Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2008-2009)

Histoire des chrétiens d'Orient (XVIe-XXe s.)

Bernard Heyberger

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/900
DOI : 10.4000/asr.900
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 octobre 2010
Pagination : 235-256
ISBN : 978-2-909036-37-3
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Bernard Heyberger, « Histoire des chrétiens d'Orient (XVIe-XXe s.) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 21 janvier 2011, consulté le 08 juillet 2022. URL : http://journals.openedition.org/asr/900 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.900

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de M. Bernard Heyberger
Directeur d'études

Histoire des chrétiens d'Orient (XVIe-XXe siècle)

— 2007-2008

Le séminaire a été conçu comme une plate-forme, où des chercheurs ont été invités à présenter leurs travaux publiés ou en cours. L'activité de cette année se résume en quatre thèmes principaux

Le catholicisme, les chrétiens d'Orient et l'islam

Le directeur d'études a présenté l'idéologie missionnaire catholique, reliée à une certaine vision du recul et de la décadence de l'Église, et à la nécessité de sa Réforme. Il a évoqué la place que la Terre Sainte occupait dans l'imaginaire et la spiritualité du missionnaire catholique, qui pouvait entrer en contradiction avec l'activité missionnaire et l'objectif d'amener les chrétiens orientaux dans l'union avec Rome. L'étude d'un document inédit concernant Alep en 1660 a offert un exemple concret de l'interaction de divers acteurs dans une grande ville musulmane, les missionnaires pouvant et devant compter non seulement avec le consul de France et les « Francs » présents dans la ville, mais encore avec le clergé des différentes communautés orientales, et avec les autorités ottomanes, en particulier le gouverneur (*walî*) et le juge (*cadi*).

Christian Windler (Université de Berne), évoquant les missions chrétiennes en Perse au XVIIe siècle, a de même livré une réflexion sur l' « accommodation » nécessaire des missionnaires, pour se faire accepter par les chrétiens locaux (Arméniens). Mais la communication avec les « hérétiques » a été de moins en moins tolérée par les autorités catholiques, et, comme ailleurs, les positions se sont progressivement rigidifiées. La rivalité entre ordres religieux catholiques concurrents n'est pas pour rien dans le durcissement dogmatique et liturgique catholique au XVIIIe siècle.

La question de « l'accommodation » était aussi au cœur de l'exposé de Jérôme Bocquet (Université d'Orléans), mais dans un contexte tout à fait différent, puisqu'il évoquait la présence des lazaristes à Damas au XXe siècle. Par-delà l'image stéréotypée de religieux agents de la France et latinisateurs, les lazaristes de Damas avaient su capter assez tôt une importante clientèle musulmane locale dans leur collège. Ils ont su maintenir le lien avec les régimes syriens successifs, malgré de graves crises. Ils se sont d'autre part plusieurs fois divisés entre eux sur les objectifs de leur présence. Leur mission scolaire, notamment, n'allait plus de soi alors que le régime baathiste contrôlait les écoles, et que

leur collège devenait un établissement spécialisé dans l'accueil des enfants de la Nomenklatura.

L'exposé de Dominique Avon (Université du Maine, Le Mans), portait également sur le XXe siècle, et sur l'évolution de la pensée catholique face à l'islam. Comment les théologiens catholiques ont-ils pensé l'islam ? La position d'un Y. Moubarac, représentant l'école massignonienne, affirmant, dans les années 1960 que le Coran ne dit rien contre le vrai christianisme, et qu'on peut donc parler de l'inspiration divine du Coran, a été contestée en particulier par G. C. Anawati, reprochant au premier de vouloir transformer l'islam pour le faire convenir au christianisme. Les questions alors débattues ne se limitaient pas strictement à l'islam, mais rejoignaient des débats plus vastes, sur la nature de la Prophétie ou de la mystique. Dans l'ensemble, une dizaine de personnes (à peine plus qu'au XVIIe siècle), se connaissant toutes entre elles, composent le discours catholique sur l'islam entre les années 1930 et 1960, au moment où celui-ci s'infléchit de manière significative.

La construction de la connaissance et la question de l'identité

Claudine Delacroix (Université de Picardie) a offert des éléments de réflexion sur la construction des identités opposées catholique / orthodoxe en suivant l'usage polémique du « schisme » du patriarche de Constantinople Photios (867) dans l'historiographie et l'ecclésiologie catholiques depuis le Moyen Âge. Le dominicain Philippe de Péra (1357 – 1359) rédigeant un traité sur la primauté du pape qui remontait à Pierre, y traitait aussi de la question controversée de la procession du Saint Esprit, et énumérait (seulement) 12 reproches de schisme chez les Grecs. Il y consacrait de longs développements à Photios. Le « schisme de Photius » a eu une certaine importance au XVIIe siècle, dans la controverse entre catholiques et protestants, mais aussi à l'intérieur du catholicisme, avec le jansénisme et le gallicanisme. C'est dans ce contexte qu'a été publiée au XVIIe siècle, par des protestants, *La Bibliothèque de Photius*. La papauté, de son côté, condamnait alors les « mauvais livres » du patriarche grec, et éditait les textes grecs rédigés contre lui, repris par la suite dans toutes les collections, à commencer par celle de Baronius. Parmi les auteurs qui se sont occupés du « schisme » de Photios du côté catholique, on trouve Louis Maimbourg, exclu de la Compagnie de Jésus en 1681 pour cause de gallicanisme, qui fera autorité sur le sujet jusqu'à Joseph de Maistre. Maimbourg, et les Latins en général, prétendent mieux lire en fait les sources grecques que les Grecs, et les interpréter dans leur sens le plus exact. Joseph de Maistre, dans son *Du pape*, poursuit la polémique avec les protestants, en minimisant aussi la dissidence doctrinale, pour insister sur la question ecclésiologique et politique. Il est le premier à percevoir le contenu politique et culturel du « schisme », à y voir une question nationale. Les publications autour de la proclamation de l'infaillibilité du pape seraient une autre étape dans l'usage polémique de Photios. Il faut ensuite attendre les années 1930, caractérisées par un traitement scientifique des sources et une volonté oecuménique, pour voir s'imposer une nouvelle vision de la question.

La réflexion d'Aurélien Girard (EPHE) sur l'historiographie des melkites, n'est pas sans rapport avec celle de Mme Delacroix sur l'historiographie du « schisme de Photios ». Alors qu'il existe une tradition historiographique qui affirme que les melkites ont de tout temps été « catholiques », en union avec Rome, une tradition opposée les considère comme des « orthodoxes » de toujours, identifiés à Byzance. En fait, ces deux thèses, qui apparaissent après le « schisme » de 1724 dans le patriarcat d'Antioche, méritent toutes deux d'être déconstruites. S. Griffith a renouvelé l'histoire des melkites au Moyen Âge, en montrant qu'ils avaient été précocement arabisés, et occupés à répondre au défi religieux de l'islam et des « hérétiques » locaux, adoptant par contre une position modérée dans les polémiques entre Rome et Constantinople, qui ne les occupaient guère. Le clergé byzantin, pour sa part, ne s'intéressait alors que peu aux chrétiens du ressort d'Antioche ou de Jérusalem. Le patriarche Makarios Al-Za'îm, encore dans la seconde partie du XVIIe siècle, ne se vivait pas, selon Carsten Walbiner, comme inférieur à celui de Rome ou de Constantinople. La nouveauté est venue avec l'offensive catholique du XVIIe siècle, qui plaçait les questions d'histoire et d'ecclésiologie au cœur de ses controverses, et avec l'intégration des patriarcats orientaux à l'hellénisme, après l'unification du Proche-Orient par la conquête ottomane. L'orthodoxie, dont les porte-parole avaient souvent eux-mêmes une formation comparable à celle des controversistes romains ou protestants, devait se définir en répondant aux questions polémiques que lui adressaient ces derniers.

La production intellectuelle melkite se réveilla au XVIIe siècle, en cherchant avant tout à renouer avec les sources. La communication de Carsten Walbiner (DAAD, Bonn) a porté principalement sur la figure du patriarche Makarios Al-Za'îm qui a dominé le paysage intellectuel melkite d'alors. C'est le traducteur et compilateur de textes grecs et arabes le plus prolifique de son temps, mais son œuvre se concentre sur ce qui concerne son Église, excluant tout ce qui se rapporte à l'histoire universelle. Chez lui, l'Église est identifiée aux grands hommes : patriarches, métropolites, saints…, et s'enracine dans un pays réel (où les villes s'appellent Homs, non pas Emesa, Jbayl, et non pas Byblos). Son successeur, Athanase Dabbâs, reste fidèle à une ligne qui insiste sur l'identité locale, et fonde la légitimité sur l'histoire. Makarios connaissait des sources latines, comme Baronius, et n'avait aucun problème pour prendre des informations chez les Latins ou les Grecs. Il ne campait pas, face aux uns et aux autres, sur une position apologétique. Paule Fahmé (EPHE), analysant le récit de voyage de Bulos Al-Za'îm, le fils de Makarios, à travers les pays orthodoxes, montre son souci de préparer l'itinéraire avec des sources. Il s'appuie surtout sur une documentation ecclésiastique (chroniques et synaxaires). S'il écrit dans un arabe alépin vernaculaire, son style n'est néanmoins pas sans relation avec celui du cheikh sunnite Nabûlûsî, de Damas, qui écrit dans un arabe classique. L'enracinement local est donc ici aussi une caractéristique de l'auteur.

