

La montée de l'intégrisme religieux au Proche-Orient : l'État libanais sous l'emprise des groupes confessionnels

Roy JREIJIRY *

Résumé : Constitué de dix-huit communautés religieuses, l'État libanais, créé en 1920, n'en adopte aucune, mais confie tous les domaines du droit privé et des statuts personnels à leurs autorités respectives. Mettant fin à quatorze ans de conflit civil, les accords de Taëf (1989) prévoient, entre autres, « l'abolition progressive du communautarisme » comme « objectif national essentiel qui nécessite que tout soit mis en œuvre pour l'exécuter selon un plan par étapes ». Vingt-cinq ans après leur entrée en vigueur, les réformes liées à ce point n'ont jamais été mises en œuvre et leur réalisation paraît de plus en plus utopique aux yeux des défenseurs d'un État non confessionnel. Cet article a pour but de montrer, à travers l'observation et l'analyse des rapports entre les institutions étatiques et les acteurs publics durant une période déterminée (2010–2015), comment la montée et la radicalisation de l'identité religieuse dans la région (et, par conséquent, au Liban) a affaibli davantage le rôle de l'État au profit des communautés confessionnelles et de leur repli.

Mots clés : Liban, confessionnalisme, laïcité, fédéralisme, régime confessionnel

L'État libanais

Constitué de dix-huit communautés religieuses (douze chrétiennes, cinq musulmanes et une juive), l'État libanais, créé en

* Roy Jreijiry est professeur associé au Département de sciences de l'information et de la communication de l'Université libanaise à Beyrouth, au Liban.

1920, n'en adopte aucune¹, mais confie tous les domaines du droit privé et des statuts personnels à leurs juridictions respectives :

Chacune de ces communautés jouit, dans la sphère de ses attributions, d'une indépendance absolue. Elle possède même le droit de légiférer, sous réserve toutefois d'approbation de la part du gouvernement libanais. Elles forment en réalité des États dans l'État. (Rabbath, 1982 : 104.)

Le (dernier) recensement officiel de la population, datant de 1932², servira de fondement aux quotas de répartition des sièges parlementaires et des postes administratifs publics. L'article 95 (ancien) de la Constitution stipule que :

[...] à titre transitoire et dans une intention de justice et de concorde, les communautés seront équitablement représentées dans les emplois publics et dans la composition du ministère, sans que cela puisse cependant nuire au bien de l'État. (Cité dans Hokayem, 1996 : 391.)

Après l'indépendance du pays en 1943, un accord tacite, appelé « Pacte national », a réparti les trois plus hautes charges de l'État entre les trois principales communautés confessionnelles : la présidence de la République est accordée aux maronites, la présidence de la Chambre des députés, aux chiïtes, et la présidence du Conseil des ministres, aux sunnites, les deux vice-présidents de la Chambre et du Conseil étant chrétiens grecs-orthodoxes. En ce qui concerne la fonction publique, le même équilibre communautaire prévaut : toutes les communautés doivent être représentées dans la fonction publique et dans les différents ministères, en adéquation avec leur volume démographique (Rai, 2016).

Le théoricien de ce régime confessionnel, Michel Chiha, voyait le Liban comme un État « des minorités confessionnelles associées » (1964 : 54), mais il ne préconisait l'équilibre dans la représentation qu'à la Chambre des députés (*ibid.* : 79–82). Il va cependant jusqu'à admettre, en 1952, que le régime est devenu une « dictature voilée », une « dictature camouflée » au profit des maronites et des sunnites : « On ne prend vraiment le pouvoir au Liban que si on est maronite

¹ S'il n'existe pas de religion d'État, l'article 9 de la Constitution libanaise (2004) rend en revanche « hommage au Très Haut ».

² *Journal Officiel*, no 2718, 10 octobre 1932.

ou sunnite. C'est peut-être une erreur, mais c'est ainsi » (*ibid.* : 232–233)³. Pour le politologue libanais Mahdi Amil (1996 : 34) :

[...] le confessionnalisme est le système de pouvoir des communautés confessionnelles. Ce système de pouvoir est celui d'un partenariat aux équilibres délicats assurés par l'État, grâce auxquels ce système se perpétue. Tout déséquilibre aboutit à la désagrégation – ou du moins à la menace de désagrégation – de l'État, ce qui entraîne le blocage de sa fonction régulatrice des intérêts des communautés confessionnelles, et par conséquent de la perpétuation de leur pouvoir. La société entre alors dans une situation de crise, et celle-ci se trouve définie par la bourgeoisie comme une crise de coexistence communautaire.

Les racines du système confessionnel

Constitué d'un agglomérat de groupes à partir du XIV^e siècle, l'Empire ottoman a conquis la Syrie en 1516 dont la montagne Libanaise, qui sera administrée grâce à des responsables locaux pour percevoir et verser le tribut : « L'ordre turc s'imposa par le contrôle des plaines nourricières, des voies de communication, des villes, des ports, et des hommes qui y vivaient » (Chevallier, 1982 : 11). Les nouveaux conquérants désignent un membre de la famille druze de Maan comme émir de la montagne Libanaise, instituant ainsi un émirat féodal, constitué majoritairement de druzes et de maronites, qui va perdurer jusqu'en 1840.

Entrées en contact avec l'Église romaine à partir du XI^e siècle, les communautés chrétiennes d'Orient – ainsi que les communautés musulmanes non sunnites – étaient considérées sous l'Empire comme des « nations » (*millet*, en turc) possédant toutes leurs propres lois religieuses et civiles. Notons que le système des *millets* consistait à attribuer à des groupes minoritaires un statut reconnu dans l'Empire ottoman sunnite ; cela n'équivalait cependant pas à une égalité de droit.

³ Pourtant, selon Chiha (1964 : 304), le problème ne réside pas dans le système confessionnel « naturel et légitime », mais dans le fait que « le Pouvoir s'appuie d'abord sur les fœdaux » (*ibid.* : 234–235). Chiha s'oppose à toute volonté de modifier « ce que les siècles ont fait » au nom d'un « préjugé laïque », alors que « c'est le confessionnalisme qui a enseigné au Liban la tolérance » (*ibid.* : 305).

L'Empire ottoman va cependant instituer, en 1839, l'égalité juridique et civile entre les communautés, qui a été renforcée par le *Hatti Hamayoun* de 1856 qui « laïcisait [l'Empire], le dépouillait de son caractère confessionnel et le réorganisait sur des bases rationnelles » (Noujaim, 1961 : 333). Aussi, la Constitution ottomane de 1876⁴ va rompre avec le droit musulman, tout en maintenant les privilèges accordés aux communautés religieuses. Les réformateurs ottomans voyaient dans ces réformes un moyen pour « fermer la porte devant toute intervention étrangère et pour mettre fin aux agitations internes encouragées par les grandes puissances » [notre traduction] (Kawtharani, 1986 : 106). Mais le Mont-Liban autonome (noyau de l'actuel Liban) suivait à cette époque une autre voie, ayant un statut particulier reposant essentiellement sur la hiérarchie des groupes féodaux. Parallèlement, la politique de l'émir Bechir Chehab (1788–1840), visant à réduire l'influence druze sur la montagne druze et l'intérieur syrien, va participer à l'établissement d'un déséquilibre économique et politique à base confessionnelle (Charara, 2011 : 58–61).

