
Emma Aubin-Boltanski

Anne-Françoise Weber, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*

Baden-Baden, Nomos, 2007, 255 p.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Emma Aubin-Boltanski, « Anne-Françoise Weber, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-58, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/19943>

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://assr.revues.org/19943>

Document généré automatiquement le 11 février 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Emma Aubin-Boltanski

Anne-Françoise Weber, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*

Baden-Baden, Nomos, 2007, 255 p.

Pagination de l'édition papier : p. 163-274

- 1 Ce livre, issu d'une thèse de sociologie, propose une étude des relations interreligieuses au Liban à travers l'analyse du discours et de la pratique de deux groupes : les acteurs du dialogue islamo-chrétien d'une part, et les familles bi-religieuses de l'autre. Il s'appuie sur un long travail d'enquête, accompli de 2002 à 2005, et un riche corpus d'entretiens.
- 2 Les premières pages sont consacrées à une présentation concise, mais éclairante, des principales étapes de l'histoire libanaise. Sont mises en exergue les conditions sociales, politiques et religieuses de l'émergence de l'État libanais et de son système politique particulier : le confessionnalisme. Établi lors du Pacte national de 1943, le confessionnalisme répartit les tâches gouvernementales, administratives et militaires sur une base *a priori* égalitaire entre chrétiens et musulmans. Au sommet de l'État, le président de la République doit être chrétien, le Premier ministre, sunnite, le président du Parlement chiite. Parce qu'il favorise les élites maronites et sunnites, il a été très tôt contesté. À l'issue de la guerre civile, il a été désigné comme la principale cause du conflit qui a déchiré le pays de 1975 à 1990. Il demeure cependant une référence constante dans la vie politique libanaise. L'accord de Taëf (octobre 1989), tout en qualifiant son abolition « d'objectif national essentiel », a en réalité renforcé le principe de répartition du pouvoir sur une base communautaire.
- 3 Fondé en 1920, le Liban a connu pas moins de deux guerres civiles (1958 et 1975-1990), une longue occupation de son territoire par la Syrie et par Israël et, encore tout récemment, un conflit armé dévastateur (juillet 2006). Au sein de la population, comme de ses dirigeants politiques, des discours contradictoires circulent sur ce qui fonde son identité et son histoire. « Libanistes » et « arabistes » notamment s'opposent violemment depuis près d'un siècle. Le Liban constitue-t-il, malgré tout, une nation ? Anne-Françoise Weber tente de répondre à cette question épineuse. Les nombreux chercheurs qui se sont penchés sur le cas libanais diffèrent dans leur conclusion : pour certains, le Liban posséderait tous les attributs de la nation (souveraineté et unité du territoire, de la population et des institutions) ; pour d'autres, la fragmentation du pouvoir central entre les différentes confessions aurait rendu presque impossible la construction d'un État-nation ; l'État libanais ne serait qu'une « association de communautés qui partageraient le pouvoir social et politique » (p. 53). L'auteur préfère, quant à elle, parler de « cohésion inachevée », expression qu'elle emprunte aux travaux de Stéphane Valter sur la Syrie (*La construction nationale syrienne. Légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique*, Paris, CNRS Éditions, 2002) : au Liban, comme dans ce pays voisin, chaque communauté s'identifie « séparément » au territoire national alors que le discours établissant un lien culturel et identitaire entre elles reste toujours en construction. D'où l'appel pressant d'intellectuels libanais à la fondation d'un « nouveau mythe national », à « un effort d'idéologisation, voire de mythologisation, de la vie en commun (...) de groupes confessionnellement distincts, pour redonner une raison de survie à une entité étatique » (p. 57).
- 4 Le « dialogue » (*al-hiwâr* en arabe) désigne au Liban les multiples actions menées en faveur d'un rapprochement islamo-chrétien. Très justement, A.-Fr. Weber voit dans ce phénomène qui, depuis la fin de la guerre civile, s'est considérablement développé, la voie pour la formation de ce nouveau mythe national tant attendu. Ses « inventeurs seraient ceux qui ont le pouvoir de manier ce réservoir de valeurs, de symboles et de mythes qu'est la religion » (p. 66) : des théologiens et des hommes de religion.