Le séminaire a porté surtout sur le XVIIe et le XVIIIe siècle, ou sur la période contemporaine. On peut déplorer la faiblesse des enquêtes, pour le moment, sur

le XIXe siècle, qui est fondamental pourtant dans la construction des identités confessionnelles chez les chrétiens orientaux. Les sources pour en traiter ne feraient d'ailleurs pas défaut.

Les enjeux actuels des recherches sur le XVIIe siècle sont clairement apparus dans l'exposé du P. Paul Rouhana, Doyen de la Faculté de théologie de l'université du Saint-Esprit (Kaslik), qui a eu l'occasion de renouer avec le sujet de l'historiographie du XVIIe siècle dans son exposé consacré à la nouvelle vision de l'ecclésiologie et de l'histoire ecclésiastique maronites, mise en chantier avec la publication du *Synode patriarcal maronite* (2002). Il s'agit du début d'une recherche qui entend partir sur des bases nouvelles :

— éviter de confondre l'histoire des maronites et l'histoire de l'Église maronite ;

— éviter de soumettre l'histoire à la théologie, en appelant au respect des données historiques, pour éviter aussi d'user de questions théologiques à des fins politiques (ex : le supposé chalcédonisme des maronites, qui rangerait ces derniers dans « le bon camp » dès les origines) ;

— sur la base de « l'accord de Balamand » (1995), tenter d'offrir à tous les chrétiens de la tradition antiochienne une histoire honnête acceptable par tous, pour éviter l'usage polémique de l'histoire entre chrétiens.

Ce travail nécessite en particulier, de la part des maronites, une révision de leur « historiographie nationale », telle qu'elle a été élaborée par les anciens du Collège maronite de Rome, dans l'esprit de l'érudition catholique, à visée à la fois scientifique et apologétique, au XVIIe siècle, dont le patriarche Istifân Duwayhî est le principal représentant. La personnalité de celui-ci est aujourd'hui encore entourée dans sa communauté d'une aura de dévotion qui rend la déconstruction de ses travaux historiques difficile.

L'identité maronite contemporaine

Mgr Youssef Soueif, vice-président de la commission liturgique patriarcale maronite, nous a invités dans une communication à réfléchir sur le sens de la liturgie dans la définition d'une identité, d'un point de vue chrétien.

Dans le cas maronite, la liturgie ancre la petite Église dans un héritage patristique, théologique et spirituel syriaque d'Antioche, et plus précisément dans l'école de la ville d'Édesse. L'Église maronite partage cet héritage avec les Syriaques occidentaux et les Chaldéens / Assyriens, qui puisent aux mêmes sources. Cette liturgie est caractérisée aussi par l'importance de l'inspiration biblique. La forte influence monastique explique sans doute son caractère pénitentiel. À côté de ce patrimoine, revendiqué et en partie redécouvert aujourd'hui, l'Église maronite reste profondément marquée par l'influence romaine post-tridentine, qui s'est exercée sur les dévotions, le culte et son organisation depuis le XVIe siècle. Ainsi, la variation dans le récit de la Cène (consécration eucharistique) telle qu'elle apparaissait dans la tradition maronite avait dès cette époque scandalisé, et amené à une unification avec l'usage exclusif du canon romain.

En fait, avec la dispersion planétaire des Maronites, et les initiatives prises depuis Vatican II, un certain chaos liturgique régnait chez les maronites jusqu'à récemment. Des initiatives personnelles locales traduisaient et adaptaient le

rituel. C'est dans le diocèse américain qu'on éprouva en premier la nécessité de revenir aux sources liturgiques syriaques. Tout ceci a fini par faire prendre conscience du fait que la liturgie était un facteur essentiel de cohésion, rattachant en particulier les fidèles dispersés à l'Église-mère. Il fallait aussi définir les éléments sur lesquels se fonde une originalité et une authenticité maronites, en prenant notamment les distances, mais sans radicalisme, avec l'alignement sur le rituel romain. D'où la nécessité d'une commission liturgique travaillant à une réforme, qui a abouti à un nouveau Missel (2005) rompant avec tous ceux qui ont été conçus sous l'influence latine depuis l'édition de 1594. La commission, suivant les directives de Vatican II, a voulu « retourner aux sources ». Mais ce travail s'est heurté à une question évidente : la définition d'un patrimoine nécessite forcément des choix par rapport à ce qui est connu du passé. En particulier, la place de la langue syriaque, et la manière de la traduire en arabe, ou dans une langue occidentale, ne rencontre pas le même genre d'exigence chez les maronites arabisés du Proche-Orient et ceux de la diaspora. La création de nouveaux textes liturgiques se heurte à l'opposition du peuple, mais aussi à des questions comme celle du maintien de la proximité avec les autres Eglises syriaques. De même, le fait d'opter pour une liturgie en dialecte comme l'ont souhaité certains risque de couper la communauté maronite de son environnement. Enfin, il faut noter qu'une terminologie d'origine musulmane avait été introduite par les maronites réformateurs d'Alep (XVIIe s.), et qu'il y a eu depuis des tentatives d'expurgation. Contradictoirement se manifeste aussi le souhait de démontrer aux musulmans qu'ils n'ont pas le monopole de la « bonne » ou de la « belle » langue arabe.

Les premiers résultats de l'enquête sur Bechouat, présentés par Emma Aubin-Boltanski, nous ont également invités à réfléchir sur les forces centrifuges au sein de l'Église et de la société maronites, et en même temps, sur la volonté du clergé d'encadrer et d'orienter la communauté dans de nouvelles directions, dans un esprit de réconciliation et d'apaisement qui n'est pas sans rapport avec les nouvelles orientations de l'Église maronite, synthétisées par le synode patriarcal.

A partir d'un miracle survenu le 21 août 2004, s'est développé dans ce village reculé de la Beqaa un important pèlerinage marial, qui aurait attiré environ 1 million de pèlerins chrétiens et musulmans jusqu'en janvier 2006. La vénération commune de la Vierge serait un élément positif dans les procédures de réconciliation interconfessionnelle. En effet, c'est un enfant jordanien (sunnite), venu en touriste avec un ami maronite de la famille, qui aurait le premier vu bouger la statue de la Vierge, et qui se serait mis en dévotion devant elle. La statue aurait alors fait couler de l'huile, et dès lendemain, un enfant chiite et un enfant maronite auraient été miraculeusement guéris.

Le contexte politique et psychologique du moment explique sans doute le succès du miracle et du pèlerinage de Béchouat. A côté de cet aspect irénique, Bechouat appartient à une enclave maronite en plein territoire chiite, dominé par le Hezbollah. Le parti des Forces Libanaises et son leader Geagea y bénéficient

d'une aura incontestée. Les constructions d'églises s'y sont multipliées depuis les années 1980. Mais en même temps, la région échappait à la hiérarchie de l'Eglise maronite. Le P. Butrus al-Wa'is, membre de l'Ordre Libanais, mais controversé, sillonnait les environs et y mobilisait les chrétiens avec ses prédications. En 1981, il prenait l'initiative de fonder l'ordre de la Croix, et faisait bâtir un monastère. A partir de 1995, l'évêque de Baalbeck s'en prenait à la figure charismatique, et, devant la résistance que ses adeptes, moines moniales et familles lui opposaient, a fini par interdire et dissoudre l'ordre.

Bechouat est aussi un centre de production de la drogue. Des représentants de l'Eglise se trouvaient impliqués dans ce trafic, dans la mesure où ils dépendaient pour leur prospérité de la grande famille du lieu, qui gérait en particulier la chapelle, instituée en waqf familial. L'Église a cherché à imposer son magistère et à gagner son indépendance. Et l'évêque a en grande partie réussi dans cette tâche, en se servant en particulier des miracles survenus depuis 2005. S'il n'a pas officiellement reconnu les apparitions, et n'a pas formé de commission d'enquête pour les étudier, il a néanmoins rendu hommage à la Vierge de Béchouat, et valorisé le fait que l'enfant témoin était jordanien et musulman. Alors que la Vierge de Pontmain (1871), arrivée à Bechouat vers 1910, avait perdu son identité française et son lien avec la France, elle les a retrouvés depuis 2005 : le recteur de Pontmain est venu en pèlerinage à Bechouat, et le message de Pontmain est exposé à Bechouat. Inversement, Béchouat est représenté à Pontmain. Ainsi la situation locale a été dépassée, le pèlerinage a été rattaché à un espace spirituel plus global et la piété de Béchouat a été intégrée dans le catholicisme.

