devient une partie intégrante de l'Eglise Romaine, Une, Sainte, Catholique et Apostolique, et son niveau d'aspiration s'élève énormément, elle s'aligne petit à petit sur les prescriptions très latinisantes de l'Eglise de Rome. Le synode du Mont-Liban en 1736, décida que le patriarche sera élu uniquement par les évêques, et non plus directement par la population, ou par les notables et les évêques. Plus tard le synode maronite de B'Kerké, tenu du 11 au 13 avril 1856, entermina les mêmes prescriptions et poursuivit plus loin dans la même voie.

Sur le plan politique, les couvents se multipliaient et prenaient la forme de petites citadelles qui parsemaient à travers tout le territoire libanais et où vivaient les moines-paysans. Les maronites, encadrés par ces moines-paysans qui passaient leur journée

aux rythmes de prières, de jeûne et de travaux agricoles, progressaient sur tous les niveaux : démographique, économique et culturel.

"La terre était la base de leur richesse -...- Les moines savaient arrondir leurs biens en se présentant comme preneurs quand un propriétaire voulait faire couvrir sa terre d'une plantation par association de type (mughârasa), qui laissait la moitié du terrain à l'exploitant ayant planté les arbres -...- l'enseignement, soit dans les monastères, soit dans les villages leur procurait également des ressources -...- bonne gestion. Gros producteurs de soie, d'huile et de vin -...- fournisseurs des filateurs français -...- l'Eglise maronite dynamique -...- devenue l'organisation la plus riche du Mont-Liban et la mieux ordonnée -...- "l'étendue des terres que contrôlaient les couvents ? le tiers de la montagne ? c'était l'estimation d'un observateur en 1841 -...- or le clergé était un milieu ouvert aux paysans, il puisait sa substance parmi eux et leur offrait ainsi des possibilités d'ascension sociale.

"En ce milieu du XIXe siècle, l'Eglise maronite, principale puissance foncière de la montagne... -assura- sa primauté par son indépendance matérielle, conformément aux leçons reçues de Rome depuis plus de deux siècles"¹⁷.

Soutenue par le Vatican et la France, basée sur les paysans où elle puisait et ses moines et ses prêtres mariés, l'Eglise est devenue la force la plus riche, la plus puissante et la plus organisée. Ainsi était-elle la seule à mener les maronites à rencontrer "le renouvellement du monde", comme le dit Chevallier.

L'autorité et le rôle du patriarche maronite n'a cessé de s'affermir. Il est devenu le garant de sa communauté, l'interlocuteur respecté des autorités représentées par le corps consulaire. Bref, son rôle politique est devenu prééminent, si important que l'élec-

(17) : Chevallier (D.) : La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe, op.cit.pp.235,255,256.

tion d'un nouveau patriarche sera une affaire internationale.

Il était donc tout à fait naturel, qu'au moment de la conférence de la paix (1919-1920) tenue à Paris, le patriarche maronite Hoyek soit présent à la tête de la délégation libanaise, pour discuter du destin du Liban. Il reclama la création du Grand-Liban (octobre-novembre 1919), au moment où, contrairement à une idée reçue, la politique française tendait plutôt à créer la Grande-Syrie. Edmond Rabbat le confirme : "Et le jour où, sur l'insistance des Maronites, la France fut-bien à son corps défendant, car elle tendait alors à la création d'une Grande-Syrie, amenée à créer l'Etat du Grand-Liban, son histoire millénaire et communautaire y avait trouvé son épilogue naturel"¹⁸. D'ailleurs, le Père Lammens dans une conférence prononcée en 1919, n'a-t-il pas demandé de ne pas partager la Grande-Syrie, comparée à la tunique du Christ ?

Le gouvernement français opta donc pour l'indépendance du Liban; Georges Clémenceau, président du conseil d'alors le confirma par une lettre au patriarche Hoyek, le 10 novembre 1919. Enfin, le 1er septembre 1920, le général Gouraud proclama la création du Grand-Liban, avec Beyrouth pour capitale.

Le discours politique chrétien voit en cette proclamation la délivrance, l'aboutissement heureux de tant de luttes et de tant de souffrances pour la dignité et la liberté à travers plus de douze siècles d'oppression: Jean Salem conclue : "l'histoire des Maronites est inséparable de celle du Liban, dont ils ont déterminé le destin d'une manière capitale. Non seulement le rôle tenu par la communauté maronite a fait prendre à l'évolution du Liban un caractère particulier sur le plan politique aussi bien que sur celui de la civilisation et de la culture, mais il est évident que sans elle, la formation même d'une nation libanaise n'eût pas été possible"¹⁹. Et le père Mouwannahs précise: "l'existence de la nation libanaise est le fruit des luttes menées par leurs patriarches -des ma-

(18) : Corm (G.) : op. cit. p. XI.

(19) : Mouwannahs (J.) : op. cit. pp. 103-104.

ronites-. La nation libanaise fut donc bien l'aboutissement de leurs désirs séculaires, la réalisation de tant de siècles de prières, d'invocations et de supplications ininterrompues, l'accomplissement d'aspirations et de rêves longtemps entretenus...- le Liban est pour eux l'image de leur foyer "20.

Ainsi, l'entrée en scène de la montagne comme refuge, au VIIe siècle, prit son dernier épilogue sous la forme du Liban indépendant. Un long chemin qui n'a fait que raffermir les liens indestructibles entre la montagne libanaise et l'Occident. Nous faudrait-il rappeler ici les grandes étapes de ce parcours : les croisades du XIIe siècle, les capitulations dont l'ancêtre débuta vers le milieu du XVe siècle, Fakredine II au XVIIe siècle, et Béchir II au XIXe siècle, sous lesquels le Liban tenta de s'exprimer comme une entité politique une et distincte, les deux caïmacamats indépendants de 1841, le "mutasarrifa autonome" et son règlement organique de 1860, avec le débarquement d'une armée française pour protéger les chrétiens massacrés, la guerre de 1914 et l'intervention française de 1920 avec la proclamation du Grand-Liban, toutes forment une seule et même lignée et convergent vers le même but : faire émerger, de l'histoire, un Liban indépendant.

Chevallier résume tout ce long itinéraire en disant que le Liban, "dans le Proche-Orient dominé par l'Islam, est un territoire relativement restreint où une évolution historique a donné sa valeur à un cadre géographique".

Cette évolution historique a pris une direction bien précise sous l'imulsion déterminante du phénomène communautaire maronite, conjugué avec trois autres facteurs : l'autonomie particulière du Mont-Liban depuis le VIIe siècle et surtout depuis l'empire ottoman, la tendance renouvelée de cette montagne à s'étendre vers ses "frontières naturelles" et la "reconnaissance" européenne de l'"entité" libanaise issue de la montagne. On est là devant deux dynamiques : l'une européenne et l'autre maronite qui se sont rencontrées, plus, qui

(20) : Mouwannah (J.) : Ibid. pp. 103-104.

se sont conjuguées pour créer, à la fin de leur parcours, l'Etat libanais actuel.

Pour légitimer ce parcours, le discours politique chrétien se trouve enchaîné à deux déterminismes :

1- Le déterminisme culturel : c'est lui qui a déclenché la dynamique maronite, parce que résultant de l'état de fait de chaque société musulmane : "l'Etat musulman (Etats, Royaumes, et Empires qui se succéderont) sera toujours formé de deux catégories de sujets nettement différenciés, les croyants à part entière, et les tributaires placés sur le plan bien inférieur de la Dhimma (conscience) de l'Islam... cette division de la société islamique en deux catégories de sujets et, dans l'optique de Rabbath, à la base de la structure communautaire..."²¹.

A ce déterminisme dans le schème mental ou culturel qu'est la division croyant/dhimmi dans n'importe quelle société islamique, la dynamique maronite a répondu par un autre déterminisme, culturel : celui du bilinguisme à travers les âges et ce qu'il implique d'ouverture, du pays et dans les esprits, surtout en direction de la méditerranée et de l'Occident. N'est-ce pas là l'indice fondamental du malaise doublement ressenti par les maronites en tant que minoritaires et en tant que non-musulmans, si ressenti qu'ils ont élevé la culture au stade le plus haut : la raison d'être du Liban. D'où leur discours foncièrement culturaliste.

Rappelons ici les quelques définitions du Liban, portées par ce discours politique, et élevées au rang de vérités premières : le Liban est un besoin d'absolu, une nécessité de l'Esprit parce que symbiose de civilisations et de cultures. Il est sens en lui-même, un but pour lui-même, écrit Père Mouwannes.

"Le Liban ? dix mille kilomètres carrés... un haut lieu, un pays uni et dominé par le signe du spirituel. Ce que nous sommes, ce

que nous voulons demeurer ? une fraternité pacifique, consciente de son rôle de synthèse et de Trait-d'Union. Une expérience humaine dans un territoire exigü, mais dont la réussite est d'un intérêt majeur pour les plus grands et les plus puissants..."-Charles Hélob²²

Le Liban est un rôle, une mission, celle de l'humanisme en tant qu'ouverture sur le monde, avant d'être un peuple. Il est le foyer du mot, de la liberté et de la culture...

2- Le déterminisme géographique : rappelant tout d'abord que les zones montagneuses couvrent environ 75% du territoire libanais, le discours politique chrétien déclare que le Mont-Liban fut et est l'épine dorsale, l'ossature du pays.

Mais le littoral est aussi un élément majeur dans la construction du Liban, bien qu'il ait été dévalorisé par rapport à la montagne, et pour les raisons déjà citées, à partir du VIIe siècle. Les montagnards ont annexé "le littoral, tout en gardant la Montagne comme terrain de continuité et de la permanence où la personnalité libanaise peut sauvegarder et retrouver ses traits -...- c'est donc, comme le souligne père Abou, l'entrée de la montagne comme refuge qui marque le début de la construction politique de la nation libanaise -...- montagne-refuge expression d'une quête humaine pour plus de dignité et de liberté".²³

Bref, le Liban est d'abord et surtout la montagne, qui est le bien exclusif, la bastion des "parias" du Moyen-Orient, puis le littoral qui, lui, peut être partagé avec les autres.

Ce déterminisme géographique est donc représenté essentiellement par la montagne libanaise, seul point stable et inaltérable dans ce monde de nomadisme qu'est le Moyen-Orient. Rabbat dit : "l'entité libanaise ne saurait être comprise sans la Montagne qui lui a donné naissance"-...- A l'origine du Liban sociologique se dresse le Mont-Liban qui, dans le passé, lui avait servi de pôle d'attraction et

(22) : Mouwannès (J.) : op. cit. p. 97.

(23) : Mouwannès (J.) : Ibid. p. 40.

continue aujourd'hui encore d'y jouer son rôle d'axe fonctionnel... "dès la plus haute antiquité, il forme un "cadre social approprié" que viennent habiter des communautés clairsemées (d'où émergeront Druzes et Maronites plus tard) et qu'alimentent les invasions successives. Si les effets du temps effaceront les traces des Phéniciens habitant les Cités-Etats du littoral, la Montagne, elle résiste à la discontinuité des invasions successives et des ères qu'elles introduisent : elle les assimile "24.

Ainsi le discours politique chrétien se base fondamentalement sur ce déterminisme géographique pour légitimer l'existence du Liban actuel. Sélim Abou n'a-t-il pas dit que "la géographie prédestinait ce territoire à être autre chose politiquement qu'une province" ?

Déterminisme culturel, déterminisme géographique, tous deux sont l'expression du discours idéologique des chrétiens, surtout des maronites, pour légitimer l'existence du pays, et du coup, pour préserver leur particularisme ethnique et leur identité culturelle qui est essentiellement religieuse. Au fond, il s'agit moins d'un déterminisme, quel qu'il soit, que de cette angoisse profonde du minoritaire qui a peur de perdre son identité. Angoisse tellement ancrée dans le social historique du groupe que le discours de légitimation prend parfois des allures don-quistiques et même démiurgiques : au niveau culturel, Mouwannès dit : "nous sommes porteurs d'un message linguistique et spirituel au monde arabe... briser les mythes linguistiques qui hantent la langue arabe. Car le monde arabe adore les mots"25. Et Abou affirme : "l'intérêt du monde arabe est que nous lisions tous les livres pour lui, et que, pour lui, nous assimilions toutes les connaissances... notre mission éternelle est là. Notre richesse est là..."26

Au niveau géographique, ce discours s'exprime ainsi : "au milieu de ce carrefour se trouve comme par un charisme spécial donné

(24) : C.R.E.I.L., No 16, 4è trimestre, p. 32.

(25) : Mouwannès (J.) : op. cit. p. 168.

(26) : Abou (S.) : op. cit. p. 478.

au benjamin de l'immense Asie, le Liban... "nous sommes évidemment une tête de pont idéal, mais aussi un des observatoires du monde"²⁷. Ou, pour avoir une idée sur ce qu'est le Liban "il faudrait imaginer une Gaule construite sur les sommets des Alpes et des Pyrénées", tandis que la France n'est construite que sur les rives de la Seine et l'Angleterre sur celles de la Tamise !

Ce lyrisme à outrance n'est, encore une fois, que le signe d'une peur atavique de la possibilité d'une fusion, à moyen ou long terme dans les masses musulmanes; c'est pourquoi ce discours culturaliste, cherche à tout prix une raison d'être pour se différencier, pour se préserver, pour conjurer le sort, quitte à tomber dans le caricatural parfois, dans l'utopique ou même dans ce qu'il vient de critiquer lui-même, à savoir l'adoration des mots.

C'est que la lutte des maronites, débutée quatre siècles avant les croisades selon ce discours, n'est pas prête à finir. Il y a eu certes la déclaration du Grand-Liban en 1920 et l'indépendance du Liban moderne en 1943, mais le fond du problème reste le même : la lutte intercommunautaire continue, dans ce Moyen-Orient où la théologie, avec son interprétation "vraie" ou "fausse", reste l'instance de légitimation suprême.

"En effet, quoique juridiquement érigé en Etat national, le Liban, dans sa réalité nationale, est une association islamo-chrétienne fondée sur un pacte "qui n'a rien résolu de profond puisque le "problème communautaire -ne-devait recevoir -que- sa solution formelle en 1943"²⁸, année du dit pacte.

Ainsi, les Maronites, avec leur instinct de minorité exacerbé par les avanies de l'histoire, ont le sentiment de vivre dangereusement dans leur pays, même après l'indépendance : "nous avons vécu, nous sommes condamnés à vivre dangereusement. Il faudra toujours que nous endiguions ou que nous canalisions le torrent d'où qu'il vien-

(27) : Mouwannahs (J.) : op. cit. pp. 20, 39.

(28) : Abou (S.) : op. cit. pp. 331, 45. C'est nous qui soulignons.

ne si nous ne voulons pas qu'il nous emporte -Michel Chiha-"²⁹.

Dans un tel cadre psychologique, le discours de légitimation s'échauffe et s'exaspère, devient vibrant, mobilisateur presque un discours de guerre. A ce stade, tous les moyens deviennent bons et valables pour affirmer une différence irréductible, une identité culturelle en permanence menacée; que cette menace soit réelle ou "imaginaire", peut importe, son effet sur le plan politique est toujours le même et se traduit par un comportement identique.

Ainsi, le "phénicisme", le bilinguisme ou le dualisme d'une façon plus générale, le pluralisme... ne sont que les volets d'un même discours idéologique qui veut affirmer à tout prix cette identité culturelle. Car si on se trouve parfois devant des discours contradictoires, ce n'est qu'en apparence, puisqu'ils concourent tous, à la fin, à mettre en relief cette même identité culturelle.

Kamal El-Hajj dit : "Comme il en est de la politique, il en est aussi de la philosophie. Sur la terre du Liban, se rencontrent l'Orient et l'Occident -...- la philosophie libanaise comme la politique libanaise unit les extrêmes -...- tous les courants philosophiques trouvent chez nous un accueil -...- aussi bien que les courants politiques -...- passés au crible pour en extraire ce que le vrai goût libanais peut en accepter. C'est-à-dire le dualisme de la matière et de l'esprit. Nous sommes matérialistes dans nos élans, nous emboîtons le pas à l'Occident, nous sommes spiritualistes dans nos fins, nous emboîtons le pas à l'Orient..."³⁰.

Mais si ce discours parle ailleurs d'une pluralité plutôt que d'une dualité, "la pluralité, dit Max-Pol Fouchet, est la chair du Liban"³⁰, de syncrétismes, d'un eclectisme ou d'un pluralisme humain, culturel et religieux, c'est toujours pour fuir un certain "monisme" assimilé à l'arabisme, dû surtout à l'Islam,

Or, ce souffle mobilisateur qui se polarise autour de la sau-

(29) : Mouwannah (J.) : op. cit. p. 21. C'est nous qui soulignons.
(30) : Mouwannah (J.) : Ibid. pp. 89, 53.

vegarde de l'identité, se brise parfois dangereusement, pour dévoiler un désenchantement amer vis-à-vis de l'Occident, berceau de la culture internationale et des droits de l'homme. Pourquoi ? parce que l'Occident, qui est l'archetype ou le modèle culturel du discours culturaliste chrétien, laisse parfois et même souvent, les intérêts économiques l'emporter sur les motivations culturelles.

Ici, le discours culturaliste chrétien se sent piégé par sa propre logique : la culture n'est-elle donc pas tout ? et y-a-t-il une instance plus élevée qui aurait le dernier mot ? et le discours tend à sortir de la contradiction par des acrobaties intellectuelles visant à montrer l'erreur de l'Occident : ainsi Abou parle de la confusion entre le Proche-Orient et le Moyent-Orient... la suppression du premier au profit du deuxième, opérée par la diplomatie occidentale. Il parle, d'un autre côté, de "la confusion du Proche-Occident et de l'Extrême-Occident ou ce que certains ont ainsi appelé, cette confusion n'est rien d'autre que la substitution, à l'Occident de la culture qui avait présidé au destin de la Méditerranée jusqu'à la deuxième guerre mondiale, de l'Occident de la force et du primat économique avec lequel l'Europe s'est, depuis, confondue par moments, derrière lequel elle a parfois disparu"³¹.

Ce décalage entre le discours politique chrétien et l'attitude réelle de la politique occidentale est interprété parfois par la "mauvaise conscience de l'Europe, au point que celle-ci semble aujourd'hui mal supporter les fidélités, pourtant fondées sur les valeurs les plus sûres, qu'elle compte encore au bord de la méditerranée. Dès lors chez nombre d'Européens... un sentiment obscur d'un devoir de réparation, là où, en vérité, il n'y a rien à réparer"³².

Une autre voix prend la rescousse pour expliquer cette mauvaise conscience européenne : "d'aucuns attribuent ce relâchement du monde occidental, que Soljenitsyne appelle le déclin du courage, à un syndrome dont l'une des composantes est l'antisémitisme atavique de

(31) : Abou (S.) : op. cit. p. 475.

(32) : Abou (S.) : Ibid. p. 477.

l'Europe -...-D'où, semble-t-il, ce sentiment de culpabilité du chrétien d'Occident qui le porte à toujours s'accuser de péchés même imaginaires -...- conscient semble-t-il, de la persistance de ses démons, et effrayé par sa puissance de nuire, l'homo occidental, aujourd'hui se mutile"³³.

Il y a certes une part de vérité dans tout ce raisonnement qui au fond, exprime un malaise profond résultant du décalage entre l'attente des chrétiens libanais et la réponse de l'Occident "chrétien". C'est que ce discours culturaliste ne veut et ne peut s'avouer que c'est les intérêts qui mènent le monde et qu'en Occident comme partout ailleurs, les intérêts politiques et économiques priment plutôt que la culture, si noble soit-elle. Ce discours ne peut avouer cette vérité, autrement il saperait les assises mêmes du Liban, puisqu'essentiellement culturelles d'après lui. D'où ce malaise profond, ce désenchantement, ce sentiment d'être trahi... ici, pour sortir de la contradiction, le discours mobilisateur devient moralisateur : "les diplomates américains -...- se soucient plus d'une coalition de forces que d'une coalition d'âmes, c'est le reproche fondamental que nous leur faisons -...- aux diplomates anglo-saxons -...- des libanais conseillaient non sans quelque ironie de -...- se souvenir que le devenir humain est commandé par l'orientation de l'esprit"³⁴.

Cette moralisation atteint son summum, en cachant mal son dépit amer, mais le discours ne tarde pas à récupérer son souffle mobilisateur et même épique, balayant ainsi toutes les contradictions, et à moindre frais : "De chez nous partira un jour le renouveau de l'Occident chrétien. Notre "démésure" (c'est en ces termes que l'on parle de nous en Occident) n'a d'égal que la foi inébranlable que nous avons dans notre destin et notre farouche détermination à demeurer libres. Telle est le sens profond de notre combat. Et c'est pourquoi, loin d'être par rapport à la chrétienté d'Occident une dernière Byzance, comme on le dit quelquefois, nous avons le senti-

(33) : Gemayel (B.) : La raison d'une demesure, in Le Monde, 22 mai 1979, p. 2.

(34) : Abou : op. cit. p. 473.

ment d'être pour l'âme occidentale sa "nouvelle Jérusalem"³⁵.