- 5 L'ouvrage retrace l'histoire du dialogue interreligieux international depuis 1893, date du premier rassemblement interreligieux, à nos jours. Le concile de Vatican II (1962-1965), qui vit la reconnaissance partielle de l'islam par l'Église catholique, constitua un tournant d'autant plus important que Jean-Paul II, tout au long de son pontificat, fut un fervent défenseur du dialogue. Le pays du Cèdre fut le cadre privilégié de la politique du souverain pontife en faveur du rapprochement islamo-chrétien. Dès 1989, il annonce que « l'Église désire manifester au monde que le Liban est plus qu'un pays, c'est un message de liberté et un exemple de pluralisme pour l'Orient et l'Occident » (p. 70). Un thème qu'il reprend et développe dans une exhortation apostolique prononcée lors de sa visite au Liban en 1997. Sa formule du « Liban message » devient le slogan phare des formations politiques qui, au lendemain de la guerre, se forment sous le signe du dialogue : le Congrès permanent pour le dialogue libanais ou encore le Comité national pour le dialogue. Il existe également une myriade d'instituts et d'associations qui mettent sur pied des « manifestations de dialogues » : citons notamment l'Institut d'études islamo-chrétiennes (IEIC) de l'Université Saint-Joseph qui organise régulièrement des rencontres et des conférences. Ces événements réunissent surtout un public d'intellectuels, d'universitaires et d'hommes de religion.
- 6 Depuis la fin de la guerre civile, le dialogue est incontestablement devenu « à la mode » au Liban. Mais, le plus souvent détaché de la pratique et instrumentalisé, il risque cependant d'être transformé « en démagogie politique et une langue de bois, tuant par là le sens et la réalité même du dialogue » (p. 73). Comme le formule très bien un théologien cité dans l'ouvrage : « Au moment d'organiser un colloque, on se demande comment introduire (...) le mot dialogue. Pour pouvoir attirer une grande audience. D'où le sentiment de trop-plein, le sentiment d'indigestion que ressentent les Libanais quand ils entendent parler de dialogue à l'heure actuelle » (p. 94).
- 7 L'auteure distingue différents types de dialogues : théologique, intellectuel, spirituel, éthique national et enfin dialogue « de la vie ». Cette typologie montre que le terme de dialogue islamo-chrétien recouvre un grand nombre de domaines et d'activités. Cependant, c'est bien « l'idée de rencontre entre musulmans et chrétiens » (p. 88) qui reste à chaque fois centrale. Le dialogue interreligieux est avant tout un moyen de « gestion des particularités » (p. 74). Les différences ne sont pas reniées, ni abolies ; bien « au contraire, elles sont d'une certaine manière valorisées » (*ibid.*). À travers lui, le « Liban pluriel » est glorifié. Bien plus qu'un simple mythe national, on assisterait, d'après A.-Fr. Weber, à une tentative de faire du dialogue une « religion civile ». Elle reposerait sur la croyance en un Dieu unique qui serait le même pour les chrétiens et les musulmans ; sur l'affirmation que Dieu aurait créé le Liban dans sa diversité ; sur l'idée que cette diversité confèrerait une mission universelle au Libanais (p. 111). Mais dans le même temps, et de façon paradoxale, « la gestion des particularités implique aussi la constitution des différences » car « l'opposition fondamentale entre chrétiens et musulmans reste inhérente au dialogue et lui donne sa raison d'être. » (p. 101). Le dialogue n'ouvre donc pas la voie à l'abolition des divisions. Il ne propose ni une autre catégorie d'identification, ni une nouvelle communauté à laquelle pourraient se sentir appartenir ceux-là mêmes qui, au quotidien, font l'expérience du « vivre ensemble » : les couples bi-religieux (chrétiens et musulmans) libanais.
- 8 Le quatrième chapitre est consacré à ces femmes et hommes qui ont fait le choix de fonder une famille en dehors de leur communauté respective. Y sont examinées les formes de mariages choisis par les couples bi-religieux, les réactions de leur entourage, ainsi que les décisions des conjoints au sujet de leur appartenance confessionnelle, de leur croyance et de l'éducation des enfants. Au Liban, le mariage est considéré comme un acte social concernant toute la famille, voire toute la communauté. De plus, en l'absence de mariage civil, les autorités confessionnelles ont tout pouvoir en matière d'union, de divorce, d'héritage et de succession. Il existe quinze codes de la famille pour les dix-huit communautés religieuses officiellement reconnues. Comme l'explique la sociologue Su'ad Joseph, « l'État sanctifie la famille dans le domaine du discours religieux comme quelque chose d'immuable et de donné par Dieu, subordonnant des femmes (et des hommes) aux idéologies et aux volontés de clergés patriarcaux » (p. 121). Cette tutelle des autorités confessionnelles contribue au renforcement de

la tendance à l'endogamie. Dans ce contexte, se marier hors de son groupe religieux constitue une gageure, voire une transgression finalement extrêmement rare.

9 Après la présentation de ces deux groupes que sont, d'une part, les acteurs du dialogue islamo-chrétien et, d'autre part, les familles bi-religieuses, l'auteure analyse leurs positions face à trois débats qui secouent le Liban depuis la fin de la guerre civile. Ils portent sur la réforme du système politique confessionnaliste, le mariage civil et l'enseignement religieux commun. Elle note chez les acteurs du dialogue une absence totale d'unanimité sur ces grands dossiers. En revanche, les couples bi-religieux ont des positions similaires et se montrent en particulier favorables à l'instauration d'un mariage civil et d'un enseignement religieux commun. Car « la confrontation quotidienne avec les frontières intercommunautaires nourrit chez la plupart d'entre eux la volonté de créer des espaces non confessionnels dans lesquels la religion serait une affaire de simple information et de libre choix, ou dont elle serait absente » (p. 200). Pour ces familles, l'échec du projet de mariage civil et celui d'un enseignement religieux commun sont dus à la volonté des hommes de religion de maintenir leur influence et les particularités de leur communauté.

