

Introduction de Pierre Blanc

enseignant-chercheur en géopolitique, membre du comité de rédaction
de *Confluences Méditerranée*

La place des chrétiens dans les sociétés arabes

Histoire et actualité d'une longue quête

Les temps actuels sont particulièrement tragiques pour les Arabes chrétiens. Bien sûr, dans plusieurs pays, leurs souffrances ne font pas exception et leurs concitoyens musulmans pâtissent autant de situations à tout le moins délétères. Les uns et les autres subissent l'occupation (territoires palestiniens), la guerre (Irak), l'incertitude politique et économique (Liban, Égypte).

Cependant, dans certains pays, les chrétiens sont également victimes en tant qu'ils appartiennent à une minorité religieuse. L'Irak offre tous les jours des scènes de violences à leur endroit (enlèvements, meurtres, imposition du voile, incendies d'églises). La mort de Mgr Rahho, l'évêque chaldéen de Mossoul, en mars 2008, et celle de Boulos Iskandar en octobre 2006 après qu'il refusa de se convertir, aussi tragiques soient-elles, ne sont que la partie médiatisée de la tragédie que subissent leurs coreligionnaires dans un pays que le président américain George W. Bush voulait ramener à la démocratie.

Dans ce moment de crispation, particulièrement brutal, la revue *Confluences Méditerranée* souhaite faire un retour sur la situation des chrétiens au Proche-Orient, une question qui a été longtemps éludée. Dans une interview accordée en mars 2008 au quotidien libanais *l'Orient le jour*, Régis Debray avançait une hypothèse tout à fait recevable pour expliquer ce silence : « *Les chrétiens d'Orient sont trop arabes pour les Occidentaux bon teint et trop chrétiens pour les progressistes bon teint. C'est embarrassant, ils ne rentrent pas dans la division simpliste de la région. Sont-ils avec les bons ou les méchants ?* »

Le silence sur les minorités en souffrances, quelles qu'elles soient, est coupable. En outre, dans ce cas précis, il montre que l'on est loin d'avoir compris que le maintien de chrétiens dans les sociétés arabes est, à la condition qu'il se fasse dans des conditions dignes, une réponse à la conjecture dangereuse du choc des civilisations. Si d'aventure la ligne de fracture entre chrétiens et musulmans se confortait au cœur des sociétés de la région, alors les prédictions d'Huntington pourraient trouver ici un terrain d'illustration. Mais il semble heureusement que tel ne soit pas le cas, même si cette idée est entretenue par des groupes fondamentalistes qui assimilent les chrétiens arabes aux croisés, avec toutes les conséquences qui se manifestent brutalement à certains endroits comme en Irak. Il s'agit là d'un phénomène d'identification négative que la sociologie politique des mouvements xénophobes ou intégristes a bien analysé, et qui consiste à se définir avant tout par rapport à un Autre que l'on caricature jusqu'à le faire entrer dans une logique de déshumanisation (depuis le stéréotype jusqu'au bouc-émissaire).

Les chrétiens ont toujours été parties prenantes des sociétés proche-orientales. Ils ont été souvent – et le sont encore aujourd'hui – engagés dans la vie économique, intellectuelle et politique. Il n'est qu'à considérer leur rôle dans la renaissance arabe (*Nahda*) ou bien, plus récemment, dans les causes politiques qui ont traversé la région (le nationalisme arabe, la libération de la Palestine), sans compter qu'ils ont été des ferments de laïcité dans certains territoires. Ainsi leur présence, aux côtés de leurs compatriotes musulmans, peut être encore un ferment de démocratie et de séparation des ordres spirituel et politique.

Une mosaïque qui vient de loin

C'est dans la partie orientale de l'Empire romain que le christianisme s'est d'abord diffusé. La Palestine, l'Égypte, l'Asie Mineure, Chypre et la Syrie ont été les premiers territoires massivement christianisés, notamment à la faveur de la *Pax Romana* qui avait eu le mérite de faciliter les circulations. C'est de Jérusalem, « la résidence de l'Illimité¹ », qu'est partie la nouvelle religion, mais c'est aussi là, en particulier au Saint Sépulcre, que peut se mesurer la grande diversité d'expressions qui prévaut désormais au sein du christianisme. En dépit de son confinement, ce lieu concentre les témoignages vivants des temps longs d'une histoire mouvementée, où les luttes christologiques se sont déroulées

sur fond de confrontations ou d'opportunités politiques. Se trouvent en effet ici réunis, sur quelques mètres carrés, des représentants hauts en couleurs de différentes communautés chrétiennes survenues d'une histoire millénaire.

Deux périodes majeures ont ainsi vu se fissurer le christianisme oriental après s'être implanté en Asie Mineure, en Mésopotamie et dans le bassin nilotique. Il y eut les schismes du 5^e siècle puis le grand schisme du 11^e siècle.