Le système communautaire a été renforcé après les troubles survenus entre 1841 et 1860. Les populations des deux communautés, maronite et druze, seront isolées les unes des autres en 1842 par une division à base confessionnelle attribuant à chaque communauté une circonscription administrative, et cela sous l'égide des deux puissances rivales, la France et l'Angleterre. Sur le fond, « il s'agissait d'un conflit complexe opposant des groupements d'hommes de toutes confessions » (Dagher, 2008 : 323), « d'une véritable révolution sociale, d'une lutte entre deux classes », mais les chroniqueurs et les consuls des grandes puissances « n[e] voyaient qu'une lutte religieuse » (Corm, 1998 : 217) là où « les questions sociales primaient bien les questions confessionnelles » (Chevallier, 1959 : 63). Parallèlement, les transformations économiques et sociales stimulées par l'intervention des puissances occidentales dans l'Orient arabe aboutissent à des situations qui exacerbent des tensions communautaires entre maronites et druzes (Chevallier, 1982 : 199–209, 279–283 ; Kawtharani, 1986 : 53–61)⁵ : « À travers

⁴ L'islam demeurerait, en revanche, « la religion d'État » (article 11), ce qui sera le cas des pays arabes indépendants plus tard, à l'exception du Liban et de la Syrie.

⁵ Les puissances occidentales se disputaient, puis se partageaient la protection des communautés qualifiées de « nations ». La France interviendra militairement sous le prétexte d'assurer la « protection des Maronites [sic] du Mont-Liban et des

tout le pays, pour les Chrétiens [*sic*] d'une part, pour les Musulmans [*sic*] de l'autre, la communauté confessionnelle restait l'ultime recours » (Chevallier, 1982 : 272).

Les frontières des arrangements de septembre 1864 « correspondaient officiellement pour la première fois à une unité géographique » (*ibid.* : 25), aboliront la « féodalité éternelle », « mais consolideront le système confessionnel » [notre traduction] (Charara, 2011 : 103) dans les textes, un système dans lequel l'Église maronite jouera un rôle primordial (politique, social, économique, militaire, etc.).

Sous le mandat qui lui a été confié par la Société des Nations, la France développe des institutions communautaires et en crée même de nouvelles. Elle va jusqu'à établir l'État actuel du Grand-Liban contre la volonté d'une majorité des habitants des districts annexés (la Bekaa, Tripoli, Tyr et Sidon, ainsi que la ville de Beyrouth), et cela afin de satisfaire les aspirations du clergé maronite :

Pour pouvoir s'affirmer comme puissance gouvernante, la France devait achever la balkanisation de toute la région syrienne placée sous sa dépendance, en dotant d'institutions communautaires les autres sectes, notamment les Druzes du Hauran, les Alaouites et les Chiites [*sic*] du Liban-Sud, en allant jusqu'à créer un État alaouite et un État druze. (Corm, 1998 : 70.)

Par ailleurs, le mandat garantit :

[...] de ne porter aucune atteinte aux droits des communautés, de conserver leurs écoles en vue de l'instruction et de l'éducation de leurs membres, dans leur propre langue ; de s'abstenir de toute intervention dans la vie intérieure et la discipline religieuse des Communautés. (Article 8 et 9 du Mandat pour la Syrie et le Liban, août 1922 ; cité dans Hokayem, 1996 : 312–313.)

La Constitution libanaise de 1926 confirmera l'existence de ce régime communautaire en instituant la répartition confessionnelle dans la distribution des sièges et des emplois publics (article 95

Catholiques [*sic*] de la Syrie ». Selon Georges Dagher (2008 : 327), « le poids de ces influences explique largement l'auto-reclassement des populations en termes de communautés confessionnelles », les tueries (et les récits de ces tueries) jouant ensuite un rôle déterminant dans la formation et l'affirmation de cette identité confessionnelle. Cela sera le cas également après la guerre civile de 1975–1990.

évoqué ci-dessus). Après l'indépendance de 1943, le Pacte national, en vertu duquel les chrétiens renoncent à toute protection occidentale et les musulmans, à tout projet panarabe, « satisfait parfaitement bien les milieux intégristes, chrétiens et musulmans », puisqu'il :

[...] paralyse toute évolution dynamique du pays dans le sens de l'intégration des communautés. [II] satisfait aussi toute la caste dominante traditionnelle [...] dans sa composante bourgeoise, féodale, administrative et cléricale. (Corm, 1998 : 278.)

En revanche, l'emblématique premier ministre Riad Solh (un des deux protagonistes de ce pacte) insiste sur la nécessité de « l'élimination des considérations d'ordre confessionnel », dénonçant le confessionnalisme comme « le premier mal à rayer de nos institutions », et affirmant vouloir le combattre « non seulement dans les textes mais encore dans les esprits » (cité dans Rondot, 1979 : 60). Le politologue Nassif Nassar écrit en 1970 :

Le confessionnalisme est devenu depuis l'indépendance l'idéologie de l'État libanais et une base essentielle pour l'équilibre et la stabilité. Son évolution a atteint son apogée. [...] En revanche, maintenant que le confessionnalisme est devenu un système et une idéologie, nous pouvons prévoir le début de sa fin, puisqu'il a épuisé au cours de son évolution tous ses potentiels de propulsion, et puisque de nouvelles forces commencent à agir en lui manifestant leur rejet total. [Notre traduction] (Nassar, 1970 : 108.)

Cette volonté de rompre avec l'ordre confessionnel était toujours actuelle durant les premières années de la guerre civile. Regroupant les forces de gauche et les principales forces musulmanes, le Mouvement national libanais réclamait, au début du conflit, « l'abolition du confessionnalisme dans les textes constitutionnels, juridiques et administratifs, ainsi que dans la réalité politico-sociale » afin « de parvenir à la laïcisation totale du système » (août 1975, cité dans Arminjon, 2014 : 61). Cette revendication s'est estompée au fur et à mesure de la montée en puissance des forces islamiques aux dépens des gauchistes et, plus globalement, de l'instauration d'un véritable système de guerre reposant sur le morcèlement par les milices communautaires du territoire et sur l'exacerbation de modèles idéologiques confessionnels antagonistes.

Les réformes de Taëf et le confessionnalisme

Rappelons que cette architecture du système libanais, où les communautés se substituent au peuple, trouve sa source dans la Constitution elle-même. Or, l'article 7 de ce même texte stipule que « tous les Libanais sont égaux devant la loi ». Les accords de Taëf, survenus en 1989, après 14 ans de guerre civile, viennent renforcer cette contradiction. Ils prévoient une parité parlementaire entre chrétiens et musulmans (alors que le quota initial était de six chrétiens pour cinq musulmans) ainsi qu'un allègement des prérogatives du président de la République. Pourtant, ces accords ont bien prévu d'abroger toute discrimination fondée sur la religion, et cela à travers « l'abolition progressive du confessionnalisme » comme « objectif national essentiel qui nécessite que tout soit mis en œuvre pour l'exécuter selon un plan par étapes » (article I.2.G)⁶.