10 Les relations interreligieuses construites et entretenues par le dialogue islamo-chrétien et celles que tissent au quotidien les membres musulmans et chrétiens d'une même famille ne sont évidemment pas de même nature. Deux logiques opposées sont en réalité à l'œuvre. Alors que les acteurs du dialogue défendent l'idée d'une « coexistence » – un mot qui désigne deux groupes qui vivent côte à côte en préservant leurs distinctions – les membres de familles bi-religieuses sont individuellement engagés dans un « vivre ensemble » quotidien. A.-Fr. Weber rapproche ces deux tendances des logiques mises en exergue par Michel Wieviorka dans son ouvrage sur *La différence* (Paris : Balland, coll. « Voix et regards », 2001) : la logique de la différence collective d'une part, et celle du mélange et du métissage de l'autre. La première vise à une reconnaissance politique et juridique d'une différence spécifique qui se doit d'être non seulement délimitée mais figée. Elle rend particulièrement difficile « le dégageant de personnes qui ne souhaitent pas se soumettre à cette identité collective » (p. 210). Dans le cas spécifique du Liban, on reconnaît « la stratégie des autorités religieuses qui fortifient les frontières communautaires pour maintenir leur emprise et, ce faisant, rendent une sortie de l'appartenance confessionnelle quasi impossible » (*ibid.*) Les acteurs du dialogue – pour la plupart des clercs – sont d'autant plus partie prenante de cette logique qu'ils opèrent une distinction binaire entre « musulmans » et « chrétiens » et ignorent les variétés qui existent au sein de chacun de ces deux groupes. La différenciation qu'ils construisent « simplifie les variations et les différences par une structure duale rigide » (p. 211). Plus grave encore, sensée constituer une base pour une entente réciproque, elle ouvre dans le même temps la voie à « un processus de stéréotypisation, qui limite "l'autre" à quelques traits essentialistes » (*ibid.*) « Même si le dialogue appelle à se départir des stéréotypes et à mieux connaître la religion et les positions de "l'autre", il voit toujours cet "autre" comme un représentant de son groupe religieux » (*ibid.*) De plus, la logique de la différence collective qui sous-tend le dialogue ne laisse aucune place à la complexité des identités individuelles. En revanche, cette complexité transparait dans le vécu des familles religieuses qui, contrairement aux acteurs du dialogue, sont dans une logique de « métissage ». Aucune ne revendique une identité collective « bireligieuse » ou une abolition des religions. « Pour ces individus », il s'agit avant tout « de permettre une plus grande fluidité des appartenances et des catégorisations » (p. 213) pour pouvoir vivre au quotidien une interreligiosité qui leur est propre.

11 Finalement, c'est une critique forte et argumentée du dialogue islamo-chrétien qui est offerte dans cet ouvrage. Le dialogue censé contrer les discours confessionnalistes et un manque de confiance réciproque, est dans le même temps « basé sur la différence religieuse, et prolonge de manière paradoxale [une] division artificielle » (p. 213). De plus, au niveau politique et social, c'est un échec qui se dessine car son impact sur la société reste très limité : « la construction d'une unité nationale par le biais de l'interreligieux comme religion civile ne réussit pas au Liban. Tant que les querelles confessionnalistes et les obstacles créés par la diversité des statuts personnels persistent, la population ne se sent pas concernée par la rhétorique et les rites du dialogue » (p. 214).

12 Néanmoins, les événements survenus en 2005 viennent en quelque sorte contredire ou pour le moins nuancer ce constat négatif. L'auteure le rappelle : « Les immenses manifestations qui ont suivi l'assassinat du Premier ministre Rafic Hariri ont repris la rhétorique et la symbolique de la coexistence entre musulmans et chrétiens pour appeler à l'unité nationale » (p. 214). Qu'ils s'agissent des pro-ou des anti-syriens, des manifestants du 8 ou du 14 mars, tous ont jugé nécessaire de réaffirmer la différence religieuse comme base de l'unité nationale. Des gestes symboliques et (inter)religieux, jusque là réservés à une élite religieuse, se sont généralisés et banalisés. Des multitudes de chrétiens et de musulmans ont allumé des bougies à l'image de la Vierge sur la tombe de Hariri, ont affiché des prières pour son âme sur le lieu de son attentat ou ont distribué de pendentifs alliant la croix et le croissant. Les entrepreneurs habituels du dialogue se sont trouvés en quelque sorte dessaisis de leur domaine réservé, mais peut-on pour autant parler d'échec ?

Pour citer cet article

Référence électronique

Emma Aubin-Boltanski, « Anne-Françoise Weber, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-58, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 11 février 2012. URL : <http://assr.revues.org/19943>

Référence papier

Emma Aubin-Boltanski, « Anne-Françoise Weber, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale* », *Archives de sciences sociales des religions*, 144 | 2008, 163-274.

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions
