



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

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011
2009-2010

Histoire des chrétiens d'Orient (XVI^e-XX^e siècle)

Bernard Heyberger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/966>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011
Pagination : 183-196
ISBN : 978-2-909036-38-0
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Bernard Heyberger, « Histoire des chrétiens d'Orient (XVI^e-XX^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 07 septembre 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/966>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des chrétiens d'Orient (xvi^e-xx^e siècle)

Les chrétiens dans la société en Syrie et en Égypte, de l'époque ottomane à nos jours

Le directeur d'études est revenu sur l'historiographie des chrétiens dans les villes de Syrie, à l'occasion de la publication d'un volume d'hommage à l'éminent historien syrien Abdul-Karim Rafeq¹. Ce dernier a été l'un des premiers à utiliser et à faire connaître les registres des tribunaux de la charia, dont l'exploitation a profondément modifié, depuis une vingtaine d'années, notre connaissance de la place des minoritaires, chrétiens et juifs, dans les sociétés urbaines.

Ces documents ont en particulier révélé l'extrême proximité entre membres de communautés confessionnelles différentes. Ils se retrouvaient, par exemple, dans les mêmes corporations de métiers à Alep et à Damas, dans lesquelles ils partageaient des formes de solidarité et une même éthique. Les registres des cadis révèlent aussi la présence des chrétiens et des juifs dans les transactions immobilières, et la fréquence du voisinage entre chrétiens et musulmans dans l'habitation. Ainsi, à Tripoli, une pétition des gens d'un même quartier au tribunal comporte cinquante noms, musulmans, chrétiens et juifs, et demande que le quartier juif livre des malfaiteurs qui y seraient cachés (1739).

Mais les registres révèlent aussi des conflits au sein des corporations, qui prennent souvent des couleurs confessionnelles. Les tensions semblent en particulier monter à la fin du xviii^e siècle et au xix^e siècle dans ces associations de métiers, sans doute sous l'effet d'un enrichissement économique des chrétiens, plus éduqués et plus impliqués dans les affaires avec les Francs. D'autre part, si l'importance des transactions immobilières entre chrétiens et musulmans apparaît dans les documents, leur analyse fine permet d'y percevoir une logique de ségrégation à l'œuvre : l'achat d'un bien immobilier dans un quartier majoritairement chrétien par un musulman paraît avant tout répondre à une visée spéculative, tandis qu'il semble relever plutôt d'un réflexe communautariste chez l'acheteur chrétien, cherchant à se fixer dans un environnement chrétien.

D'autres indices montreraient encore la proximité culturelle et sociale entre chrétiens et musulmans, comme la morale qui se dégage d'une liste de péchés

1. B. HEYBERGER, « Écrire l'histoire des chrétiens dans les villes de Syrie avant les réformes ottomanes », dans P. SLUGLETT, S. WEBER (éd.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honour of Abdul-Karim Rafeq*, Leyde, Brill, 2010, p. 443-454.

d'origine melkite et alépine, ou l'iconographie et les inscriptions de la riche décoration de la maison d'Alep aujourd'hui conservée au musée de Berlin². Nous savons que, jusqu'à nos jours, des formes de partage d'une certaine conception du sacré peuvent être relevées entre chrétiens et musulmans, là où ils vivent à proximité les uns des autres, et dans un environnement naturel commun. Mais ce partage est compétitif, il n'est jamais dénué de sens de la hiérarchie et d'un esprit de compétition ou de rivalité³. À Alep, un chrétien, aide du collecteur de la capitation, fit un serment devant la même cour, le 29 août 1645 (7 *Rajab* 1055), « au nom de Dieu, le Grand, le Compatissant, le Miséricordieux, qui fit descendre l'Évangile sur Jésus, paix sur Lui » (« *bi-l-lāh al-'azīm al-Rahmān, al-Rahīm, al-ladhī anzala al-Injīl 'alā 'Issā, 'alayhi al-salām* »)⁴. Ces gestes consignés dans les registres d'un tribunal islamique, et interprétés par le juge comme une preuve en faveur du non-musulman, attestent effectivement le partage d'une certaine conception du sacré entre chrétiens, juifs et musulmans. Cependant, à y regarder de plus près, en même temps qu'un tel serment intègre les juifs et les chrétiens dans la cité musulmane, en leur garantissant devant la justice des droits fondés sur la reconnaissance de leurs croyances religieuses, il les subordonne à une lecture musulmane de la Révélation. Car les attributs de Dieu dans le serment prêté par le chrétien sont ceux qui accompagnent généralement son invocation dans l'islam. D'autre part, la formule qui évoque la « descente » du Livre saint sur Moïse ou sur Jésus délivre une vision musulmane orthodoxe de la Révélation, bien éloignée de la conception chrétienne, fondée sur l'Incarnation, inadmissible dans l'islam, puisque explicitement condamnée dans le Coran. La foi de l'autre est donc acceptée, mais elle est interprétée dans des termes islamiques, que chrétiens et juifs doivent eux-mêmes répéter devant le *cadi*.