Vingt-cinq ans après leur entrée en vigueur, les réformes liées à cet article n'ont jamais été mises en œuvre. Au contraire, faute de réformes concrètes issues de l'application de l'accord, les communautés confessionnelles relativement marginalisées dans l'État de 1943 ont davantage renforcé leurs positions au sein du système, perpétuant la prégnance de leurs pouvoirs sur la machine d'État et paralysant toute action publique. Il s'agit d'une situation où « l'État centralisé va se "pluraliser" à son tour, ou plutôt éclater en de multiples "sous-États" confessionnels » (Amil, 1996 : 52).

Un retour du religieux, cette fois sur le plan régional, corrélait avec l'échec des régimes à caractère laïque (par exemple, le nassérisme en Égypte et le parti Baath en Syrie et en Irak). Ainsi, la radicalisation a été alimentée par l'appui des forces occidentales à la création d'un État à base religieuse en Israël. La révolution de Khomeyni, en Iran, a inspiré plusieurs groupuscules chiites locaux et a alimenté la radicalisation des mouvements en lutte, au nom de la religion, contre l'occupation israélienne : citons également les projets isolationnistes maronites œuvrant pour un foyer chrétien à l'instar du foyer juif en Israël, et l'influence du wahhabisme saoudien sur des groupuscules sunnites fondamentalistes. S'ensuivirent les attentats du 11 septembre 2001 qui ont radicalisé le religieux, celui-

⁶ Les Accords de Taëf de 1989, ou Document d'entente nationale libanaise, prévoient également la création d'un Sénat « où seront représentées toutes les familles spirituelles », la Chambre des députés devant, quant à elle, être « élue sur une base nationale non communautaire ».

ci devenant le pivot d'une guerre de civilisations, la situation en Palestine et en Irak créditant cette logique.

La fragile stabilité libanaise d'après-guerre a donc été remise en cause au tournant des années 2000 avec l'apparition d'un clivage politique entre l'Iran et les pays du Golfe. La stratégie de ces derniers pour contrer les efforts iraniens visant l'enrichissement de l'uranium prend l'aspect d'une lutte identitaire de type confessionnel. Les répercussions latentes de cette crise sur la scène intérieure libanaise paraissent au grand jour avec l'éclatement des hostilités en Syrie en 2011. Le conflit politique (et parfois armé) oppose localement sunnites et chiïtes dans un contexte où la revendication de l'identité religieuse paraît à son comble, alors que, même durant les années sombres de la guerre civile, les forces laïques pesaient sur la politique libanaise. De nos jours, les mouvements de résistance de type laïque perdent en force et en visibilité ; le religieux envahit l'espace public dans toutes ses expressions. Les trois composantes majeures de l'identité – la généalogie familiale, la spécificité de la langue et celle du milieu géographique (Corm, 2007a) – s'estompent au profit de la matrice religieuse, comme le montre également l'exemple récent du projet de l'État islamique.

Nous nous efforcerons de démontrer, à travers l'observation et l'analyse de l'espace public médiatique et social ainsi que des rapports entre les institutions étatiques et les acteurs concernés, durant la période 2010–2015, comment la montée et la radicalisation de l'identitaire religieux dans la région – et, par conséquent, au Liban – affaiblit partout le rôle de l'État au profit des communautés religieuses. Notre attention se porte ainsi simultanément sur les plans local, sociopolitique et législatif.

Sur le plan local : un espace public de plus en plus communautarisé

Sur le plan local, l'espace public est de plus en plus éclaté et est constitué d'une multitude d'espaces communautarisés. Le fait religieux n'est jamais du simple ressort de la sphère privée. C'est un fait social qui occupe la majorité de l'espace public. Il marque également le territoire communautarisé de chaque confession et ses frontières, ce qui prive l'individu d'une certaine liberté culturelle, la religion constituant un système de normes imposées. Cette territorialisation devient de plus en plus acceptée et ancrée dans le

langage politique lui-même où abondent des notions distinguant ce qui est autorisé « chez nous » de ce qui est permis « chez eux ». Comme le note Corm (2007b : 51), « les droits des communautés peuvent participer à l'écrasement de l'individu par son enfermement dans un carcan de conformisme communautaire étouffant ».

Ainsi, la rue est davantage investie par des signes religieux ostentatoires qui se dressent presque partout : des statues sont érigées aux ronds-points, aux coins des rues, devant des immeubles ou à l'entrée de ceux-ci (surtout dans les nouveaux quartiers) ; les différentes communautés se réapproprient les lieux publics et elles rendent visibles, dans l'espace public physique, ces signes religieux. Des affiches émanant d'initiatives individuelles, dont le contenu est religieux, sortent de partout, mettant en question la notion de l'« espace commun » :

Maintenant les affichages religieux sont étalés pour s'imposer à vous et sont, par là, plus politiques que religieux et spirituels. [...] L'affichage religieux sauvage, dans la rue, accapare la rue, usurpe la représentation de la rue, impose aux passants des idéaux et des représentations. (Messarra, 2004 : 246.)

Un phénomène qui va en progressant consiste, par ailleurs, à l'instar de ce que font traditionnellement les mosquées, en l'utilisation par les églises de haut-parleurs à l'occasion de certaines prières ou pendant certaines périodes de l'année liturgique. Parallèlement, le repli confessionnel territorial opéré durant les années de guerre se poursuit.

Le religieux s'empare de l'espace public

Les exemples du recul des institutions étatiques dans l'espace public en faveur d'une gestion locale communautaire sont quotidiens. En décembre 2014, un différend entre le supermarché Caliprix dans la ville de Jounieh, au nord de Beyrouth (dont les habitants sont majoritairement maronites), et le propriétaire du terrain a mené les employés à bloquer l'autoroute principale pour contester les mesures du propriétaire, dont les camions ont attaqué les manifestants. Ces derniers ont réclamé la protection du patriarcat maronite.

L'interdiction de vente d'alcool (alors que l'arak, boisson locale fortement alcoolisée, constitue un élément principal de la cuisine traditionnelle libanaise) est de plus en plus acceptée dans les régions à « forte sensibilité religieuse ». Une chanson parodiant le célèbre succès *Gangnam Style* est attaquée avec virulence par les « dignitaires » de la ville de Saïda parce que le pseudo-chanteur déclare « se saouler » dans cette ville du sud. À Tripoli, « lors des dernières fêtes de Noël et du Nouvel An, une campagne hostile à la décoration des marchés avec des sapins de Noël a constitué une première dans l'histoire de la ville » [notre traduction] (Saghiyeh et El-Cheikh, 2015 : 28).

En février 2014, la diffusion d'une vidéo sur YouTube par un internaute appelé Ali Itaoui – en l'occurrence de confession chiïte, dans laquelle il embrasse une statue de la Vierge sur la bouche, nécessite une intervention officielle du président de la République lui-même (maronite, pour mémoire), qui réclame « des mesures appropriées à l'encontre d'Itaoui ».

Ces exemples se multiplient et les voix qui s'élèvent pour dénoncer une atteinte au principe de l'espace commun se font rares. Dans un article publié en décembre 2014 sous le titre « Un cercle de lamentations dans l'aéroport de Beyrouth », Hazem el-Amine critique la transformation de la salle de départ dans l'enceinte de l'aéroport en un cercle de lamentations, « une première qui sera certainement exploitée par les autres communautés ». Pointant la prolifération des salles de prière et des rituels de deuil au sein des universités, il dénonce une « réduction étouffante de l'espace public, jour après jour », alors que « les victimes ont peur de lever la voix » (Amine, 2014).