Si la doctrine d'Arius, un prêtre d'Alexandrie, n'a pas de prolongements identifiables aujourd'hui, en revanche, deux doctrines christologiques – le nestorianisme et le monophysisme – nées au 5^e siècle peuvent se percevoir encore dans le paysage des communautés chrétiennes établies en Orient. Quoique battue en brèche lors du concile de Nicée en 325, convoqué à cette fin par Constantin qui craignait qu'elle ne suscitât une division de l'empire, la doctrine d'Arius contestant l'égalité du Père et du Fils, avait ouvert une porte aux dissensions christologiques. Malgré les décisions de Nicée, la difficulté demeurerait pour certains d'appréhender la double nature – divine et humaine – du Christ. Mais force est d'admettre que les porteurs de contestations théologiques étaient aussi les dépositaires d'une « tendance nationalitaire² » émergente, ce qui accrédite l'hypothèse que les schismes procédaient tout autant de mobiles géopolitiques que de motifs théologiques. Ainsi les logiques géopolitiques parurent-elles rapidement derrière le succès du diphysisme des Nestoriens, qui affirmait que les natures divine et humaine étaient distinctes dans le Christ et que la Vierge Marie était donc « Christotokos », c'est-à-dire mère de Jésus, plutôt que Théotokos, mère de Dieu. Après qu'elle fut condamnée au Concile d'Éphèse en 431, la doctrine de Nestorius gagna la Mésopotamie où les rois perses sassanides, de religion zoroastrienne, trouvèrent là un motif de soustraire leurs sujets chrétiens à l'influence des Byzantins, qui étaient leurs voisins encombrants. C'est là, mais aussi en Asie Centrale et en Inde, que, des siècles durant, cette église nestorienne ou assyrienne de langue syriaque, au moins dans la liturgie, allait s'établir.

A rebours de ce diphysisme, Eutychès, un moine d'Asie mineure, prôna le monophysisme, c'est-à-dire l'idée que la nature du Christ était essentiellement divine. Le monophysisme, porté surtout par les représentants de l'église d'Égypte qui avaient mal vécu la décision prise en 381 de situer, dans la hiérarchie, le Patriarche de Constantinople avant le Patriarche d'Alexandrie, fut condamné à son tour lors du Concile de Chalcédoine de 451. Désormais, au sein de l'Empire romain d'Orient,

les partisans du Patriarche de Constantinople et du Pape de Rome s'opposaient aux anti-chalcédoniens, plutôt égyptiens, mais aussi syriens et arméniens (ceux-ci ne purent pas assister au concile pour cause de guerre contre les Perses mais ils en déploraient les conclusions). Le monophysisme était ainsi devenu le ciment doctrinal des chrétiens qui voulaient se défaire de l'influence de la domination byzantine. Il en fut ainsi de l'Église d'Égypte autrement appelée copte, de l'Église jacobite en Syrie, dont le fondateur éponyme est le moine Yacoub, et de l'Église arménienne. Toutes trois, en adoptant le monophysisme comme doctrine, doublée d'une langue liturgique différente du grec – à savoir respectivement, le copte, le syriaque et l'arménien-, consacrèrent ainsi leurs distances avec l'Église byzantine.

Mais à son tour l'une de ces trois Églises allait connaître une division. En effet, au cours de la même période, dans la région d'Apamée en Syrie, un groupe réuni autour de l'ermite Maron se sépara de l'Église jacobite ou syrienne pour fonder l'Église maronite dont la doctrine originelle n'est pas forcément clarifiée. Ce qui est sûr, c'est que ce groupe d'origine syrienne – d'où l'usage du syriaque dans la liturgie – ne voulait pas rompre avec l'orthodoxie chalcédonienne, ce qui lui valut d'être pourchassé et obligé par les jacobites, puis par les musulmans, de gagner le Liban, une « montagne refuge³ » qui accueillera d'autres minorités persécutées (les chiites et les druzes).

Ainsi, le christianisme oriental apparaissait désormais éclaté, en tout cas du point de vue liturgique et institutionnel, car en ce qui concerne le corpus de la foi, le temps allait montrer que les différences n'étaient pas si fondamentales qu'on ne pouvait le penser. Et ce phénomène de séparation institutionnelle continua à se produire par la suite. Avec le grand schisme, c'est effectivement un divorce entre institutions politico-ecclésiales qui se produisit plus qu'une séparation d'ordre doctrinal. Le Patriarche de Constantinople qui était resté uni au Pape de Rome, malgré un éloignement géographique et linguistique, finit par se détacher de celui-ci à la faveur de la crise de 1054. Le conflit entre Michel Cérulaire et Léon IX, qui était avant tout une rivalité de pouvoir se dénoua, par une excommunication réciproque. La Primauté contestée du Pape de Rome sur le reste de la Chrétienté devenait irrecevable par ceux-là mêmes qui se considéraient dans la droite opinion (*Doxa*), c'est-à-dire orthodoxes. Et cette rupture finit de se consacrer lorsque les croisés latins prirent Constantinople en 1204.

Bien que déjà très diverse, la mosaïque chrétienne n'avait pourtant pas fini de s'enrichir d'éléments nouveaux. Et c'est par l'Europe que

le christianisme oriental allait subir de nouvelles dichotomies. En effet, le temps des missions allait donner lieu, dans les Églises copte, jacobite (encore appelée syriaque), assyrienne, arménienne et orthodoxe, à un mouvement de retour de certains de leurs membres dans le giron romain. Ainsi, dans ces Églises parfois nationales, émergèrent des Églises uniates. Il en fut ainsi des syriaques catholiques, des grecs catholiques, des assyro-chaldéens, des coptes catholiques et des arméniens catholiques. Il est à noter que ces conversions qui se situèrent surtout entre le 16^e et le 18^e siècles concernaient peu de musulmans, l'apostasie étant à tout le moins mal acceptée en terre islamique.

A la fin de cette période, la mosaïque chrétienne en Orient était également très éclatée du point de vue spatial. Certains se trouvaient dans les montagnes, lieu du refuge pour les minorités persécutées : c'était le cas des maronites du Liban et du Hauran syrien, des Syriaques de la région de Mardine et des assyriens et des chaldéens des montagnes du nord de l'Irak actuel ; d'autres vivaient sur les côtes du Liban, de Palestine et de Syrie, en particulier, les orthodoxes qui avaient été moins persécutés que les autres parce qu'ils avaient été reliés à l'empire byzantin longtemps dominant dans la région ; enfin, certains s'accrochaient à des lieux à forte signification religieuse pour eux (par exemple, Bethléem et Nazareth en Palestine). Les coptes, eux, demeuraient principalement en Haute-Égypte où l'islamisation n'avait pas été totale, mais des peuplements importants s'établissaient au Caire⁴.