Abdul-Karim Rafeq, comme la plupart des historiens qui ont écrit sur ce sujet, ont utilisé des exemples comme celui-ci pour souligner la tolérance de cette société à l'égard des minoritaires. Mais l'éminent collègue a également donné des indications précises, tirées des registres, sur le fait que les tribunaux introduisaient hiérarchie et discrimination entre musulmans et non-musulmans. Ainsi, note-t-il que dans les délégations des *tā'ifa-s* (corporations) devant les tribunaux, le nom d'un chrétien ou d'un juif est précédé d'une mention *al-dhimmi*, *al-nasrānī*, ou *al-yahūdī*. Dans un autre article, il mentionne le fait que des chrétiens de Damas étaient fabricants d'armes, mais aussi qu'ils faisaient l'objet

2. B. HEYBERGER, « Inschriften und Malereien des Aleppo-Zimmers : Zeugnisse von Kulturangehörigkeit und konfessioneller Abgrenzung in Aleppo », dans J. GONNELLA, J. KRÖGER (éd.), *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures. The Aleppo Room in Berlin*, Berlin-Münster, Museum für islamische Kunst-Rhema, 2008, p. 87-90.

3. B. HEYBERGER, « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », *Archives de sciences sociales des religions* 149 (janv.-mars 2010), p. 273-283.

4. A.-K. RAFAQ, « Coexistence and Integration among the Religious Communities in Ottoman Syria », dans USUKI AKIRA, et KATO Hiroshi (éd.), *Islam in the Middle Eastern Studies: Muslims and Minorities*, Osaka, The Japan Center for Area Studies (JCAS)-National Museum of Ethnology, 2003 ("JCAS Symposium Series 7"), p. 97-131.

d'un recours contre eux devant le *cadi*, sous l'accusation de complicité avec l'étranger, d'intelligence avec l'ennemi, accusation d'ailleurs récurrente. Il relève les discriminations à l'égard des *dhimmī*-s qui se marquent par l'usage à leur rencontre de termes dépréciatifs. Dans une société fondée sur la distinction et la hiérarchie, chrétiens et juifs étaient intégrés, mais dans un rang inférieur, qu'on leur rappelait à l'occasion, notamment quand les privilèges des musulmans semblaient remis en cause. Les règles de la discrimination étaient souvent flottantes, la distinction s'effaçait, d'où des rappels à l'ordre périodique de la part du *cadi* ou de la Porte, pour réaffirmer par exemple la ségrégation souhaitée entre musulmans et infidèles au bain. On pourrait ajouter que, si les *dhimmī*-s étaient assez souvent mécontents du sort qu'on leur réservait, eux-mêmes partageaient ces échelles de valeur inégalitaires.