Nous arrivons ici à la question cruciale : pourquoi le discours politique chrétien est si aveugle aux réalités économiques et politiques qui forment l'armature d'un pays et qui régissent en plus les relations internationales ? est-ce vrai qu'il ne peut appréhender cette vérité, somme toute élémentaire au moins depuis la constatation du consul français à Beyrouth, monsieur Bourée, le 2 août 1840, qui fait suite à la réponse du premier ministre français Thiers :

"Il résulte de la dépêche de votre Excellence que notre influence en Syrie et notre action protectrice ne sont que secondaires à la grande question d'Orient, et que si j'avais été dans la fâcheuse nécessité d'abandonner un de ces intérêts à l'autre, c'était le premier qu'il eût fallu sacrifier, bien entendu en le sacrifiant le moins possible"³⁶.

Si le discours politique chrétien ignore ces réalités économiques et politiques, c'est parce qu'il est et reste avant tout un discours de guerre, un discours d'un groupe pour qui la lutte de libération du Liban est toujours en cours. D'où les slogans, de temps à autre, et bien avant la dernière guerre: "libérez le Liban des étrangers"...

Ce discours est le discours de l'identité, tantôt menacée, tantôt triomphante. On n'est pas passé ici, au niveau de la conscience collective surtout, de cette lutte de libération, réelle ou imaginaire peu importe, à l'entreprise de la construction nationale. Du coup, la politique économique, la gestion normale des affaires, planifiées par un Etat centralisateur, passent au second plan. Ce qui compte d'abord et toujours, c'est l'affirmation de l'identité culturelle et la recherche d'un terrain solide où cette identité puisse s'exprimer pleinement.

(35) : Gemayel (B.) : La raison d'une demesure, in Le Monde, 22 mai 1979, p. 2.

(36) : Archives du Ministère français des affaires étrangères - Rapports du Consulat de Beyrouth - Tome No 1. p. 12.

D'ailleurs, l'Etat dans le vrai sens du terme, n'existe pas. Il n'a aucun pouvoir, tout au plus il recupère les miettes d'un pouvoir partagé par les communautés existantes, qui sont toujours en lutte, tantôt ouverte, tantôt larvée.

Il n'y a pas un vrai pouvoir central et centralisateur. L'Etat depuis l'Indépendance et jusqu'à nos jours, ne fait que gérer les affaires, et du coup, gérer les crises puisqu'il est incapable de les résoudre. Le rejet du greffon jacobin, c'est-à-dire les institutions de la "République une et indivisible", s'est opéré d'abord par le pourrissement à tous les niveaux, ensuite dans le feu et dans le sang. Et Dominique Chevallier a raison de constater que une politique de nationalités, s'inspirant de l'expérience des révolutions européennes, se réduit, au Proche-Orient, aux réalités communautaires (p. 284).

Il y a certes la bourgeoisie intermédiaire, la bourgeoisie nationale, les commerçants et les profiteurs de tous bords, Mais ils sont, bien qu'avec une proportion inégale, de toutes les communautés, et s'ils font la loi, c'est parce qu'encore une fois, il n'y a pas un vrai Etat émanant d'une conscience commune à tout le peuple libanais qui aurait ainsi la même vision du monde.

Et le lien de "vassalité" entre le Liban des chrétiens et l'Occident colonisateur avec ses projets d'exploitation de la région ? ces chrétiens ne sont-ils pas entraînés de collaborer avec l'ennemi ? les "responsables" chrétiens répondent presque par l'affirmative et sans honte parce qu'ils ajoutent tout de suite après : nous vivons dangereusement sur cette terre d'Orient, la nôtre, et nous nous sentons menacés sans arrêt. C'est pourquoi nous sommes prêts à nous rallier au diable pour préserver notre vie et notre pérennité dans cette région... Vrai ou faux, ce sentiment a une raisonnable énormité, au niveau de l'imaginaire social chrétien. Ce que prouve d'ailleurs la guerre en cours, et le discours politique chrétien, s'adressant à l'intérieur arabe et musulman, lance ce cri : sécurisez-nous d'abord, et le reste se résoudra facilement.

D'un autre côté, le social historique chrétien s'est structuré avec les âges autour d'une constante majeure: celle de sa relation avec l'Occident représenté surtout par la France et le Vatican. D'où cette identification "normale" avec l'Occident, qui est exprimée abruptement par Mussa Prince, idéologue du Parti National Libéral, au Figaro du 28 mars 1977 : "Seuls les Musulmans sont des Arabes, les Chrétiens, eux, sont des Phéniciens"!

Cette identification a été encouragée, directement ou indirectement par les observateurs occidentaux : "La forte concentration chrétienne en plein coeur de l'Islam que constitue le groupe compact des Maronites, paysans sans peur et sans reproche accrochés pendant des siècles à leurs montagnes escarpées -...- A ce titre le Liban continue encore de jouir d'un préjugé favorable, face au mépris qui est témoigné si souvent envers les autres pays arabes. "Le peuple maronite, écrivait Lamartine au siècle passé, forme un peuple à part de l'Orient ; on dirait une colonie européenne jetée par le hasard au milieu du désert... c'est une colonie tout faite que l'Europe aurait sur ces beaux visages. Il y a plus d'avenir là qu'en Egypte"³⁷.

Ainsi, c'est le social historique, c'est l'imaginaire social qui soutient, surtout en temps de crise, le fonctionnement politique, et non pas les stratèges "à la petite semaine", car chaque groupe ethnique fait valoir son histoire, même parfois piégée, et qu'il ne peut renier sans se renier soi-même.

D'ailleurs les trois moments forts du discours politique chrétien confirme cette constatation finale.

1- L'origine du discours qui remonte jusqu'aux Phéniciens veut montrer, au fond, que les Arabes, a fortiori les musulmans, ne sont en fin de compte que des envahisseurs comme tous les autres envahisseurs avant eux (et il y en a eu si on remonte jusqu'aux Phéniciens) et que ce territoire exigü de l'Orient gardera toujours son âme propre.

(37) : Corm (G.) : op. cit. p.p. 273-274.

2- Le vrai parcours du discours politique chrétien s'étale du VIIe siècle, date de l'avenue de l'Islam, jusqu'au XXe siècle. Ici le discours se montre essentiellement anti-islamique puisqu'il relate la longue lutte des minorités chrétiennes, surtout des Maronites, contre le pouvoir musulman.

3- Au XXe siècle, et malgré la création du Grand-Liban en 1920 et l'indépendance du Liban moderne en 1946, cette lutte est loin de finir, car ce sentiment de vivre perpétuellement en danger est toujours tenace. D'ailleurs les événements de 1958 et ceux de 1975 qui sont toujours d'actualité, et dont les raisons profondes sont loin d'être uniquement religieuses, n'ont pourtant rien fait pour atténuer ce sentiment, au contraire !

Et le discours politique chrétien reste par conséquent, essentiellement culturaliste parce que d'abord piégé par une peur séculaire, vraie ou fausse, exagérée ou authentique, et le jour où les chrétiens libanais sont finalement sécurisés (par une laïcisation de plus en plus poussée dans les pays voisins, mais la laïcité est-elle possible dans la terre de l'Islam ?), ce jour-là, leur discours se transformera pour intégrer l'économie comme élément majeur dans l'édification nationale tant souhaitée et tant recherchée.

B - Le discours politique de tendance musulmane :

Ce discours ne remonte qu'à l'apparition de l'Islam, c'est-à-dire au début du VIIe siècle, puisque sa conscience historique prend effectivement naissance avec le message de Mahomet.

Avant l'Islam ? des périodes historiques très lointaines pour avoir la moindre raisonnable affective. D'ailleurs, tout ce qui était avant l'Islam baignait dans la "Jahilya", c'est-à-dire l'ignorance et la barbarie.

Ainsi le mythe de l'ascendance phénicienne ne rencontre aucun

écho favorable dans l'âme musulmane. Au contraire, elle y voit une tentative perfide de la part de l'Occident pour nier le caractère arabe du pays. N'a-t-on pas aussi créé de toutes pièces, d'après ce discours, le pharaonisme en Egypte, l'assyrianisme en Irak... pour donner à ces pays arabes un nationalisme imaginaire ? et le nationalisme arabe lui-même, coupé de l'Islam, ne s'est-il pas avéré le meilleur moyen pour attiser les troubles dans la terre de l'Islam ?

Phénicisme, Pharaonisme, Assyrianisme, Arabisme "laïque" ne sont que des courants d'idées circulant surtout après la deuxième moitié du XIXe siècle, lors de la pénétration colonialiste dans le Moyen-Orient, et préluant au morcellement de cette région à exploiter.

Ainsi, le mythe phénicien, n'est qu'un moyen pour séparer le Liban du Mashreq (Orient) arabe et de sa culture : "Le Mandat français avec le mythe de l'ascendance phénicienne auquel il devait donner naissance, ainsi que l'extension de la culture française à l'intérieur de la communauté maronite, mirent fin en partie à l'enthousiasme pan-arabe qui régnait alors dans une partie de l'intelligentsia maronite, qui eut encore quelques très illustres représentants, notamment en la personne du poète Khalil Gebrane, de l'essayiste Amin Rihani et du grand poète Béchara Khoury..."³⁸.

Ce mythe est en fait selon les musulmans, le fruit d'imagination d'une bourgeoisie maronite formée d'agents locaux de banques et de sociétés multinationales, patronnée par l'Occident pour exploiter le monde arabe. Il est donc loin d'être l'archétype mental authentique et innocent, tel qu'il est prôné par le discours chrétien,

Par ailleurs, "il serait ridicule de prétendre que les libanais descendent des Phéniciens. D'abord la Phénicie s'étendait d'Alexandrette au Sinaï -...- De plus les Phéniciens sont venus d'Arabie, ils sont donc d'origine orientale -...-

(38) : Corm (G.) : Ibid. p. 239.

"D'autre part, René Habachi fait remarquer que "les maronites ne peuvent se réclamer ethniquement des Phéniciens qui sont davantage devenus musulmans sunnites ou grecs-orthodoxes" -...-

"Sommes-nous des Arabes ? Assurément, parce qu'une grande partie de la population l'affirme et parce que notre passé, notre avenir et notre destin sont liés au Monde Arabe".³⁹

Mais l'autonomie de la Montagne libanaise ne s'est-elle pas préservée à travers les siècles, elle qui est le signe matériel de l'âme phénicienne qui a gardé jalousement son cachet propre, malgré les multiples invasions, entre autres l'invasion arabe et musulmane?

Pour le discours politique musulman, cette notion d'autonomie est purement mystificatrice, car "la position territoriale et le rôle héréditaire de certaines familles dominantes soulignent la particularité du cas libanais, mais ne le détachent nullement de l'ensemble ottoman. Il est en effet conforme à l'esprit et aux méthodes de l'administration turque de se servir, depuis la conquête de la Syrie des structures existantes pour faire valoir son autorité suprême ... le maintien et l'utilisation nécessaire de l'organisation de la Montagne par les Pachas -...- ont pour corollaire le paiement du tribut ce qui est le meilleur signe d'allégeance au Sultan...".⁴⁰

Ainsi, la montagne libanaise n'a jamais été autonome, au sens moderne du terme, mais simplement une province parmi tant d'autres provinces ottomanes qui certes, conservaient leur structure sociale, mais payaient le tribut, en signe d'allégeance au Sultan. Et si Fakhredine II et Béchir II, les deux pères de la nation libanaise selon le discours chrétien, étalaient leur pouvoir en dehors de la Montagne, sur le littoral et jusqu'aux plaines intérieures de la Syrie, c'est que ces activités guerrières relevaient "d'aspirations communes à tous ceux, Pachas et Emirs du temps, qui (...) tendaient toujours leurs efforts à accroître leurs possessions" tout en acceptant

(39) : Naaman (A.) : op. cit. pp. 193-194.

(40) : Chevallier(D.) : op. cit. p. 80.

la suzeraineté du Sultan".⁴¹

Ce terme d'"autonomie" a rendu possible cette dimension métaphysique donnée à la Montagne libanaise. Pourtant, on l'a bien expliqué, il ne désignait qu'une structure politico-administrative façonnée à ces époques sur la base de la structure administrative "décentralisée" (Provinces, Sandjaks, Emirats...), caractéristique de toute la région orientale d'alors. "Mais utiliser ce terme avec la connotation propre à l'usage politique et constitutionnel des XIXe-XXe siècles pour décrire le passé de l'Empire ottoman et des formations étatiques qui l'ont précédé, ne peut servir qu'à rendre bien pâles et à neutraliser les transformations qui apparaissent au XIXe siècle dans le cadre de la pénétration impérialiste européenne, et qui mettent en branle le processus conduisant alors à l'autonomie -la "vraie", cette fois-ci- de la Montagne, prélude au détachement futur du Liban".⁴²

Bref, le discours politique musulman ne parle d'autonomie du Mont-Liban qu'à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, jamais avant. Ce que confirme plus ou moins Dominique Chevallier: "ce ne fut qu'avec le statut imposé par les puissances européennes à la Porte à la suite des massacres de 1860, qu'il -le Mont-Liban- acquit une nouvelle et solide garantie juridique de sa position privilégiée".⁴³

Le milieu du XIXe siècle est la charnière principale dans ce discours, contrairement au discours chrétien qui ne voit dans cette période qu'une suite logique de tant d'autres périodes à travers l'histoire, mais toujours vers plus d'autonomie et de liberté.

Avant 1840, c'était l'âge de la "coexistence", déclare le discours musulman; après 1840, ce fut l'âge du conflit communautaire qui n'en finit plus, vu l'intervention occidentale continue dans la région.

(41) : C.R.E.I.L., No 16, 4^e trimestre, 1973. p. 33.

(42) : C.R.E.I.L., Ibid. p. 33.

(43) : Chevallier (D.) : op. cit. p. 130.

Ce discours avoue certes que l'intervention européenne se manifesta dès 1535, date de la première capitulation, mais c'était une intervention timide qui ne perturbait en rien ou presque l'équilibre des structures. Misant sur le caractère commercial des capitulations, contrairement au discours chrétien qui, lui, y voyait un aspect fortement religieux, ce discours n'en conclue pas moins à une paix sociale et communautaire jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; il dit, parlant des chrétiens, musulmans, juifs... qu'"ils ne se séparaient pas les uns des autres, ils voyageaient ensemble et s'entraidaient" ou bien "les maronites, au contraire, restaient au Liban et menèrent une vie calme dans leurs vallées et leurs collines, sans que les califes leur causent aucun problème".⁴⁴

La société de coexistence existait donc bel et bien avant le XIXe siècle, ancrée dans un système féodal qui regroupait toutes les communautés. Dans cette société agricole, où la famille était la seule unité de production, la coincidence entre le pouvoir politique et celui d'appartenir à telle ou telle famille unissait toutes les communautés dans une même vision du monde.

Mais dès 1830, le capital européen commença à envahir l'empire ottoman qui décline de plus en plus, prêt à toutes les concessions. C'est la révolution industrielle qui se met en branle poussant les gouvernements de la France et de l'Angleterre à chercher des marchés à leurs produits. Les voiliers de commerce, avec leur volume d'échanges restreint et leur lenteur, furent remplacés, dès 1839, par des paquebots qui commençaient à faire des transports directs entre Marseille, Constantinople et Beyrouth. Ainsi "un début de changement des conditions de travail apparut lorsque les français installèrent des filatures de soie moderne dans le Mont-Liban après 1840. Cette intervention directe, bien que limitée encore, du capital et de la technique de l'Europe pour des besoins européens, était une des manifestations du renouvellement de l'action de l'Occident, et elle s'a-

(44) : El Amine (A.) : Le Pluralisme scolaire au Liban et influence des écoles sur les conceptions socio-politiques des étudiants thèse de 3ème cycle. p. 71.

joutait à tout ce qui contribuait à tendre les rapports entre cheiks et paysans et les rapports entre communautés confessionnelles..."⁴⁵.

Ces nouveaux rapports de production, poussa le mouvement paysan, aidé par une petite bourgeoisie naissante, à lutter contre le système féodal qui s'est sclérosé autour de 1860. Et cette dynamique aurait continué son chemin s'il n'y avait pas eu à la même période, un changement radical dans les rapports de force internationaux qui permit un bouleversement spectaculaire dans la politique extérieure du Mont-Liban : avec l'échec de Mahomet Ali, l'influence jusque là exclusive de la France, protectrice du christianisme oriental et mère des capitulations, s'affaiblit énormément. Ce qui est confirmé par le débarquement des troupes anglaises à Jounieh (1840) et le traité de Londres signé la même année par l'Angleterre, la Russie, l'Autriche et la Prusse.

Parallèlement à ce débarquement, "des missions protestantes (secte minoritaire, cependant déjà implantée au Liban) voient leur influence se développer considérablement; elles apportent un élément dynamique à l'influence anglo-saxonne du pays, concrétisant ainsi un autre mode d'intervention, celui-ci, culturel.

"D'où rivalité entre l'Angleterre et la France, transformant ce qui était jusqu'alors une lutte socio-économique entre les diverses classes sociales productives du pays en une lutte de caractère à prédominance culturelle, religieuse et communautaire ...

"Les intérêts qui étaient jusqu'alors de caractère public, populaire - parce que correspondant à ceux de l'ensemble de la nation - se trouvent être remplacés par des monopoles communautaires et culturels. De même, l'unité nationale ou de classe, par celle de groupements confessionnels. Le Liban s'en trouve, par conséquent, institutionnellement confessionnalisés"⁴⁶.

(45) : Chevallier(D.) : op. cit. p. 155.

(46) : ABS Ibrahim : "L'école de pauvres au Liban", thèse 3e cycle, p. 35, c'est l'auteur qui souligne.

Le discours musulman s'acharne donc à montrer que la coexistence avait lieu jusqu'en 1840, et que par conséquent les luttes communautaires n'ont pris le jour qu'avec la pénétration capitaliste, ne sont que le fruit de l'ingérence des grandes puissances dans la région.

Ainsi, si la division Musulman-"Dhimmis" est considérée par le discours chrétien comme une contradiction essentielle et déterminante dans la société ottomane, c'est pour fausser l'analyse scientifique du problème, qui voit en cette société de nombreux groupements dont la base est essentiellement économique et non religieuse : "si l'on veut décrire en détails la structure de cette société, affirmement Gibb et Bowen, il ne faut pas se mettre en tête de traiter un organisme au tissu très serré et ceci, même dans les limites restreintes d'une seule province, mais plutôt un nombre très large de petits groupes sociaux qui peuvent être décrits comme autonomes (self governing)...ces groupes, parmi lesquels ceux qui ont une fonction économique primordiale - les paysans, les artisans des villes et les marchands - les deux dernières catégories divisées elles-mêmes en divers corporations - ont des rapports entre eux tenant aux échanges de leur production ou à des occasions de célébration religieuse commune, mais à part cela, il semble qu'il n'y ait eu qu'extraordinairement peu de contacts directs entre les divers groupes. Chacun habitant son propre quartier en ville, ou son village ou section de village, à la campagne"⁴⁷.

Elever cette ségrégation "juridique" entre musulmans et dhimmis à une constante à travers les siècles, c'est justifier l'existence du Liban et sa prétendue fonction de stabilisation communautaire, c'est donner à tous les problèmes socio-politico-économiques, une cause unique qui remonterait loin dans les siècles: peut être pas tout-à-fait à l'Islam, mais à son "application immobile"; c'est considérer que le Liban a obtenu lentement une autonomie somme toute identique à celle des communautés religieuses - de droit (comme les communautés chrétiennes) et de fait (comme les sectes musulmanes) - au sein de l'Islam.

(47) : C.R.E.I.L., No 16. pp. 29-30.

Or, d'après le discours musulman, la création du Liban n'est que le fruit de l'intervention directe et insolente de l'Europe qui, anticléricale chez elle, aiguise les instincts confessionnels dans d'autres régions du monde pour se procurer des marchés à ses produits et pour avoir les peuples sous sa domination.

C'est donc l'Europe, par son expansionnisme économique détruisant le tissu social du système féodal, et par son hégémonie politique exacerbant les instincts et luttes communautaires, qui est la cause principale du confessionnalisme politique toujours en vigueur. Guizot, premier ministre français en 1841, ne fixa-t-il pas ainsi sa ligne de conduite au consul à Beyrouth : "vous avez³ très bien compris qu'en soutenant avec zèle et fermeté la cause des populations catholiques de la Syrie, vous deviez éviter tout ce qui pouvait blesser sans nécessité la susceptibilité des turcs, que pour eux comme pour leurs sujets nous devons être autant que possible des amis, des protecteurs, des conciliateurs, et que cette double position, plus difficile aujourd'hui qu'à d'autres époques, doit pourtant être maintenue avec d'autant plus de soin que de tout temps elle a été le principe et la base de notre influence en Orient"⁴⁷, et Dominique Chevallier de tirer cette conclusion: "... Dans cette conception, la protection d'une communauté fournissait un appui solide pour se poser, au-delà, en guide et en médiateur vis-à-vis du gouvernement turc"⁴⁸.

Même l'oeuvre missionnaire a versé dans les intérêts politiques et économiques de sa nation d'origine. Tantôt c'est la puissance occidentale qui utilisait à ses propres fins la mission chrétienne, tantôt, c'est la mission elle-même qui, pour progresser rapidement, se laissait compromettre facilement avec le système colonial. En tout cas, l'interpénétration politico-religieuse était partout présente, affirme le discours musulman.