Mais la Vierge Marie est également une clé pour la rencontre et le dialogue avec les musulmans. Si, pendant la guerre civile, elle a été mobilisée par les milices au service du camp chrétien, elle a depuis retrouvé sa fonction de médiatrice entre chrétiens et musulmans, et est au centre d'un certain nombre de pratiques associatives et dévotionnelles de rapprochement et de dialogue.

Les interviews présentées dans le film d'Aïda Kanafani (CNRS / GSRL) sur *Les difficultés des réconciliations d'après-guerre au Liban* (tourné entre 1998 et 2004), dans lequel on voit le retour des déplacés dans leur village d'origine après la guerre des milices, montrent que l'idée d'une réconciliation entre les communautés telle qu'elle existe chez les chrétiens s'accompagne forcément de la restauration des édifices religieux, et que la bonne entente entre communautés implique forcément pour eux une pratique libre, et même assez exubérante du culte, loin de toute neutralité ou de toute discrétion religieuse.

Le discours sur l'union semble souvent un discours convenu, vide de sens concret. Il tend à innocenter les gens du village, pour faire porter les raisons du conflit aux « étrangers ». Le film suit une famille chrétienne et une famille druze victime de la guerre de la montagne en 1983 dans le Shouf. Il montre d'un côté un discours officiel de la réconciliation et de l'autre, la difficulté du travail de mémoire et d'oubli. Ceux qui ont vécu au village avant la guerre expriment des sentiments de nostalgie et idéalisent sans doute la bonne entente druzes / chrétiens d'avant les violences. Pour les plus jeunes, la vie au village ne

signifie pas grand-chose. L'économie rurale est détruite, et on voit les champs restés à l'état d'abandon depuis les déplacements. Les fruits ne se vendent pas, les questions concrètes d'eau et d'électricité ne sont pas résolues. À Abey, l'association engagée dans le retour des chrétiens fait, de manière intéressante, le lien entre ce retour et l'essor touristique escompté.

Les procédures de réconciliations ont abouti dans une vingtaine de villages. Dans chaque lieu, deux comités, druze et chrétien, composés d'un représentant par famille, préparent leurs revendications, puis des négociations s'engagent sous la présidence du ministère. Dans le cas présenté, les négociations durent depuis dix ans, et achoppent sur la construction d'une maison druze sur d'anciennes propriétés chrétiennes. Mais plus que les considérations sur un bien immobilier, c'est la revendication de la dignité et des droits qui est au cœur des exigences des chrétiens déplacés.

Le fait que le ministère chargé du retour des déplacés ait été confié à un ancien chef de guerre (Joumblat), qui plus est leader de la communauté druze, puis à un de ses vassaux, n'est en soi pas encourageant, malgré les discours iréniques tenus par ces dignitaires. Les za'îms utilisent en fait le retour des déplacés pour maintenir ou renforcer leur emprise locale. La plus grande partie des crédits a été consommée à indemniser les squatters, pas les déplacés. Et une loi d'amnistie interdit les poursuites des coupables. Lorsqu'une plainte a été déposée par une famille contre une personne nominative, dûment reconnue pour des actes de violence, le ministère a demandé l'abandon de cette plainte. Dans ces conditions, par-delà les discours, l'apaisement des différends, la tranquillité et la sécurité des consciences sont des objectifs presque impossibles à réaliser.

Coptes et musulmans en Égypte

L'ouvrage de Laure Guirguis (dir.), *Conversions religieuses et mutations politiques en Égypte,* Paris, Non Lieu, a offert l'occasion de revenir sur le sujet des conversions du christianisme à l'islam.

A l'époque ottomane, la question des conversions était directement reliée à la question de la discrimination dans le statut personnel et à celle de l'inégalité juridique entre musulmans et chrétiens (statut de la *dhimma*). Se convertir à l'islam, c'était en escompter des avantages en matière de statut social, de droit à l'héritage, etc., ou vouloir échapper aux conséquences négatives de son statut de *dhimmî*. On devait se défendre pour obtenir ou sauvegarder un poste (médecin, administrateur, financier…), pour échapper à la justice, qui instaurait une discrimination entre musulmans et non-musulmans et encourageait ces derniers à se convertir en cas de poursuite pénale, ou pour résister aux pressions insidieuses de musulmans cherchant à obtenir en mariage une fille chrétienne.

Il faut noter que dans l'Égypte d'aujourd'hui, règne en principe l'égalité devant la loi, et que la liberté religieuse y est reconnue dans la constitution. Mais celle-ci instaure aussi la *charî'a* comme source de la loi. De plus, l'état de droit étant peu respecté, il y a de forts écarts entre la loi et son application, et aujourd'hui l'inégalité confessionnelle est surtout une conséquence de l'absence de neutralité des juges et des administrateurs. Ce qui fait que la situation est

finalement peu différente de celle qu'elle était avec le statut de la dhimma, officiellement aboli en Égypte en 1855. De plus se pose la question de l'apostasie, qui est essentielle dans les débats entre musulmans et non-musulmans. On n'exécute pas aujourd'hui officiellement pour cause d'apostasie de l'islam en Égypte, mais il y en a qui le souhaitent. L'apostasie est de toute façon une forme de mort sociale. Elle est mal tolérée surtout lorsqu'elle est publique.

Un autre point par lequel le dossier sur les conversions en Égypte aujourd'hui présente des ressemblances avec la situation ottomane est celui de l'autonomie interne des communautés non-musulmanes. On dit qu'il s'agit d'un principe ancien dans l'islam, et généralement, on met en exergue cette autonomie interne, qui favoriserait le pouvoir du clergé sur ses ouailles, et jouerait un rôle important dans le communautarisme. Mais les faits apportent deux nuances importantes à ces affirmations. D'abord, en cas de conflit dans la communauté chrétienne, il est toujours possible de recourir à la justice extérieure à la communauté. Cette justice rend des jugements en fonction de la loi musulmane. L'autonomie interne des Eglises et des communautés est en fait constamment menacée par ce recours possible à la justice musulmane. Un article du recueil de L. Guirguis indique qu'un tribunal égyptien, dans un cas, a contraint le patriarche à accepter le remariage d'un copte divorcé, et que, dans un autre jugement, la polygamie a été autorisée pour un chrétien !

Cependant, la comparaison de la situation avant les *tanzimât* avec celle de l'Égypte contemporaine révèle deux différences essentielles :

— Le nationalisme. Les articles et les ouvrages contre le prosélytisme chrétien montrent que la « nation égyptienne » est avant tout conçue comme musulmane, et que tout ce qui enfreint la charî'a, du moins telle qu'elle est comprise par la majorité, est vécu comme une atteinte à la nation. C'est le cas du prosélytisme, mais aussi du changement de religion, considéré comme « manipulation des religions », c'est-à-dire comme une atteinte au bon ordre et à l'unité du pays. La conversion serait le résultat d'un complot subversif du colonialisme contre l'Égypte et contre l'islam. Cette façon de voir s'est construite progressivement en Égypte depuis les années 1920. En Algérie, les campagnes de presse actuelles contre les conversions et le prosélytisme fonctionnent sur les mêmes ressorts, et sur les mêmes bases.

— Le rôle des médias, lié en partie à la question de l'identité nationale. Le nationalisme égyptien s'est développé en même temps que s'est développée la presse. Les premières grandes campagnes contre les conversions dans la presse égyptienne datent de la fin des années 1920 et du début des années 30. Ces conversions peu nombreuses ont été montées en épingle. Aujourd'hui, le phénomène est encore amplifié par la libéralisation de la presse en Égypte depuis 2005 et par les effets de la mondialisation de l'information (internet et télévisions satellitaires).

— 2008-2009

I. Culture, idéologie et politique ecclésiastique (XVIIe-XVIIIe siècles)

1. *Les relations des melkites avec le monde orthodoxe (XVIIe-XVIIIe s.)*

Alors que jusqu'à récemment, l'attention des chercheurs (dont celle de B. Heyberger) se portait presque exclusivement sur le face-à-face entre les chrétiens arabophones d'Antioche et l'Église romaine, l'ouverture des archives et bibliothèques russes et roumaines et l'arrivée d'une nouvelle génération de chercheurs fait émerger tout un univers de contacts et d'interactions entre les chrétiens melkites et les orthodoxes de Valachie et de Russie à l'âge de la confessionnalisation orthodoxe. Cette relation avec la Russie et les principautés de Valachie / Moldavie est un élément essentiel pour comprendre les événements vécus alors par l'Église melkite, et saisir une part du contexte culturel de celle-ci.

Vera Tchentsova, chargée de recherche à l'Institut d'histoire universelle de l'Académie des sciences de Russie, a attiré l'attention sur l'important corpus de documents en grec, sur le monde grec, de 1509 à 1720, conservés dans les fonds des bureaux des ambassadeurs à Moscou[1]. Cette catégorie des « Grecs » englobe un vaste espace allant de la Serbie à l'Égypte. Des échanges de lettres entre les autorités russes et le patriarche d'Antioche Athanase Dabbâs ont par exemple eu lieu, qui attestent de services mutuels : le prélat intervint en faveur des représentants du tsar à Istanbul, demandant en contrepartie des aides financières, destinées en particulier à l'imprimerie arabe d'Alep. On trouve dans les archives russes des chartes autorisant à quêter telle année, et telle somme, ou autorisant des marchands « grecs » à circuler et à transporter des marchandises en jouissant d'une exemption de taxes. Dans un autre fonds, des papiers concernent les affaires du patriarche Nikon, auxquelles les patriarches orientaux, notamment Makarios d'Antioche, ont été mêlés. Les melkites apparaissent aussi dans le fonds dédié aux relations de la Russie avec la Moldavie et la Valachie. Enfin, l'entrée dans le territoire russe produit des dossiers importants, avec des interrogatoires et des listes des cadeaux apportés.

Certains de ces documents posent la question de leur authenticité. En effet, le même scribe semble avoir rédigé les lettres pour différentes personnalités, censées provenir de provinces différentes. Ainsi, c'est la même main qui semble avoir écrit pour l'ecclésiastique aventurier Païsios Ligarides et pour le patriarche Makarios Al-Za'îm, qui étaient au demeurant liés. Une lettre du patriarche melkite Joachim IV au Tsar, de 1594, remercie pour l'aumône reçue de deux

1. V. Tchentsova, « Le fonds des documents grecs (F.52. "relations de la Russie avec la Grèce") de la collection des archives nationales des actes anciens de la Russie et leur valeur pour l'histoire de l'Empire ottoman », *Turcica* 30 (1998), p. 383-396 ; *id.*, « Le scribe grec Nicolas de Rhodes et l'archimandrite Jacob de Mélos : résultats préliminaires des recherches sur les documents relatifs au séjour du patriarche Macaire d'Antioche en Russie en 1654-1656 », dans *Captain and Scholar. Papers in Memory of Demetrios I. Polemis* (2009), p. 297-341.

ambassadeurs russes en visite en Orient. Le texte donne des informations sur des sièges épiscopaux du ressort d'Antioche par ailleurs inconnus. Il a été réutilisé avec cette fois une attribution à Joachim V vers 1650, sans doute par un moine arrivé de Damas à Moscou à cette époque. En fait cette correspondance devait surtout servir à confirmer la position de Moscou en tant que siège patriarcal, en apportant des arguments en faveur de la Pentarchie (les cinq sièges patriarcaux) et de l'exclusion de Rome : à ce titre, elle ne devait pas forcément être authentique.

Compétiteur malheureux de Cyrille V Al-Za'îm pour le siège patriarcal à partir de 1685, Athanase Dabbâs devint métropolite d'Alep en 1694, puis patriarche d'Antioche de 1720 à 1724. Il a adhéré au catholicisme au moment de briguer le patriarcat, avant de s'en détourner plus tard. Lors de son mandat patriarcal, il parut se dévouer à l'Orthodoxie, tout en maintenant des compromis avec les catholiques. Ioana Feodorov (Académie des Sciences, Bucarest) a évoqué les activités du patriarche Athanase Dabbâs durant et après son séjour dans les pays roumains. Il a séjourné en Valachie en tant qu'invité du prince Constantin Brâncoveanu de 1700 à 1705. Celui-ci jouissait pour ses États d'une situation de vassal semi-autonome de la Porte, et faisait de Bucarest une capitale politique et religieuse, résistant à la fois aux Ottomans et aux Habsbourg. Dans ce cadre, il fit du livre une arme des luttes interconfessionnelles, en abandonnant le slavon pour le roumain dans la liturgie, et en favorisant chez lui des éditions de qualité. Le lien des princes de Valachie avec le patriarcat d'Antioche était pour les premiers, comme pour les tsars et l'Église russe, une source de légitimité et de rayonnement. Ainsi, en mai 1700, Athanase Dabbâs participa à la liturgie de mariage de la fille du prince, et en juillet 1703, aux cérémonies de confirmation de la famille régnante. On le voit aussi apparaître lors de l'ordination de prêtres. En 1702, il dédia son *Histoire des patriarches d'Antioche* en grec, imprimée à Bucarest, à son protecteur valaque. Il bénéficia de la politique éditoriale du prince et des services du typographe de celui-ci, capable de maîtriser l'imprimerie en caractères arabes. Il fit imprimer en 1701 un *Liturgikon* et en 1702 un *Horologion*, en grec et en arabe, pour l'usage de son Église. En 1705, il repartait à Alep avec le matériel d'imprimerie, et il y fit ensuite paraître onze ouvrages, parmi lesquels un *Psautier* portant le frontispice de Brâncoveanu.

À son retour à Alep, il prépara une traduction du *Divan*[2] de Dimitrie Cantemir. Cet ouvrage est le premier de ce prince moldave, qui le publia en roumain et en traduction grecque, en 1698. Fécond auteur par la suite, qui pourrait être « le plus représentatif de la modernisation de la culture roumaine », il donnait là « un chef d'œuvre de l'humanisme médiéval tardif » (Virgil Cândea), qui adopta une forme courante dans la littérature médiévale : celle de la controverse entre l'Âme et le Corps. Si les deux premiers livres de l'ouvrage sont de Cantemir lui-même, le troisième est une traduction du latin d'Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum,*

2. D. Cantemir, *The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World. Salāh al-Hakīm wa-fasād al-'ālam al-Damīm*, Ioana Feodorov (éd. arabe, trad. anglaise et annotations), Virgil Cândea (intro et comm.), Bucarest 2006.

fraena peccatorum, paru à Amsterdam en 1682. L'ensemble de l'œuvre se présente comme un traité de philosophie morale fortement ancré dans les références chrétiennes. Il connut une diffusion importante dans la culture roumaine, en tant qu'ouvrage d'édification. La valeur de l'ouvrage réside avant tout dans la variété de ses sources. Dimitri Cantemir s'est situé au confluent de cultures différentes. Il séjourna longuement à Constantinople, à proximité de la cour ottomane. Il y fréquentait les ambassadeurs de France et des Provinces-Unies. Il donna à son livre le titre arabe ou persan de *divan*, et il y citait des passages entiers du *Gülistan* (*Jardin des Roses*) du poète persan Saadi. Le dialogue entre le Sage et le Monde, ou entre l'âme et le corps, étant un genre présent dans la littérature byzantine et latine, Cantemir a pu s'inspirer de lectures aussi bien latines que grecques, de sources directes et indirectes, qu'il est plutôt difficile de déterminer avec précision. Le plus étonnant sans doute est l'inclusion, dans sa propre œuvre, du traité d'Andreas Wissowatius (1608-1678), petit-fils de Faustus Socinus, et unitarien « socinien » lui-même, qui chassé de Pologne, parcourut l'Europe avant de se fixer à Amsterdam. Celui-ci insistait dans ses écrits sur la connaissance rationnelle. L'acquisition des vertus passait par divers degrés de connaissance : de soi, de Dieu, du monde et de ses vanités. La similitude de la pensée de Wissowatius avec sa propre réflexion a amené Cantemir à traduire son traité du latin et à l'annexer à son propre traité.

Cantemir s'inscrivait dans un courant de pensée au sein de l'orthodoxie, qui prônait le recours à la raison, s'éloignant ainsi de la tradition byzantine du retrait du monde pour se rapprocher de l'humanisme et du néo-aristotélisme latins. Ce courant, porté par des laïcs, rejoignait ceux qui, dans l'Église, voulaient renforcer la place de celle-ci dans le monde séculier, à l'opposé du modèle monastique conservateur. En ce sens, il était révélateur d'une modernisation de la pensée et de la morale au sein de l'orthodoxie, sous l'influence de l'humanisme occidental.

La traduction arabe du *Divan* a été établie sur la version grecque, avec assez peu de variantes. Il s'agit visiblement d'un travail collectif, entre Athanase Dabbâs et Gibrâ'îl Farhât, un moine maronite originaire d'Alep qui devint plus tard l'évêque maronite de la ville, avec le prénom de Germanos. Aujourd'hui encore, ce dernier est réputé comme un grand connaisseur de la langue arabe et un restaurateur de celle-ci, ayant en particulier composé un dictionnaire et une grammaire, longtemps en usage. La traduction du *Divan* montre l'effort pour trouver la terminologie adéquate en arabe et rendre les notions abstraites grecques, théologiques et philosophiques, du texte de Cantemir, soit en puisant dans le lexique religieux musulman, soit en utilisant les ressources d'une bonne connaissance des mécanismes de la langue arabe.

La version arabe du texte a connu une diffusion significative, dans les milieux catholiques aussi bien qu'orthodoxes. Le fait qu'elle ait été l'œuvre conjuguée d'Athanase Dabbâs et de Gibrâ'il Farhât est révélateur aussi des positions de ces personnages, face au catholicisme et à l'orthodoxie. Tout en étant un grand promoteur de la langue arabe, Farhât a été aussi un fervent catholique, introduisant au Proche-Orient des dévotions typiquement latines, comme celle du

Rosaire et du Sacré-Cœur. Un manuscrit de l'ouvrage de Cantemir, sans doute de la main de Farhât lui-même, est d'ailleurs relié avec un traité de l'oraison mentale typique de la dévotion catholique du temps. D'autre part, parmi les rares omissions du texte arabe par rapport à l'original grec, figurent les passages qui condamnent explicitement les Latins, pour leur croyance au Purgatoire. La rupture de Dabbâs avec Rome n'est sans doute alors pas consommée. Longtemps, il chercha à maintenir l'unité des melkites, dont la production écrite témoigne d'ailleurs globalement de cette volonté d'ouverture et de synthèse entre la tradition locale et l'apport latin, grec et musulman à la fois. Ce sont les manœuvres de l'archevêque de Saïda, Euthymios Sayfî, et la politique de confessionnalisation des patriarches de Jérusalem Dositheos (1669-1707) et Chrysanthos Notaras († en 1731) qui poussèrent plus tard Athanase Dabbâs à se ranger de façon ferme dans le camp de l'orthodoxie, au moment où celle-ci s'affirme clairement contre les Latins, dans les années 1720.

La morale de Cantemir, qui s'adresse à des chrétiens dans le monde, non pas retirés du monde, pouvait paraître en accord avec tous les manuels d'édification qui, à cette époque, étaient traduits à Alep du latin ou de l'italien en arabe, à destination des laïcs. Mais l'intérêt d'un Farhât pour ce genre d'ouvrage pouvait venir aussi de la conception que ce fondateur de l'Ordre des Moines Libanais avait de la vie religieuse : non pas l'ascétisme des ermites orientaux, mais une vie religieuse engagée dans le monde, sur le modèle de la Compagnie de Jésus. Vers la même époque, des jeunes melkites d'Alep allaient fonder aussi un ordre religieux, celui des Basiliens Choueirites, sur les mêmes principes.

2. *Les stéréotypes de la littérature arabe et les idéologies ecclésiales*

Dimitrie Cantemir, dans son *Divan*, utilisait le *Roman d'Alexandre* comme source : il s'agit là d'une référence de l'Antiquité gréco-romaine, qui appartient à une culture commune, chrétienne et musulmane, grecque, syriaque, arabe et latine. Une autre référence qui appartient à l'héritage classique, et qui a été réélaborée dans la culture arabe et musulmane, c'est l'image et la renommée de Rome, sujet de recherche de Giuseppe Mandalà (docteur, Florence)[3]. La Ville est présente dans toute la littérature arabe et dans différents genres (même le *hadîth*), et ceci jusqu'au XIXe siècle. Il s'agit d'une image stéréotypée, ambiguë de Rome, souvent confondue d'ailleurs avec Constantinople. Ce sont en particulier les grands géographes arabes de l'époque abbasside qui ont introduit cette confusion, qui s'est perpétuée ensuite du fait de la grande autorité de ces auteurs. La source de tout cela pourrait être Jacques de Nisibe, qui, dans sa chronique du Concile de Nicée, décrit Constantinople (pas Rome). À l'origine de cette confusion se trouve l'idéologie de la *renovatio imperii*, qui fait de Constantinople une nouvelle Rome. Mais les géographes arabes, qui travaillaient sur documents sans avoir véritablement visité ni Rome ni Constantinople, ne saisirent pas ce contexte.

3. G. Mandalà, « Le descrizioni delle città di Roma nella letteratura arabo-cristiana (secoli XVII-XIX) », thèse de doctorat, Università degli Studi, Florence, 5 mars 2009.

Giuseppe Mandalà s'est interrogé sur cette image de Rome dans la littérature chrétienne arabe des XVIIe et XVIIIe siècles. Il est intéressant de noter que Makarios Al-Za'îm, patriarche d'Antioche, ne se fiait ni aux textes grecs, ni à l'autopsie, pour décrire Rome et Antioche : il préférait se connecter à la tradition des textes arabes classiques, en dehors de tout rapport avec la réalité. Cette observation rejoint une remarque de Carsten Walbiner dans ce séminaire l'an dernier, sur le fait que Makarios était profondément enraciné dans son univers local. Mais on retrouve chez Makarios, comme chez les autres écrivains qui ont donné une description de Rome, le thème antique de la Pentarchie. D'Antioche, il donne une description complètement anachronique, d'un âge d'or. En fait son intérêt pour cette ville, qui se manifeste dans beaucoup de ses traités, est purement idéologique. Il en est de même pour Rome. Makarios se fait le porteur d'une idéologie de la Pentarchie, et Rome est associée chez lui avec la description des autres capitales chrétiennes.

Les auteurs arabes musulmans ont transmis ces évocations des sièges patriarcaux, sans saisir leur contenu idéologique et ecclésiologique. Au concile de Nicée (325), les sièges n'étaient que quatre (Rome, Alexandrie, Antioche et Jérusalem). C'est à Chalcédoine (451) que Constantinople, seconde Rome, a été élevée au rang patriarcal, ce qui n'a pas été sans polémique. L'élaboration idéologique de cette consécration a été la Pentarchie, qui a été opératoire jusqu'au VIIe siècle : avec la conquête arabe des trois sièges orientaux, la donne a changé. D'autre part, le sacre d'un Empereur d'Occident s'est accompagné de la revendication d'un primat de Rome à partir du IXe siècle. Par la suite, il y eut un conflit d'interprétation de la Pentarchie entre Rome et Constantinople. En Orient, ce n'était plus que dans la sphère de Constantinople qu'on parlait de Pentarchie, qui devint l'héritage exclusif des Byzantins.

On retrouve la question du lien des melkites avec la chrétienté slave à partir de là. En effet, tout cela reprit quelque intérêt lorsqu'en 1593, le concile de Constantinople dut examiner la requête de Moscou d'être élevé au rang de siège patriarcal. Ce qui inquiétait alors, ce n'était pas de rajouter Moscou à la liste, mais d'accepter la revendication des Russes d'en faire le deuxième hiérarchiquement, en tant que « Troisième Rome ». La vraie Rome, la première, était alors exclue de la Pentarchie. D'autre part, à la même époque, la Rome catholique développait sa propagande en faveur de l'union auprès des chrétiens orientaux avec l'union des Ruthènes à Brest-Litovsk (1596), et avec l'envoi de délégations auprès des chrétiens orientaux, en particulier pour faire accepter le nouveau calendrier grégorien. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le recours aux stéréotypes des géographes arabes par les auteurs chrétiens arabophones du XVIIe siècle pour parler d'Antioche et de Rome.

Il peut être significatif, dans ce contexte, de relever qu'Abraham Ecchellensis, érudit maronite au service de l'Église catholique, écrivant en 1660 une défense du pape contre les attaques protestantes, se réfère lui aussi aux descriptions de Rome par les géographes arabes musulmans, comme Mas'ûdî, à l'appui de

sa thèse du primat romain[4], sans se poser ouvertement la question des sources chrétiennes antérieures de ces auteurs.

Le rapport des chrétiens arabes avec l'héritage arabe et musulman et l'héritage syriaque, dans un contexte de redéfinition des identités au contact de l'extérieur, en particulier de l'Occident, a encore été posé de manière analogue par Aurélien Girard (doctorant, EPHE), dans son exposé sur « La langue arabe et les chrétiens orientaux en Europe et au Proche-Orient »[5]. Le sujet est assez délicat, puisque, par exemple, des cheikhs contemporains ont pu nier que l'arabe pouvait « se christianiser », et que les chrétiens orientaux eux-mêmes ont eu tendance à reculer la date du passage de leur communauté à l'usage de la langue arabe. Il est certain cependant que la perception et la connaissance de la langue arabe ont changé sous l'influence de la philologie européenne à partir du XVIIe siècle. La question du niveau, ou de la qualité de la langue, semble, par exemple, déterminée par cette influence. L'idée d'un « bel arabe » n'a pu s'établir qu'à partir du XIXe siècle, quand les classiques de la littérature arabe avaient été redécouverts. On sait que l'Église melkite s'est arabisée dès le VIIIe siècle dans les villes, que l'arabe a remplacé le grec dans l'écriture au IXe siècle, et que la liturgie s'est alors arabisée. Chez les maronites, la liturgie est restée en syriaque, mais on s'interroge au XVIIe siècle parmi eux sur l'opportunité de passer plutôt à l'arabe. Les chrétiens arabisants ont été employés par diverses institutions universitaires européennes pour leur compétence dans la langue arabe, mais dans l'ensemble ils apparurent comme ayant des connaissances linguistiques limitées, et les manuels qu'ils produisirent furent jugés plus faibles que ceux des philologues européens, comme Erpenius, qui firent autorité.

La place de la langue arabe est alors discutée aussi dans le cadre général de la politique catholique de la langue, reposant sur la diglossie entre langue vulgaire et langue érudite ou de culte, qu'on trouve par exemple exprimée chez Bellarmin. Dans ce sens, le syriaque apparaît comme une alternative à l'arabe. Il est parfois tenu pour la langue dans laquelle Dieu s'adressa à Adam au Paradis, et dans laquelle le Christ s'est exprimé. Dans ce contexte, le garshûnî, l'arabe écrit en syriaque (qui en fait suppose une bonne connaissance de l'arabe), connaît un essor chez les maronites jusqu'au XIXe siècle. Les constitutions de l'Ordre Maronite Libanais ou le Synode Libanais de 1736 sont en latin et en garshûnî. Dans le cas du second, il est même formellement interdit de le copier en alphabet arabe. Mais en même temps, le maronite Germanos Farhât, conscient du faible niveau d'arabe des chrétiens, fait une grammaire simplifiée de cette langue,

4. A. Ecchellensis, *Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus ; sive responsio ad Ioannis Seldeni* Origines *in duas tributa Partes ; quarum prima est* De Alexandrina Ecclesiae Originibus*, altera* De Origine nominis Papae *quibus accedit Censura in* Historiam Orientalem *Iohannis Henrici Hottingeri tigurini a pag. 283 ad 495. Omnia ex Orientalium excerpta monumentis auctore Abrahamo Ecchellensi Maronita è Libano*, Rome 1660/1661.

5. A. Girard, « L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIIIe s. », Actes de la table ronde *L'Italie et le Maghreb à l'heure de l'orientalisme romantique et positiviste (1700-1900). Un savoir en cours de redéfinition*, 30 mars 2007, à paraître (École française de Rome).

et prépare un dictionnaire à partir du *Qâmûs* d'Al-Fîrûzâbâdî pour combattre l'usage des mots locaux. Il l'enrichit d'une terminologie chrétienne à partir du latin et du grec. Et c'est l'enseignement délivré à la fin du XVIIIe siècle au collège maronite de 'Ayn Warqa qui va former les premiers grands arabisants de la « Nahda ».

Ainsi, dans l'apprentissage des langues comme dans les autres domaines, les chrétiens orientaux se situent alors au carrefour de diverses influences et se construisent une identité à partir des nouveaux questionnements de l'Occident, en puisant dans divers répertoires et diverses traditions, dont celle de la culture classique arabe et musulmane de l'époque médiévale.

La littérature en syriaque dans l'Église d'Orient à l'époque ottomane a jusqu'à récemment peu attiré les chercheurs, qui, depuis les missionnaires du XIXe siècle, la considéraient comme peu intéressante, décadente par rapport à la « grande époque » abbasside. Heleen Murre (Université de Leyde) a décidé de lui consacrer ses recherches, qu'elle a présentées dans un exposé intitulé « Scribes et écrits dans l'Église d'Orient (provinces orientales de l'Empire ottoman, 1500-1850) ». Une façon intéressante d'aborder les textes manuscrits est de le faire à partir des colophons, qui peuvent parfois prendre la dimension de plusieurs pages, et qui donnent des renseignements sur le manuscrit lui-même ainsi que sur son contexte. Le scribe, l'évêque, le donateur sont généralement précisés. Les événements historiques proprement dits n'apparaissent toutefois qu'incidemment, comme telle attaque kurde sur un village.

La plupart des ouvrages sont des ouvrages liturgiques. Le texte des colophons relève généralement d'une littérature religieuse stéréotypée, mais on y trouve aussi des témoignages sur la culture populaire. L'indication des scribes et des donateurs permet d'établir une géographie en trois groupes : les Chaldéens (unis à Rome), Rabban Hormizd, et le Hakkarî. Alors qu'au XVIe siècle, la majorité des manuscrits est produite dans le milieu monastique, ce n'est plus le cas aux XVIIe et XVIIIe siècles, où l'activité de transcription devient une affaire familiale, de véritables dynasties produisant jusqu'à dix manuscrits par an, ce qui indique l'existence d'un véritable « marché ». Les donateurs appartiennent aux couches supérieures liées au clergé. Ils payent au nombre de mots, spécialement pour les manuscrits des Écritures. Une littérature vernaculaire (poésie, vies de saints, formules magiques ou protectrices) est bien représentée. L'influence catholique se manifeste dans des hymnes nouveaux, spécialement chez les scribes catholiques bien sûr, mais aussi chez les orthodoxes : des messes pour les saints sont introduites, l'invocation de Nestorius disparaît… Les traductions occidentales sont en général retraduites de l'arabe. L'influence de la littérature musulmane est plutôt limitée, de même que la controverse avec l'islam.

Les colophons donnent le sentiment de communautés isolées, peu au contact avec l'environnement. La présence juive contemporaine dans la région, pourtant significative, n'est pas mentionnée. Si la présence catholique est ignorée, il est néanmoins évident que le défi ou le mimétisme ont eu une influence sur la production manuscrite de cette communauté.

II. La projection de l'Occident sur l'Orient

1. *La traduction de la bible en Turc*

Johann Strauss (Université de Strasbourg) nous a exposé comment l'initiative de la traduction de la bible en Turc, au XVIIe siècle, a vu le jour dans le cadre très particulier du « calvino-turcisme » hongrois (en Hongrie des Habsbourg et en Transsylvanie), au contact du millénarisme anglais et des aspirations à l'union des peuples chez les frères bohèmes (Comenius, 1591-1631, réfugié aux Pays-Bas). L'idée était de présenter la Bible au Sultan, afin de le convaincre de rassembler les trois religions monothéistes, de ne pas opposer les trois peuples qui servent le même Dieu. Un premier traducteur fut un juif sépharade converti à l'islam, dont la langue d'origine devait être le judéo-espagnol. Son texte, très proche de l'hébreu et du Talmud, ne satisfit pas les commanditaires. L'autre traducteur recruté fut un Polonais, Albertus Wowoski / Bobonius, converti à l'islam sous le nom de 'Alî Ufkî Bey, qui traduisit aussi le *Book of Common Prayer* et les *Psaumes* de Calvin. Dans un premier temps, sa traduction fut critiquée et resta manuscrite, mais elle fut redécouverte au début du XIXe siècle par la British Foreign Society et fut alors partiellement imprimée, puis servit de modèle à plusieurs traductions turques du XIXe siècle. Le Turc de 'Alî Ufkî Bey, qui cherche la terminologie théologique systématiquement dans l'arabe et qui dans l'ensemble est plutôt ampoulé, devint progressivement obsolète, mais cette traduction constamment remaniée inspira les éditions turques de la bible jusqu'aux années 1970.

2. *Les institutions catholiques, la Terre Sainte, « l'influence française »*

Paolo Pierraccini (Florence), a consacré un exposé à la restauration du patriarcat latin de Jérusalem en 1847, précédée par une période d'intense attention de la congrégation *De Propaganda Fide* pour la Terre Sainte[6]. Celle-ci renouait avec la politique d'encadrement et de contrôle envers la Custodie, qui avait été la sienne avant les bouleversements de la Révolution et de l'Empire. Elle s'inquiétait de la qualité morale et intellectuelle des religieux envoyés sur place et se préoccupait de leur formation linguistique, indispensable à l'administration des sacrements et à l'activité pastorale auprès des pèlerins européens et des chrétiens arabes rattachés aux paroisses latines. Elle ne montrait en revanche aucun intérêt pour la majorité musulmane de la population de la Palestine. Elle prétendait avoir un regard sur l'origine et l'usage des importantes aumônes que la *Terra Santa* quêtait en pays chrétien. Elle soutenait dans une certaine mesure les religieux latins dans leur combat pour les lieux sacrés contre les « schismatiques » grecs. On est frappé par l'attention qu'elle portait à l'histoire et à la continuité de la tradition, rappelant les dispositions réglementaires précédentes, et prenant par exemple l'ouvrage de Francesco Quaresmio (qui avait été Custode en 1618)

6. P. Pieraccini (éd.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta, Parte III (1847-1851)*, Milan 2009 ("Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano" XVII), Préface de B. Heyberger.

intitulé *Historica Theologica et Moralis Terrae Sanctae elucidatio* (Anvers, 1634) comme une référence.

Cependant, un contexte nouveau par rapport aux siècles précédents amenait la Propagande à vouloir modifier la situation en Terre Sainte dans les années 1840. D'abord, l'essor économique attirait davantage de chrétiens latins, auxquels il fallait prodiguer les soins spirituels, vers les villes cosmopolites en plein développement dans la région (Alexandrie, Beyrouth). L'engouement romantique pour l'Orient combiné aux facilités de la navigation à vapeur se traduisait aussi par une augmentation du nombre de pèlerins latins visitant les Lieux Saints. D'autre part, l'éveil missionnaire protestant du début du XIXe siècle avait amené à créer sur place une situation inédite de compétition entre catholiques et réformés. Il fallait, du point de vue romain, occuper le terrain pour combattre l'influence néfaste des « hérétiques ». Une attention nouvelle à « l'opinion », qui s'exprimait à travers les journaux, apparaît aussi dans les dossiers. Tout cela s'inscrivait enfin dans un contexte géopolitique nouveau : la Palestine a été annexée à l'Égypte par Mohamed Ali entre 1831 et 1840, avec le soutien de la France. Par la suite, l'ère des réformes dans l'empire ottoman, inaugurée en 1837, qui introduisait les principes de l'égalité devant la loi et de la liberté religieuse, fut perçue comme un signe de faiblesse du pouvoir turc et de la religion musulmane, qui favoriserait l'extension de la présence européenne et chrétienne en Orient. De nouveaux ordres religieux, notamment féminins, demandèrent à s'implanter en Terre Sainte. Au XIXe siècle plus qu'aux siècles précédents, cette présence devait se matérialiser par l'acquisition et la construction de biens immobiliers, qui allaient donner aux Lieux Saints leur visage urbain d'aujourd'hui. Il y avait là de quoi faciliter une ingérence de plus en plus lourde des Grandes Puissances dans les affaires de l'État ottoman et des Églises locales, sous prétexte de « protection » des Lieux Saints et des chrétiens sur place. Toutes ces tendances, déjà perceptibles à l'époque dont s'occupe ce volume, s'accentueront à partir de 1860.

La volonté de Rome d'établir une hiérarchie catholique locale, qui s'était déjà traduite par la création d'un vicariat apostolique à Alep et en Égypte, était considérée comme contraire aux intérêts de la province franciscaine de la *Terra Santa* et donna lieu à des négociations dans lesquelles les Frères Mineurs tentèrent de se défendre des reproches d'inefficacité ou de relâchement qu'on leur adressait, et de sauver une position institutionnelle dominante. L'appartenance nationale des religieux, qui avait toujours été à l'origine de dissensions, devenait plus problématique alors que l'Espagne s'effaçait comme acteur majeur du théâtre international. Le choix comme premier patriarche latin de Jérusalem de Leonardo Valerga, qui n'appartenait pas à la famille franciscaine et qui s'avéra d'un caractère extrêmement intransigeant, mena inévitablement à des conflits dont les documents présentés dans le volume édité par Pieraccini donnent la substance. Au-delà des mesquineries personnelles et des difficultés de toute institution à accepter un repli de sa position, ces conflits révèlent l'embarras de redéfinir la mission de la présence franciscaine en Terre Sainte dans le contexte

nouveau du XIXe siècle. Ils sont aussi un témoignage sur la conception de l'Église, de son organisation et de son fonctionnement, sous le pontificat de Pie IX.

Dans le prolongement de cette communication, celle de Dominique Trimbur (Centre français de Jérusalem) concentrait son attention sur les politiques française et allemande vis-à-vis de la Terre Sainte, dans les décennies qui suivirent le rétablissement du patriarcat latin. Du côté français, le catholicisme était au cœur de la politique menée en Palestine, dans la logique séculaire suivie depuis François Ier, et dans l'esprit de propager « l'influence française » par l'humanitarisme et la langue. Mais les initiatives françaises en direction de la Terre Sainte émanaient de différentes officines et de divers groupes de pression. Le Ministère des Affaires Étrangères arbitrait les demandes, non sans hésitations et incohérences, mais en favorisant l'implantation des congrégations religieuses actives dans le monde, travaillant donc au rayonnement de la France. Du côté allemand, le catholicisme était plus marginal et les initiatives en direction de la Terre Sainte partirent d'initiatives privées. Elles furent cependant plus concertées et plus efficaces, coordonnées par un *Palästinaverein* qui existe encore de nos jours.

Le résultat fut l'émergence d'un véritable milieu francophile et francophone, d'une clientèle de melkites et de chrétiens latins très liés à la France. La discordance apparut de plus en plus criante entre la vocation religieuse des institutions et leur instrumentalisation au service d'une « conquête spirituelle » préparant une prise de possession. Du côté allemand, l'objectif fut principalement de créer des institutions échappant au protectorat français et de gagner une vraie place dans une Allemagne à majorité protestante.

La communication de Chantal Verdeil (INALCO) sur l'université Saint-Joseph de Beyrouth nous fit comprendre quelle fut la stratégie des jésuites français en matière d'enseignement, face à la concurrence des établissements protestants anglophones, puis des établissements locaux, chrétiens ou musulmans, enfin des autres établissements français (lazaristes et Mission laïque). On connaît assez bien le cursus des cours, les effectifs par classe. On connaît moins le contenu de cet enseignement. Le théâtre scolaire permet de percevoir les valeurs que les jésuites entendaient transmettre : en premier lieu, faire de leurs élèves des catholiques instruits de leur foi et aptes à en défendre les points les plus controversés (infaillibilité pontificale et Immaculée Conception), attachés aux pèlerinages français (Lourdes) fidèles au pape, et faisant preuve des vertus de courage et de charité. La France occupe en définitive peu de place dans l'imaginaire transmis, et la place du français est contrebalancée par la volonté de maintenir un enseignement des autres langues, comme l'arabe et les langues anciennes. Le « moule jésuite » a sans doute été moins performant qu'on ne l'a dit, sachant que beaucoup d'élèves ne rejoignaient les jésuites que dans les grandes classes, après avoir passé par les Frères des Écoles chrétiennes, ou transitaient par eux avant de poursuivre leurs études ailleurs.

La communication d'Esther Möller (doctorante, Jacobs University, Brême) portant sur les écoles de la Mission Laïque au Liban, revint sur l'atmosphère de

concurrence et d'émulation entre établissements, qui se disputaient les élèves. Durant le Mandat, la Mission Laïque fut en particulier encouragée à agir en direction des musulmans, qui devinrent majoritaires dans ses écoles, ce qui explique sans doute qu'elle fut plus précocement confrontée au nationalisme arabe. Les responsables de la Mission ne voulaient alors pas être confondus avec l'autorité du Mandat, et payer les conséquences de la politique de celle-ci.

Cyrille Charon (alias Korolevski) (1878-1959) présenté par Mgr Giuseppe Croce (Bibliothèque Vaticane)[7] est un cas exceptionnel de projection de l'Occident sur l'Orient. Étudiant à Paris, il y éprouve une vocation pour l'Orient chrétien au moment où Léon XIII inaugure une nouvelle politique d'ouverture dans cette direction. En 1900, il est autorisé à rejoindre le clergé melkite et s'embarque pour Beyrouth. Mais sa nouvelle obédience ne le satisfait pas : il voit les melkites comme étroits d'esprit, obsédés par leur question de l'identité, bref, entrés en décadence. Il se découvre alors une nouvelle vocation, pour le christianisme ukrainien et russe, et rêve d'un projet ambitieux de « pénétration catholique » en Russie. En attendant, il est plongé à Rome dans le milieu de ceux qui s'intéressent à l'Orient. En 1919, il effectue une tournée avec Eugène Tisserant pour acheter des livres et des manuscrits pour la Bibliothèque Vaticane et le Pontificio Istituto Orientale (créé en 1917), à Trieste, dans les Balkans et à Constantinople. C'est en particulier lors de cette mission que Tisserant achète, en Égypte, la moitié de la collection des manuscrits Sbath (provenant d'Alep), aujourd'hui conservée au Vatican. Dans la suite de sa carrière, Korolevski travaille à la codification canonique des Églises orientales, à l'édition de livres liturgiques, à des articles historiques, et, jusqu'à sa mort, il est, aux côtés d'Eugène Tisserant, un des principaux protagonistes de la politique vaticane en direction des Églises d'Orient. Il est hostile à la latinisation des Orientaux, souhaitant le maintien de leurs rites, mais « purifiés » et si possible concordant avec les rites orthodoxes. Imprégné de théologie latine, il reste cependant imperméable à l'ecclésiologie orientale, considérant, par exemple, l'idée de Pentarchie comme hérétique ou schismatique, ou se montrant hostile à l'autorité des patriarches orientaux sur leur diaspora.

III. Le Proche-Orient contemporain

Anna Poujeau (docteur, Paris X Nanterre) nous a présenté une communication sur « Le monastère féminin grec-orthodoxe de Sainte Thècle (Ma'alûlâ, Syrie) »[8], qui comptait au moment de l'enquête 15 religieuses (2 postulantes, 6 novices et 7 moniales). Le nombre des religieuses, comme dans les autres monastères de Syrie, est en croissance. Le monastère, qui aurait été fondé par

7. C. Korolevsky, *Kniga Bytija Moego (Le livre de ma vie)* ; *mémoires autobiographiques*, Giuseppe Croce (éd.), Cité du Vatican 2007, 5 vol.