Au 20^e siècle, la localisation allait évoluer, notamment avec la tertiarisation des économies et partant, l'urbanisation et la littoralisation des populations, mais aussi avec l'exode de ces communautés, même si les points d'ancrage évoqués ici demeureront.

Quelle place dans l'Islam ?

Certaines des populations converties au christianisme étaient arabes avant que l'islam ne fut apparu au 7^e siècle de notre ère. Pourtant, d'aucuns assimilent à tort l'arabisation des populations du Proche-Orient avec la progression de l'Islam. C'est tout simplement ignorer que des régions entières étaient déjà arabes. Pensons aux royaumes de Palmyre, de Pétra, d'Édesse en Mésopotamie, et celui de Hira, situé près de Koufa en Irak ! Et dans ces royaumes, certains avaient embrassé le christianisme et favorisé le remplacement de l'araméen et du syriaque par l'arabe.

Avant même que les « cavaliers d'Allah » venus de la péninsule arabe n'eurent investi la région en y apportant l'islam et en arabisant les populations qui ne l'étaient pas, des chrétiens arabes avaient donc participé à la diffusion de l'arabe en même temps que le monothéisme. En Arabie même, la tradition islamique nous enseigne que nombre de chrétiens y vivaient avant l'affirmation de l'Islam, et quand celui-ci démarra, certains des chrétiens étaient proches de Mohamed. Citons ici le prêtre nazaréen⁵ Waraqa ibn Nawfal qui était le cousin de Khadija, l'épouse du Prophète et Othman, le cousin de celui-ci qui fut baptisé à Constantinople.

Par la suite, il est bien connu que les Arabes chrétiens furent de très bons alliés du Calife lors des conquêtes des territoires du Croissant fertile (Irak, Syrie, Palestine) menées au détriment des Byzantins au nord, dont le fardeau imposé aux populations était lourd, et des Perses sassanides à l'est. Mais autant qu'aux conquêtes, ils participèrent aussi à l'organisation politique du califat omeyyade. D'ailleurs, quand, au 8^{ème} siècle, le calife Abd-al-Malik voulut renvoyer les fonctionnaires chrétiens, toute l'administration se trouva paralysée au point qu'il se vit dans l'obligation de les rappeler. L'un d'eux, Mansour Ibn Sarjoun alias Saint Jean Damascène, un arabe de Damas qui avait été ministre des Finances, ne revint pas mais devint le théologien qu'il est resté dans l'histoire.

Sous les Abbassides parvenus aux commandes de l'islam en 750, les chrétiens arabes mais aussi iraniens contribuèrent à l'essor de la civilisation musulmane, en participant très activement au mouvement d'inventions qui firent de Bagdad un centre de la science jusqu'au 10^{ème} siècle.

Cependant, la situation des chrétiens allait se détériorer par la suite. Certes les chrétientés locales, au moins certaines, eurent à souffrir des croisades, les Franj considérant les chrétiens d'Orient comme des hétérodoxes⁶. Mais la détérioration fut aussi liée semble-t-il à la progression de l'islamisation. Comme l'écrit l'historien Albert Hourani : *« Les relations des musulmans avec les juifs dans l'Espagne omeyyade et avec les chrétiens nestoriens à Bagdad sous les Abbassides étaient étroites et faciles. Avec le temps, cependant, les barrières se firent plus hautes. Des chrétiens et peut-être dans une moindre mesure des juifs se convertissaient à l'islam, ce qui transforma la majorité non musulmane en une minorité décroissante. En passant du statut de religion de l'élite au pouvoir à celui de confession dominante de la population urbaine, l'islam élaborait ses propres institutions sociales, au sein desquelles les musulmans pouvaient vivre sans avoir affaire aux non-musulmans⁷. »*

Avec l'islamisation des sociétés conquises, la Shari'a fut ainsi appliquée, et, avec elle, le statut de la *dhimma* (pacte de protection), qui se voulait, comme son nom l'indique, une reconnaissance et une protection des juifs et des chrétiens. Mais il semble que la protection assurée était aussi un moyen de contrôler des groupes devenus minoritaires. Car les *dhimmis* devaient payer un impôt particulier, la *Jizya*, et porter des habits distinctifs en évitant certaines couleurs comme le vert associé au Prophète et à l'islam ; de même, ils ne devaient pas monter à cheval, étaient exclus de certaines professions et leur culte était contrôlé, tandis que leurs droits civiques se trouvaient être en-deçà de ceux de leurs compatriotes musulmans (éloignement de certaines fonctions politiques, militaires et administratives). Bien sûr, cette application de la *dhimma* allait dépendre du lieu et de l'époque. Mais si certaines des restrictions ne furent pas toujours appliquées, en particulier sur le plan vestimentaire, force est d'admettre que les lois sur le mariage et l'héritage le furent plus strictement. Ainsi, par exemple, un non-musulman n'avait pas le droit d'épouser une musulmane, mais un musulman pouvait épouser une chrétienne ou une juive. C'est toujours ainsi dans la plupart des pays musulmans.

Instituée par les Arabes musulmans, la *dhimma* allait être prolongée par les Ottomans mais ceux-ci la firent évoluer. Désormais c'est le *milal* (doctrine religieuse particulière à une communauté ou à une nation) qui était censé permettre aux non-musulmans de s'administrer de façon quelque peu autonome. Ce système, qui sera aboli par les tanzimat du 19^e siècle proclamant l'égalité citoyenne au sein de l'Empire, organisait en effet en nations (millet) les groupes inclus dans l'empire ottoman, mais définis alors selon des critères religieux.