Ainsi, les missionnaires essentiellement Lazaristes et Jésuites (qui soutenaient tout d'abord la politique autrichienne dans la ré-

gion) n'ont tendu, au fond, qu'à la francisation de la Syrie et du Liban. "Le capucin J.B. de Saint-Aignan écrivait en 1670 à Colbert que les missionnaires pouvaient continuer leur travail apostolique "par les libéralités de notre invincible monarque, à présent régnant dont nous publions la puissance... "Nau, supérieur des Jésuites, écrivait vers la même époque : "c'est la gloire et l'intérêt de sa Majesté d'avoir ici les chefs des nations chrétiennes pour ses créatures".⁴⁹

Dès le début, l'importance de ces missions dans l'affermissement de la politique occidentale n'est pas passée inaperçue. C'est pourquoi Napoléon rétablit en 1804 les Missions Etrangères et qu'un long rapport diplomatique inédit insista en 1811 sur leur grande efficacité dans la francisation du Levant. C'est pourquoi aussi, et dès le mois de juillet 1840, les nations intéressées à ce Levant se concurrencèrent de plus en plus ouvertement, notamment dans le domaine religieux. La France voudrait conserver son protectorat séculaire sur le catholicisme oriental, l'Angleterre, faute du protestantisme dans la région, entrevut un protectorat anglais à l'égard des juifs et des druzes pour faire face aux droits traditionnels français, la Russie voudrait protéger les grec-orthodoxes, d'autres partenaires européens voudrait promouvoir "la chrétienté syrienne"...

Bref, le missionnaire, pour le discours musulman, est d'abord un français, un anglais, un allemand ou un russe, avant d'être l'envoyé du Christ et sans distinction de nationalité ou de race. Encore une fois, les attaches politiques des missions ne sont que trop évidentes : "En réalité nos missionnaires n'ont passé nulle part sans y planter, comme on disait jadis, avec la foi l'amour de la France (...) aider et soutenir l'action catholique au-delà des mers, c'est travailler à répandre, à développer et à consolider l'influence française (...) en Orient et en extrême-Orient, ce sont nos missionnaires qui savent le fond des questions dont nos diplomates ne saisissent et ne connaissent forcément que les apparences. Ils y

(49) : Nouvelle Histoire de l'Eglise-3, p. 464.

sont leurs meilleurs informateurs et leurs plus sûrs agents..."⁵⁰.

Le missionnaire fut parfois même le dernier recours pour la grande politique de son pays; Ainsi de l'abbé Etienne, qui essaya de ramener la paix au Mont-Liban en révolte contre les égyptiens, alliés de la France. Thiers le dit clairement : "je vous envoie un grand secours pour le vice-roi : c'est le procureur général des Lazaristes, l'abbé Etienne qui a, dans le Liban, l'influence très considérable de sa confrérie..."⁵¹.

Pour le discours politique musulman, l'interférence politico-religieuse des missionnaires catholiques et protestants n'est que trop voyante. Les congrégations religieuses, en particulier les Lazaristes et les Jésuites, sont gravement compromis, sinon pour toujours, du moins pour longtemps, dans la crise syrienne.

Ainsi, toute l'oeuvre missionnaire est condamnée en bloc : elle n'est qu'une arme insidieuse dans les mains de l'Occident pour dominer l'Orient; son côté pédagogique ne vise, en introduisant des langues étrangères, qu'à détruire l'arabité du Moyen-Orient et rabaisser l'arabe, langue sacrée du Coran. Son côté religieux ne vise qu'à détruire l'Islam, le carcan protecteur des pays de la région face à l'Europe envahissante. Pour le discours musulman, "le catholicisme oriental et la culture française assureront désormais aux ambitions politiques et économiques une plate forme solide. Le Liban retrouverait ainsi un rôle d'avant-poste et même de tremplin pour la "présence civilisatrice" de l'Europe chrétienne"⁵².

Dans ce contexte général, la tentative d'asservissement des arabes et musulmans par les impérialistes occidentaux, la relation historique et moderne du Liban avec l'Occident prennent toute leur valeur. Ce pays n'a été créé que pour être une injure et un défi vivant à l'arabisme et à l'Islam, seuls garants de l'intégrité de la

(50) : Nouvelle Histoire de l'Eglise-5- p. 449.

(51) : Hajjar (J.) : L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848). p. 519.

(52) : Hajjar (J.) : Ibid. p. 611.

région. Et la "Question d'Orient" tant évoquée par l'Europe coloniale pour intervenir dans les affaires intérieures de l'Empire Ottoman n'est que pure chimère; défendre le christianisme oriental est nul et non avenu puisque la coexistence, avant 1840, existait réellement. En effet une même culture irriguait toute la société puisque le vieux fonds linguistique araméo-syriaque s'est incliné presque partout devant l'arabe, et que l'allégeance féodale et tribale primait l'appartenance communautaire. "En réalité, chez les druzes et Maronites, les Kurdes et Assyriens -...- la force de l'organisation féodale avait paralysé le développement de l'institution communautaire, les chefs féodaux exercent toutes les attributions du pouvoir et le clergé reste confiné dans le domaine spirituel et éducatif. Le développement de l'institution communautaire et de l'influence du clergé ne sera possible chez les Maronites et les Assyriens que grâce à l'écroulement de la féodalité provoqué par les dissensions féodales que les puissances coloniales transforment en luttes confessionnelles"⁵³.

Ainsi, l'Europe voulant hériter de "l'homme malade", c'est-à-dire l'Empire ottoman qui s'écroulait petit à petit, semait les dissensions au Moyen-Orient en s'appuyant sur les minorités existantes tout cela pour s'imposer comme arbitre dans la région, et du coup, pour accroître son prestige et son influence. Ici, la "Question d'Orient" est placée sous un autre éclairage : "Toynbee est en effet le premier à avoir eu le courage de réaliser que la prétendue "Question d'Orient" était en réalité une "Question d'Occident" du fait que la plupart des problèmes nés de la rupture de l'équilibre traditionnel de la cité islamique avaient pour source les pesantes interférences militaires et idéologiques des puissances occidentales"⁵⁴.

On peut resumer le discours politique musulman de la façon suivante : tout le mal vient de l'Occident ou plutôt le mal est l'Occident. N'a-t-on pas identifié récemment les Etats-Unis, dans un pays islamique, à Satan lui-même ? En effet l'équilibre traditionnel de

(53) : Corm (G.) : op. cit. p. 217.

(54) : Corm (G.) : Ibid. p. 215.

la cité islamique était battu en brèches à partir de 1840. La promotion des minorités s'effectuait à tous les niveaux : initiés bien avant les musulmans à la culture occidentale, par l'intermédiaire d'un réseau d'écoles qui commence à se mettre en place, les minoritaires sont tout naturellement désignés pour être les agents commerciaux des grandes puissances. Culture et économie n'ont joué ici qu'un rôle attisant les foyers de l'irrégentisme communautaire et rendant les chrétiens orientaux étrangers et même hostiles aux valeurs traditionnelles de la société musulmane, contre-coup naturel de leur nouvelle tendance à s'identifier à l'Occident et à ses valeurs.

Ainsi, la politique occidentale continua à promouvoir les communautés chrétiennes. De plus, elle éleva au statut de communautés de droit public les autres minorités de souche islamique : les Alaouites, les Druzes et les Chiites, qui n'ont jamais eu auparavant droit à ce statut.

Cette politique, favorisant systématiquement les minorités ethniques et religieuses en développant et en créant les institutions communautaires, ne visait, en fin de compte que la création des mini états confessionnels dans la région. Le professeur Rabbath décrit ainsi la balkanisation de la Syrie par la France : "entre le courant nationaliste arabe et le courant sous-jacent, particulariste et communautarien, qui tous deux se heurtaient dans l'opinion, la politique française rompait sa neutralité pour faire pencher la balance en faveur du second, auquel elle permettait et donnait le moyen de se développer et de se personnifier..."⁵⁵.

En effet, après la défaite de Fayçal et l'occupation de Damas, la France créa le Grand-Liban et les Etats autonomes syriens des Alaouites, d'Alep, de Damas en septembre 1920, puis l'Etat de Djebel Druze en juin 1921. Ce morcellement de la Syrie, basé sur des concentrations ethnico-religieuses, s'explique par un dessein politique. Le général Gouraud, haut commissaire de la République Française en Syrie, dit clairement : "Il sera... facile de maintenir l'équilibre

(55) : Corm (G.) : Ibid. p. 228.

entre trois ou quatre Etats assez vastes pour se suffire à eux-mêmes, et au besoin de les opposer les uns aux autres"⁵⁶.

Il n'y a jamais eu donc, une hésitation dans la politique française, entre la balkanisation de la Syrie et la création de cette même grande Syrie, comme le prétend le discours chrétien. Au contraire, cette division de la région n'est que le fruit de la politique stratégique des grandes puissances qui créa, entre autres, le Grand-Liban. Bien plus, et pour consolider cette balkanisation, cette politique était prête à toutes les manoeuvres; par exemple, revoir encore une fois le tracé des frontières de ces états créés de toutes pièces, selon le discours musulman. Aristide Briand, alors président du conseil et ministre des affaires étrangères, n'a-t-il pas suggéré de séparer la région de Tripoli du reste du Liban, pour maintenir la supériorité numérique chrétienne ? et Robert de Caix, secrétaire général du Haut-Commissaire, n'a-t-il pas estimé que : "si l'on veut maintenir le caractère particulier du Liban avec sa majorité chrétienne, il faut lui retirer certains districts musulmans annexés au Grand-Liban. J'ordonne une étude discrète et rapide de la proportion des divers éléments de la population..."⁵⁷.

Cette politique ne pouvait qu'aller contre le but essentiel des mandats confiés par la société des nations, à savoir aider les pays récemment créés à devenir des entités nationales modernes. Or vouloir constituer ces nations modernes c'est d'abord essayer d'harmoniser, dans un corps social, les cellules isolées et différentes et non pas comme l'a fait le mandataire, les institutionnaliser pour les rendre irréductibles les unes aux autres.

Ainsi le Mandat français au Liban a favorisé et renforcé les irrédentismes communautaires de tous bords; Il a été un travail de systématisation, d'organisation, de légifération des statuts de grandes communautés du Liban, pour, le cas échéant, les opposer plus facilement les unes aux autres. C'est pourquoi il est considéré par le

(56) : Lohéac (L.) : Daoud Amoun et la création de l'Etat libanais. Edit. Klincksieck, Paris, 1978, p. 117.

(57) : Lohéac (L.) : Ibid. pp. 126-127.

discours musulman, comme un acte colonialiste pur et simple, contrairement au discours chrétien qui y voit une période très positive pour pouvoir s'exclamer avec Michel Chiha : "Dans ce pays, -le Liban-, la France a-t-elle jamais eu besoin de mandat ? de droit divin, elle pouvait se dire notre ami"⁵⁸.

Ceci dit, le discours politique musulman s'est voulu, tout au long de son déroulement, un discours "sérieux", sociologique et scientifique, par opposition au discours chrétien qui, pour lui, est simpliste, culturaliste et purement idéologique. Il a voulu démasquer ce discours chrétien pour éliminer tous ses présupposés :

1- Le phéniciisme est rejeté avec son "localisme" aigu puisque le Liban ne fait qu'une partie intégrante de la région arabe, malgré son amputation, d'abord de l'empire ottoman, ensuite du coeur de la région. D'ailleurs, son économie, à elle seule, l'oblige à vivre de plus en plus dans le cadre intéraryabe : "Les données économiques -...- constituent un facteur important dans le procès de l'intégration totale du Liban dans la grande famille arabe. Rappelons que la prospérité de l'économie libanaise est fonction des échanges commerciaux libano-arabes, qu'une large part dans les écoles et universités libanaises est accordée aux élèves et étudiants arabes, qu'un important contingent libanais d'hommes d'affaires, d'avocats, de médecins, d'ingénieurs... oeuvrent dans les pays frères. La contribution des libanais à l'évolution de ces derniers est récompensée économiquement par d'énormes fortunes provenant de "l'hinterland"⁵⁹.

2- Le Liban, en tant que trait d'union entre l'Orient et l'Occident, est donc rejeté ainsi que son bilinguisme : la vocation commercialisante (ne sommes nous pas les descendants des phéniciens, selon le discours chrétien ?), n'est pas inhérente à la "nature libanaise" mais le résultat obligatoire d'une certaine conjoncture économique. Développons les secteurs productifs et publics, et le "miracle libanais" changera de visage, affirme le discours musulman.

(58) : Naaman (A.) : op. cit. p. 61.

(59) : Hage (R.) : La vie politique libanaise depuis 1970, Doctorat d'Etat, Grenoble, 1975, p. 320.

Quant au bilinguisme, loin d'être la marque indélébile de l'ethnotype libano-phénicien, il n'est que le résultat de la fragmentation du pays en plusieurs communautés, en particulier entre musulmans sunnites et chiites et chrétiens maronites; ce qui a prêté le flanc aux interventions des puissances qui, provoquant auparavant des confrontations armées afin de préserver leurs intérêts, abandonnent ce moyen pour choisir un autre plus pacifique et plus efficace : l'enseignement par les missionnaires... D'ailleurs, l'influence française ayant été prédominante, c'est le bilinguisme franco-arabe qui est le plus percutant et qui "sera considéré par la suite et par l'idéologie bourgeoise libanaise, à tendance mystificatrice en raison de l'inculcation culturelle française durant le mandat, comme un "don naturel" libanais. Or ce don n'est qu'un fait investi par une tentative de solution idéologique, relative à une catégorie socio-religieuse, de nature bourgeoise, intermédiaire entre les intérêts de la bourgeoisie nationale et étrangère d'un côté, et le marché régional et intérieur de l'autre"⁶⁰.

3- D'un autre côté, on a noté que le discours chrétien insiste sur le déterminisme culturel (bilinguisme et même éclectisme) parce que résultant d'un déterminisme géographique qui façonne le corps et l'âme du pays : c'est le littoral (la mer) et la montagne (le Mont-Liban) qui sont à la base de la création du Liban et du type de paysan montagnard qu'est le vrai libanais, qui n'aurait rien à voir avec "ce type d'homme sous-développé", le paysan arabe, résultante de l'arabisme et de l'Islam.

La mer, c'est l'ouverture au monde, donc l'esprit ouvert et la tolérance; la montagne c'est la liberté jalousement conservée à travers les siècles... raisonnement simpliste, rétorque le discours musulman qui fait remarquer, non sans raison, que les pays arabes nord-africains, sans perdre pour autant leur caractère arabe et islamique, ont une longue façade maritime avec plusieurs montagnes donnant sur la méditerranée.

(60) : ABS Ibrahim : op. cit. p. 41.

Ainsi "l'ethnotype libanais", saisi comme un fait humain en liaison avec un milieu naturel "serait donc semblable à l'ethnotype phénicien, ceci en raison du déterminisme du "cadre naturel", de la géographie du Liban. Ce raisonnement qui fait de la géographie du Liban la matrice de son histoire et de la personnalité de base du libanais n'est en fait qu'un paralogisme. Car, s'il est vrai que généralement les conditions naturelles sont celles dont le développement de l'humanité est parti, toute l'histoire des hommes consiste précisément dans la transformation de ces "données naturelles en données historiques". Nous ne voulons pas dire que le conditionnement entre la "géographie" et l'"histoire" soit nul, mais que celui-ci s'est dans l'ensemble renversé : ce ne sont plus les "données" géographiques qui sont la base de l'histoire développée d'une région puisqu'elles-mêmes sont devenues des résultats historiques. C'est dire que la formation, le développement du Liban ont consisté dans la transformation progressive des données naturelles (mer/montagne/région carrefour) en résultats historiques. Il y a là un renversement des rapports entre le naturel et le social qui ne permet pas d'invoquer une causalité naturelle (ou géographique) pour expliquer le bilinguisme ou l'ethnotype libanais".⁶¹

Toute la théorie culturaliste est donc réfutée. En effet, l'ethnotype ou "la personnalité de base" libanaise s'inspire, selon le discours musulman, de l'anthropologie culturelle américaine qui est déjà révoquée. Car partir d'un "individu général abstrait" dont les individus concrets, ici les libanais, ne seraient que des variantes ou même des individus "motivés" par lui, ne peut être un discours objectif parce que concevant la société comme un simple environnement porteur de modèles culturels généraux, au lieu de la concevoir comme un ensemble formé de divers sous-systèmes avec leur inter-relations réelles. Bref, l'analyse des infrastructures n'est que trop importante pour saisir la réalité, ce que le discours chrétien a élué de faire, pavoise le discours musulman.

Le discours politique chrétien, tombant dans la généralisation

abstraite de l'individu et la psychologisation de la société, ne peut donc prétendre à l'analyse scientifique.

Or, cette analyse montre que le Liban actuel est le fruit des politiques françaises et anglaises, après la chute de l'empire ottoman. Il aurait suffi de peu pour que ce Liban éternel, d'après le discours chrétien, n'aurait pas vu le jour. En effet, et à partir de 1840, plusieurs projets, anglais et français, ont été prévus pour le dépècement de l'héritage de "l'homme malade" (les ottomans) : "Ahmad Tarabayn dans son analyse de "la crise du pouvoir au Liban (182-1861)" rapporte le projet anglais d'une vice-royauté en Syrie -...- le corollaire de ce projet était de créer une "vilayet" libanaise laïque. Ce projet provoque un refus de la part de la France. Ce refus français était surtout motivé, selon A. Tarabayn, par le fait que le caractère laïc du Liban aurait aboli les rapports privilégiés qu'entretenaient les chrétiens libanais avec l'Etat français. D'autre part, un Etat arabe, englobant la Grande-Syrie, aurait circonscrit toute influence française à une confession peu déterminante dans ce grand ensemble"⁶².

Ainsi, le début de création du Liban, vers le milieu du XIXe siècle, dépendit des aléas de la politique internationale du moment et non des caractères intrinsèques du territoire en question. C'est pourquoi, ce Liban n'est qu'une partie intégrante, ethniquement, culturellement et économiquement, de la région, et n'a pu être "à part" que par la volonté du colonisateur.

L'ethnotype libanais avec son "phénicisme" et son "mondialisme" n'est qu'utopique, et le discours chrétien ne vise qu'un but : isoler le Liban de la sphère arabe et de ses implications politiques et culturelles. Or, il faut, au contraire, l'intégrer au monde arabe puisque son passé et son avenir concourent dans ce sens, selon le discours musulman. Et de cet avis découlent plusieurs évidences :

- Le Liban est un pays arabe comme les autres, avec les mêmes

droits et devoirs.

- Le bilinguisme est une aberration, car seule la langue arabe est la langue du peuple, toute autre langue doit être enseignée comme langue étrangère, et non comme une langue de culture.

- Le Liban devrait avoir à coeur le nationalisme arabe irrigué par l'Islam, qui forme l'espoir des peuples arabes de l'Océan atlantique au golfe arabo-persique...

Certes, "la langue arabe, sacralisée par le Coran, qui en est aussi la mélodie la plus achevée, véhicule cette nouvelle mystique nationaliste, où un passé culturel idéalisé permet de rêver l'avenir. Au-delà de réalisations concrètes, l'arabisme qui se confond avec l'islamisme et lui succède pour dépasser le cloisonnement de la société, touche une sensibilité immense. Sa force est de se présenter comme une forme supérieure d'unité transcendant les particularismes, tel que l'a été l'Islam et avec la culture et les mots de l'Islam".

On voit bien que le mot clef de cette dynamique n'est plus le phénicisme mais l'arabisme confondu avec l'islamisme comme le note Dominique Chevallier, Et à la dynamique maronite s'oppose la dynamique musulmane, et ce, comme on l'a remarqué, tout au long de leur parcours :

- Le discours musulman ne remonte pas plus loin que le VIIe siècle, date de l'apparition de l'Islam; il considère que tout ce qui a été tramé autour du thème phénicien n'est que de la "littérature".

- La période comprise entre le VIIe siècle et le XVIIIe siècle est décrite, grosso modo, de cette façon : l'équilibre traditionnel de la cité islamique : phrase sibylline et courte pour une période assez longue.

- Le point central du discours musulman est, sans équivoque, le milieu du XIXe siècle. C'est là où le Mal, c'est-à-dire l'Europe, commença à régner. D'où la rupture de la symbiose confessionnelle, la perte de l'autonomie féodale traditionnelle et l'intervention croissante des puissances.

On voit bien que le centre d'intérêt s'est déplacé d'un discours à l'autre : le discours chrétien mise sur la période recouvrant douze siècles d'avaries et de massacres (avec certes, des longs moments de répit qui autorisent, d'ailleurs le discours musulman à parler de coexistence ou même de symbiose confessionnelle), entre le VIIe et le XIXe siècle, tandis que le discours musulman centre son attention sur le milieu du XIXe siècle.

Ce déplacement n'est pas innocent, au contraire, il cache un grand enjeu : le discours chrétien veut montrer qu'il n'y a jamais eu une période de coexistence "vraie" puisque, tout au moins les avaries n'ont jamais cessé depuis le début jusqu'à la fin du XIXe siècle, et que par conséquent le Liban en tant que tel, s'il a existé au milieu du XIXe siècle, c'est pour répondre à une fonction de stabilisation communautaire. Une poussée colonialiste européenne n'aurait rien fait si elle n'avait pas rencontré sur son passage une dynamique maronite propre pour créer le Liban moderne (car le Liban en tant que foyer et refuge des chrétiens orientaux existait depuis toujours).