8. A. Poujeau, « Églises, monachisme et sainteté. Construction de la communauté chrétienne en Syrie », Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Ouest-Nanterre la Défense, 2008.

Justinien, contient le tombeau de cette sainte des origines du christianisme, qui attire les pèlerins.

Anna Poujeau a analysé le fonctionnement de la communauté de religieuses, centré autour du charisme de la sainte patronne, et a relevé la contradiction ou la dialectique entre l'autorité de la supérieure d'une part, l'autorité prophétique d'une religieuse âgée, qui a un contact privilégié avec la sainte, d'autre part.

L'entrée au monastère est racontée comme une rupture avec la famille, comme un choix personnel contre la volonté des parents, et sous la protection du patriarche. Les postulantes sont, pendant deux ans, entièrement dépendantes de l'autorité de la supérieure. Une fois novices, elles habitent plus près de la grotte de Sainte Thècle, et elles changent de position dans la communauté : elles s'éloignent de la supérieure pour se rapprocher de la sainte. Après dix ans de noviciat, elles se fondent encore davantage avec celle-ci après leurs vœux perpétuels. Elles pratiquent alors une veille devant l'icône de la sainte, et s'identifient ou se confondent de plus en plus avec celle-ci : elles ne cherchent pas à devenir saintes (comme dans le modèle catholique), mais à devenir la sainte. Leurs visions, pendant lesquelles la sainte leur apparaît, qui deviennent au fur et à mesure de leur vie religieuse plus fréquentes, jouent dans cette évolution un rôle essentiel : elles autorisent en particulier celle qui en est gratifiée à tenir tête à l'autorité de la supérieure. Porteuses de la baraka de la sainte, elles développent en même temps leur rapport avec l'extérieur, en se mettant au contact des pèlerins visitant le sanctuaire. Une véritable compétition de charismes peut alors être relevée entre la religieuse gardienne du sanctuaire et la supérieure, cette dernière ne bénéficiant pas des mêmes grâces spirituelles dont jouissent celles qui s'identifient à Sainte Thècle dans la grotte-tombeau de celle-ci.

Georges Bohas (ENS, Lyon) et Florence Hellot-Bellier (Paris III)[9], ont présenté la communauté assyrienne du Khabour, à l'est de la Syrie. Cette communauté s'est installée là dans les années 1930 après une errance en Irak à la suite de leur défaite, de leur massacre et de leur dispersion à partir de 1915. Ils y avaient fondé une agriculture prospère fondée sur l'irrigation à partir du Khabour, majestueux affluent de l'Euphrate, tout en conservant la mémoire de leur passé et une structure tribale héritée de leur mode de vie dans le Hakkari avant leur dispersion.

Depuis 1994, ce système économique et social dépérit : depuis 1997, le Khabour est à sec. Le paysage se transforme : les arbres fruitiers meurent. Les puits d'irrigation deviennent de plus en plus profonds, mais la hausse des cours du pétrole rend le pompage de plus en plus coûteux. Une agriculture céréalière irriguée remplace l'agriculture fruitière et maraîchère précédente. Les Assyriens du Khabour reprennent la route de l'exil, vers Beyrouth, ou, plus loin, vers l'Allemagne. Ce changement environnemental et social est le résultat d'une surexploitation des eaux. Mais les Assyriens en sont les principales victimes : ils avaient été installés là de force par les Français, sur des territoires appartenant

9. G. Bohas et F. Hellot-Bellier, *Les Assyriens du Hakkari au Khabour : mémoire et histoire*, Paris 2008.

aux tribus arabes. Celles-ci prennent leur revanche aujourd'hui, avec le soutien du régime qui préfère les Arabes aux Kurdes et aux chrétiens assyriens.

Institutions et communautés au Liban

André Sleiman (doctorant, EHESS) a présenté une communication sur « Penser la citoyenneté au Liban : égalité et identité dans une démocratie communautaire ». La constitution libanaise définit d'abord un État laïque : contrairement aux autres États arabes, il n'y a pas de religion d'État au Liban, et l'État n'intervient pas dans les affaires religieuses et de culte. La constitution affirme l'égalité de tous devant la loi, la liberté religieuse absolue, l'accès de tous aux emplois publics, etc. Mais il faut bien appartenir à une communauté pour bénéficier de l'article qui affirme le respect du statut personnel, ou celui qui prévoit la représentation égalitaire des communautés dans les fonctions de l'État. Le sens de cette constitution est contenu dans le Pacte National qui la complète, et qui prévoit comme une coutume la répartition des fonctions par communautés. L'ensemble des textes fondateurs repose sur l'idée d'équilibre et de coexistence, mais le confessionnalisme a été conçu comme provisoire, devant être dépassé. Le préambule des accords de Tâ'if (1990) pose encore la disparition du confessionnalisme comme un objectif national. Mais l'article qui prévoit une assemblée nationale élue à parts égales entre chrétiens et musulmans, chargée d'abolir le confessionnalisme, n'a pas été appliqué.

En fait, le système constitutionnel libanais contient à la fois le principe d'égalité et d'inégalité, de laïcité et de communautarisme. Deux sujets sont représentés dans l'État : les individus et les communautés. Le mot même de « citoyen » est employé pour la première fois seulement dans le préambule de 1990. Peut-on parler d'« individu » libanais ? Sans doute pas dans le sens qu'il prend dans la France républicaine, plutôt dans une conception anglo-saxonne prête à reconnaître aux communautés et associations une représentativité et une part de pouvoir. Les apologistes du système libanais considèrent que la norme n'est pas l'individu, mais la communauté, et que l'objectif est la stabilité communautaire. Le principe n'est pas l'égalité, mais l'égale dignité de chaque groupe. La question de l'identité passe en fait avant la question de l'égalité ; l'appartenance à la famille, au clan, à la confession passe avant l'attachement à l'État. Le traitement des communautés sous le Mandat, puis le système de la constitution assortie du Pacte national, a abouti à renforcer le sentiment d'appartenance et la structure communautariste. Alors que le confessionnalisme est un fait construit, politique, on a assisté à son essentialisation, la construction de l'identité maronite servant de paradigme au travail des autres communautés sur leur conscience de soi. Dans ce travail, chaque groupe a cherché à l'extérieur des modèles d'identification (la France pour les maronites, le nassérisme pour les sunnites, l'axe irano-syrien pour les chiites…).

André Sleiman plaide pour une démocratie consociative, en gros qui tiendrait compte de la réalité incontournable des identités et des groupes pour aboutir à un système consensuel qui ne serait pas en contradiction avec les droits de l'homme.

Aïda Kanafani-Zahar (CNRS / GSRL), dans une communication sur « Le mariage civil au Liban »[10], est revenue sur les origines constitutionnelles du statut personnel. Celui-ci a été garanti au moment du Mandat, qui a assuré une reconnaissance aux communautés confessionnelles juridiquement instituées dans l'espace public. On peut même dire que la communauté est avant tout définie par le statut personnel. Mais l'État a reconnu un mariage contracté à l'étranger s'il est conforme à la législation du pays où il a été contracté. Les musulmans s'étant opposés à cet article, au nom de la souveraineté de l'islam, il ne s'applique qu'aux Libanais non-musulmans. Les tribunaux civils ne sont compétents que pour les mariages entre chrétiens ou entre chrétiens et musulmans. Par la suite, plusieurs tentatives d'introduire le mariage civil ont été vouées à l'échec.

Aïda Kanafani a mené une enquête auprès de treize couples ayant contracté un mariage civil à l'étranger. Tous sont d'un niveau éducatif élevé et ont vécu un moment à l'étranger. La plupart sont des couples mixtes, et tous ont fait du mariage civil un engagement conscient, mettant leurs enfants au lycée laïque ou protestant, et leur donnant des prénoms sans connotation religieuse, sauf dans un cas, où les parents ont opté pour le mélange volontaire et conscient des prénoms attribués à leurs enfants successifs. Tous évoquent la volonté de séparer la croyance et le politique, et se réclament du choix individuel ou de l'œcuménisme religieux.

Un des problèmes qui se pose pour ceux qui veulent échapper au statut personnel confessionnalisé est celui des conséquences du mariage civil contracté à l'étranger en matière de succession. En effet, si la loi de 1959 a soustrait les juifs et les chrétiens au droit successoral hanéfite, celui-ci s'applique pour considérer que la différence religieuse ôte tout droit à l'héritage, un chrétien ne pouvant hériter d'un musulman, et vice-versa. Les couples mariés civilement à l'étranger doivent donc trouver des solutions pour contourner les dispositions légales : donation entre vifs, création d'une société au nom des enfants en en gardant l'usufruit, comptes joints…

10. « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des *tanzimât* et des réformes mandataires », dans P. J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*, Paris 2006, p. 427-448.