Stefan Knost (Orient Institut der deutsche Morgenländische Gesellschaft, Beyrouth), dans son exposé sur « Les relations chrétiens/musulmans à Alep d'après les registres des tribunaux », a montré comment le fonctionnement même du tribunal *shar'ī* mettait en lumière cette discrimination⁵. Il s'est interrogé sur la manière d'interpréter certaines plaintes déposées devant le juge. Ainsi, six musulmans d'un quartier majoritairement chrétien portent plainte contre deux marchands de vin chrétiens. Faut-il en conclure que le tribunal est l'instrument exclusif des revendications musulmanes ? Dans un autre cas, ce sont uniquement des chrétiens qui se présentent contre un distillateur chrétien. Les noms des délégués envoyés auprès du *cadi* indiquent qu'il s'agit des chefs de la communauté catholique de la ville. Cette démarche relève-t-elle alors du conflit entre catholiques et orthodoxes, et le recours au tribunal islamique serait-il alors un outil contre un adversaire confessionnel ? On sait que la justice de la charia a été très souvent instrumentalisée dans les conflits internes aux chrétiens.

Les archives des tribunaux ont fait apparaître que, de façon surprenante, des mariages chrétiens sont souvent enregistrés devant le *cadi*. À Alep, Stefan Knost en a compté quarante-quatre en vingt mois, alors qu'aucun mariage musulman n'a été enregistré par la cour pour la même période (1795). L'explication de ce recours au *cadi* réside sans doute dans le fait que tous ces mariages étaient des unions mixtes, entre chrétiens de communautés différentes. Les témoins enregistrés dans ces actes appartenaient tous à des grandes familles musulmanes, qui paraissent avoir été liées à la production et au commerce du textile : les chrétiens étaient-ils ainsi intégrés dans un réseau de professionnels du textile ? Cela est vraisemblable, puisque eux même étaient très actifs dans ce secteur.

Ce que les registres des tribunaux islamiques révèlent également, c'est la présence de fondations *waqf* chrétiennes, alors qu'en principe celles-ci ne sont pas possibles en droit musulman. Dans celles que Stefan Knost a exhumées pour Alep, les donateurs appartiennent au clergé et aux notables chrétiens, mais les donations sont plutôt modestes : une maison, une partie de maison, un ou plusieurs objets. Elles se font en faveur d'un monastère au Liban voire dans

5. Voir son ouvrage : S. KNOST, *Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo*, Beyrouth, Orient Institut der DMG, 2009, 350 p.

un cas, de l'église arménienne de Jérusalem, et sont comparables aux *waqfs* de la classe moyenne musulmane en faveur des mosquées. Mais leur comptabilité indique que leurs revenus sont plutôt modestes, par rapport à ceux des *waqfs* de mosquées, qui, elles entretiennent un important personnel. Les rentes des *waqfs* chrétiens sont surtout utilisées à payer les impôts et la location du terrain des églises, qui appartient à une institution musulmane (*madrassa*).

Su'ād Slim (université de Balamand), évoquant les *waqfs* orthodoxes au Liban, a montré qu'à l'arrivée des Ottomans, au début du XVI^e siècle, il y eut une réorganisation fiscale, qui s'accompagna de la confiscation des *waqfs* dépourvus d'attestations écrites. Curieusement, des *waqfs* transformés en *timars* furent alors attribués à des chrétiens. Par la suite, au moment de la transformation des *timars* en *iltizām*, des chrétiens en furent de même bénéficiaires. Les terres abandonnées purent être transformées en *waqfs* en faveur des monastères chrétiens. Ceux-ci connurent une grande expansion foncière au XVIII^e siècle. On voit dans leurs acquisitions à la fois la prédominance de l'élevage du ver à soie et une forte tendance à l'autarcie (notamment avec la dispersion des terres sur 1000 m de dénivelé). Ce sont les acquisitions, plus que les donations, qui produisirent cette expansion. Pour la première moitié du XIX^e siècle, les archives ottomanes permettent de suivre la comptabilité des *waqfs* chrétiens d'Alep. On constate que la gestion de ceux-ci s'améliore lorsqu'elle passe aux mains des laïcs, avec la constitution d'une association de gestion de la charité chez les orthodoxes. C'est ainsi qu'on put réaliser à partir de 1880 une école de jeunes filles, puis un hôpital et un orphelinat. La communauté se constitue alors, avec également la création d'un périodique, l'équipement des églises avec des cloches⁶...

Maurits van den Boogert (Leyde)⁷ dans une réflexion intitulée « Millet: past and present », est parti d'une analyse historiographique. Dans les années 1950, Gibb et Bowen présentèrent les millets comme un système complet installé depuis la conquête de Constantinople par les Ottomans, par lequel ceux-ci auraient délégué le pouvoir aux communautés pour les intégrer dans leur système politique. Les communautés de *dhimmi* auraient donc constitué des unités fiscales, politiques et sociales isolées et autonomes. Mais ces auteurs accompagnaient cette description d'une mise en garde, affirmant que de nouvelles recherches feraient certainement évoluer le point de vue. Ce qui n'a pas empêché l'éminent ottomaniste Inalcik et les autres qui l'ont suivi, d'épouser ce point de vue, pour vanter la tolérance de l'Empire ottoman à l'égard des non-musulmans. En réalité, le mot même de *milla* pour désigner les communautés de minoritaires n'était guère employé avant le XIX^e siècle : c'était le terme de *tā'ifa* qui les désignait généralement. Dans un article de 1982, Benjamin Braude déconstruisit cette idée d'un système des millets depuis Mehmed II, en montrant qu'avant les Réformes, la notion n'était pas claire, même pour les dirigeants ottomans. Depuis, il reste

6. S. A. EL-ROUSSE SLIM, *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period*, Beyrouth, Orient-Institut der DMG, 2007, 265 p.

7. Voir M. van den BOOGERT, *The Capitulation and the Ottoman System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leyde, Brill, 2005.

malgré tout très fréquent de présenter les millets comme un système cohérent instauré dès la conquête de Constantinople.

À la vérité, trois niveaux d'autonomie peuvent être déterminés pour les communautés minoritaires avant les *tanzimāt* :

- dans leur pratique religieuse ;
- dans la production de nourriture (cashier pour les juifs, alcool pour les chrétiens) ;
- dans l'administration et la levée des taxes.

Mais dans ce dernier domaine, on n'observe aucune centralisation. C'est au niveau local qu'il faut analyser l'organisation communautaire et la répartition des pouvoirs. C'est en particulier en comprenant mieux les mécanismes de répartition et de levée des impôts dans les communautés de base des juifs et des chrétiens qu'on pourra saisir les rouages du pouvoir parmi eux. La question des taxes est au cœur de leur fonctionnement, et l'argent apparaît constamment comme un problème. Quant à l'organisation légale interne des communautés, nous n'en connaissons presque rien. Les juifs, on le sait, disposaient de tribunaux rabbiniques avec des personnes formellement désignées comme juges, prenant des décisions sur la base du droit rabbinique, et produisant des documents écrits. On ignore cependant quelle fut l'exécution des décisions : les juifs ne disposaient pas d'une police particulière. Chez les chrétiens, on soutient qu'il existait aussi des privilèges légaux, notamment en matière de droit familial. Mais l'on n'a pas jusqu'à présent de preuve de l'existence d'une juridiction organisée, équivalente à celle des rabbins. On peut juste constater que des questions internes sont tranchées par le patriarche ou l'évêque, mais sans doute plutôt de manière informelle et orale, et en s'appuyant sur l'autorité personnelle.

L'introduction des Réformes, sous la pression des puissances chrétiennes, est souvent mise en exergue par les historiens. En réalité, elle n'eut qu'une influence progressive, visible surtout dans l'efflorescence d'établissements religieux, lieux de culte, hôpitaux et écoles. Du point de vue institutionnel, chrétiens et juifs durent se doter d'une organisation centralisée. Le principe d'égalité posé par les réformes mit les minoritaires plus au contact de l'État, ce qui représenta un progrès au bénéfice des hiérarchies, ecclésiastiques ou laïques au sein des communautés. En même temps, l'État ottoman réformé eut tendance à vouloir davantage intégrer les minoritaires, avec la création de tribunaux mixtes pour régler les conflits internes, ou l'obligation d'enregistrer les naissances, mariages et décès dans l'état-civil.