En revanche, le discours musulman passe sous silence cette longue période en la qualifiant de période de coexistence, pour ne mettre en relief que l'intervention européenne directe à partir de 1840. C'est dire que le Liban moderne n'est que la création de l'impérialisme occidentale, ni plus, ni moins, et que, par conséquent, il ne peut être le fruit des luttes séculaires des Maronites, de ce maronitisme religieux et politique.

On perçoit là un certain dédain, une non-reconnaissance par le discours musulman de ce christianisme oriental qui n'est jamais considéré au fond comme un interlocuteur valable. L'interlocuteur vala-

ble, lui, est l'Occident chrétien auquel veut se mesurer l'Islam, à tel point qu'il oublie les problèmes des minorités de la région.

Problèmes des minorités ? mais c'est une invention de l'Occident, car "l'équilibre traditionnel de la cité islamique", cette coexistence, réglait tous ces antagonismes ! Et l'appel aux minorités d'accepter l'Islam comme organisation sociale n'est point voilé.

Ainsi les minorités doivent s'accepter comme minorité et vivre comme tel dans la terre de l'Islam qui recouvre aussi le Liban. Et si le discours musulman verse dans des analyses souvent sociologiques et même parfois marxistes, c'est toujours pour aboutir à cette même conclusion : intégrer le Liban au reste du monde arabe, faire accepter à tous, le nationalisme arabe, non laïcisé, l'Islam comme organisation sociale qui serait la solution de tous nos maux.

Cette dynamique, détrompons-nous, reste toujours musulmane, car cherchant à préserver une identité culturelle dont l'Islam reste malgré des approches marxistes, le noyau dur. Si elle est porteuse d'un discours plus "sociologique", c'est qu'elle est la dynamique de l'opposition sur les deux plans :

1- Extérieur : s'appuyant sur un terrain très solide et très large (tout le Mashreq arabo-musulman), ce discours est fort de toute analyse, marxiste ou non, qui peut préserver l'intégrité de la région face à l'Occident.

2- Intérieur : ce discours est le discours de l'opposition contre le pouvoir du maronitisme politico-religieux. C'est pourquoi il s'évertue à faire sienne toutes les analyses aptes à dévoiler les failles du système.

Par contre, le discours chrétien "ignore" les analyses sociologiques parce qu'il ne peut s'appuyer sur un terrain stable. Il n'y a qu'un terrain mobile, mouvant, le Liban, qu'on a peur de perdre

et qui pousse le discours à prendre parfois des envolées lyriques qui n'en sont pas moins significatives puisque dévoilant l'impossibilité de passer aux analyses des sous-systèmes avant de s'assurer du "système" lui-même, de sa viabilité, c'est-à-dire du Liban et de sa pérennité en tant que pays indépendant.

Au fond, une même dynamique, essentiellement culturelle, soutend les deux discours, même si, comme on l'a vu, le discours musulman est celui de l'opposition et le discours chrétien est celui de la légitimation au plan intérieur et extérieur (identification avec le pouvoir libanais, essentiellement maronite, et avec l'Occident sinon politique, du moins culturel).

Economiques, sociologiques ou culturalistes, les deux discours s'efforcent de légitimer, chacun à sa façon, leur identité culturelle qui ne peut être niée sans se nier soi-même, c'est-à-dire sans perte ontologique.

Chapitre II

Le Discours Economique :

A - Le discours économique de tendance chrétienne :

Ce discours insiste tout d'abord sur les relations commerciales constantes établies, même avant le Moyen-Age, entre les côtes de l'Asie mineure et les villes maritimes occidentales. Ces relations devinrent fréquentes au Moyen-Age grâce aux croisades. "Un échange économique avait lieu entre la France et le Levant. Des caravanes apportaient de la Perse et même de Chine des armes, des porcelaines, de l'étain et des aromates. Les grands entrepôts de ces marchandises étaient Palmyre et Baalbeck. De ces villes, ces produits étaient dirigés vers l'Italie et la France par l'intermédiaire des ports d'Aradus (Arwad), de Tripoli, de Beyrouth, de Sidon, de Tyr et d'Acre"⁶⁴.

Ainsi, petit à petit, cette relation entre les deux rives de la méditerranée entraîna la création d'institutions consulaires dans les principaux ports du Levant, comme celle d'Alep (en 1544), la plus ancienne des institutions françaises, prévue par les capitulations de 1535, et celles de Beyrouth, Saïda et Tripoli... Les consulats européens ont été même créés bien avant les capitulations, c'est-à-dire, bien avant l'arrivée des ottomans, affirme le discours économique chrétien. A cette époque, c'était, entre autres, les italiens qui reliaient le plus, les deux bords de la méditerranée. En tout cas, depuis le début de ces échanges commerciaux, il fallait désigner des hommes pour s'occuper des quelques colonies de commerçants et de négociants occidentaux installés essentiellement dans les ports et beaucoup plus rarement dans les villes de l'intérieur.

(64) : Naaman (A.) : op. cit. p. 17.

Pour faciliter les contacts avec les indigènes, les consulats recrutèrent les drogmans, simples interprètes qui, parfois, représentaient les consuls, et de ce fait, jouaient un rôle très important.

Ces drogmans étaient, le plus souvent, recrutés sur place, et choisis, certes, parmi les grandes familles chrétiennes. Mais cela explique la richesse de quelques chrétiens par rapport aux musulmans et non celle d'une large fraction des Maronites de la Montagne vers la fin du XIXe siècle. Ici le discours économique chrétien avance une autre interprétation : "l'accès à la propriété terrienne de cette couche sociale bien particulière -le petit paysan propriétaire maronite- remonte au XIXe siècle et à la crise qui a secoué l'Empire ottoman et provoqué l'émancipation sociale et politique de larges fractions de la paysannerie maronite dans le Mont-Liban. Outre les circonstances socio-économiques générales de la région, deux facteurs ont contribué à accélérer le processus d'accumulation et l'accès à la propriété des maronites du Mont-Liban : L'émigration d'abord, la diffusion des écoles religieuses ensuite⁶⁵.

Ainsi, cette richesse n'était donc pas le fruit de l'exploitation des musulmans par des chrétiens. Bien au contraire, elle était d'après ce discours, le résultat de l'émigration massive des chrétiens de la Montagne après 1840, due aux massacres et aux avanies. D'un autre côté, elle était due à l'esprit ouvert des chrétiens, il est vrai, disposés depuis des siècles à collaborer avec l'Occident chrétien. C'est cet esprit ouvert, ayant fait défaut chez les musulmans de l'époque pour multiples raisons, qui a poussé les chrétiens à rencontrer le "renouveau du monde" et à sentir dans les écoles missionnaires un des facteurs essentiels de ce renouvellement.

En plus, l'autonomie particulière de la Montagne, par rapport aux autres régions environnantes, a joué un rôle principal dans l'accumulation interne. Avant le XIXe siècle, l'unicité administrative centrée sur l'émir avait créé une certaine stabilité, favora-

(65) : Dubar et Nasr : op. cit. p. 262.

ble aux activités économiques. "Ainsi la notion de profit pour l'agriculteur, la stabilité des contrats, la commercialisation aisée de la soie assurant constamment le travail et même une plus-value de numéraire ont autorisé une importante thésaurisation que les événements politiques interdisaient d'investir et que les taxations très lourdes et arbitraires dès la fin du XVIIIe siècle ont au fur et à mesure, fortement réduit..."⁶⁶. N'empêche, dit M. Mallat, la Montagne avait acquiert, entre temps, sa psychologie dominante qui est d'ordre rural fortement individualisée et personnalisée.

Or, à la même période, le littoral et la plaine étaient directement rattachés au pouvoir ottoman, et subissaient fortement, à l'exception de Beyrouth, -ville moins ottomane et plus cosmopolite- une vie économique traditionnelle qui ne pouvait déboucher sur l'accumulation du capital vu que "la conscription, l'arbitraire des Pachas, la présence constante d'une armée d'occupation (ottomane, égyptienne), les risques encourus par les aléas de la politique internationale (bombardements ou débarquements de troupes) n'étaient pas de nature à pousser à une promotion économique"⁶⁷.

Bref, c'est cette autonomie et cette ouverture d'esprit qui sont à la base de la richesse de la Montagne. N'est-ce pas pendant le règne de Fakhreddine II (1598-1635) et Béchir II (1790-1840), que cette même Montagne a vécu dans la prospérité, puisque très autonome et très ouverte à l'Occident ? c'est donc la liberté en général, et la liberté de disposer de soi et de s'autogérer en particulier, qui vitalise la vie économique... Et nous voilà devant un constat de valeur : c'est le politique qui décide de l'économique, et non l'inverse; c'est plutôt la liberté qui crée l'accumulation, et non l'inverse.

D'ailleurs, et pour étayer ce constat concernant la dynamique de la Montagne, le discours économique chrétien parle de l'originalité de l'implantation humaine et de l'habitat. En effet beaucoup de villages maronites se développèrent à de hautes altitudes, sur

(66) : Mallat (H.) : Objectifs politiques de demain. Edit. Dar-Al-Nahar, Beyrouth, 1977, p. 189.

(67) : Mallat (H.) : Ibid. p. 198.

Les sommets des montagnes, et ne sont, jusqu'aujourd'hui, que difficilement accessibles. Les centres les plus accueillants ont été délaissés, eux, et contrairement aux normes, jusqu'au début du XIXe siècle, parce que la sécurité et la liberté n'y régnaient pas.

Plaines et premiers contreforts restèrent donc longtemps inoccupés parce que la liberté primait tout. Et le discours chrétien ne manque pas de rappeler ici que les Maronites ont quitté les riches plaines de l'Oronte pour les Montagnes rocailleuses du Liban parce qu'ils ont toujours préféré une vie austère dans la dignité à une vie facile, dans la servitude : "La substitution de la civilisation musulmane à la civilisation romaine et byzantine devait, au double titre de l'arabisme, essentiellement nomade et anti-paysan, et de l'Islam, fondé au sein d'une autocratie guerrière originellement citadine et commerçante, exercer une influence néfaste sur la vie rurale et créer ce type d'homme sous-développé qu'était et qu'est encore dans une grande mesure le fellah, cependant qu'au Liban, des Maronites venus des riches plaines de l'Oronte avant d'avoir subi les effets de la conquête, nourris d'une religion dont les écritures exaltent la campagne et empruntent leurs paraboles à la vie rurale, allaient prolonger et développer de fortes traditions agraires et créer un type de paysan-montagnard dont on a noté, à juste titre, la ressemblance avec le type paysan d'Occident"⁶⁸.

Liberté et autonomie de la Montagne, esprit ouvert et donc ouverture sur l'Occident et son système éducatif, émigration, voilà ce qui a prédisposé les chrétiens à être plus riches ou plutôt à former la classe moyenne la plus large, dans la population, comme on va bientôt le voir. Et toutes ces caractéristiques, ancrées dans une tradition culturelle "exaltant la campagne" créèrent un type de paysan-montagnard qu'est le vrai maronite, ressemblant au paysan de l'Occident.

Par contre, servitude et dépendance des plaines et du littoral vis-à-vis du pouvoir central, esprit fermé sur l'Occident et ses

(68) : Sélîm ABOU : op. cit. p. 35. c'est nous qui soulignons,

valeurs, stagnation économique et culturelle, voilà ce qui a bloqué les musulmans qui, eux, baignent dans une tradition religieuse anti-paysanne, parce que arabe donc nomade, et islamique donc originellement citadine et commerçante. D'où ce type d'homme sous-développé qu'est le fellah musulman.

Aujourd'hui, surtout après l'Indépendance, ce décalage "de départ" tend à disparaître, constate le discours chrétien. En effet beaucoup d'hommes d'affaires musulmans traitent avec l'Occident depuis déjà plusieurs décennies et rivalisent avec leurs compatriotes chrétiens sur tous les plans. C'est qu'ils ont compris que les raisons (ouverture sur les pays arabes et sur l'Occident) qui ont fait la prospérité du Mont-Liban, dans les siècles précédents, font elles-mêmes, la prospérité du Liban actuel. D'où le slogan : le Liban est le trait-d'union entre l'Orient et l'Occident.

Cette conception nous mène droit à la structure de l'économie libanaise d'aujourd'hui, en même temps qu'elle la valide : la position géographique, carrefour entre l'Orient et l'Occident, les moyens de communication terrestres, aériens et maritimes, le réseau de télécommunication, font du Liban le grand centre commercial et financier de tout le Moyen-Orient. De plus, son climat tempéré, la diversité et la beauté de ses sites naturels et archéologiques, son libéralisme économique et sa stabilité politique drainent vers lui les touristes et les capitaux étrangers.

Tout cela a causé "l'hypertrophie" du secteur des services (commerce et autres services) qui forme à lui seul les deux tiers du produit intérieur brut global, alors que l'industrie (avec le bâtiment) et l'agriculture se partagent toutes les deux le tiers restant.

Ainsi l'économie libanaise est tout d'abord une économie de services parce que le Liban est essentiellement un carrefour, un trait-d'union, un pays de transactions dans tous les domaines.

En effet, et du fait de ce caractère essentiel du pays, le Li-

ban ne peut être, pour le discours économique chrétien, que la petite ou la moyenne entreprise, jamais la grande entreprise ou les grands ensembles qui, à eux-seuls, créent le capitalisme et le prolétariat. Il ne peut avoir les moyens qui eux-mêmes installent le capitalisme et le prolétariat à outrance : son sol ne contient pas de ressources naturelles importantes et son marché national est très réduit pour consommer les produits d'une industrialisation poussée.

C'est donc une politique économique clairvoyante, dont l'ossature est le secteur tertiaire, qui doit continuer à présider. C'est elle qui, sous le régime libéral que connaît le Liban, est à la base du "miracle libanais", cet essor économique concrétisé par la présence massive des capitaux et la diffusion généralisée de l'instruction.

Ce "miracle libanais" profite d'ailleurs, bien qu'à des degrés différents, à tout le monde, remarque le discours chrétien qui affirme que s'il y a des pauvres dans le pays, il n'y a pas de prolétaires. Ainsi le plus démuné des libanais a toujours son lopin de terre !

Ce même miracle profite, encore plus, à toutes les communautés en présence. Ce que confirme le tableau de Schemeil (Y.), concernant la population en % selon les communautés confessionnelles et le montant des revenus en 1974.

Communautés	Chiites	Sunnites	Druzes	Maronites	Arméniens et Grec-Catholiques	Grec-Orthodoxes
Revenu en L. L.						
Moins de 3000	32,4	23,4	16,6	15,6	12,9	14,3
3000-6000	38,3	36,7	42,5	36,8	34,7	32,7
6000-12000	17,3	22,5	17,5	29,8	23,3	21,7
12000 et plus	11,7	17,1	23,1	17,6	28,9	31,1
Total	99,7	99,7	99,7	99,8	99,8	99,8

Source : Schemeil (Y.) : Sociologie du système politique libanais, thèse d'Etat, p. 74.

"Si la classe misérable (~3000 L. L.) est plutôt du côté Chiite et ensuite Sunnite, les nantis sont du côté des Grecs et des Arméniens. Les Druzes, féodaux de vieille souche, conservent encore leur fortune et la cohésion familiale empêche la misère de gagner trop le terrain de leur masse. Quant aux Maronites, à mi-chemin entre les minorités (chrétienne et druze) et la majorité chiite-sunnite, ils absorbent les effectifs de la classe moyenne (contrairement aux préjugés des "palestino-islamo-progressistes" qui, pendant la guerre de 1975, montrent, au moins sur le plan économique, que les maronites sont plus riches)"⁶⁹.

La division sociale ne se croise pas avec la division confessionnelle du pays. Au contraire toutes les communautés (exceptés un peu les chiites) se partagent presque également les catégories de revenus et ont, chacune de son côté, ses riches et ses pauvres. Ainsi, le système économique libanais, en plus de sa pertinence et de son efficacité, nous montre ici son caractère "équitable", constate le discours chrétien.

Ce qui frappe dans ce discours, c'est sa complémentarité avec le discours politique chrétien. Tous deux convergent vers les mêmes caractéristiques essentielles du Liban : sa relation privilégiée avec l'Occident, sa situation de trait-d'union et son amour pour la liberté jusqu'à l'anarchie, même économique.

Et sa relation privilégiée avec le monde arabe ? certes, le Liban essaie d'entretenir de bonnes relations avec les pays arabes pour éviter la fermeture des frontières qui compromettrait d'un seul coup son rôle de trait-d'union entre l'hinterland et les pays occidentaux, mais la séparation n'en reste pas moins réelle, au niveau économique, quoique beaucoup moins apparente (pour assurer un marché calme dans la région) que la séparation idéologique. En effet, opter pour une économie de services, c'est au fond, ne pas

(69) : Saliba (G.) : La politique de l'Education au Liban en matière d'obligation scolaire, 1943-1975, thèse 3e cycle, p. 42.

miser sur les secteurs productifs, pour deux raisons :

1- Sur le plan intérieur, c'est valider l'existence du Liban en tant que tel, en montrant que le rôle de trait-d'union joué par le pays est un grand service pour le bien-être de la région; n'est ce pas à travers lui que transitent les produits et les idées ? ainsi ce rôle qui s'élève ici à une raison d'être fait du Liban une fenêtre ouverte sur le monde, fenêtre dont les pays arabes ne peuvent s'en passer. N'a-t-on pas dit, si le Liban n'existait pas il faudrait l'inventer !

Ce raisonnement, on s'en doute, légitime et l'existence du pays et la différenciation d'avec les voisins. C'est à ces voisins qui incombe la tâche de promouvoir les secteurs productifs, eux qui possèdent la main-d'oeuvre nombreuse et la grande surface. Quant au Liban, sa tâche qui le rend nécessaire est tout autre, comme on l'a vu.

2- Sur le plan extérieur : promouvoir l'industrie et l'agriculture c'est, à moyen ou long terme, devenir partie prenante du marché arabe commun, prélude à une intégration politique du pays, de plus en plus poussée. Ceci mènera, inéluctablement, à la fusion de l'entité libanaise dans son entourage, et du coup, à la perte de l'identité chrétienne pleinement exprimée dans le cadre actuel. C'est pourquoi d'ailleurs le Liban, dans le discours chrétien, n'est jamais une étape mais une fin.

En plus, bien sûr, des intérêts de la bourgeoisie multi-confessionnelle, c'est donc, encore une fois, la peur des minorités qui bloque toute planification sérieuse pour une économie saine et plus ou moins indépendante.

Séparation économique et idéologique vis à vis du monde arabe, qui va en s'aggravant puisque "c'est à l'intérieur des couches moyennes chrétiennes et chez les ouvriers chrétiens-que dire des bourgeois chrétiens!- que se manifeste le plus d'attachement culturel à l'Occident motivé par le passage dans les écoles religieuses et, plus généralement, par les traditions de la Montagne, issues des

pénétrations successives de missions étrangères depuis le XVII^e siècle. Cet attachement réel, généralement détaché de toute motivation économique, s'exprime souvent en référence à une "culture libanaise" que les maronites auraient fortement contribué à construire par la synthèse d'influences occidentales et arabes"⁷⁰.

Ainsi la séparation idéologique et politique se radicalise, puisqu'elle se dote maintenant d'une assise sociale très large englobant presque toute la communauté maronite et une grande partie des autres communautés chrétiennes. La bourgeoisie, les couches moyennes et les ouvriers chrétiens préfèrent que le secteur économique soit plus dépendant de l'Occident que des pays arabes parce que pour eux, comme on l'a vu, le culturel passe avant l'économique. En face existe une autre unanimité musulmane qui essaie de montrer les bienfaits d'un secteur économique intégré de plus en plus au grand marché arabe.

A l'identification culturelle à l'Occident s'ajoute ici une identification économique. C'est pourquoi le Liban idéal serait, pour le discours chrétien, un relais, matériel pour faire passer les produits, et moral pour véhiculer les idées. D'où l'importance primordiale, sinon exclusive, de la culture et du secteur des services, élevés tous les deux jusqu'à devenir la raison d'être du pays lui-même.

Ouverture d'esprit dynamisant l'économie et incluant la liberté et la tolérance sur le plan culturel, répartition équitable des revenus entre les communautés sur le plan économique, voilà l'essentiel du "miracle libanais", dicit la voix chrétienne.

Et les deux déterminismes, géographiques et culturels, repérés au niveau du discours politique chrétien, réapparaissent ici: d'un côté, l'autonomie de la Montagne, avec sa physionomie séculaire contrastant avec son environnement, et promouvant l'accumulation

(70) : Dubaï et Nasr : op. cit. p. 314.

interne, de l'autre, les traditions culturelles exaltant la compagne et créant ce type de paysan-montagnard proche du paysan occidental, voilà les deux éléments fondamentaux qui expliquent et la richesse du pays et la richesse de la communauté chrétienne.

B - Le discours économique de tendance musulmane :

Ce discours économique ne nie pas les relations commerciales très anciennes entre l'Occident et l'Orient, mais constate qu'elles sont de plus en plus en faveur du premier, surtout après la révolution industrielle du XIXe siècle. L'économie du Moyent-Orient arabe, et à fortiori l'économie libanaise, est très dépendante de l'économie capitaliste du monde occidental. Ainsi les relations ne sont pas équilibrées, et l'exploitation est un constat de tous les jours.

Le discours économique musulman se place d'emblée dans ce cadre général, pour ne point le quitter, tout au long de son déroulement. C'est pourquoi, le rôle de relais que joue l'économie libanaise n'apparaît plus innocent, une fois inséré dans ce même cadre de dépendance.

Certes, les relations commerciales étaient plus ou moins équilibrées avant la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Il n'y avait pas encore cette dépendance étroite vis à vis du marché occidental. La société vivait essentiellement de la production agricole. Les paysans cultivaient par métayage ou "mugharasa" (le paysan entre en possession, après un certain temps, d'une partie de la terre cultivée avec les arabes qui s'y trouvent). Quelques activités artisanales complétaient la vie économique du village... dans tous les cas, la production était individuelle et morcelée contrairement au féodalisme européen. Ce qui refute la thèse cherchant une ressemblance entre le paysan maronite de la montagne et le paysan occidental. D'ailleurs le "mugata'aji" n'était pas un féodal et jouait un rôle bien défini dans le système fiscal ottoman à partir de 1516,

date à laquelle le Mont-Liban obtiendra une certaine autonomie de façade, étant gouverné par un Emir druze, contrôlé par un gouverneur turc (le Wali). Cet Emir devait verser, tous les ans, un impôt à la Porte, signe d'allégeance au Sultan représenté par le Wali. Les "Muqata'ajis", notables des districts, amassaient l'argent ramassé par les Collecteurs, avant de le livrer à l'Emir. Ainsi, le système fiscal crée l'hierarchie suivante : le Wali, l'Emir, le Muqata'aji, le Collecteur et en bas de l'échelle le Paysan.

C'est cette hiérarchie qui a maintenu "l'équilibre traditionnel de la cité islamique" plusieurs siècles de suite, jusqu'au jour où la pénétration capitaliste d'un côté, l'extension démographique des maronites de l'autre, ont bouleversé l'homogénéité des districts et dissocié les hiérarchies du pouvoir de celles de l'appartenance (aux familles des Emirs et des Muqata'ajis),

La pénétration capitaliste directe a pris, tout d'abord, la forme d'investissement dans la filature de soie. C'est pourquoi, il y avait déjà au Mont-Liban, en 1885, 105 filatures, se rattachant toutes au capital français... cette sériculture, se développant entre 1840 et 1930, est devenue la monoculture principale du Mont-Liban puis du Grand-Liban, signe matériel de la dépendance économique du Liban et de la Syrie vis-à-vis de la France : "les hommes d'affaires français étaient devenus les entrepreneurs de la sériculture syrienne, fournissant les graines et prenant la soie. Si cette soie n'occupait qu'un rang secondaire sur le marché lyonnais (8 à 9%), par contre Lyon constituait son débouché essentiel (90%). Maîtres de cette production, les marchands lyonnais, qui avaient d'autres sources d'approvisionnement, faisaient les prix en Syrie. A travers Lyon, la Syrie était soumise à la conjoncture mondiale de la soie, aux fluctuations générales auxquelles cette conjoncture était attachée".⁷¹

Parallèlement, et pour répondre aux besoins de commercialisation et de transports des sociétés, le capital européen entreprit

(71) : Dubar et Nasr : op. cit. p. 53.

la construction des infrastructures nécessaires : les routes de Beyrouth-Damas et Beyrouth-Tripoli; le port de Beyrouth, des voies ferrées... tout cela, pour investir des marchés de plus en plus lointains.

Face à ce changement naquit une couche d'"intermédiaires" entre les hommes d'affaires occidentaux et les paysans montagnards. Ces intermédiaires, à l'origine de la bourgeoisie commerciale libanaise, étaient tous des chrétiens. Les musulmans eux, étaient totalement absents. Et le discours musulman se presse ici pour donner les raisons suivantes de cette absence :

1- Il y a eu certes une petite révolution sociale au sein de la communauté maronite, en 1858. Les paysans et les artisans se sont, petit à petit, libérés du métayage et de la production individuelle pour intégrer les manufactures. On a commencé à parler des "droits du citoyen", des "droits de l'homme", inspirés par la révolution française... c'est que la communauté chrétienne n'avait pas peur d'affronter et même de participer au changement et ce, non par excès de dynamisme intrinsèque dû à une culture particulière, mais parce qu'elle a été préparée à cette tâche, de longue date, par l'Europe coloniale et impérialiste. Ainsi, la communauté maronite n'avait pas peur de briser son ancienne structure féodale puisque sa cohésion était toujours sauvegardée par une nouvelle force : l'Eglise maronite alliée de la France.

Par contre, les musulmans se sont crispés dans leurs anciennes structures, une façon de se défendre contre l'Europe envahissante. Tout au moins, ils avaient une attitude réservée face à ce changement qui venait de l'Occident. "Selon Bourré, les filatures françaises sont considérées par les musulmans comme des usurpations, et les gains faits par les entrepreneurs comme des spoliations". Ils étaient en effet "frustrés" par l'implantation européenne et "menacés" par le soutien qu'elle apportait aux communautés chrétiennes, non pas seulement pour des raisons politiques et idéologiques : les musulmans se sont rendus compte qu'un certain décalage social commençait à apparaître et à s'accroître entre les deux communautés. La répartition des richesses dans les années 1860, ainsi que l'o-

rientation confessionnelle des mouvements d'achat et de vente (en 1863, parmi les 1220 transcriptions foncières enregistrées dans le registre de Chûf, on constatait que les 3/4 des vendeurs étaient des druzes tandis que les 2/3 des acheteurs étaient des chrétiens), n'étaient que la suite d'une intégration accrue dans les affaires occidentales commencée par les chrétiens et constituant la base de cet enrichissement".⁷²

Les chrétiens avaient donc toutes les chances pour s'intégrer facilement dans les affaires occidentales : l'enseignement, les subventions, les armes, le soutien politique ... étaient tous, comme le dit El Amine, compris sous la formule de "protection", tandis que les musulmans étaient désemparés puisque vivant en même temps la désintégration lente mais inéluctable de l'Empire ottoman.

2- Ce même empire n'avait rien fait pour initier les musulmans aux affaires. Au contraire, il vouait les jeunes d'entre eux au service militaire, et le commerce était plus ou moins réservé aux chrétiens et aux minoritaires. Volney, dans son voyage (1783-1785), remarque que : "presque tout le commerce de Syrie est entre les mains des Francs, des Grecs et des Arméniens. Ci-devant il était dans celles des Juifs; les musulmans s'en mêlent peu, non qu'ils en soient détournés par esprit de religion, ou par nonchalance comme l'ont cru quelques politiques, mais parce qu'ils y trouvent des obstacles suscités par le gouvernement : fidèle à son esprit, la Porte, au lieu de donner à ses sujets une préférence marquée, a trouvé plus lucratif de vendre à des étrangers leurs droits et leur industrie. Quelques Etats d'Europe, en traitant avec elle, ont obtenu que leurs marchandises ne payeraient de douane que trois pour cent, tandis que celles des sujets turks payent de rigueur dix, ou de grâce sept pour cent; en outre, la douane une fois acquittée dans un port, n'est plus exigible dans un autre pour des Francs, et elle l'est pour les sujets. Enfin, les Francs ayant trouvé commode d'employer comme agents les chrétiens latins, ils ont obtenu de les faire participer à leurs privilèges, et ils les ont soustraits au pouvoir des pachas

(72) : Chevallier(D.) : op. cit. p. 215, in Adnan El Amine : op. cit. pp. 80-81.

et à la justice turke. On ne peut les dépouiller et si l'on a un procès de commerce avec eux, il faut venir le plaider devant le consul européen. Avec tant de désavantage, est-il étonnant que les musulmans cèdent le commerce à leurs rivaux ?"⁷³.

3- L'activité commerciale des chrétiens et la richesse qui en résulte sont donc dues aux deux politiques : occidentale et turque. Le fellah musulman ne peut être, en tant que tel, le type d'homme sous-développé, ni le paysan maronite, en tant que tel, le type d'homme développé. Il y a des raisons historiques, politiques et religieuses à la fois, qui, en handicapant l'un, ont promu l'autre.

Ceci dit, n'y a-t-il pas d'autres raisons, beaucoup plus profondes celles-ci, des raisons "ontologiques" en quelque sorte, qui font que l'Islam soit récalcitrant au capitalisme en général ? voyons de plus près la position de cette religion dans le domaine :

"Grâce à l'interdiction de l'usure, grâce aux limitations coraniques de la propriété privée, grâce à la consécration par le Coran de la propriété collective anté-islamique, grâce au principe de la solidarité de l'Umma - communauté- des croyants, l'Islam le plus pur apparaît alors comme un facteur privilégié de développement-dans une ligne communautaire alors qu'il était un obstacle dans une ligne individualiste et capitaliste"⁷⁴.

Le musulman, avant d'être un individu, est perçu comme membre de l'Umma des croyants qui occupe "la terre de l'Islam". Ainsi l'individualisme et le nationalisme sont étrangers à l'Islam et sont renvoyés dos à dos, car un musulman devrait se trouver chez soi, partout où il va dans cette "terre de l'Islam", là où il y a la Umma qui refuse les frontières entre tous les croyants frères.

Cette conception, avoue le discours économique musulman, peut certes, être un handicap à un développement individualiste et capitaliste. C'est pourquoi le fellah musulman est considéré comme sous-développé par l'individualisme et le capitalisme européen à outran-

(73) : Volney : Voyage en Egypte et en Syrie, Mouton et Cie, Paris, La Haye, 1959. in A. Naaman, op. cit. pp. 47-48

(74) : Travaux et Jours No 7. octobre-décembre 1962. p. 103.

ce, mais il n'en reste pas moins un facteur, oh combien privilégié, de développement, mais cette fois-ci dans une ligne communautaire. Et d'une constatation, au début négative en apparence, on passe à une autre beaucoup plus positive qui fait la fierté du discours en question "(...) le faible individualisme du musulman paraît avoir gêné la création aléatoire capitaliste. Il en va différemment dans le monde moderne qui connaît la création collective".

"... D'autre part, l'idée de l'Umma débordant les nations, permet d'emblée la création d'un "grand espace" requis par l'économie moderne. Il n'est pas jusqu'à son caractère de "théocratie laïque" qui ne soit un avantage pour l'Islam à l'âge des grands blocs idéologiques"⁷⁵.

Tout le mal vient donc de l'Europe puisque c'est elle qui, au début du XIXe siècle, a commencé à perturber sérieusement les vieilles structures économiques du Moyen-Orient. Sa politique, surtout après la révolution industrielle, allait de pair avec ses intérêts économiques. La France sollicitait les Maronites et leur clergé, déjà gagnés à sa cause depuis des siècles, l'Angleterre se rapprochait des Druzes et de leurs notables, la Russie tsariste des Grecs Orthodoxes... Les grandes puissances de l'époque voulaient des protégés dans la région, et des clients, pour leur prestige et leurs intérêts économiques.

C'est la France qui avait les relations commerciales les plus nombreuses, avec la Syrie et le Liban. Volney nous dit que, déjà en 1783, "le commerce de Tripoli est aux mains des français seuls. Ils y ont un consul et trois comptoirs", et qu'ils sont "à Saïda sans concurrents"⁷⁶. A peine un siècle après, c'est eux qui ont construit la première route asphaltée entre Beyrouth et Damas (1863), et le port de Beyrouth (1865-1870)... On arrachait ainsi les gros contrats, on faisait installer des compatriotes commerçants dans les régions convoitées, on envoyait des missionnaires, tout cela pour créer encore plus de marchés à absorber les produits des métro-

(75) : Travaux et Jours : Ibid. pp. 104-105.

(76) : Volney : op. cit. in Naaman : op. cit. pp. 47-52.

poles de plus en plus industrialisées, et pour instaurer des échanges inégaux en faveur de l'Occident.

Cette politique occidentale continua de plus belle pour atteindre un maximum durant la période mandataire (le Liban était sous mandat français de 1920 à 1946) : "de 1920 à 1930 les importations globales de l'ensemble syro-libanais atteindront 148 millions de livres turques or, les exportations dans le même intervalle seront de 52 millions de livres or -...-.

"Par ailleurs, au début de la période du mandat, la division internationale du travail et la spécialisation de l'ensemble syro-libanais dans l'importation de produits finis et l'exportation de matières premières sont déjà bien établies -...-.

"Les exportations massives vers le marché syro-libanais seront donc la forme principale de domination capitaliste sur les économies concernées. Pour payer cette invasion de produits européens, il faudra, aux exportations pourtant considérables de soie, ajouter les importants revenus de l'émigration -...-, les revenus du tourisme et de l'estivage à partir des années 1920, et surtout la quasi-totalité de l'épargne-or accumulée de 1860 à 1920 et estimée à près de 11 millions de livres-or turques à cette date ! Ainsi donc, il résultera de cet échange inégal et de ces marchés conquis, un appauvrissement considérable de l'économie syro-libanais par un drainage de son épargne et de son accumulation vers les métropoles commerciales et exportatrices".⁷⁷

Sous cet éclairage, le développement de Beyrouth comme pôle-relais des échanges entre l'Europe, surtout la France, et le marché syro-libanais et proche-oriental, n'est que dans la nature des choses qui, laissées à leur cours, n'en continuaient pas moins dans la même direction, après le mandat et jusqu'en 1975, date de la grande explosion du pays.

(77) : Dubar et Nasr : op. cit. p. 54.

Le discours économique musulman explique ainsi tout le système libanais qui, loin de promouvoir la région, comme prétend le discours chrétien, joue un rôle de premier ordre dans son aliénation économique et culturelle. Ici les échanges des idées et des produits se font au seul profit de l'Occident, et non plus en faveur d'une tolérance, d'une ouverture d'esprit de plus en plus poussée jusqu'à l'avènement d'une culture universelle.

Le discours musulman ne veut donc pas être dupe, encore moins en ce qui concerne le système économique actuel. Pour lui, la fonction réelle de l'économie libanaise, contrairement à sa fonction mystificatrice qui rapprocherait les peuples, est de participer à l'exploitation de la région en drainant ses richesses naturelles vers les pays capitalistes. Voilà qui explique pourquoi cette économie est essentiellement une économie de services.

En effet, la politique de l'Etat libanais est de "laisser faire, laisser passer". Ce libéralisme à l'état pur est le meilleur système où se réalise cette fonction réelle évoquée plus haut, le système le plus "rentable" et pour la bourgeoisie "périphérique" libanaise et pour la bourgeoisie occidentale du centre. Ainsi, le pays est le lieu de passage de beaucoup de capitaux, de beaucoup de liquidités qui ne servent pas le développement national; les infrastructures ne sont pas suffisantes pour satisfaire les besoins élémentaires et pour cause : le contrôle de gouvernement, même timide, n'existe pas. Tout ayant été laissé à l'initiative privée, le secteur des services atteint 67 % du produit intérieur brut alors que l'industrie et l'agriculture se rapprochent toutes les deux de 33% ... Le Liban devient un paradis fiscal pour les hommes d'affaires sans scrupules, la seule devise étant le gain rapide par tous les moyens.

Ce déséquilibre dans l'économie, outre son résultat d'enchaîner le pays à la volonté de l'Occident, créa ce fléau : le phénomène de "commercialisation" de tous les secteurs, entre autres les secteurs productifs et le système scolaire lui-même, comme on le verra plus tard... Les banques étrangères détiennent par exemple

près de la moitié des dépôts, non pour participer aux projets de développement, mais pour attirer les capitaux vers les métropoles ou tout au plus, les fructifier ailleurs qu'au Liban, si bien sûr, ce pays ne se prête pas dans un domaine ou dans un autre, à des gains assez rapides.

Les secteurs productifs eux-mêmes n'échappent pas, comme on l'a souligné, aux méfaits de ce phénomène de "commercialisation". Dominique Chevallier ne parle-t-il pas ici d'un capitalisme local de type moderne, mais essentiellement "intermédiaire", plus tourné vers l'activité mercantile que vers la production ?

Et le discours musulman de conclure que cette structure économique est trop fragile puisque très dépendante de la conjoncture internationale et même d'une simple fermeture des frontières avec la Syrie ! ceci est l'aspect extérieur, tandis que l'aspect intérieur nous montre que la structure actuelle répond de moins en moins aux besoins d'une population qui croît rapidement et qui supporte de plus en plus mal les inégalités, entre autres celles choquantes des revenus.

Bref, il est donc nécessaire de diriger ce libéralisme économique à l'état pur, en concertation avec les pays arabes voisins, car une nouvelle politique devrait promouvoir l'agriculture et l'industrie, lesquelles ne se développeraient pas sérieusement sans accords de coopération avec le marché arabe. Ici le mot refrain cesse d'être le "commerce", comme dans le discours chrétien, pour devenir "industrialisation et vraie coopération avec les pays arabes".

Ainsi, il est injuste de dire que la vocation commerciale du Liban à travers l'histoire peut très bien définir sa personnalité. Kamal Joumlatt, le leader Druze, "nie que l'affairisme libanais puisse créer une qualité nationale. "une boutique ouverte sur la mer et une fédération de confessions ne font pas une nation" déclara-t-il au cours d'une conférence de presse tenue en 1960"⁷⁸.

(78) : Chevallier(D.) : op. cit. p. 21.

La seule solution est donc l'industrialisation qui, pour pouvoir réellement équilibrer le système économique, devrait être appuyée par une politique d'indépendance à l'égard de l'impérialisme occidental, et d'intégration avec les intérêts des peuples de la région. Ce qui est, somme toute, naturel pour le discours musulman, puisque d'un côté, l'écart social entre les classes s'accroît avec le temps, et de l'autre, le Liban est une partie intégrante de la patrie arabe. En effet, et contrairement aux couches chrétiennes, "l'attitude à l'égard des pays arabes prend souvent chez les artisans, petits paysans et commerçants musulmans, la forme d'une communauté d'appartenance à une même culture organisée autour d'une langue et d'une religion commune. Tournées vers le marché local et menacées par l'invasion des produits occidentaux sur le marché, ces couches sociales voient d'un oeil méfiant l'irruption des modèles occidentaux de consommation et de loisirs..."⁷⁹.

Et la haute bourgeoisie musulmane ? elle pratique le suivisme en temps normal, c'est-à-dire elle profite du système économique libanais autant que possible, sans y adhérer toute fois idéologiquement (parce qu'elle ne peut s'identifier à l'Occident), puisqu'elle prend ses distances vis à vis du pouvoir, en temps de crise, pour faire corps avec les autres couches musulmanes. La coupure idéologique d'avec l'autre camp se trouve confortée par une base matérielle très large et très solide : presque toute la communauté musulmane.

Cette fois encore, face à une "Unanimité" chrétienne sur le plan économique, se dresse une autre "Unanimité" musulmane. On ne peut donc parler au Liban d'une seule classe bourgeoise, d'une seule classe moyenne, d'une seule classe ouvrière. Au Liban, il y a des bourgeois chrétiens et d'autres musulmans, des ouvriers chrétiens et d'autres musulmans... ils peuvent coexister ensemble "s'entraider" même en temps de paix, mais n'ont pas jusqu'à maintenant la conscience d'appartenir à une même classe. En vérité, c'est la réalité communautaire qui est la plus pertinente, c'est pourquoi elle englobe toutes les classes des deux côtés.

(79) : Dubar et Nasr : op. cit. p. 314.

C'est donc le culturel qui triomphe de tout, c'est ce sentiment d'une communauté d'appartenance qui, ayant primé le politique en lui donnant sa propre logique, prime ici l'économique de la même façon. C'est pourquoi, d'ailleurs, les deux discours économiques ne se rencontrent sur aucun point; pour le discours musulman :

- L'autonomie de la Montagne ou l'indépendance du Liban ne sont qu'une création de l'Occident pour légitimer politiquement le rôle économique et idéologique (Liban comme centre de propagande anti-arabe et anti-islamique) du Pays.

- Le Liban n'est pas condamné éternellement à "vivre" de son secteur de service qui, loin d'être inhérent à l'existence du pays lui-même, n'est que le résultat du rapport de force politique, favorable à l'Occident. L'industrialisation et la promotion de l'agriculture sont possibles, il suffit de gouverner autrement.

- La division sociale ne croise peut-être pas exactement la division confessionnelle, mais "alors que le Liban central -à majorité chrétienne- continue d'être le lieu d'échanges économiques et culturels importants avec l'Occident, le Liban périphérique -à majorité musulmane- a été traditionnellement tourné vers l'arrière-pays et orienté vers le pôle arabe des échanges économiques, culturels et politiques"⁸⁰. D'où un grand décalage entre les deux grandes régions.

Ce discours économique, ne se basant ni sur un déterminisme géographique ni sur une culture particulière dans la région, paraît plus "sérieux" que le discours économique chrétien. Il est aussi complémentaire du discours politique musulman, puisque, d'un côté, il refuse l'Occident économique, et de l'autre, la politique économique de l'Etat libanais.

Mais ce discours musulman est-il pour autant moins "idéologisé" que son protagoniste chrétien ? on s'en doute puisque lui aussi

part d'un parti pris culturel : Le Liban est un pays plus ou moins musulman puisque arabe. Une économie typiquement libanaise, comme une culture typiquement libanaise, n'a pas de sens. D'où les liens économiques et culturels, privilégiés, ne doivent être noués qu'avec le monde arabe.