Cependant, nonobstant cette reconnaissance d'une autonomie relative, le milal crée alors une cassure, comme le suggère Paul Balta qui affirme : « *il préserve, certes, les communautés, mais, dans les périodes de crise, elles sont soupçonnées d'être des « alliés » ou des agents de l'étranger*⁸ ».

Et force est d'admettre qu'avec la déliquescence de l'empire ottoman et les visées de la Vieille Europe désireuse de remplacer « *l'homme malade de l'Europe* » dans une région qui révélait son intérêt stratégique (pétrole, route des Indes), tout allait être réuni pour faciliter ce type d'interprétation dans l'empire ottoman. Il faut dire que les minorités chrétiennes de leur côté étaient tentées de prendre appui sur les puissances extérieures de plus en plus actives dans la région.

Aussi, les Arméniens furent-ils assimilés aux calculs stratégiques russes, mais, de fait, ils recherchèrent leur appui. On pourrait dire la

même chose des maronites avec la France (ou des Assyriens en Irak enrôlés par les Anglais pour faire face à la rébellion des tribus arabes). Si les maronites payèrent de fait leur alignement sur la France, notamment entre 1840 et 1860 où ils se heurtèrent violemment aux druzes, eux-mêmes soutenus par les Anglais et les Ottomans, ce sont les Arméniens qui eurent le plus à souffrir de leur alignement sur une puissance étrangère, en l'occurrence la Russie. La pénétration russe dans l'empire ottoman avait créé un grand espoir pour les populations arméniennes. La guerre de 1877-1878 entre Russes et Ottomans avait conduit au traité de Berlin qui enjoignit à ceux-ci de rétrocéder au Tsar certaines provinces peuplées en partie d'Arméniens (Kars, Ardahan et Batroum), tandis que celui-ci les obligea à faire des réformes supposées protéger davantage les Arméniens dans les provinces conservées par l'Empire. Dans ce contexte, le nationalisme arménien se conforta en particulier dans l'intelligentsia arménienne du Caucase où naquirent le parti Hentchak (socialiste) et le parti Dachnak. Dans les années 1890, le Hentchak s'insurgea contre l'empire en Anatolie de l'est, et, en réponse, le sultan Abdul Hamid lança notamment la cavalerie kurde – les Hamidiye – contre les insurgés. Des massacres terribles se produisirent entre 1894 et 1896. De même, le furent ceux de 1896 à Istanbul à la suite de l'opération menée par le Dachnak contre la banque ottomane dans la capitale de l'empire. Quoique déjà très massifs, ils n'étaient qu'une annonce des grands massacres qui allaient se produire en 1915. Cette année-là, les Arméniens comme les Assyriens, les jacobites et les kurdes furent pris dans le conflit entre Russes et Ottomans, les premiers étant poussés par leur tropisme géopolitique vers la Méditerranée tandis que les seconds voulaient recouvrer le contrôle des provinces perdues lors du traité de Berlin. Accusés de collaboration ou au moins d'être en mesure de le faire avec les Russes, les Arméniens de Cilicie en particulier furent massacrés ou déportés vers les régions arabes, d'où la présence importante de communautés arméniennes en Syrie, au Liban et en Palestine dans une moindre mesure.

Quant aux rares chrétiens restés en Turquie, qu'ils soient Arméniens, Grecs ou d'autres confessions, leur sort ne fut guère brillant par la suite. Et si dans les sociétés arabes, ils allaient tenter une intégration en prenant une large part aux mouvements nationalistes et autres idéologies laïques, ils furent les victimes du nationalisme turc, depuis les premières heures du kémalisme, jusqu'à aujourd'hui où les chrétiens sont des citoyens de seconde zone, au moins pour ce qui est de la liberté

de culte. Car que l'on ne s'y méprenne pas : la laïcité turque, c'est le contrôle de l'islam (par le *diyanet* ou ministère des Affaires religieuses) et souvent une forme de déni d'existence des autres religions⁹.

Arabisme, nationalisme, marxisme : la transcendance par le politique

Dans les pays arabes sous occupation ottomane, mais aussi en Égypte, soustraite au contrôle du sultan depuis le 19^e siècle, la situation des populations chrétiennes n'était pas aussi tragique que celle des Arméniens et des autres chrétiens d'Anatolie, même si dans la montagne libanaise les maronites avaient eux aussi connu de terribles affrontements avec les druzes.

Les Arabes chrétiens étaient plus ou moins marginalisés certes, mais « *la marginalisation a toutefois son paradoxe. Vécue comme un aiguillon par une minorité qui veut survivre, elle peut devenir, dans un environnement qui se sclérose, un facteur dynamisant.*¹⁰ » Ce phénomène de promotion minoritaire pouvait ainsi être observé dans le domaine économique. Il en était ainsi par exemple à Alep, ville où vivait et vit encore une grande bourgeoisie chrétienne dont l'enrichissement se basait notamment sur une activité commerciale qui profitait de la situation privilégiée de la grande métropole du nord de la Syrie. Mais cet essor d'une bourgeoisie chrétienne se produisit ailleurs, notamment dans les villes côtières du Liban actuel où les grecs-orthodoxes, mais aussi les sunnites, purent développer leurs activités florissantes.

Cependant, ce phénomène « d'excellence des minoritaires », observé ailleurs dans le monde, fut également permis par un facteur exogène. En effet, le développement de l'instruction par les missions, surtout au 19^e siècle, permettait aux chrétiens d'accéder assez massivement à l'éducation, et ce souvent en avance par rapport à leurs compatriotes non-chrétiens, même si le dispositif de formation ne leur était pas fermé. Dans la montagne libanaise, le processus d'instruction avait même pu être enclenché plus tôt, puisque la création de l'école maronite à Rome en 1584 avait permis de former des prêtres en mesure de promouvoir à leur retour un certain accès à l'éducation.

Ce déploiement de l'instruction permit à une élite intellectuelle d'émerger, notamment en Syrie, et en particulier dans les régions libanaises (rappelons que le Liban ne fut créé qu'en 1920). Parmi ces intellectuels, en majorité chrétiens, certains s'exilèrent pour fuir

la mainmise ottomane et se retrouvèrent au contact des mouvements révolutionnaires et libéraux européens. Par la suite, d'aucuns parmi eux s'établirent en Égypte d'où émergea de leur fait le mouvement de renaissance arabe (la *Nahda*) qui se déclinait aussi bien au plan culturel que politique. Il s'agissait de faire émerger un mouvement politique et culturel capable d'affirmer la nation arabe contre l'occupation turque mais aussi - certes dans une moindre mesure - contre l'ingérence de plus en plus manifeste de l'Europe au Proche-Orient. De surcroît, cette cause nationale dont le soubassement était l'unité linguistique et culturelle et non religieuse, permettait de transcender les clivages religieux dont pouvaient souffrir les minoritaires, en particulier les chrétiens : la nation plutôt que la *Oumma*, l'arabe plutôt que l'islam !

La renaissance culturelle, en particulier, se manifestait par une nouvelle prose arabe – citons ici Khalil Gibran – ou bien par l'impression de plusieurs journaux dont les propriétaires étaient le plus souvent chrétiens. Les grands journaux égyptiens *Al Hilal*, *Al Mokkatam* et *Al Ahram* furent ainsi créés par trois grandes familles orthodoxe, protestante et catholique du Liban.

Sur un plan politique, le nationalisme arabe allait connaître plusieurs vagues et s'incarner dans différentes formations politiques dont la plus célèbre fut sans doute le parti Baas, le parti de la renaissance socialiste arabe, encore au pouvoir aujourd'hui en Syrie. Ce mouvement fut fondé en 1947 par le grec-orthodoxe Michel Aflak et le sunnite Salah al-Bitar. Même si lors de sa création, ses fondateurs ne nièrent pas la prépondérance de l'islam dans l'essor de la nation arabe, ils préconisèrent la mise en place d'un État laïc seul à même de réunir les différentes composantes religieuses de la nation arabe.

D'autres formes de nationalismes concurrencèrent le panarabisme et il apparaît, là aussi, que les chrétiens y furent très impliqués. C'est en particulier le cas du pansyrianisme, cette idéologie politique qui affirmait l'existence d'une communauté culturelle entre peuples de la Syrie historique, y compris donc le Liban, la Palestine et la Cilicie. Sur fond de déliquescence de l'empire ottoman, un congrès syrien eut lieu à Marseille en janvier 1919. Réunissant professeurs, hommes d'affaires et missionnaires, il chercha à mettre en exergue le bien-fondé de cette Syrie historique. Mais c'est à l'évidence le Comité syrien de Paris qui développa cette idée. Ce comité créé sous l'égide du gouvernement français, qui convoitait les dépouilles de la Sublime porte dans la zone, réunissait notamment Chucri Ghanem, un maronite beyrouthin, auteur de pièces, dont la célèbre Antar qui glorifiait l'arabité, George

Samné, un grec-catholique de Damas et le sunnite Jamil Mardam Bey lui aussi damascène. Dès la conférence de la Paix en 1919, ce groupe opposa le pansyrianisme au panarabisme, celui-ci ayant notamment pour travers d'assimiler la grande Syrie au Hedzaz, la région du roi Hussein alors très attaché à l'unité arabe.

Ce pansyrianisme perdit finalement une partie de ses illusions au moment de la création du grand Liban (1920), à rebours de leur idée. Mais il allait quand même lui aussi se structurer, notamment avec la création par le grec-orthodoxe Antoun Saadé (1904-1949) du parti populaire syrien (PPS) qui mettait en avant l'unité des territoires du Croissant fertile réunissant l'Irak, la Syrie, la Palestine, le Liban et l'île de Chypre. Selon eux, cette unité participait en particulier du fond araméen et syriaque, lui-même parent du fond arabe, sans pour autant se confondre avec lui¹¹. Si le pansyrianisme, comme le panarabisme, ne faisait pas coïncider la nation avec la Oumma islamique, il était lui aussi –et sans doute plus encore – très attaché à l'idée même de laïcité. Il n'y avait donc rien d'étonnant à ce que ce courant politique accueillît nombre de chrétiens mais également de militants issus des confessions minoritaires (chiïtes, druzes, alaouites notamment) qui eux-aussi étaient tentés de fonder une communauté de destin des peuples de la région autrement que sur l'islam sunnite. Et c'est encore le cas aujourd'hui pour le parti social national syrien (PSNS) qui en est issu, et dont il ne reste plus qu'un organe au Liban où il constitue un des partis pro-syriens du pays.

Le panarabisme et le pansyrianisme n'ont pas épuisé les formes de nationalisme. Il y eut aussi des nationalismes plus ramassés, c'est-à-dire moins ambitieux dans leurs revendications territoriales. Ce fut le cas du nationalisme égyptien incarné par le parti wafd auquel participèrent activement les coptes (citons ici Wassef Boutros Ghali et William Makram Ebeid). Il faut dire que ce mouvement faisait de la Croix et du Croissant ses symboles mais tout en insistant sur l'existence d'une seule citoyenneté égyptienne.

Ce fut aussi le cas du nationalisme libanais qui accoucha du Liban en 1920 au grand dam des partisans de la Grande Syrie ou de ceux de l'unité arabe. Ce nationalisme libanais avait une source culturelle, en particulier chez des écrivains et poètes libanais maronites (Charles Corm, Alfred Naccache, Hector Klat, Éli Tyan) qui s'étaient regroupés autour de la *Revue Phénicienne*. Mais ce nationalisme-là a pu confiner, au moins chez certains, à un certain « maronitisme politique » visant moins la transcendance des clivages religieux que la suprématie de la com-

munauté maronite sur le reste de la société libanaise. En fait, ce n'est qu'avec les guerres du Liban (1975-1990), c'est-à-dire dans un contexte de crispation générale, que les expressions les plus conservatrices du libanisme politique (liens forts avec l'Occident voire même avec Israël) s'exprimèrent avec force, en particulier au contact des Palestiniens que les forces libanaises percevaient comme une menace pour leur État¹². Cette dérive extrémiste de l'idée nationale, particulièrement évidente avec Samir Geagea, fut elle-même condamnée par des personnalités chrétiennes, en particulier l'une de ses figures de proue, l'évêque du Mont-Liban, Mgr Georges Khodr, qui invita à chercher un compromis « *entre la nation en armes (entendez les maronites) et la résignation*¹³ ».

Il serait toutefois très fallacieux d'assimiler à ce libanisme conservateur, exclusif et momentané, le nationalisme libanais qui, rappelons-le, a été porté également par des Libanais de religion musulmane ou bien issus des autres confessions chrétiennes mais aussi par de nombreux maronites très attachés à l'intégration nationale des communautés. Pour le grec-catholique Michel Chiha, l'un des plus fins penseurs du libanisme, ou bien le maronite Béchara el Khoury et le sunnite Riadh el-Solh, qui prirent la tête du nouvel État indépendant en 1943, ou encore le Président Fouad Chehab (1958-1964), un dirigeant maronite très actif sur le terrain de la cohésion territoriale, ce projet national se voulait être au service du dépassement des fractures communautaires.

Dans la société libanaise actuelle, ce libanisme est repris aujourd'hui par pratiquement toutes les factions du pays, même si les formations pro-syriennes, Hezbollah en tête, ont une vision à tout le moins contradictoire sur le sujet ; même si, également, le communautarisme qui s'est creusé avec la guerre rend le discours plus formel qu'effectif.

En Palestine, le combat national mobilisa les chrétiens, ce qui est encore le cas aujourd'hui, même si ceux-ci sont frappés par une émigration évidente. L'idée d'une nation palestinienne, qui dépassait les clivages religieux et visait à faire respecter leurs droits, ne pouvait que trouver un large écho chez les chrétiens dont la présence dans les milieux universitaires, culturels et économiques assurait un rayonnement réel sans commune mesure avec leur poids démographique. Certaines zones chrétiennes, comme la région de Bethléem avec les villages attenants de Beit Sahour et Beit Jala, furent des foyers de résistance civile très actifs. Avant les accords d'Oslo, la ville de Beit Sahour fut notamment en pointe dans le refus de payer l'impôt à l'occupant israélien, ce qui lui valut de subir des mesures de rétorsion en masse. Certains parmi les chrétiens prirent la tête de mouvements politiques

dont George Habache et Nayef Hawatmeh qui se retrouvèrent au sein du Front de libération nationale de la Palestine (FPLP), avant que le second ne fit sécession en créant le Front démocratique de libération nationale (FDLP). Plus discret en politique, le père Ibrahim Ayad, partisan de la théologie de la Libération, fut un conseiller très proche de Yasser Arafat.

Le nationalisme de George Habache et de Nayef Hawatmeh était mâtiné de marxisme, une idéologie qui, là comme ailleurs dans le monde arabe, reçut un certain écho dans le contexte de la Guerre Froide.

Plus largement, la présence de nombreux chrétiens arabes au sein de cette mouvance marxiste, en particulier au Liban, en Palestine et en Irak, traduisait à l'évidence l'écho que pouvait recevoir dans les communautés minoritaires (alaouite, druze et chrétienne) l'idée d'un dépassement de la *Oumma* par la solidarité prolétarienne, en tout cas par un idéal laïque. Il faut dire aussi que Moscou savait également utiliser l'identité culturelle pour s'assurer un certain écho chez les grecs-orthodoxes, qui eux-mêmes étaient souvent plus éloignés de l'Occident que d'autres communautés (sont-ce encore là les stigmates des croisades où ils eurent à subir les massacres des croisés ?).

Entre islamisme, guerres et dialogue interreligieux

Au final, toutes les idéologies du dépassement communautaire par le politique ont tendu à régresser, et avec elles l'espoir des chrétiens d'être associés à un même destin que celui de leurs compatriotes arabes. Comme l'écrit Carole Dagher : « *ayant servi sur tous les fronts et brandi toutes les bannières idéologiques possibles et imaginables, les chrétiens d'Orient se retrouvent au bout du compte, à la fin du 20^e siècle qui a vu tant de minorités disparaître, à bout de souffle, ayant perdu leurs illusions, impuissants et convaincus que quelle que soit la doctrine politique qu'ils embrasseraient, ils seraient toujours perdants. Ils sont fatigués d'avoir à prouver régulièrement leur loyauté à un environnement qui n'arrête pas de douter d'eux, fatigués d'être des Sisyphe modernes et d'avoir à grimper la montagne en poussant inlassablement le rocher jusqu'au sommet*¹⁴. »

Plusieurs causes sont à l'origine de l'affaissement de ces doctrines. Bien entendu, la dislocation de l'URSS explique le reflux du marxisme dans la région, de même que la tertiarisation des économies. De son

côté, le nationalisme, en particulier le panarabisme, a subi un sort similaire, eu égard à la grande faillite économique, politique et morale qui fut la sienne. Les autorités des pays arabes souvent dépositaires de ce nationalisme n'ont pas réussi à pousser plus avant leur projet politique, ne serait-ce qu'en faisant respecter les droits des Palestiniens, tandis que leur impéritie dans le domaine économique et les systèmes de corruption qu'elles ont souvent mis en œuvre, ont largement contribué à les disqualifier auprès des populations.

Dans ces conditions de déliquescence, et avec l'avènement de la révolution iranienne puis avec le Jihad lancé en Afghanistan contre les Soviétiques, l'islam politique a trouvé l'écho que l'on connaît dans les sociétés du Proche-Orient.

Assurément, le courant islamiste, rival du nationalisme arabe, a été progressivement perçu comme l'alternative au panarabisme et au marxisme. Cependant de quel islamisme parle-t-on ? Est-ce celui des frères musulmans égyptiens, celui du Hezbollah chiite libanais ou celui des jihadistes d'Al-Qaïda et de certaines milices sunnites irakiennes ? La nature de ces islam politiques, pour ne pas dire miliciens, n'est évidemment pas homogène, de même que le rapport aux chrétiens qu'ils expriment est très différent d'un courant à l'autre : tandis que les chrétiens constituent une véritable cible pour certains jihadistes, attachés au panislamisme, leur perception par le Hezbollah et le Hamas participe plutôt d'une certaine *dhimmitude*¹⁵, parfois pour le meilleur – car ils sont protégés, par exemple à Gaza –, parfois aussi pour le pire – car ce statut est en fait une liberté sous contrôle.

Nonobstant la prégnance de la rigueur islamique dans le discours de ces deux formations, cela ne les empêche pas d'accueillir des candidats chrétiens sur leurs listes. Au Liban, ceci n'a en fait rien d'étonnant puisque dans cette démocratie confessionnelle, où les sièges sont répartis entre les différentes communautés, certains grands partis proposent souvent des listes pluricommunautaires par circonscription, ce qui est le cas du Hezbollah, qui est allé plus loin en signant en 2006 un accord politique, moins incongru qu'il n'y paraît, avec les partisans de Michel Aoun, réputé pourtant très attaché à la séparation des ordres religieux et politique : les uns et les autres luttent contre une certaine emprise des grandes familles sur la vie politique libanaise, dénoncent la corruption galopante et défendent l'idée d'un développement équilibré basé sur les secteurs productifs ; de plus, et c'est lié à leur credo, les deux courants recrutent dans l'électorat populaire, qu'il soit chiite pour le Hezbollah ou chrétien pour les Aounistes (ceux-ci n'en ayant pas le

monopole, une partie, surtout au Nord et à Beyrouth, étant captée par les forces libanaises).

En Palestine, la présence de chrétiens sur les listes du Hamas participe également de l'intérêt bien compris de cette formation qui accroît ainsi son emprise électorale et souhaite améliorer son image, et des candidats chrétiens qui, ce faisant, accroissent aussi leurs chances d'être élus.

Malgré ces expériences un peu particulières, la vague islamiste qui secoue actuellement le Proche-Orient n'est pas pour rassurer les chrétiens, qui, se sentant fragiles dans un climat politique tendu, émigrent fortement, en sachant quand même que ce mouvement concerne aussi les musulmans et qu'il n'est pas lié uniquement à l'affirmation de l'islam politique puisque les départs ont commencé bien avant.

Cette émigration tend malheureusement à vider aujourd'hui les sociétés arabes de leur caractère pluriel. Seuls la fin des conflits, l'essor économique et le reflux de l'islamisme pourraient rassurer des communautés en plein désarroi. Ces perspectives-là, ne paraissent pas forcément inaccessibles. Une solution au conflit israélo-palestinien pourrait finir par s'imposer et l'Irak pourrait trouver une certaine stabilité, notamment si d'aventure les États-Unis parvenaient à réorienter leur politique étrangère. Force est d'admettre, dans ce cas, que la région connaîtrait un nouvel essor économique, surtout dans un contexte de renchérissement pétrolier qui lui profiterait directement ou indirectement. Même le reflux de l'islamisme est envisageable, d'autant plus que les conflits majeurs de la région trouveraient une solution. D'autre part, il importe de regarder ce qui se passe en profondeur dans les sociétés qui ont opté pour cet islam politique, en particulier l'Iran où l'islamisme, certes aux commandes, est défié par de larges secteurs de la population. Si l'on en croit les travaux de Youssef Courbage et Emmanuel Todd, l'islamisme ne serait d'ailleurs qu'un moment de l'histoire, puisqu'il serait la contrepartie de la modernisation sociale et démographique. Selon ces auteurs : « *Il n'est donc nullement nécessaire, pour expliquer les violences qui agitent aujourd'hui le monde musulman, de spéculer sur une essence particulière de l'Islam. Cet univers est désorienté parce qu'il subit le choc de la révolution des mentalités associée à la montée de l'alphabétisation et à la généralisation du contrôle des naissances* ¹⁶. » Comme d'autres sociétés ont connu des emballements politiques au moment de leur transition démographique, les pays musulmans connaissent un vaste déracinement mental qui, comme l'écrivait plus tôt Emmanuel Todd, « *hystérise dans un premier temps les valeurs anthropologiques* ¹⁷. » Et

celui-ci d'ajouter que « *dans la phase historique que nous traversons, de nombreux pays musulmans sont en train d'effectuer le grand passage. Ils quittent la routine paisible d'un monde analphabète et marchent vers cet autre monde stable défini par l'alphabétisation universelle. Entre les deux, il y a les souffrances du déracinement mental*¹⁸. »

Mais au-delà de ce reflux souhaitable et peut-être inéluctable (au moins selon ces théories), le maintien des minorités passe par l'évolution de sociétés dites plurales vers des sociétés pluralistes¹⁹, autrement dit que la mixité de fait des sociétés du Proche-Orient se change en une mixité de choix. C'est tout le chantier du modèle politique à promouvoir pour permettre l'émergence d'une égalité de droits entre citoyens. Dès lors, faut-il aller comme au Liban vers des démocraties consensuelles ou « consociatives » avec le risque que le système communautaire crée toujours plus de fractures entre communautés ? Faut-il au contraire aller vers des démocraties laïques, mais, dans ce cas, à quel terme le souhaitable est-il réalisable ? Et, dans ce cas, de quelle laïcité parle-t-on ?

En attendant, dans des sociétés où le fait religieux est très prégnant, il est réconfortant de voir émerger çà et là des initiatives de dialogue interreligieux. Selon Paul Ricoeur, « *ce n'est qu'en profondeur que les distances se raccourcissent* ». Mais pour aller en profondeur, et donc déconstruire les caricatures des uns sur les autres, faut-il encore prendre le temps de la rencontre. Force est d'admettre à ce sujet qu'essaient, mais peut-être encore de façon trop confinée, des cercles de dialogue dans les sociétés que nous étudions. Bien sûr, quand il a lieu ce dialogue y est davantage d'ordre éthique et spirituel que théologique. Mais peut-il en être autrement ? Et est-il indispensable, pour qu'il existe, que le dialogue porte sur les fondements ?

S'il doit devenir une réalité plus effective que rhétorique dans les sociétés arabes, il est impérieux que ce dialogue se fasse aussi à l'échelle mondiale, à un moment où la méfiance réciproque semble gagner²⁰. Comme le déclaraient récemment 138 responsables musulmans : « *Ensemble chrétiens et musulmans constituent plus de 55 % de la population mondiale, ce qui fait de la relation entre ces deux communautés religieuses le plus important facteur contribuant à une paix significative dans le monde [...] Avec l'armement terrible du monde moderne ; avec des musulmans et des chrétiens qui se côtoient étroitement partout comme jamais auparavant, aucune partie ne pourrait remporter unilatéralement un conflit entre plus de la moitié des habitants de la planète. Ainsi notre avenir commun est-il en jeu. La survie du monde lui-même est-elle peut-être en jeu*²¹. » Même si d'aucuns pourraient

leur reprocher d'assimiler culture et foi, il n'en demeure pas moins que leur avertissement est tout à fait lucide.

Les progrès de la paix passent donc à l'évidence par une meilleure compréhension entre les deux grandes religions, et c'est au cœur des sociétés arabes, là où vivent encore des minorités chrétiennes, que ce dialogue doit en particulier se développer. Mais si ce dialogue est un vecteur de paix civile pour le monde arabe, il est aussi un enjeu de civilisation pour lui : que deviendrait en effet une civilisation arabe devenue désormais exclusive alors même qu'elle a toujours été marquée du sceau de la diversité ? ■

Notes

1. Expression de Régis Debray, *Dieu, un itinéraire*, Editions Odile Jacob, 2001, p. 139.
2. Edmond Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, 1986.
3. In Xavier de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968.
4. In Xavier de Planhol, *Les nations du Prophète*, Fayard, 1993, pp. 277-280.
5. C'est ainsi que les chrétiens étaient nommés en Arabie. Parmi eux on comptait surtout des courants schismatiques dont les Ébionites.
6. Voir notamment à ce sujet, les croisades vues par les Arabes. Amin Maalouf, Jean-Claude Lattès, 1983.
7. Histoire des peuples arabes, Albert Hourani, le Seuil, 1993.
8. L'Islam dans le monde, Le Monde éditions, 1991, p. 74.
9. Lire notamment l'article d'Elise Massicard, « L'Islam en Turquie, pays musulman et laïc », pp. 55-67, In *La Turquie aujourd'hui*, ouvrage dirigé par Olivier Roy, Universalis, 2004.
10. Paul Balta, op.cité, p. 75.
11. Georges Corm, *Le Liban contemporain*, La découverte, 2003, p. 56.
12. Voir notamment, Joseph Faddoul, « La difficile mais nécessaire arabité des Maronites. » In *Maghreb-Machrek*, n° 192, été 2007, pp. 71-85.
13. Carole Dagher, *Le défi du Liban d'après guerre*, L'Harmattan, p. 95.
14. *Le défi du Liban d'après-guerre*, L'Harmattan, 2002, p.33.
15. Nous voulons être prudents en affirmant ceci, parce que le statut de dhimmi supposait des contreparties qui ne sont pas d'actualité aujourd'hui et notamment le paiement d'un impôt spécifique.
16. *Le rendez-vous des civilisations*, La République des idées, Seuil, 2007.
17. Emmanuel Todd, *Après l'Empire*, essai sur la décomposition du système américain, Gallimard, 2002, p. 65.
18. Op.cité, p. 50.
19. Pour reprendre la distinction utilisée par B.Braude et B.Lewis, in *Christians and Jews in The Ottoman Empire : the functioning of a plural society*, Holmes and Meyer, 1982.
20. *Islam and the West : annual report on the state of dialogue*, forum économique mondial, janvier 2008, 156 pages.
21. « Une parole commune entre vous et nous ». Lettre ouverte de 138 responsables musulmans aux responsables chrétiens, publiée à l'occasion de la fête de l'aïd al-Fitr en 2007.