L'influence des religieux sur le secteur médiatique

D'autre part, cette logique touche davantage le paysage audiovisuel. En effet, la distribution des licences audiovisuelles, survenue en 1996, a été effectuée sur la base de considérations politico-confessionnelles et les chaînes ont existé dans le prolongement de l'institution communautaire. La montée du confessionnalisme se ressent dans les discours, chaque communauté imposant ses normes à « sa » chaîne : « Attaquer un média, c'est s'en prendre à un symbole communautaire, voire religieux », et cela « risque de provoquer une crise grave qui peut dégénérer en guerre

civile » (Abou Assi, 2009 : 50). En février 2006, puis en novembre 2013, des sketches d'une émission satirique diffusée sur la LBCI⁷ (chaîne privée de télévision libanaise associée aux communautés chrétiennes), parodiant le secrétaire général du parti Hezbollah Hassan Nasrallah, ont provoqué des manifestations et des blocages de routes dans les quartiers chiïtes de la banlieue sud de la capitale. Ces manifestations se sont transformées en des heurts intercommunautaires qui ont été rapidement contrôlés par les responsables des deux communautés.

En octobre 2013, la même chaîne de télévision (LBCI) a dévoilé au public la condamnation pour pédophilie, rendue par la Congrégation pour la doctrine de la foi du Vatican, d'un religieux maronite engagé depuis de longues années dans le milieu associatif libanais. La chaîne a immédiatement été l'objet de nombreuses attaques verbales sur les réseaux sociaux de la part de « citoyens chrétiens furieux » de voir la LBCI « s'éloigner de sa tradition et de ses principes » chrétiens. Aucun reportage n'a été ultérieurement diffusé sur l'affaire (mis à part les conférences de presse des avocats du prêtre) ni sur les sept victimes. Le clergé pouvait ainsi s'assurer d'une immunité dans les médias, immunité assurée par les propres membres de sa communauté.

Un rapport publié par la Fondation Maharat (2015) sur la couverture médiatique des questions religieuses dans les émissions-débats (*talk-shows*) sociales conclut à « l'emprise des religieux » sur l'espace accordé aux thèmes socioreligieux. Ils sont les invités préférés de ces émissions sociales et sont interviewés sur de multiples questions. Ainsi, proclamant parler au nom des fidèles, les religieux interviennent dans leurs choix sociaux et politiques. Le rapport conclut également qu'il existe une « marginalisation des représentants de la société civile », notamment lorsque leur version d'un phénomène ou d'un événement diffère de celle prônée par les représentants religieux.

Ce pouvoir que s'octroie l'appareil religieux ne peut être sans effet néfaste sur les libertés individuelles. La Sûreté générale va jusqu'à consulter des religieux avant d'autoriser la diffusion de telle ou telle œuvre. Cette information a été dévoilée par la presse en décembre 2013, suscitant l'indignation de la société civile. Entre

⁷ Lebanese Broadcasting Corporation International, cf. <http://www.lbcgroup.tv/about-lbci/en>.

2011 et 2015, plusieurs cas d'intervention directe du Centre catholique d'information (CCI), considéré comme le porte-parole médiatique de l'Église maronite, auprès de la Sûreté générale pour interdire des émissions ou des feuilletons télévisés, des pièces de théâtre, des films et des livres, ont été médiatisés⁸. Sans passer par la voie du recours en justice, le clergé montre ainsi qu'il entend s'instituer acteur public à part entière.

Plus globalement, le nombre de chaînes religieuses dans la région du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord a augmenté de 50 % entre 2011 et 2014 (au même rythme que les chaînes gratuites diffusées mondialement), selon un rapport publié en mars 2016 par la Northwestern University in Qatar (en partenariat avec le Doha Film Institute). Le rapport indique que les chaînes religieuses chrétiennes et chiites ont plus que doublé en trois ans (passant de deux à neuf et de cinq à onze, respectivement). Il s'agit d'une conséquence de la montée du confessionnalisme dans la région, y compris au Liban.

Sur le plan sociopolitique : des replis identitaires

Sur le plan sociopolitique, le rôle de l'institution publique se limite à la gestion des différends entre les communautés, l'État devenant à la solde des religieux ou des groupes communautaires les plus influents :

Dans la pratique, sur les questions de société, c'est le pouvoir religieux qui prime. Durant l'été 2011, lorsque les députés libanais voulurent débattre d'une proposition de loi visant à protéger les femmes contre les violences conjugales, Qabbani, le mufti – sunnite – de la République, y mit un terme, suivi par l'avis convergent des autorités shi'ites et le silence remarqué des représentants des différentes confessions chrétiennes. (Avon, 2014 : 4.)

⁸ Le président du CCI, Abdo Abou Kassem, a été qualifié de « *muttawā* » (membre de la police religieuse en Arabie saoudite) par le quotidien *Al-Akhbar* le 16 octobre 2015, après s'être insurgé contre un vidéoclip libanais dans lequel il a vu « des rituels sataniques » qui « insultent la religion chrétienne et la croix » (récupéré le 16 octobre 2015 de <http://alakhbar.com/print/243938>). Alors qu'Abou Kassem a déclaré avoir écrit à la Sûreté générale et vouloir entamer une procédure pénale pour arrêter la diffusion du clip, ses propos s'inscrivent délibérément dans le registre de la surenchère confessionnelle : « Nous avons vu "leurs" [c'est-à-dire musulmans] réactions après la publication des caricatures danoises, pourquoi devons-nous alors nous taire ? ».

Historiquement, l'assignation identitaire confessionnelle est imposée aux individus dès leur naissance, le système assurant la pérennisation de cette identité sur fond de préjugés doctrinaux :

Comme il a l'intellect obnubilé par ses préjugés, la sensibilité atrophiée par ses craintes, l'individu dogmatiquement conditionné ne cherchera dans le monde que la seule reproduction de son milieu mental. [...] Sur le plan politique, le confinement mental et social mène sans pareil à la servitude et aux attitudes belligènes. (Forget, 2013 : 78.)

Le projet électoral le plus confessionnel depuis 1920

À titre d'exemple, le seul projet de loi électorale soumis sérieusement au débat en 2013 – les élections législatives devaient se dérouler cette même année – était le projet de loi électorale de la Rencontre orthodoxe. Jusqu'en 2009, les lois respectaient la volonté de procéder avec un collège électoral unique – structure qui permettant aux les électeurs de voter pour les candidats de leur circonscription, quelle que soit la confession de ces derniers – et celles-ci se contentaient de fixer le nombre de sièges pour chaque communauté. Le but de cette disposition était « d'incliner candidats et électeurs à un esprit de modération favorisant l'entente et le compromis, mais aussi, sur le plan constitutionnel, de conférer au député une double représentativité » (Rabbath, 1982 : 181). Mais selon le projet de 2013, chaque citoyen devrait élire exclusivement les députés appartenant à sa communauté religieuse, indépendamment de leur circonscription électorale. Un maronite devrait voter pour les candidats aux 34 sièges maronites du Parlement, un Alaouite ne voterait que pour trois candidats (trois sièges alaouites), etc. Faute de consensus, les élections ont été reportées de 18 mois (de juin 2013 à novembre 2014), avant que le Parlement ne proroge son mandat une deuxième fois, jusqu'au 20 juin 2017.