On sent ici, de nouveau, le dédain vis à vis des minoritaires qui, s'ils parlent, eux, d'une culture et d'une économie typiquement libanaise, sont piégés ou sont collaborateurs, selon le cas, par ou avec une politique occidentale qui les aliène. Et on n'essaie pas de pousser le raisonnement plus loin.

Bref, le discours économique musulman est le discours de la confrontation avec l'Occident et le pouvoir politique libanais, contrairement au discours chrétien qui est lui, celui de l'identification sur les deux plans.

Aucun point commun entre les deux discours, aucune tolérance. Au contraire, les secteurs de l'économie libanaise, eux-mêmes, ont été idéologisés, confessionnalisés ! Ainsi le secteur des services (commerce...), est le fief du discours chrétien, tandis que l'industrie, encore plus l'agriculture, sont le cheval de bataille du discours musulman.

Chapitre III

Le Discours Religieux :

Ce discours interfère forcément avec d'autres discours politiques, économiques, pédagogiques... Il n'est donc pas purement "théologique".

A - Le discours religieux de tendance chrétienne :

Deux composantes essentielles forment ce discours qui, d'un côté, relate la dynamique religieuse Occidentale secouant une église Orientale en décadence, et de l'autre, affirme la position du christianisme de l'Orient face à l'Islam.

a - Les relations entre les églises Occidentales et Orientales.

Dominées par les relations de l'église maronite avec Rome, elles sont très vieilles et se sont renouées de plus en plus avec le temps, ainsi : "Au point de vue religieux, les maronites sont toujours dominés par la personnalité de Jean-Maron qui maintient la filiation avec une Rome trop lointaine... En 675, le légat pontifical sacre Jean-Maron évêque de Batroun et de Djébaïl; devant la vacance du patriarcat catholique d'Antioche, il est nommé en 685 patriarche de cette ville, avec toute la signification que comporte ce titre. Seul patriarche romain, il reçoit le pallium, ou brevet de confirmation, du Pape Serge".⁸¹

Le premier contact avec Rome remonte donc à 675, bien avant l'arrivée des croisés. Puis d'autres contacts suivirent, à travers les siècles, jusqu'à nos jours. Et le discours chrétien abonde ici en dates, signe par excellence du lien ininterrompu entre le christianisme Oriental représenté par les maronites, et Rome, le Saint Siège de Pierre, le premier des Apôtres.



En 1182, les Maronites renouvellent leur fidélité au Pape légitime, représenté par Amaury III, patriarche latin d'Antioche.

En 1215, Jérémie, patriarche maronite en service, présente ses vœux de fidélité au Pape Innocent III.

En 1403 et 1445, les maronites renouvellent solennellement leur allégeance au Pape. En 1439, ils assistent officiellement au concile de Florence, et le 26 avril 1442, adhèrent à l'union de Florence.

En 1444, ils envoient une délégation au Saint-Siège pour solliciter appui et protection; à partir de cette date le Pape institue auprès d'eux un commissariat apostolique permanent.

Jibrâ'il Ibn al-Qilâ'i, né à Lehfed (Liban) vers 1450, défendit ardemment l'Orthodoxie romaine parmi ses coreligionnaires maronites, tentés à un certain moment par l'influence jacobite.

Ainsi, les contacts entre les maronites et Rome deviennent plus réguliers et plus harmonieux au XVe siècle; leurs liens avec la France devenue protectrice des chrétiens d'Orient après 1535, s'affirment de plus en plus. Ici commence la longue histoire des capitulations dont le volet religieux n'était pas un des moindres.

La réforme de l'Eglise maronite s'accélère au XVIe siècle. Un grand collège à Rome se voua, dès 1584, à l'instruction des jeunes de la communauté. Deux décennies après le concile de Trente (1545-1563), les Jésuites étaient déjà au Levant et entreprenaient leur travail d'éducation.

L'effet de l'oeuvre des Jésuites ne tarda pas à se manifester. Entre 1698 et 1706, on fonda les trois grands ordres maronites: les Baladites (les indigènes), les Alépins libanais, les Antonins de Saint Isaïe, tous les trois imitaient le modèle occidental.

Le rapprochement avec l'Eglise de Rome se poursuivit. En 1736,

se tint un synode maronite au couvent de Lwaysé qui intégra davantage le clergé de la communauté dans le giron romain : le patriarche ne sera plus élu ni par le peuple ni par les notables comme le voulait une vieille tradition, mais uniquement par les évêques. Ce même synode ordonna aux évêques, curés et supérieurs des couvents d'ouvrir beaucoup d'écoles afin de propager l'instruction parmi la jeunesse, tâche incombant d'abord aux religieux antonins...c'est pourquoi le séminaire de Aïn Warka (1789) a pu prendre la relève du collège maronite de Rome, éliminé par la révolution française. Il fut même le premier collège modèle dans l'histoire culturelle du pays en formant la première élite chrétienne.

Un autre synode maronite se réunit, toujours à Lwaysé en 1818, pour, entre autres, appliquer d'une façon plus scrupuleuse la législation adoptée lors du premier concile. Des nouvelles mesures furent prises et on supprima, par exemple, les couvents mixtes.

C'est le patriarche Joseph Hobeich (1823-1845) qui mit en application les décisions prises lors des deux conciles sus-mentionnés. Il y eut, sous son règne, "l'érection et l'entretien de plusieurs séminaires orientaux-outré celui de Aïn Warka, ceux de Roumieh, de Mar'Abda (1831) et de Mar Sarkis (1832)-, ceux-ci disséminés dans tout le Liban, -qui- représentaient alors des centres de haute culture humaine et religieuse -...- et ils donnèrent, outre des sujets d'élite du clergé, des pléiades de maîtres d'écoles et d'hommes de lettres"⁸².

Ces réformes religieuses et éducatives s'effectuaient lentement mais sûrement, sous la pression des missionnaires qui croyaient que la latinisation était un aspect nécessaire à l'évangélisation. Du coup, la solidité de la communauté maronite gagna en profondeur puisqu'elle se fondait sur sa forte organisation religieuse, enracinée dans le milieu montagnard, et renforcée par sa réforme et sa soumission à Rome.

(82) : Hajjar (J.) : Nouvelle Histoire de l'Eglise -4- p. 484.

Bref, la réforme de l'Eglise maronite donna ses principaux fruits dans la seconde moitié du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle: "améliorer la formation des clercs, définir les fonctions et l'autorité du patriarche et des évêques, rassembler les moines en ordres et en fixer les règles, surveiller la pratique religieuse pour faire respecter le dogme -...- -voilà ce qui a permis à cette église- de devenir un corps fortement constitué, capable d'exprimer et d'orienter les aspirations de la plus large fraction de la population montagnarde, tout en sachant accueillir de puissants soutiens extérieurs -...- elle fut ainsi préparée à affronter les transformations du XIX^e siècle"⁸³.

Parallèlement au développement de ses structures, l'Eglise obtint sa libération civile, avec le concours occidental, français et romain. C'est le décret du 5 janvier 1831 qui annonça ce grand changement. "Grâce à la diplomatie française, la porte ottomane y revisait toute sa politique religieuse à l'égard des catholiques orientaux, leur permettant de posséder des lieux propres de culte sans devoir utiliser les églises latines et les soumettant à un chef politico-religieux qui les représentaient auprès des autorités civiles de Constantinople, sans plus dépendre des deux patriarchats orthodoxes, grecs et arméniens (...) "catholiques rayas". Désormais le sort de "l'uniatisme oriental" se séparait de celui de l'orthodoxie dans le domaine civil, et du catholicisme latin dans le domaine religieux. Une nouvelle "nation chrétienne" naissait officiellement dans l'empire ottoman, conférant aux minorités catholiques orientales un droit de cité égal à celui dont jouissaient et les orthodoxes par voie légale comme sujets de la Porte, et les "Francs" par voie de privilège, comme protégés par les capitulations"⁸⁴.

Ainsi le courant centralisateur romain a réformé l'intérieur de l'Eglise maronite, tandis que la diplomatie française lui a arraché l'indépendance face à l'extérieur. Cette église orientale devint donc une partie intégrante de l'Eglise, Une, Sainte, Catholique

(83) : Chevallier (D.) : op. cit. pp. 245-247.

(84) : Hajjar (J.) : l'Europe et les destinées du Proche-Orient (1825-1948), p. 216.

et Apostolique; elle devint suffisamment latinisée et du coup toute la communauté maronite devint religieusement occidentale.

Le Patriarche Maronite, comme Jean-Maron en 685, et comme les évêques latins, doit, depuis le 23 mai 1837, recevoir du Pape la confirmation et le pallium, avant de pouvoir exercer les actes constitutifs et essentiels de son pouvoir. Et le calendrier grégorien, ce symbole du lien civil avec l'Eglise romaine ? seuls les maronites l'adoptèrent au Proche-Orient, et ce, depuis 1606. Plus de deux siècles après, d'autres communautés réagirent à leur tour.

Mais toutes ces réformes au sein de l'église maronite, n'auraient pas eu lieu, affirme le discours religieux chrétien, si l'Europe n'avait été sous l'empire d'un authentique renouveau chrétien. J. Hajjar dit : "en ce tournant de 1800, l'Europe connut, parallèlement aux enthousiasmes révolutionnaires, un authentique renouveau chrétien. Le bouleversement général des institutions passées comportait aussi un réveil de sentiment religieux. Dans l'anglicanisme comme dans le luthéranisme, un mouvement d'approfondissement biblique allié à un sentiment d'élan missionnaire entraînait, à la suite d'élites incontestées, des couches profondes de la population⁸⁵".

En vérité, bien avant le tournant de 1800 et suite aux premiers mouvements protestants, l'Eglise romaine avait réagi par le concile de Trente (1545-1563) qui élaborait et affina son "projet culturel" au moyen duquel elle conservera et même propagera le catholicisme à travers le monde. Nous aborderons les détails au chapitre suivant.

De ce renouveau chrétien naquit un élan missionnaire qui considéra le Proche-Orient comme "terre des missions" jusqu'en 1917. Tout peut être évangélisé, croyaient les catholiques et les protestants de ce temps. L'Islam ne dérivait-il pas, comme le note Hajjar, de la décadence du christianisme oriental ? aussi, en renouvelant et en régénérant le christianisme oriental ouvrira-t-on la voie à la conversion des musulmans !

(85) : Hajjar (J.) : Ibid. p. 5.

Le christianisme oriental et même l'Islam entraient dans la perspective de cette mystique engagée et triomphaliste qui était originairement allemande puisque cette vision idéale était la plus entretenue par Blumhardt, le directeur du séminaire de Bâle. Or la Prusse n'avait pas, à ce moment, des intérêts politiques et économiques dans la région.

Ce qui encouragea encore davantage cette mystique triomphaliste, c'est d'abord la faiblesse de l'empire ottoman qui commença à chanceler sérieusement après l'indépendance de la Grèce (1829), et les récentes conquêtes égyptiennes (1832-1833), ensuite la politique du libéralisme religieux de Mohammed Ali en Syrie.

Dans ce contexte, la concurrence entre les missionnaires protestants, américains et anglo-prusses, les missionnaires catholiques et les missionnaires russes, était à son apogée. Car "il s'avérait que le moment était providentiel et que le doigt divin se manifestait, qui dirigeait les événements de l'histoire et indiquait à l'Europe chrétienne une mission spéciale à l'égard du monde musulman"⁸⁶. Ainsi naquit l'initiative anglo-prussienne d'établir un évêché à Jérusalem, parallèlement à une autre initiative, celle-ci américaine et anglaise, qui avait l'intention d'implanter le protestantisme au milieu des Eglises Orientales.

D'un autre côté, toujours dans ce contexte favorable, l'Eglise épiscopale d'Amérique projeta de réaliser un évêché protestant à Constantinople même, tandis que les Jésuites, rentrés au Liban en 1831, élaboraient, dès 1837, un programme d'expansion missionnaire alimenté par ce qui avait dû être "le collège central asiatique", et englobant le Liban, la Syrie, les hauts plateaux mésopotamiens et le Kurdistan.

L'échec de Mohammed Ali fut un tournant pour tous ces mouvements missionnaires et entrava tous ces projets à la fois. En effet depuis les croisades, et plus tard depuis les capitulations, l'équi-

libre des forces entre l'Orient et l'Occident était plus ou moins stable, les relations commerciales plus ou moins équilibrées. Ces mêmes capitulations s'occupaient à la fois des intérêts religieux, politiques et économiques des consuls, des Echelles, c'est-à-dire des quelques colonies marchandes européennes, du problème des Lieux-Saints et des destinées du christianisme uniaste. Il y avait à ce moment-là plutôt une dynamique religieuse et culturelle qui portait l'Occident vers l'Orient, et c'est durant cette période (surtout de 1535, date de la première capitulation et où les contacts entre les deux mondes deviennent de plus en plus fréquents, jusqu'à l'échec militaire et politique de Mohammed Ali en 1840) que la structuration de l'imaginaire social des chrétiens orientaux s'est effectuée lentement et en profondeur, affirme le discours religieux chrétien. Or, après la défaite égyptienne, l'empire ottoman devint prisonnier des pays européens, et l'équilibre des forces se brisa inéluctablement en faveur de l'Occident. A partir de 1840, l'expansionnisme économique charrie plutôt une dynamique coloniale, alors ? le discours religieux chrétien ne désespère pas pour autant et avance que, malgré son implication dans cette poussée colonialiste, l'élan missionnaire reste, avant et après 1840, un mouvement authentique parce que émanant des changements internes à l'église romaine elle-même.

Ce discours affirme donc de nouveau que le XIXe siècle fut le siècle de la fermentation spirituelle, malgré le positivisme et le matérialisme ambiant. "Il importe de ne pas oublier l'amélioration sensible de la qualité du clergé diocésain de Pie IV à Pie X -...- l'extraordinaire renaissance des ordres et congrégations religieuses, les multiples manifestations de piété individuelle et collective, l'amorce d'un renouveau de la littérature spirituelle, sans parler du développement considérable des oeuvres caritatives de toute nature qui suppose à sa base, au niveau des fidèles, une somme de dévouement et de générosité peu commune. On comprend dès lors qu'on ait pu parler d'un "revival spirituel dont on ne connaît guère l'équivalent au cours des siècles" (Daniel-Rops)⁸⁷.

(87) : Nouvelle Histoire de l'Eglise -5-
l'Eglise dans le monde moderne : 1848 à nos jours. p. 121.

Parallèlement, la centralisation s'affirme de jour en jour, au sein de l'Eglise : les ordres sont priés de transférer leur maison générale à Rome, une congrégation spécialement consacrée aux religieux est créée en 1908... dynamisme interne et réorganisation pour plus d'efficacité vont de pair, afin d'accomplir "jusqu'aux extrémités de la terre" le mandat missionnaire reçu du Christ, et facilité récemment par une véritable fièvre d'explorations géographiques.

Ainsi se multiplièrent les effectifs disponibles pour les missions lointaines, d'où la fondation, après 1850, de plusieurs instituts consacrés seulement à l'activité missionnaire.

"Un autre appoint, aux conséquences très importantes, vient renforcer les effectifs missionnaires catholiques, non seulement quantitativement mais aussi qualitativement. Jusqu'alors pratiquement, la mission avait été une activité d'hommes et presque exclusivement de prêtres. Désormais, vont s'y ajouter, en nombre de plus en plus imposant, les instituts de religieux non prêtres, frères enseignants, frères hospitaliers -...- chose plus nouvelle encore, les religieuses apparaissent sur tous les champs de mission, élargissant la brèche ouverte courageusement vers 1824 par la célèbre mère Javouhey"⁸⁸.

Bref, à cause du dynamisme interne de l'Eglise, l'élan missionnaire reste sincère et authentique malgré sa fâcheuse association avec le phénomène colonial. De plus, cette association n'était pas une caractéristique absolument générale : des pays chrétiens, non-coloniaux, participaient à cette oeuvre missionnaire; la Suisse, l'Irlande et le Canada, ont fourni un nombre important de missionnaires catholiques; la Suisse Allemande et les pays Scandinaves, un grand nombre de missionnaires protestants.

Le lien religieux entre l'Eglise de Rome et l'Eglise maronite

(88) : Nouvelle Histoire de l'Eglise -5-, op. cit. p. 424.

ne s'est jamais démenti. Des croisades jusqu'aux capitulations, des capitulations jusqu'à l'échec de Mohammed Ali, de cet échec propulsant le phénomène colonial jusqu'à nos jours, la latinisation de l'Eglise maronite n'a pas cessé de croître, entraînant avec elle l'occidentalisation plus ou moins profonde de toute la communauté. D'où le phénomène de rejet violent, ou tout au moins de méfiance vis à vis de l'Islam.

b - Le Christianisme Oriental Catholique face à l'Islam.

Le christianisme oriental, comme celui occidental, relève la grande différence qui existe entre la foi d'un chrétien et d'un musulman : "l'unité de Dieu ne caractérise pas la foi du chrétien mais bien sa croyance trinitaire et son adhésion au Christ historique Dieu et Homme. L'Islam ne voit en Jésus-Christ que le Prophète et en Dieu que son unicité et sa transcendance. Le chrétien croit en Jésus-Christ comme prophète absolu et Dieu-Personne incarnée. Le chrétien et le musulman vénèrent Marie. Tandis que pour le premier elle est la Théotokos, pour le second elle n'est que la mère de l'homme Jésus"⁸⁹.

Le Père Mouwannès continue à montrer l'énorme différence au niveau du dogme et de la doctrine, entre le christianisme et l'Islam : la conception de Dieu change énormément d'une religion à l'autre, et aussi la relation de la créature à ce divin :

"ce que l'Islam demande aux chrétiens : une religion "en justice et en vérité", une foi nue et dépouillée comme ces rochers desséchés du désert... ce que l'Islam veut apprendre ce n'est pas la transcendance de Dieu, mais comment le Très-Haut peut être l'Emmanuel, le Dieu-avec-nous et comment le fidèle adorateur du Dieu très grand peut aspirer à vivre avec lui"⁹⁰.

La relation de la créature à son semblable n'est pas aussi la

(89) : Mouwannès (J.) : op. cit. p. 157.

(90) : Ibid. p. 158.

même; l'islam accepte en effet la solidarité dans le bien mais refuse catégoriquement la solidarité dans le mal, représentée par le péché originel, dans le christianisme.

"La notion de "mîthâq" (Coran, III, 170 Sq.) ou covenant -...- "ne suis-je point votre Seigneur ?" ils répondirent : "oui! nous en témoignons !". "La foi, notait Ibn Karrâm, c'est l'aveu initial de l'humanité encore dans les reins d'Adam, c'est sa réponse "oui!".

"Or s'il y a solidarité dans le bien, dans le "oui" qui rend les âmes "témoignantes" en Adam, avant même leur création, pourquoi l'idée d'une solidarité dans le mal serait-elle de soi absurde ?"⁹¹.

Conception de Dieu, relation de la créature à Dieu, relation de la créature à son semblable : les deux religions ne se rencontrent sur aucun de ces points fondamentaux. Mais ce divorce net et tranché sur ce plan général ne serait-il pas atténué sur un plan plus pratique ?

Le discours religieux chrétien répond par la négative. C'est que dans l'islam il y a un noeud gordien : l'impossibilité de distinguer le sacré du profane, contrairement au christianisme. Ainsi la sphère du sacré englobe tout : le politique, l'économique, le social... de là découlent plusieurs conséquences graves :

1- Un dogmatisme à outrance : Kamal Joumlatt, pourtant ennemi juré du maronitisme, constate chez l'islam, surtout sunnite, ce dogmatisme poussé : "il y a là un monolithisme et un grégarisme difficilement compréhensibles pour un non-musulman. Par-dessus tout, le sunnite, c'est la "Shariya", la lettre de la loi"⁹².

Joumlatt remarque aussi que ce dogmatisme a tué toute philosophie. Or "la philosophie surtout a beaucoup apporté à la pratique du libéralisme politique. Mais dans l'islam, on ne rencontre pas de

(91) : In Travaux et Jours. No 14/15, juillet-décembre 1964. p. 75.

(92) : Joumlatt (K.) : Pour le Liban, édit. Stock, Paris, 1978.
p. 101.

philosophie. Avicène au Averroès, et tous ceux qui ont autrefois représenté quelque chose dans la pensée de l'Islam, se sont repliés sur eux-mêmes, étouffés par l'Orthodoxie, et n'ont pas eu l'influence sur les moeurs des temps présents. L'Orthodoxie d'Orient musulman, au contraire de l'Occident, ne propose aucune pensée philosophique à proprement parler qui puisse dominer la pensée collective. C'est une grave lacune..."⁹³.

Fait écho à ces constatations la remarque de Michel Allard qui nie à l'Islam toute théologie proprement dite: "En définitive, c'est bien comme une apologétique défensive que se présente la théologie musulmane et c'est ainsi qu'elle se justifie aux yeux des musulmans eux-mêmes. De là le caractère à la fois nécessaire et toujours contesté de cette théologie. Nécessaire parce qu'il y aura toujours des adversaires à combattre et des fidèles à conforter dans leur foi; contestable cependant parce que les hommes sont immédiatement rangés en deux catégories, les infidèles à qui la conversion est demandée comme un préalable et les fidèles à qui la parole de Dieu doit suffire. Ainsi l'existence d'un langage théologique propre à l'Islam se présente-t-il toujours comme un fait en raison de l'existence des adversaires, mais comme un fait difficilement justifiable sur le plan des principes"⁹⁴.

Sans philosophie ni théologie, l'Islam paraît incarner le dogmatisme pur et dur. Et le discours chrétien est, en quelque sorte, acculé à admettre que la misère des pays arabes et islamiques n'est pas due seulement au colonialisme, mais aussi à leurs origines religieuses archaïques qui, sans une critique historique de démythologisation et de désacralisation, resteraient un handicap majeur à tout développement.

Il est donc plus normal, pour Sélim Abou, d'adopter la culture occidentale, qui a à son actif la raison et la liberté, que ce dogmatisme qui a perverti la révélation islamique, si toutefois cette

(93) : Ibid. p. 106.

(94) : In Travaux et Jours : No 12, janvier-mars 1964, p.p. 80-81.

révélation était authentique! "le christianisme -...- lui -l'homme- a appris à désacraliser le monde religieux, pour retrouver "l'esprit et la vérité" de la religion, qui est l'accomplissement de l'homme. Ce mouvement, au sein duquel le temps humain est mesuré par la raison au plan de la connaissance, par la liberté au plan de l'action, est le mouvement même qui a engendré la civilisation du XXe siècle et qui en enferme la signification. Si bien qu'adopter la culture occidentale, c'est reprendre à son compte ce mouvement -...- une révélation non seulement révèle Dieu à l'homme, mais elle révèle l'homme à lui-même... une révélation n'accomplit sa fonction que dans la mesure où elle devient un ferment de civilisation et de progrès temporel. Dès qu'elle veut freiner l'élan, dès qu'elle retient en arrière, il faut se dire : ou bien qu'elle n'est pas authentique, ou bien que les hommes l'ont pervertie. Une révélation vient accroître le domaine de la raison et non le limiter.⁹⁵

2- Une intolérance inévitable : Suite à ce dogmatisme, la sphère du religieux, en Islam, englobe totalement la sphère du créé : l'Homme, dans la cité islamique, n'est reconnu comme sujet de droit que s'il prononce le "Shahâda" c'est-à-dire la profession de foi par laquelle il acquiert ses droits civils et religieux qui le rendent une personne libre et autonome. Ainsi, le non-croyant, s'il n'est pas un "Ahl-Al-Kitâb" (bibliste ou scriptuaire) doit nécessairement "changer de qualification" ou disparaître... au fond, tout ce qui n'est pas l'Islam est le Mal et par conséquent doit se convertir ou être silencieux. L'humanisme encore moins le personnalisme, est ici quasi inconnu, affirme le discours religieux chrétien. N'a-t-on pas dit, à la suite du guide d'une république islamique, que même la démocratie est une invention occidentale, et que l'Islam ne s'y reconnaît pas ?... Mais qu'en est-il, et pour atténuer quelque peu si c'est possible ce point de vue catégorique, des scriptuaires dans la terre de l'Islam ?

3- Le "Dhimmi" : C'est le non-musulman, juif ou chrétien, qui vit sous la protection de l'Islam; de ce fait, il est un citoyen de

deuxième ordre : "Le Dhimmi n'est en aucune manière l'égal du musulman. Il est frappé d'inégalité sociale et constitue une caste méprisable. On lui laisse une place dans la cité, mais non sans lui rappeler constamment son état d'infériorité. On ne lui permet pas d'occuper une place sociale élevée et si, par sa valeur ou ses intrigues, il y parvient, tout conspire à le faire rentrer dans l'ombre"⁹⁶

Ainsi le statut "Dhimmi" ne peut être "une sorte d'hospitalité contractuelle", comme essaie de le caricaturer le discours religieux musulman. Car hospitalité et humiliation vont ici de pair et l'adjonction de l'adjectif "contractuel" n'y change rien. En plus un hôte qui n'est pas chez soi ne peut être une personne autonome et libre; le "pour soi" tombe dans l'abstraction pure sans ce "chez-soi" qui lui donne un contenu réel. Or, le Dhimmi n'est pas chez soi mais chez les musulmans, dans la cité islamique. Pourquoi ? parce que :

-D'abord il est un protégé et doit payer, alors qu'il est humilié, l'impôt de la "Jizya" pour sa protection.

-L'intermariage est exclu entre un détenteur de l'écriture (un Dhimmi) et une croyante (une musulmane).

- La grave incapacité d'un Dhimmi de témoigner contre un musulman.

- L'édit du Calife Omar Ibn Abdel Aziz qui impose, au Dhimmi, le port d'habits distinctifs et des restrictions sérieuses aux manifestations extérieures du culte.

- L'inégalité décrétée par certains juristes (Ibn Hanbal, Malik, Shafi'i) dans l'application de la loi du talion ou prix du sang.

-L'incapacité d'une Dhimmi (scriptuaire mariée à un musulman) d'hériter après la mort de son mari.

- Le Dhimmi, converti "sans contrainte" à l'Islam, ne peut retourner à son ancienne religion sans risquer la peine de mort

- C'est le tribunal musulman qui tranche le conflit entre un dhimmi et un musulman, ou entre dhimmis de confessions différentes.

- La maison d'un dhimmi ne saurait être plus élevée, en principe, que celle d'un musulman...

Si, d'un autre côté, le droit de propriété et la liberté économique sont aussi étendus pour les dhimmis que pour les musulmans, c'est que la Jizya est généralement proportionnelle au revenu du scriptuaire et à ses variations; pour la même raison, c'est-à-dire pour augmenter les rentrées provenant de ce tribut, le Calife Omar Ibn Al Khattab interdit au musulman le mauvais traitement et l'esclavage des gens du Livre qui "fournissent la subsistance de votre famille" et qui sont "un capital à vie"⁹⁷.

Au fond, le statut "dhimmi" n'est que transitoire : la tolérance des chrétiens et juifs, contrairement aux païens, a pour but à la longue, de les amener par eux-mêmes et par la constatation des bienfaits de l'Islam, à la vraie religion. En effet, les gens du Livre, après de vains essais de conciliation dogmatique, sont rejetés dans la catégorie des infidèles sur le plan religieux même si, sur le plan des relations sociales, leur permanence est admise au sein de la cité islamique, en hommage du Prophète aux révélations divines antérieures. Monsieur Gaudefroy-Demombynes écrit: "Le changement de Qibla a isolé définitivement la communauté musulmane des juifs et des chrétiens. Le Prophète n'admettra plus que les uns et les autres interprètent les Ecritures sous une autre forme que le Coran. Ainsi dans la société musulmane, les juifs et les chrétiens sont restés en observation en une position inférieure de tributaires dhimmis, en une sorte d'attente de retour à la vérité coranique sans possibilité vraisemblable d'un accord. Le Coran excepte les juifs et les chrétiens qui suivent l'interprétation du Pentateuque et de l'Evangile conformément au Coran, en hanifs, en musulmans"⁹⁸.

Au Liban où le christianisme fait son apparition immédiatement après la Palestine, où une partie de ceux qui seront les maronites fut convertie par l'Apôtre Pierre, où l'Apôtre Paul découvrit, en

(97) : In Corm (G.) : Ibid. p. 191.
(98) : In Corm (G.) : Ibid. p. 150.

parcourant le pays en 57-58, une église à Tyr, les chrétiens en général et les maronites en particulier, assure le discours religieux chrétien, ne peuvent qu'affirmer leur pérennité sur cette terre d'Orient, malgré l'orgueil, l'intolérance et la désinvolture des jugements tels que : "car la religion qui est née dans les pays arabes doit être celle de tous les arabes. Quant à ceux qui ne le sont pas, comme les juifs et les chrétiens, l'Islam leur est offert; tant mieux s'ils l'acceptent, sinon, libre à eux de vivre citoyens au service des musulmans".⁹⁹

Si la communauté maronite ne se sent pas typiquement arabe, donc plus ou moins islamisée, ce n'est pas parce que le discours religieux islamique le veut, mais parce qu'en plus de son particularisme religieux, culturel et politique, elle a été latinisée, petit à petit et à travers les siècles, dans et par son Eglise. Or cette Eglise fut et est la colonne vertébrale de la communauté, et si elle est latinisée, toute la communauté le devient, bien qu'à un degré inférieur.

L'Eglise maronite, avec ses prêtres mariés et ses moines, s'est ralliée à Rome depuis des siècles. Elle s'est alignée beaucoup plus facilement que d'autres Eglises indigènes sur les préceptes du Vatican : on n'en veut pour preuve que les deux synodes maronites, de 1736 et 1818, cités plus haut. Un troisième synode, celui-ci tenu du 11 au 13 avril 1856 à Bkerké, entermina les prescriptions très latinisantes des synodes précédents et alla dans le sens d'une centralisation qui ne tarda pas à se manifester progressivement au niveau de toute l'Eglise Catholique.

L'Eglise, en Orient, et surtout l'Eglise Maronite, fut l'âme du peuple et de sa résistance. Elle n'a jamais collaboré volontairement avec le pouvoir, nécessairement musulman. Elle fut, en quelque sorte, l'instrument par excellence de l'opposition à l'assimi-

(99) : M. Khalidy et O. Farrukh : "L'oeuvre missionnaire et l'imperialisme dans les pays arabes", p. 41. (ouvrage en arabe). c'est nous qui soulignons.

lation à travers les siècles. N'est-ce pas aux moines que la communauté maronite avait dû son existence puis sa durée ? il fut donc naturel, et l'est toujours, affirme le discours religieux chrétien, que le politique et le religieux se rejoignent, surtout lorsqu'il est question d'exister ou de ne pas exister, dans une région où l'Islam est prépondérant.

"L'Eglise Maronite doit aux moines autant qu'aux prêtres mariés l'attachement inébranlable du peuple au christianisme, au terroir et à la Papauté. Dans tous les aspects de la vie sociale, le monachisme maronite est devenu une institution fondamentale"¹⁰⁰.

L'identification des maronites à leur Eglise fut donc quasi complète; ils voient en elle le tabernacle de leur profonde identité. C'est pourquoi, cette Eglise latinisée, toute la communauté reçoit l'impact à cause de cette forte identification.

Religieusement occidentale puisque latinisée, la communauté maronite l'est plus ou moins culturellement et socialement pour autant que le religieux englobe parfois (c'est ici le cas, puisque la forte identification existe entre les maronites et leur Eglise) le culturel, le social et même l'économique : les monastères n'étaient pas seulement des centres de pèlerinage pour les fidèles mais "formèrent des centres de productions diversifiées capables de subvenir à leurs besoins, et, comme dans le Nord, ils furent souvent à l'origine d'une agglomération; cette augmentation des hommes maronites et leur fixation au sol avaient eu pour résultat d'accroître le rendement..."¹⁰¹.

Bref la structuration du social historique de la communauté maronite s'est effectuée à travers son Eglise combattante et souvent martyre, à travers ce mélange du religieux et du politique qui n'enlève rien à l'authenticité du premier, bouclier protecteur de l'identité menacée.

(100) : Nouvelle Histoire de l'Eglise -4- : Siècles des Lumières, Révolution, Restauration, p. 243.

(101) : Chevalier (D.) : op. cit. p. 249. C'est nous qui soulignons.

Cette structuration essentiellement religieuse n'était que trop naturelle dans la terre de l'Islam. De plus, elle a eu amplement le temps, des croisades jusqu'à l'échec de Mohammed Ali en 1840, pour s'enraciner complètement dans toute la communauté. C'est pourquoi les Maronites, structurés au XIXe siècle en une petite "nation" ayant à sa tête l'Eglise, et aidés par le nouvel équilibre des forces mondial, commencèrent à avoir leur place au soleil.

Ce social historique, amplement latinisé et occidentalisé, n'aurait jamais été si profond, si large, sans le dévouement sincère des missionnaires dont l'afflux s'est précipité à partir des premières capitulations. Et comme dit Rabbath: "la pure recherche du profit matériel ne peut jamais atteindre aux résultats qu'obtient l'effort mené en profondeur, en vue de l'évangélisation des âmes et de la transformation des mentalités"¹⁰².

Le discours chrétien, et malgré, selon lui, les compagnes de culpabilisation, ne s'est fait aucun complexe pour ses relations, surtout religieuses et culturelles, avec l'Occident. Michel Chiha déclare sans détours : "Sur le plan de la foi, rien n'était plus naturel que de voir des missionnaires venir chez nous. Les hautes autorités spirituelles auxquelles nous obéissons ne pouvaient pas nous ignorer. Elles ne pouvaient pas ignorer non plus notre proximité des Lieux Saints où, sous des formes diverses, le Dieu unique est adoré. Nous baignons ici dans l'histoire ancienne, dans l'histoire des religions, dans l'histoire sainte. Le clerc est venu à nous sous la triple forme du pèlerin, du missionnaire et du savant. De là est né un enseignement qui, petit à petit, en se développant, est devenu une raison d'être en soi"¹⁰³.

(102) : In Naaman (A.) : op. cit. p. XIII.

(103) : In Abou (S.) : op. cit. p. 311. C'est l'auteur qui souligne.

B - Le discours religieux de tendances musulmane :

On peut diviser ce discours en deux parties :

La première : la critique de l'Eglise : Romaine à travers ses missionnaires, et Maronite, à travers ses moines et ses prêtres mariés.

La deuxième : l'Islam : seul remède pour les pays arabes et islamiques et la religion universelle la plus authentique.

a- La critique de l'Eglise :

1- L'Eglise Romaine : Son implication, surtout après le XIXe siècle, dans les activités politiques des grandes puissances d'alors , a déjà été évoquée par le discours politique musulman. Rappelons ici quelques grandes lignes :

Tous les moyens, pour les missionnaires, sont licites pour christianiser : les écoles, les hopitaux, l'argent... tout concourt à déstructurer la société traditionnelle qui devient vulnérable et tombe ainsi, facilement, dans les mains des colonisateurs. Commence ensuite l'exploitation politique et économique. C'est pourquoi, a-t-on toujours dit : le missionnaire devance partout les armées de l'occupation !

Khalidy et Farrukh ajoutent : les missionnaires ne prêchent pas tant le christianisme que l'achat des voitures américaines et du tissu anglais. Ils prétendent propager l'enseignement du Christ à travers le monde mais laissent son tombeau entre les mains de ses ennemis (p. 208).

La religion, pour le missionnaire, n'est donc qu'un moyen pour des fins politiques et économiques. C'est pourquoi la France a pu

créer des troubles dans deux maillons faibles de l'Empire Ottoman: l'Egypte et le Mont-Liban, (faibles parce que les minorités y forment un pourcentage élevé). Elle a, avec l'Angleterre, encouragé les sectes et les activités ecclésiastiques dans les pays de l'Islam : mouvement de Soleimen Merched, de tendance alaouite, en Syrie; congrès eucharistique en Tunisie, statut personnel pour les Berbères au Maroc, révoltes des Chaldéens en Irak, en plus des remous des Coptes en Egypte et de l'institutionnalisation du maronitisme religieux et politique au Liban.

Khalidy et Farrukh avouent : nous n'avons cessé de croire que toute l'activité missionnaire relève du Mal (p. 11); les missionnaires sont venus chez nous, non pour le bien, mais pour espionner et coloniser (p. 256), or, s'il s'est trouvé parmi eux quelques hommes sincères, ils se seraient trompés, d'abord parce qu'ils ne pouvaient nous apporter une valeur spirituelle et sociale plus noble ou même aussi noble que ce qu'on a, ensuite parce qu'ils ont été manipulés par les hommes politiques et les hommes d'affaires (p.25).

Pour expliquer davantage cette activité missionnaire, ces deux auteurs musulmans admettent qu'en plus des intérêts économiques, politiques et stratégiques, il y a la peur de l'Occident, face à l'Islam qui n'a pas cessé de croître depuis son apparition à la Mecque. En plus, l'Islam, qui est une religion dont l'un des piliers est le djihâd (La lutte, parfois armée, pour propager la foi), n'a jamais été adopté par un peuple puis relâché au profit du christianisme (p. 131).

2- L'Eglise Maronite : nous nous contentons ici des critiques acerbes de K. Joumlatt, ennemi juré du maronitisme religieux et politique, qui sont contenues dans son dernier livre : Pour le Liban. Car tout d'abord, ces critiques sont, jusqu'à présent, les plus véhémentes contre la communauté maronite dans son ensemble, ensuite, elles dévoilent l'existence, même chez les orientaux catholiques, de ce lien quasi obligatoire entre le religieux et le politique, dans cet Orient arabe.

Joumblatt critique d'abord la richesse inouïe de l'Eglise maronite : "l'Eglise possède le tiers ou même la moitié de certaines régions (Cazas) : c'est le cas, par exemple, du Kesrouan, de Jbeil et de Batroun. On dit que 20% de tous les terrains agricoles du Liban appartiennent au clergé. Le "moine rouge", le Père Lebret, qui a étudié le problème social libanais, disait : "pour chaque moine il faut compter un million de livres libanaises de propriété". Les prix ont renchéri depuis lors, et les moines sont devenus moins nombreux : il faut donc calculer maintenant que chaque tête tendue de gens d'Eglise possède 10 à 15 millions de livres. Toute cette cléricature, y compris les évêques et les patriarches, possède de très vastes terrains, d'une richesse inestimable. Ils n'ont jamais accepté de les vendre malgré les injonctions répétées du Pape, qui leur ordonnait : "mais vendez donc, utilisez l'argent pour faire oeuvre pieuse, oeuvre sociale...". Les tonsurés du Liban ont une auréole d'or"¹⁰⁴.

Si l'Eglise s'occupe de "spéculations" et de politique, et non d'oeuvres sociales, c'est parce que, pour Joumblatt, les moines sont égoïstes et ne pensent qu'à leur bien être, et que les prêtres mariés, outre le célibat écarté, ne considèrent la prêtrise que comme une "bonne affaire". La richesse et le comportement socio-politique de cette Eglise s'expliquent par son histoire un peu particulière :

"Les moines -...- s'occupent trop souvent de politique. Peut-être aussi pensent-ils beaucoup plus à leur bien-être, à la "mangeaille", au bon vin et à jouer aux petits seigneurs de village qu'à faire vraiment oeuvre sociale utile. Le clergé, à vrai dire dans sa majorité, était autrefois bien ignorant. Des paysans se faisaient couramment moine ou prêtre, car à l'époque il leur était permis de se marier, donc entrer dans les ordres n'était pas une épreuve très difficile. Evidemment, cet aspect des choses rapprochait le curé de ses ouailles, alors il se mêlait surtout de leur vie terrestre. C'est la caractéristique du clergé oriental : les moines ici

(104) : Joumblatt (K.) : Pour le Liban, op. cit. pp. 114-115.

s'occupent beaucoup plus du Liban que des intérêts spirituels et de l'au-delà... Souvent la prêtrise était une "bonne affaire"¹⁰⁵.

Ainsi, le maronitisme ne peut être cette Eglise orientale dynamique, attestant de la diversité dans l'unité de l'Eglise Catholique universelle, mais une "secte anachronique en plein XXe siècle", plus matérielle que spirituelle, perpétuée par les ecclésiastiques qui ont la seule vertu de "symboliser la durée" aux yeux de leur communauté.

"D'ailleurs les maronites sont fort peu pratiquants, et leurs liens avec Rome sont assez flous, parfois même conflictuels : ils sont en somme des "hérétiques légaux" -...- c'est que le maronitisme est d'abord un lien ethnique, mental, communautaire et de caractère quasi féodal -...- vu sous cet angle, les maronites vivent dans le passé; ils sont les "fossiles d'avant la civilisation moderne"¹⁰⁶.

En décrivant sous ce jour le lien qui unit les maronites à Rome, Joumblatt essaie de briser leur niveau d'aspiration placé très haut puisqu'ils veulent s'identifier pleinement, eux, à l'Eglise-Mère, Une, Sainte, Catholique et Apostolique. Joumblatt vise ici, en connaisseur, un point sensible, le plus sensible peut-être de l'imaginaire social de la communauté : l'Orthodoxie sans faille de l'Eglise Maronite et son alignement sur tous les préceptes de l'Eglise de Rome. En effet, tous les Maronites tirent une certaine fierté de cette Orthodoxie séculaire, certes pour se démarquer de leur milieu musulman, mais surtout pour s'affirmer comme partie prenante de l'Universalité de l'Eglise Romaine et de celle de la culture occidentale. N'a-t-on pas vu que religieusement latinisés, les maronites ont été culturellement occidentalisés, bien qu'à des degrés différents !

En les réduisant à une secte anachronique ayant, en plus, des

(105): Joumblatt (K.) : Ibid. pp. 116-117.

(106): Joumblatt (K.) : Ibid. p. 131.

relations conflictuelles avec Rome, Joumblatt veut prouver que l'aspiration maronite, à travers son identification à l'Eglise Romaine, à l'Universalisme, n'est qu'une prétention superflue, en tous cas farfelue : ne sont-ils pas les plus nationalistes et les plus sectaires, dans la région ? "les premiers "sionistes" de l'Orient arabe ont été les maronites. Ils l'ont même été plus profondément que les Juifs qui, malgré leurs rêves millénaires, toléraient les divergences, acceptaient le pluralisme -...- Quant aux maronites, beaucoup d'entre eux semblent bien avoir complètement perdu, à travers l'histoire, le vrai sens du christianisme cosmique"¹⁰⁷.