À ce projet électoral s'ajoutent d'autres projets, dont celui du ministre – et candidat maronite à l'élection présidentielle – Boutros Harb en 2011. Celui-ci proposait d'interdire, pendant 15 ans, les ventes immobilières entre chrétiens et musulmans (cette mesure a d'ailleurs été adoptée par quelques municipalités de communes mixtes). Notons que durant les débats électoraux, les partis politiques

font fréquemment et ouvertement appel à des questions d'identité religieuse afin de mobiliser leur électorat, d'autant que, dans le paysage actuel, la quasi-totalité des partis actifs provient directement des communautés confessionnelles. Nous sommes ainsi loin des périodes précédentes où le confessionnalisme « tendait à être assimilé à une perversion déshonorante qu'il fallait à tout prix camoufler » (Beydoun, 1993 : 91).

Des débats publics stagnants

Ces débats font sans cesse référence aux « caractéristiques culturelles et civilisatrices » propres à chaque communauté. La pérennisation d'un discours dominant gratifiant l'« oasis communautaire » ou « la terre des religions » rend naturelle l'hégémonie des communautés confessionnelles. En effet, l'argument de la société multiculturelle ne peut que refléter cette volonté de communautarisation qui s'éloigne de toute prise de conscience sociale ou politique commune :

[...] le fantasme de la « société multiculturelle » renvoie chaque regroupement « culturel » à son unique soi, lequel ne parlant que de soi-même, s'interdit par principe de concevoir l'horizon problématique d'une humanité universelle. (Forget, 2013 : 119.)

Les solidarités primaires et les comportements patrimoniaux affaiblissent toute autorité étatique. L'institution religieuse s'ingère dans les domaines politique, le social et l'éthique. Elle est la source de légitimité du premier, elle est omniprésente pour contrôler le deuxième et monopolise le troisième. Prisonnier d'une latence religieuse, le débat public stagne.

Le dilemme de l'enseignement public

La liberté de l'enseignement étant garantie par la Constitution, l'école publique est fortement concurrencée par une école religieuse qui transmet une vérité dogmatique renforçant l'identité confessionnelle des élèves. Depuis la fin de la guerre, l'unification du manuel d'histoire, stipulée par les accords de Taëf (article I.3.E.5), paraissait problématique :

Ancrant leur contestation dans des argumentaires normativement connotés (le pluralisme identitaire, l'arabité du Liban, la liberté de l'enseignement), la stratégie [des principales composantes du secteur privé communautaire] a consisté à rappeler l'existence de divergences fondamentales persistantes sur l'identité du Liban et, plus globalement, sur un projet politique partagé. (Gilbert-Sleiman, 2010 : 252.)

En fin de compte, le gouvernement avait stoppé la diffusion des manuels unifiés, se conformant de nouveau aux « schémas traditionnels de soumission de l'action de l'État aux stratégies des acteurs politico-communautaires » (*ibid.* : 383). Cette situation prouve une fois de plus les limites de l'État comme régulateur central face aux forces communautaro-confessionnelles qui opposent, depuis l'indépendance du pays, une résistance au développement de l'enseignement public.

En ce sens, les deux journalistes Hazem Saghiyeh et Bissane El-Cheikh (2015 : 85) évoquent le cas non exclusif de la ville de Baalbek, où :

[...] les écoles gratuites et quasi gratuites⁹ du Hezbollah, ainsi que celles de Mohammad Hussein Fadllalah [chef religieux chiite décédé en 2010], attirent un nombre d'élèves plus élevé que celui des écoles publiques. [Notre traduction.]

À leur tour, ces dernières ne sont pas épargnées par le phénomène de la confessionnalisation. En février 2015, les étudiants de la faculté des sciences économiques et de gestion de l'Université libanaise (publique) à Tripoli ont manifesté pour contester ouvertement et explicitement la désignation d'un directeur chrétien à la tête d'une des trois sections de cette faculté. Bien qu'il ait défendu sa démarche par sa volonté que l'Université libanaise « reste un lieu de rencontre des différentes confessions », le recteur est revenu sur sa décision quelques jours plus tard. Une fois de plus, la logique confessionnelle l'a emporté dans cette affaire qui a pris une dimension nationale et lors de laquelle, « pour la première fois, les différentes forces

⁹ Notons qu'en 2012, les écoles gratuites privées ont été subventionnées par l'État, ce qui représente 12 % du budget de l'ensemble de l'Éducation et de l'Enseignement supérieur.

sunnites de la ville [de Tripoli] se sont ralliées de manière sectaire contre cette nomination » (Merhi, 2015). La réplique est venue principalement des alliés du Courant du futur de Saad Hariri, au sein de la coalition du 14 Mars, dont le secrétaire général Farès Souaïd, qui a déclaré que « la nomination d'Antoine Tannous à Tripoli ne port[ait] pas atteinte aux droits d'une quelconque communauté ». Les positions ou les approches politiques transcommunautaires sont ainsi vouées à être réduites ou redéfinies en termes confessionnels, et cela, à cause de la nature du système politique.

L'impact du religieux sur les mœurs

Saghiyeh et El-Cheikh (2015 : 34) racontent qu'à Nabatieh,

[...] le fief du Hezbollah, des cérémonies de deuil sont, depuis trois ans, constitués pour les enfants de trois à six ans, où leur sont contés d'une manière émouvante et simplifiée la bataille de Karbala et la mort d'al-Husseïn, et où l'on célèbre le voilage des filles qui ont atteint [l'âge de] neuf ans. [Notre traduction.]

Dans le Kesrouan (au nord de Beyrouth), siège du patriarcat maronite et de l'Ordre libanais maronite, prolifèrent des activités pastorales et des confréries qui « paraissent comme un parti non politique auquel adhèrent des croyants de tout bord politique, mais dont la direction relève exclusivement de Bkerki » (*ibid.* : 208), siège du patriarcat. Celui-ci :

[...] détient une armée « blanche » constituée de pastorales, de couvents, d'écoles, d'universités et d'autres institutions, qui lui confère une position influente pour orienter de larges segments de citoyens et pour guider leurs choix. [Notre traduction] (*Ibid.*)

Les deux auteurs insistent sur le rôle de l'appareil audiovisuel de l'Église maronite, Télé Lumière, à « propager de nouvelles formes de fondamentalisme religieux et de rituels qui leur sont liés » (*ibid.*).

Sur le plan législatif : la régression de l'État civil

La neutralité négativiste de l'État

Sur le plan législatif, chacune des communautés confessionnelles possède son droit et ses tribunaux en matière de statut personnel. L'État contribue au financement de ces tribunaux, comme celui de ces institutions religieuses musulmanes. Toutes les tentatives d'établissement d'un code du statut personnel civil commun, depuis celle du haut-commissaire Maxime Weygand en 1924, ont été vouées à l'échec. Les chefs de l'ensemble des communautés confessionnelles ont depuis bloqué tout projet visant à établir une loi commune de statut personnel. En effet, conformément à la définition que s'en fait l'État, l'individu ne peut exister qu'au travers de son appartenance à une communauté religieuse, celle-ci constituant une entité juridique jouissant d'une autonomie législative et juridictionnelle¹⁰.

L'individu adhère ainsi, avant sa naissance, à une communauté religieuse, qui est celle de son père. Cette adhésion « naturelle » déterminera ses droits aux yeux de l'État. Le droit de ne pas révéler ses convictions religieuses et, surtout, de ne pas en avoir est inexistant. Si les nouvelles cartes d'identité post-guerre ne portent plus la mention de l'appartenance religieuse, celle-ci demeure toujours présente sur les fiches individuelles et familiales d'état civil (dont l'usage administratif dépasse de loin celui de la carte d'identité) :

Le Liban [...] a conservé intacte sa structure juridique communautaire, isolant les différents groupes religieux qui composent le pays, et le réduisant ainsi à vivre dans un équilibre instable, fait de tensions confessionnelles, paralysatrices du développement d'un véritable État-Nation moderne. (Corm, 1998 : 9.)

Tout code civil entraînant un rapport direct du citoyen à l'État contredirait l'essence même du système confessionnel, d'où le refus, presque unanime de la part des chefs communautaires, d'un tel

¹⁰ L'article 19 de la Constitution (2004) autorise les chefs des communautés confessionnelles reconnues légalement à saisir le Conseil constitutionnel « en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice des cultes religieux et la liberté de l'enseignement religieux ».

projet. Le prétexte invoqué est la nécessité de préserver les acquis des communautés¹¹.

Pourtant, quelques tentatives sincères ont existé, dont celle du ministre de l'Intérieur Ziad Baroud (2008–2011). Celui-ci avait, en février 2009, publié une circulaire offrant aux citoyens le choix de supprimer ou de s'abstenir de mentionner leur confession sur leur fiche d'état civil, conformément à l'article 14 de l'arrêté 60 L.R. (13 mars 1936) du Haut-Commissaire français pour la Syrie et le Liban¹² prévoyant la création d'une communauté de droit commun. En dépit de cette décision, les notaires ont essayé de bloquer les démarches allant dans ce sens, le pouvoir des communautés reposant sur leur poids démographique respectif. Aussi, les quelques milliers de citoyens qui ont rayé la mention de leur confession religieuse de leur registre se sont retrouvés privés de certains droits civils.

En juillet 2014, après plusieurs années de tractations politiques, le gouvernement décide la titularisation de 1 200 enseignants-chercheurs à l'Université libanaise. Bien que le règlement ne le stipule pas, l'équilibre religieux a été recherché par les dirigeants. Comme le nombre de candidats musulmans était supérieur à celui des candidats chrétiens, il y eut une surtitularisation d'enseignants chrétiens, parmi lesquels certains ne remplissaient pas les conditions nécessaires, ainsi que la mise à l'écart d'un nombre de candidats musulmans (des contractuels qui remplissaient les conditions de titularisation). Le système de quotas confessionnel favorise de fait un clientélisme flagrant, principale caractéristique de la vie publique libanaise¹³.

¹¹ Chiha (1949 : 60) défendait les statuts personnels des communautés sous prétexte que l'État « ne saurait se donner des lois qui, en fait, ne seraient valables que pour telle ou telle partie de ses nationaux, pour telle ou telle région ».

¹² « Les communautés de droit commun organisent et administrent librement leurs affaires dans les limites de la législation civile » (cité dans Messarra, 2002 : 122).

¹³ Bien que plusieurs candidats aient présenté un dossier qui ne fait nulle part référence à une identité confessionnelle ou religieuse, ledit décret leur en a assigné une en les classant dans la catégorie « Chrétiens » et dans la catégorie « Musulmans » ; en effet, plusieurs éléments – dont le prénom, le nom de famille, la section de la faculté d'affiliation – servent d'indices d'appartenance religieuse et souvent même confessionnelle.

Le mariage civil facultatif bloqué

L'institution du mariage civil facultatif reste bloquée en raison de l'opposition intransigeante des religieux musulmans ainsi que des clergés maronite et orthodoxe. Toutefois, en se basant sur l'article 14 de l'arrêté 60 L.R. de 1936 prévoyant la création d'une communauté de droit commun¹⁴, un couple libanais a enregistré en novembre 2012 le premier mariage civil contracté au Liban. Très médiatisée, cette affaire a suscité des débats sociaux et juridiques. 53 contrats de mariage civil ont été conclus au Liban après cette première, malgré les nombreuses résistances.

Le ministre de l'Intérieur Nouhad Machnouk a cependant refusé, en février 2015, de délivrer les actes de mariage contractés depuis un an, ainsi que les certificats de naissance des enfants nés de ces mariages (soit 40 des 54 contrats). L'effet de ce refus a été de priver de certains droits civils les citoyens qui avaient choisi de rayer la mention de leur confession religieuse de leurs papiers. Les propos du ministre étaient explicites : « Chypre [la destination de la majorité des Libanais qui concluent un mariage civil] n'est pas très loin » (Choufi, 2015). Ce refus de Machnouk, qui s'était néanmoins déclaré, à maintes reprises avant sa nomination à la tête du Ministère, en faveur du mariage civil, prouve une fois de plus le poids du clergé dans le système et la fragilité des lois en vigueur. Le ministre avancera en effet l'argument que l'arrêté 60 stipule l'existence d'une loi propre à chaque communauté reconnue. Or, selon lui, il n'existe pas une loi propre à la « communauté » civile. Machnouk décidera plus tard de soumettre la question au Conseil des ministres.

Des positions plus politiques que religieuses ?

Plusieurs figures religieuses musulmanes considèrent le système confessionnel actuel comme un état civil, rejetant tout système laïque qui, selon eux, ne laisse place à aucune religion – d'autant plus que pour un bon nombre de clercs chiites, dont Fadlallah (mort en 2010) et Chamseddine, l'instauration d'une république chiite en Iran sert d'exemple (Arminjon, 2014). Cette position trouve son pendant chrétien à partir des premières années de la guerre civile. Pour des motifs démographiques, mais également en raison de stratégies liées

¹⁴ L'article stipule que « les communautés de droit commun organisent et administrent librement leurs affaires dans les limites de la législation civile ».

étroitement au conflit, la revendication de la laïcité – considérée comme « un produit de l’athéisme »¹⁵ – fait place, à partir de 1976, à celle d’un projet fédéraliste dans lequel les chrétiens (les maronites, plus précisément) gouverneraient une enclave chrétienne. Le projet reconnaît la communauté confessionnelle comme entité politique¹⁶. Ceci a pour conséquence de bloquer d’emblée tout projet nationaliste, accusé « d’imposer une identité nationale monolithique qui ne manquerait pas d’aliéner les minorités et de nier leurs intérêts culturels et politiques propres » (Sleiman, 2014 : 93). Plus récemment, ce projet communautaro-confessionnel :

[...] a commencé à trouver quelques échos – rares certes, mais réels – parmi les membres de la communauté sunnite, en raison de l’antagonisme croissant entre sunnites et chiïtes qui rythme la politique libanaise depuis cette date. (*Ibid.* : 84.)

Bref, sous prétexte qu’un État laïque détruit la religion, celui-ci lui reste inféodé, incapable de la dépasser.

L’État verrouillé par le système confessionnel

En guise de conclusion, nous pouvons dire que la situation de l’État libanais actuel ressemble de plus en plus à ce qu’engendre un fédéralisme anarchiste, soit :

[...] la décomposition de l’État en de multiples groupes autonomes s’administrant eux-mêmes : « L’État lui-même n’a pas à intervenir. Il ne paraît nulle part » (Proudhon, *Le Représentant du peuple*, 5 juin 1848). (Prélot, 1970 : 606.)

Finalement, il s’agit d’un État où l’identité religieuse semble vouloir tout développer.

¹⁵ Propos du patriarche maronite Bechara Raï, cf. *Lebanon Files*, 25 juin 2012. Récupéré le 30 septembre 2015 de <http://www.lebanonfiles.com/news/400217>.

¹⁶ Les avis des partisans du fédéralisme divergent : alors que les uns réclament un fédéralisme géographique, d’autres, plus réalistes démographiquement parlant, optent pour un fédéralisme personnel qui a pour base « des unités culturelles quelle que soit la localisation géographique des personnes ou des institutions qui en relèvent » (Messarra, 2002 : 115).

Une lutte permanente des communautés

Dans cette forme d'État confessionnel, les classes populaires et moyennes sont subordonnées à leurs représentants confessionnels au détriment d'une existence politique indépendante et, surtout, aux dépens d'une prise de conscience sociale commune. En perpétuant une atmosphère de lutte entre les communautés, les féodaux politico-religieux conservent le contrôle en reproduisant un système oligarchique (hégémonique) confessionnel qui leur est bénéfique. Ce système demeure bloqué par ces entités fixes que sont les communautés, préexistantes à l'État.

Le concept d'un État neutre par rapport aux communautés qui le composent et dont la finalité serait indépendante de celles-ci paraît de plus en plus illusoire. L'État, qui doit se situer au-dessus des communautés religieuses et en dehors d'elles, devient un champ de compétition pour celles-ci. Dans un premier temps, cette situation a engendré des positions hégémoniques qui ont abouti à une série de guerres (1975–1990). La paix retrouvée a attribué à l'État, dans un second temps, le rôle d'arbitre des différentes communautés, tout en confirmant son caractère confessionnel. Ce rôle ne pouvait que pérenniser des situations hégémoniques qui, à défaut d'aboutir à des situations conflictuelles armées généralisées (comme en 1975), prennent une autre allure, celle d'un blocage institutionnel total : échec à élire un Parlement, faute de projet de loi depuis 2013 ; échec à élire un président de la République, entre novembre 2007 et mai 2008 et puis entre mai 2014 et octobre 2016 ; blocage du Conseil constitutionnel depuis 2013 ; incapacité de voter un budget depuis 2005, etc.

Des effets néfastes sur l'économie

L'État est donc verrouillé par le système confessionnel qui, selon l'économiste Jad Chaabane :

[...] entrave la concurrence permettant et légalisant l'existence de plusieurs monopoles ». « Il va à l'encontre même des lois du marché, des droits de l'homme et de l'efficacité gouvernementale. Le pays demeure dans une logique autodestructrice, car le régime confessionnel pèse lourd sur l'économie. [Notre traduction] (Cité par Hamdan, 2012.)

Chaabane souligne que près de trois milliards de dollars, soit 9 % du PIB, sont dépensés chaque année pour couvrir les coûts liés au système confessionnel.

De plus, les politiciens exercent des pressions pour éviter que leurs partisans, de même confession, payent leur facture. Les pertes engendrées à ce niveau s'élèveraient ainsi chaque année à 67,5 millions de dollars dans le secteur de l'eau et à 150 millions de dollars dans celui de l'électricité (*ibid.*).

Un repli sectaire « en douceur » : vers des mini-États confessionnels ?

Parallèlement au blocage institutionnel, de mini-États latents « sont institués » *de facto*, gérés par des communautés confessionnelles qui, elles, sont caractérisées par ce qui les distingue l'une de l'autre, à savoir la religion. Celle-ci devient dès lors le cadre normatif qui oriente les conduites et la vie morale. En plus d'un contexte de conflit armé, ces mini-États se retrouvent dans une situation de guerre froide. L'État perd son rôle d'acteur et se transforme en un agrégat de communautés. La neutralité culturelle et religieuse de l'État non laïque, défendue par les partisans du régime actuel, devient caduque. D'un autre côté, l'échec récent de la laïcité à la turque, prônée par les défenseurs d'une laïcité compatible avec les sociétés musulmanes, radicalise le discours libanais anti-laïcs. Non sans fondements historiques, ces défenseurs stipulent que :

[...] les traditions théologiques et exégétiques arabes, souvent malgré la clarté des textes, tant chrétiens que musulmans, ne favorisent pas l'émergence d'un modèle de régulation étatique du religieux. (Messarra, 2004 : 233.)

Un discours démagogique confond intentionnellement sortie de la croyance religieuse et sortie de la religion. Ce discours défend une vision du monde « où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social » (Gauchet, 1998 : 13). Une percée de ce système reste

toujours envisageable : il s'agit de l'institution du mariage civil qui serait suivie, à défaut de laïciser le système, de la création d'une dix-neuvième communauté de droit civil – conformément à l'article 14 de l'arrêté 60 L.R. de 1936 évoqué plus haut. Mais cette étape fondamentale et réalisable dans l'état actuel des choses demeure toujours bloquée.

Bibliographie

- ABOU ASSI, Jamil. 2009. « Les médias libanais. Entre confessionnalisme et recherche de crédibilité ». *Confluences Méditerranée*, no 69, p. 49–59.
- AMIL, Mahdi (alias Hasan HAMDAN). 1996. *L'État confessionnel. Le cas libanais*. Montreuil : La Brèche.
- al-AMINE, Hazem. 2014. « Un cercle de lamentations dans l'aéroport de Beyrouth » [en arabe], *NOW News* [*now.mmedia.me*], 18 décembre. Récupéré le 28 février 2015 de <https://goo.gl/UrOmmr>.
- ARMINJON, Constance. 2014. « Critique de la laïcité et esquisse d'une société islamique pluraliste : la vision politique du cheikh Shams al-Dîn au Liban ». Dans *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e–XX^e siècles)*, sous la dir. d'Amin ELIAS, Augustin JOMIER et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, p. 61–78. Berne : Peter Lang.
- AVON, Dominique. 2014. « Avant-propos : Laïcités en sociétés majoritairement musulmanes et musulmans en contextes laïques ». Dans *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e–XX^e siècles)*, sous la dir. d'Amin ELIAS, Augustin JOMIER et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, p. 1–7. Berne : Peter Lang.
- BEYDOUN, Ahmed. 1993. *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*. Paris : Karthala.
- CHARARA, Waddah. 2011. *Dans les racines du Liban confessionnel, la ligne de la droite des masses* [en arabe]. Beyrouth : Jadawel.
- CHEVALLIER, Dominique. 1959. « Aspects sociaux de la question d'Orient. Aux origines des troubles agraires libanais en 1858 ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 14, no 1, p. 35–64.
- . 1982 [1971]. *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- CHIHA, Michel. 1949. *Liban d'aujourd'hui (1942)*. Beyrouth : Fondation Chiha.
- . 1964. *Politique intérieure*. Beyrouth : Fondation Chiha.
- CHOUFI, Eva. 2015. « Ceux qui ont rayé leur confession sur leur fiche d'état civil privés de leurs droits civiques » [en arabe], *Al-Akhbar*, 4 février. Récupéré le 16 juin 2015 de <http://al-akhbar.com/print/225389>.
- CORM, Georges. 1998. *Histoire du pluralisme religieux dans le bassin méditerranéen. Approche juridique et sociologique comparée*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- . 2007a. *La question religieuse au XXI^e siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*. Paris : La Découverte.
- . 2007b. « Pluralisme et communautarisme dans la citoyenneté moderne : remarques méthodologiques ». *Annales de philosophie et des sciences humaines*, vol. 23, no 1, p. 39–56.
- DAGHER, Georges. 2008. « Radicalisation de l'identité confessionnelle au Liban ». Dans *Politique et religion en Méditerranée : Moyen Âge et époque contemporaine*, sous la dir. d'Henri BRESCH, Georges DAGHER et Christiane VEAUUVY, p. 321–331. Saint-Denis : Éditions Bouchène.

- FORGET, Philippe. 2013. *Du citoyen et des religions. Liberté, souveraineté et laïcité*. Paris : Berg International.
- GAUCHET, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard.
- GILBERT-SLEIMAN, Betty. 2010. « Unifier l'enseignement de l'histoire dans le Liban d'après-guerre. Conditions et limites de l'élaboration de la nouvelle politique publique du manuel scolaire d'histoire 1989–2001 ». Thèse de doctorat. Aix-en-Provence : Université Aix-Marseille III.
- HAMDAN, Soraya. 2012. « L'économie libanaise étouffe sous le régime confessionnel ». *L'Orient–Le Jour*, 24 août.
- HOKAYEM, Antoine. 1996. *La genèse de la Constitution libanaise de 1926*. Beyrouth : Éditions Universitaires du Liban.
- KAWTHARANI, Wajih. 1986. *Les tendances sociopolitiques au Mont Liban et dans l'Orient arabe. Depuis la Mutasarrifiyya ottomane jusqu'à l'État du Grand-Liban* [en arabe]. Beyrouth : Bahsoun Éditions.
- FOUNDATION MAHARAT. 2015. « Étude de la couverture médiatique des questions religieuses dans les programmes de talk-show sociaux (novembre 2014–janvier 2015) » [en arabe], septembre. Récupéré le 30 septembre 2015 de <http://www.maharat-news.com/Temp/Attachments/cfa8f212-6720-44cf-a396-81002e5a4791.pdf>.
- LIBAN (GOUVERNEMENT DU). 1989. *Document de l'entente nationale. Les accords de Taëf*. La Présidence de la République libanaise. <http://www.presidency.gov.lb/Arabic/LebaneseSystem/Documents/TaefAgreementFr.pdf>.
- . 2004 [1926]. *Constitution libanaise*. Version consolidée par la loi du 4 septembre 2004. La Présidence de la République libanaise. Récupéré le 19 septembre 2016 de http://www.presidency.gov.lb/French/LebaneseSystem/Documents/La_constitution_libanaise.pdf.
- MERHI, Nada. 2015. « Conflit à caractère confessionnel à l'UL », *L'Orient-Le Jour*, 6 février. Récupéré le 19 juin 2015 de <http://www.lorientlejour.com/article/910067/conflit-a-caractere-confessionnel-a-lul.html>.
- MESSARRA, Antoine. 2002. « Aménagement juridique des cultes (des mandats à la crise de Suez) au Proche-Orient méditerranéen ». Dans *États, religions et liberté religieuse en Méditerranée : histoire, actualité, perspectives*, sous la dir. de Blandine CHELINI-PONT, p. 113–133. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- . 2004. « Les chances d'une influence européenne en Méditerranée orientale ». Dans *Quelle « politique » religieuse en Europe et en Méditerranée ? Enjeux et perspectives*, sous la dir. de Blandine CHELINI-PONT, p. 233–250. Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- NASSAR, Nassif. 1970. *Pour une nouvelle société. Introduction à la critique fondamentale de la société confessionnelle* [en arabe]. Beyrouth : Dar An-Nahar.
- NORTHWESTERN UNIVERSITY OF QATAR. 2016. « NU-Q – DFI Report Indicates Shifting, Expanding Media Industries in Middle East », en partenariat avec le Doha Film Institute (DFI). 8 mars 2016. Récupéré le 10 mars 2016 de <http://www.qatar.northwestern.edu/news/articles/2016/03-media-industries-report.html>.

Roy JREIJIRY

- NOUJAIM, Paul. 1961 [1908]. *La question libanaise. Étude d'histoire diplomatique et de droit international*. Paris : Arthur Rousseau.
- PRÉLOT, Marcel. 1970. *Histoire des idées politiques*. Paris : Dalloz.
- RABBATH, Edmond. 1982. *La Constitution libanaise. Origines, textes et commentaires*. Beyrouth : Presses de l'Université libanaise.
- RAI, Bassem. 2016. *Le Pacte national libanais de 1943 : genèse et appropriation*. Paris : L'Harmattan.
- RONDOT, Pierre. 1979. *Les communautés dans l'État libanais*. Paris : Les Cahiers de l'association France–Nouveau Liban, no 4.
- SAGHIYEH, Hazem et Bissane El-CHEIKH. 2015. *Les peuples du peuple libanais* [en arabe]. Beyrouth : Dâr al-Sâqî.
- SLEIMAN, André. 2014. « La critique fédéraliste de la laïcité au Liban (1975–2012) ». Dans *Laïcités et musulmans, débats et expériences (XIX^e–XX^e siècles)*, sous la dir. d'Amin ELIAS, Augustin JOMIER et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, p. 79–98. Berne : Peter Lang.
- SOCIÉTÉ DES NATIONS. 1922. *Mandat de la SDN pour la Syrie et le Liban*. Document de la Société des Nations C.528.M.313.1922.VI. Récupéré le 25 septembre 2016 <http://mjp.univ-perp.fr/constit/sy1922.htm>.

Abstract : Created in 1920 and consisting of eighteen religious communities, the Lebanese state entrusted all matters of private and personal status law to each of the religious communities' jurisdiction. Ending a fifteen-year civil conflict, the Taif Agreement (1989) provides for a “progressive phasing-out of communitarianism” as “an essential national objective that requires everything be undertaken to carry out this sequenced plan”. Twenty-five years after the agreement came into force, these reforms were never implemented, and achieving them remains increasingly a utopian objective for the advocates of a non-denominational State. This article aims to show how the rise and radicalization of religious identities in the region and, more specifically, in Lebanon, has weakened the State and favored the religious communities and their inward-looking attitude. This is achieved by observing and analyzing the relationship between some state institutions and important figures during the period between 2000 and 2015.

Keywords : Lebanon, denominationalism, secularism, federalism, denominational system