Les Maronites ne peuvent donc prétendre à l'Universalisme, à la création de cette civilisation universelle qui est, selon eux, la raison d'être du Liban. Ne sont-ils pas déjà hostiles à la simple justice distributive et l'égalité sociale, eux qui détiennent le pouvoir ? De ce fait, ils ne peuvent participer, malgré leur discours, à l'édification d'un nouvel ordre culturel... Et Joumblatt se plait à comparer le maronitisme à la société fermée par excellence, à la société hébraïque des anciens et mauvais jours, à une communauté plus biblique qu'évangélique ! (p.p. 133-134).

Mais quand Joumblatt parle de l'aile dure du maronitisme, là sa critique atteint son apogée : le "théologien chrétien" qu'il voulait être depuis le début de ses attaques s'affirme davantage ici : ne parle-t-il pas du péché contre l'espérance, commis par la plupart des maronites vivant dans la peur depuis des siècles et ne se remettant donc plus à la volonté et à la miséricorde de Dieu ? et ce péché contre l'espérance n'est-il pas l'un des plus grands péchés (le péché de Judas), selon la théologie chrétienne ?

"Quant à l'autre aile, l'aile traditionaliste, lévitique et cupide à l'excès, je la caractérise ainsi : une nation chrétienne sans la vertu chrétienne de l'espérance. Elle est hantée par un complexe indéfini de peur qui caractérise bien le tréfonds de l'âme de ce maronitisme déviationniste et traditionaliste, que Boulos

(107) : Joumblatt (K.) : Ibid. pp. 130-131.

«Paul...- illustre en me disant : "les Maronites ressemblent à un troupeau de moutons qui, à travers les âges, a été mis en fuite à plusieurs reprises par le tintamarre d'une plaque de métal (allusion à certaines vexations historiques infligées aux chrétiens par l'Islam). Chaque fois que le troupeau s'arrête de fuir, si vous l'approchez encore et jouez de votre petit appareil à bruit, les moutons apeurés détalent et s'arrêtent un peu plus loin, dans l'angoisse cliquetis suivant"¹⁰⁸.

b - L'Islam

Dès 1918 jusqu'aux années 40, une poussée nationaliste se propagea dans l'ensemble de l'Orient musulman : il s'agissait de récupérer l'indépendance par l'instauration d'Etats souverains. En plus, ce nationalisme était fortement teinté de laïcité, c'est-à-dire que l'Islam était franchement écarté au moins au niveau de l'appareil d'Etat. Mais nationalisme et laïcité n'ont pas pu occuper la scène trop longtemps. Dès les années 50, l'idéologie nationaliste-laïque va se heurter à la montée des doctrinaires musulmans avec qui, même un Nasser devrait dorénavant compter.

Du nationalisme confiné à chaque pays, on passe avec Nasser au nationalisme englobant tous les pays arabes, au nationalisme arabe, à l'arabisme. Cette nouvelle idéologie n'est ni laïque ni purement islamique. Elle est "modérée" en ce sens qu'elle essaie de forger un concept politique et social qui puise dans le socialisme et le marxisme certaines idées sociales fondamentales, sans renier autant que possible, l'Islam, ou les origines ethniques.

Mais cette doctrine socialiste et nationaliste à la fois, bien que plus apte à réveiller les mythes de l'imaginaire collectif arabe, n'a pu aboutir qu'à un échec. Ce socialisme coopératif à la Nasser, ainsi que d'autres socialismes dans la région, devraient

tous, sans qu'ils aient pour autant négliger la part du spirituel, s'écarter à leur tour devant l'Islam, parce qu'ayant prouvé leur faillite, depuis déjà un certain temps. C'est que, affirme le discours religieux musulman, seul l'Islam peut être le levier du véritable progrès dans les pays arabes et islamiques, par conséquent, l'échec est naturel là où l'Islam n'est pas omniprésent !... mais qu'en est-il de cette religion ?

"Ce que Mahomet va leur-arabes- apporter, en même temps qu'une religion, c'est une organisation politique, une société, un genre de vie. Il va donner en même temps naissance à l'Islam et à la nation arabe, l'un indissolublement lié à l'autre, l'un n'allant pas sans l'autre. Et voilà pourquoi, dans le monde islamique, religieux et politique sont inextricablement mêlés, voilà pourquoi la notion chrétienne de séparation du spirituel et du temporel est irrecevable dans le monde musulman : l'Islam est né et s'est développé dans des peuples qui n'avaient ni nation ni état. Ils les a aidés à prendre conscience de leur différence, il a été un ferment de leur nationalisme"¹⁰⁹.

L'Islam est le système par excellence, englobant le spirituel et le temporel dans une même vision. Mais s'il a engendré la nation arabe, il ne s'y limite pas. Il la déborde pour former la grande cité islamique où pays arabes et islamiques constituent un seul bloc idéologique, en vue de faire régner partout la religion du Coran... D'ailleurs ces pays arabes sont à la veille de l'Islam, après avoir connu le nationalisme puis l'arabisme, tous deux positifs à un certain moment de l'histoire, mais n'aboutissant pas moins à deux échecs consécutifs :

"Mais plus que l'arabisme, c'est l'islamisme qui offre le cadre le plus satisfaisant, non seulement parce qu'il est plus large et donc plus efficace, mais aussi et surtout parce que le concept culturel, le fait de civilisation doit commander tout le reste.

(109) : Duquesne (J.) : "L'homme de l'Année : Mahomet", in Le Point No 379, 24-30, décembre 1979, p. 39-40.

"Lui seul permet de clarifier nos rapports avec le monde environnant et d'abord avec celui qui nous domine : l'ordre mondial international, dont la domination est d'abord et avant tout de caractère culturel. Infiniment plus que le nationalisme qui constitua un levier puissant pour notre libération nationale, ou que l'arabisme qui fut l'un des mouvements privilégiés de la lutte anti-impérialiste, c'est l'islamisme qui offre les meilleures chances d'une libération réelle"¹¹⁰.

Ben Bella donne le ton : pour se relever dans les pays arabes et islamiques, il faut que le concept culturel, ici l'Islam, commande tout le reste. Cela est fort possible puisque, comme il le dit, ce concept est resté intact malgré tous les dénigrements : voilà l'essentiel.

"Mon cri n'a jamais été aussi actuel. Le mal prévu a été consommé au moins de façon relative sur le plan politique. Il en va heureusement autrement en matière culturelle. En ce domaine, le noyau dur de ce que nous sommes, le noyau irréductible, l'Islam, a tenu bon. Et rien jusqu'ici, y compris nos propres abandons, n'a pu l'entamer. Sur le plan politique en revanche, les dégâts sont considérables"¹¹¹.

Ces dégâts deviendront plus graves encore et atteindront, à la longue, le culturel lui-même, si on ne met pas fin au décalage qui existe toujours entre le politique et le culturel. Il faut que le politique exprime pleinement le culturel, surtout en Islam où il n'y a pas de distinction entre le temporel et le spirituel... C'est pourquoi les doctrinaires musulmans n'ont pas tardé à réagir contre les formes de gouvernement importées de l'Occident. Ils essaient de les remplacer par d'autres formes de gouvernement, inspirées cette fois-ci de leurs traditions et de la première époque de l'Islam.

(110) : Entretien avec Ben Bella (A.) dans Le Monde, jeudi 4 décembre 1980, p. 6. C'est nous qui soulignons.

(111) : Entretien Ibid.

C'est Djama' Al-Dine Al-Afghâni, puis Mohammad Abdoh qui s'occupèrent sérieusement de ce problème fondamental. "Il appartient cependant à Hassan Al-Bannâ, fondateur et idéologue des Al-Ekwân Al-Mouslimine - les frères musulmans - de radicaliser la pensée d'Al-Afghâni pour en faire un outil de combat contre le mouvement nationaliste et laïque -...-

"La philosophie d'Al-Bannâ se résume à quelques idées-forces : l'Islam est une loi générale de l'ordre du monde et de l'au-delà : tout ce qui va à l'encontre de l'enseignement coranique doit être combattu, tout musulman a le devoir de propager la religion islamique, d'éduquer le monde selon les règles de l'Islam pour que celui-ci domine l'humanité; les musulmans ne forment qu'une nation unie.

"Abdel Ghader Odah, membre du bureau politique des frères musulmans égyptiens, va formuler la structure théocratique du gouvernement qui doit guider cette nation unie : le pouvoir exécutif appartient à l'Imam, le guide spirituel -...- en sa qualité de délégué de l'oummah -la société des croyants...- pour ce qui est du pouvoir législatif, il relève uniquement de la Chari'ah (loi coranique), tandis que le pouvoir judiciaire, -il est aux mains des ghadhis (prêtres musulmans)..."¹¹².

Avec une pareille structure, les pays islamiques éviteront à jamais le "viol culturel" et réintégreront leur identité et leur authenticité. D'ailleurs, c'est l'Islam qui est la "troisième force", la troisième orientation véritable du progrès et de l'évolution. Il est la solution à la démocratie inefficace des vieilles nations de l'Europe, aux régimes de totalitarisme de gauche ou de droite, comme le soviétisme et l'américanisme. En Europe, aux Etats-Unis et en U.R.S.S., "les concepts d'un faux progrès industriel et économique dominant : c'est l'avance illimitée et irrationnelle dans cette géhenne de la société de consommation. A la base, il y a le péché capital de la croyance que l'homme a des besoins illimités, indé-

(112) : Farougy (A.) : Laïcité et théocratie au Proche-Orient, in Le Monde Diplomatique, novembre 1980, p. 11.

nombrés, au-delà d'un certain optimum de besoins naturels et proprement déterminés. Nouvelle forme de dissipation pascalienne ou luciférienne - comme l'on veut - qui recouvre une fausse notion de la nature humaine et des destinées de l'esprit"¹¹³.

Il faut donc repenser la société et l'état moderne, la production et la consommation. Qui, mieux que l'Islam, peut déclencher cette révolution culturelle ? n'est-il pas une religion, encore plus expansionniste que le christianisme, parce que sans Eglise, sans véritable hiérarchie, et capable de s'adapter avec une extraordinaire facilité aux cultures lointaines ? en effet, ses succès en Afrique, en Asie, et dans certains petits groupes américains attestent de sa vitalité et le prédisposent à être l'inspirateur des révoltes à venir des peuples pauvres, comme il a été l'âme des luttes des peuples colonisés, qui restent à peu près les mêmes.

Il faut repenser l'Etat moderne qui n'est plus une structure humaine : l'égalitarisme à la Rousseau en Europe, l'individualisme forcené aux Etats-Unis, l'athéisme dans les pays de l'Est, sont tous en train de faire faillite. Parallèlement, le bloc islamique, l'espoir de tous les déshérités de la terre selon le discours religieux musulman, commence à prendre forme et dominera tôt ou tard, d'abord dans les pays musulmans, ensuite à l'échelle de la planète.

A l'époque des grands blocs idéologiques, un bloc islamique n'est pas, certes, inconcevable, débutant à l'intérieur d'un ensemble arabe basé sur une histoire, une langue et une religion communes. En tout cas, comme le note Ben Bella : "Le nationalisme est une invention de l'Occident, de la révolution française aux prises avec les monarchies d'Europe, c'est une invention relativement récente. Cette notion, telle qu'elle existe de nos jours dans le monde - y compris le monde arabe et musulman - est étrangère à nos valeurs, à nos croyants hostiles au morcellement, à la division territoriale ou autre. Certes, le monde de l'Islam, très tôt, fut morcelé, en raison de vicissitudes politiques. Mais la quête de l'Islam

(113) : Joumlatt (K.) : op. cit. p. 259.

de tout musulman, souvent battue en brèche, souvent aussi réalisée en partie sur d'immenses étendues, est de se trouver chez lui totalement, pleinement, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs, où qu'il se trouve en terre d'Islam"¹¹⁴.

La terre d'Islam : voilà la solution, vraie cette fois-ci et définitive. Elle sera en quelque sorte un paradis terrestre où l'Unité de Dieu marquera la "Oumma" islamique d'égalité et de fraternité. N'avions-nous pas une certaine "démocratie" de fait, prêchée puis établie au temps du Prophète et de ses quatre successeurs : les califes Rachidine ? L'Islam n'a-t-il pas créé une certaine égalité sociale à travers les âges, jusqu'au jour où la pénétration du capital européen a détruit sa structure traditionnelle?

La oumma qui vivra en cette terre de l'Islam, cette société des croyants ne peut donc être ni dogmatique ni intolérante. Et les non-croyants qui s'y trouvent, s'ils peuvent s'y trouver? le discours religieux musulmans rétorque : "par extension de sens, et grâce à l'idjtihâd (le principe de l'exercice de l'opinion personnelle) rien n'empêcherait de dire que le "moumîn" (croyant) est toute personne qui croit, avec sincérité, à la dignité de l'homme, et qui s'attache aux fondements éthiques que prêchent toutes les religions : ne pas tuer (...) "¹¹⁵. Un hadith (propos) du prophète confirme ce point de vue en donnant, du musulman, la définition suivante : le musulman "est celui qui ne nuit à personne, ni par la langue, ni par la main..." le non-musulman ne se trouve pas exclu de l'universalisme de la cité islamique.

D'ailleurs, plusieurs versets du Coran attestent que le vrai "homme" ne saurait être pris uniquement comme synonyme du musulman. Il s'agit, ici, de l'homme en général.

Le Moumîn et l'Homme n'étant point synonymes de musulman, cette société des croyants qui, ne l'oublions pas, se réclame de plusieurs prophètes, forme une "oumma" vivant dans un oecuménisme intégral-

(114) : Entretien avec Ben Bella : Op. Cit.

(115) : Lahbabi (M.A.) : Au service de la clarté, in Travaux et Jours No 22 janvier-mars 1967, p. 49.

lement humaniste qui comprend, forcément, l'humanisme et le personnalisme à l'Occidental et les dépasse. L'Islam, ne connaissant ni sacerdoce ni clergé et prêchant que tout homme est seul responsable de ses erreurs et que Dieu n'a besoin d'aucun intercesseur, cet Islam ne laisse-t-il pas à chacun sa liberté totale ?

Si l'Islam ne sépare jamais la foi du politique, c'est parce qu'il veut unifier le social et le religieux, la théorie et la pratique, c'est parce que pour lui, la fraternité, le vrai oecuménisme, ne peuvent que porter sur ces deux plans à la fois : la vraie religion se perd si elle ne s'incarne pas du côté des opprimés et des déshérités.

Le discours religieux musulman enchaîne : cette charte de fraternité, cet oecuménisme intégralement humaniste, loin d'exclure qui que ce soit, font appel à tous les hommes de bonne volonté, parce qu'ils se fondent sur un principe fameux en Islam : l'appel au bien et l'interdiction du mal.

Ainsi, l'Islam n'a besoin ni de philosophie ni de théologie occidentales pour être humain et oecuménique. Il l'est en tant que tel, affirme le discours religieux musulman. Quant à une critique historique de démythologisation et de désacralisation, elle est ici nulle et non avenue. En effet, la position face à la science change, de l'Islam au Christianisme. Les penseurs musulmans avancent que "les influences culturelles étrangères, comme l'influence grecque ou autres, n'ont pu déplacer Dieu de sa position centrale; Dieu resta dans la culture musulmane comme le Dieu de Platon, la mesure de tout. Par contre, les influences grecques ont réussi, dans la culture chrétienne moderne, à donner à l'homme la position centrale de Dieu. Puis la science moderne n'a pas tardé à arracher à l'homme sa position centrale dans l'Univers. Quant à Dieu, il est devenu sans importance pour le progrès scientifique"¹¹⁶.

(116) : Saab (H.) : Rapports entre le Christianisme et l'Islam, in Travaux et Jours, No 14/15, juillet-décembre 1964, p. 147. (en arabe).

Au fond, les sciences de tous genres, ne sont pour l'Islam, qu'une somme de recettes dérisoires; seule la révélation, ce ferment incessant par excellence, peut nous guider dans la voie d'un progrès véritable.

L'Islam est donc une vision globale de l'ici et de l'au-delà, un tout culturel et politique : ni Marx, ni Jésus, mais "Allah", avec son livre sacré, le Coran... Et si quelques jeunes musulmans ont pu rencontré ici ou là le marxisme, ils n'ont pas tardé à se désillusionner pour réintégrer leur univers dont l'Islam constitue l'ossature mentale et culturelle... En effet, le marxisme n'a pas eu prise sur le monde arabe et islamique : il est, de plus en plus, doublement rejeté parce que athé et ressortant d'une problématique occidentale :

"Car le marxisme, reconnaissons-le, est une idéologie de "restructuration" culturelle et mentale foncièrement occidentale, l'autre face de l'"idéalisme" libéral avancé. Sa visée déclarée est de libérer l'homme de l'obscurantisme, de l'exploitation et des superstitions, de la société de classes. Elle n'en aboutit pas moins à l'aliénation de l'homme musulman, dont la religion, se confondant avec l'identité nationale et culturelle, constitue la carapace indétachable de protection et d'authenticité. Le marxisme vise à sa modernisation intégrale, à sa laïcisation forcée qui signifierait en fait sa perte ontologique, sa transformation en un autre - l'internationalisme anonyme - un être délavé et adultéré, le sosie du consommateur occidental, sa copie conforme aux exigences du monde actuel de l'esclavagisme machiniste"¹¹⁷.

Bref, la décadence de la nation musulmane, conclue ce discours religieux, revient en grande partie à l'introduction de pouvoirs séculiers, c'est-à-dire la laïcisation et l'ouverture aux valeurs occidentales, dans la société islamique. C'est pourquoi les sociétés musulmanes, un peu partout dans le tiers-monde, sont privées de

(117) : Eldin (J.) : Communiste en pays d'Islam, in Le Monde, 15 mars 1979, p. 2.

vrai pouvoir, d'une vraie identité et d'une vraie liberté. Car "il n'y a point de pouvoir respectueux de l'individu et de la société sans une identité harmonieuse en accord avec les besoins de l'évolution, et il n'y a point d'évolution harmonieuse de l'identité sans liberté du choix de société... seule la conquête d'une identité, non déformée par l'autocontemplation morbide et schizophrénique au miroir de l'Occident, permettra à la société moyen-orientale de renaître et de participer de plain-pied à la culture universelle"¹¹⁸.

La structuration du social historique des musulmans libanais s'est donc effectuée à travers et par l'Islam. Plutôt que la Grèce antique, c'est l'Orient sémitique qui est la source de la culture musulmane. Et il est ici naturel d'assister, contrairement à ce qui se passe chez la plupart des chrétiens libanais, à un phénomène de rejet de tout ce qui est occidental, surtout après la période de colonisation.

L'Occident de la raison et de la culture fait place ici à l'Orient dont la religion triomphante est l'Islam. L'identification fait place au rejet : les deux discours religieux ne se rencontrent sur aucun point et révèlent la certitude d'un conflit, sinon d'un affrontement quasi-obligatoire, entre les deux communautés. Cet affrontement est d'autant plus obligatoire que le maronitisme, malgré son occidentalisation, ressemble fort à l'Islam, en ce sens qu'il ne dissocie ou ne peut dissocier (puisque sa survie est en jeu) le spirituel du temporel. Joumbblatt décrit excellemment, bien qu'en le critiquant, ce lien entre le spirituel et le temporel :

"L'influence des moines était et demeure considérable, aussi bien dans la vie publique que dans la vie religieuse. Ils s'identifient à la destinée de leur "nation" un peu à la manière des lévites de l'Ancien testament par rapport aux Juifs. Un de mes amis Maronites, directeur de couvent, insistait sur le rôle important que joue le monastère dans la vie de sa communauté; un moine maronite - à la différence de l'Occident - reste au plus près de son troupeau,

(118) : Maroun (A.) : In Esprit, janvier 1980, pp. 36-37.

il en est le chef. En Orient, la limite est toujours indistincte entre le religieux et le politique, entre le privé et le public. C'est toujours le concept de "patriarche" - en Islam aussi d'ailleurs - qui domine, comme du temps d'Abraham et de Moïse. Les moines ont toujours été à la fois des chefs religieux et des chefs politiques; ils ne quittent jamais l'arène séculière. Ils sont les étendards du maronitisme intégral et le ciment de la diaspora. Ce n'est pas pour rien que je les compare aux lévites du peuple d'Israël : on peut dire en définitive des maronites qu'ils ont été le peuple de Saint Maroun, comme on dit des juifs qu'ils sont le peuple de David ou de Yahvé. L'existence des peuples repose souvent sur des personnages-mythes; Saint Maroun est l'un de ceux-ci"¹¹⁹.

Si des jeunes chrétiens ont adopté le libéralisme ou le marxisme, c'est, souvent, pour échapper à l'Islamisme. Ils ont voulu trouver dans ces idéologies modernes un moyen efficace pour ne plus appliquer, directement ou indirectement, le statut "Dhimmi" aux minoritaires. Quant aux jeunes musulmans, il ont été beaucoup moins nombreux à adhérer à ces idéologies, et leur adhésion, quand elle avait lieu, ne durait pas longtemps. Au fond, il ne se sentaient pas menacés par l'Islam, qu'il soit ouvert ou intégriste, au contraire !

La contradiction reste essentiellement confessionnelle, renforcée par des doctrines religieuses divergentes, dans cette société libanaise qui vit toujours malheureusement, comme au temps d'Abraham et de Moïse !

(119) : Joumblatt (K.) : op. cit. pp. 128-129. C'est nous qui soulignons.