Ce système hérité de l'époque des réformes ottomanes est encore à peu près en vigueur en Égypte aujourd'hui. Mais on assiste à une érosion des lois spéciales réservées aux minoritaires, qui se trouvent de plus en plus intégrés dans le droit général. Ainsi, un mariage mixte, entre deux chrétiens de confession différente, est-il considéré comme relevant du droit général de l'État, et non d'un droit particulier à une communauté. Les non musulmans sont de plus en plus traités comme égaux devant la loi, ce qui érode en fait leurs privilèges, et pose d'autant plus problème que la loi égyptienne est de plus en plus d'inspiration islamique.

D'où la crispation : les coptes se montrent intransigeants sur certains points pour assurer la défense du système. En Égypte comme dans d'autres États issus de l'empire ottoman, la construction de l'État a fait émerger le paradoxe de poser en même temps l'égalité et la discrimination, puisque la religion devint un marqueur identitaire dans la définition de la nation.

La formation d'une identité copte et la formulation de revendications communautaires ont coïncidé avec l'instauration d'un État moderne en Égypte, et la définition d'une identité nationale, comme l'a rappelé Laure Guirguis (EHESS) dans son exposé consacré aux « contestations coptes ». Aujourd'hui, de plus en plus, la question confessionnelle se pose comme un problème de régime en Égypte. Du point de vue des acteurs, le confessionnalisme est lié à l'autoritarisme, tandis que la démocratie amènerait une sécularisation. Les observateurs pour leur part se demandent si l'activisme copte actuel conduit à la confessionnalisation encore plus poussée de la société, ou si au contraire elle mène à la sécularisation. En réalité, la contestation copte se caractérise à la fois par sa sécularisation et par sa cléricisation.

La mobilisation copte est souvent représentée comme une réaction à des causes externes, en particulier aux formes de persécution et de répression discriminatives. En fait l'activisme chrétien a aussi des racines internes à la communauté, avec le renouveau copte depuis les années 1960, qui a abouti à une puissante structuration de l'Église, et l'importance prise par la diaspora. À l'intérieur du pays, la contestation, menée par le clergé, recourt au discours religieux, tandis qu'à l'étranger, des associations souvent liées à des mouvements chrétiens néoconservateurs, adhèrent au langage politique séculier de l'Occident, notamment à la terminologie des droits de l'homme. Avec l'essor des nouveaux moyens de communication, les deux types de contestation peuvent mieux se coordonner. C'est une attaque qui porte atteinte à une personne (et notamment une femme) ou à un bien (notamment une église) de la communauté qui constitue presque toujours le mobile des différentes mobilisations. Mais la lutte contestataire copte s'est toujours caractérisée par la tension entre les revendications purement communautaristes et des revendications plus universalistes ou citoyennes. Aujourd'hui, on assiste à une judiciarisation de la contestation, avec en particulier le rôle des avocats coptes. Cette évolution s'inscrit dans un courant plus général, d'une professionnalisation de la contestation. Le nombre de procès intentés par des coptes à l'administration égyptienne est en augmentation, et il s'agit d'une forme nouvelle de contestation en Égypte. Ces affaires, qui concernent surtout la question des conversions non voulues des coptes à l'islam, et leur droit revendiqué de revenir ensuite au christianisme, mettent en cause la place de la charia dans le droit et la jurisprudence, et le recours à un droit positif égyptien et international. Elles posent aussi la question du rapport au pouvoir autoritaire, qui cherche lui-même à se perpétuer moins par la répression ou la cooptation des meneurs qu'en contrôlant les espaces d'expression et en manipulant les normes en vigueur.

1. Voyages, culture et langues

Bernard Heyberger a consacré plusieurs séances à Ibrahīm al-Hāqilānī/ Abraham Ecchellensis (1605-1664)⁸. Celui-ci, originaire de la région de Byblos (Jbayl) au Liban, arriva à Rome pour des études au collège maronite au début de 1620. Là, il aurait conduit une contestation contre la direction jésuite de l'établissement, au nom de la dignité des Orientaux. Cette haute conscience de son devoir de défendre l'honneur des maronites se combinait dès cette époque de formation à une grande autorité intellectuelle, puisque l'ont fit très vite appel à lui comme expert dans les services du Vatican. Dès 1625, on lui confia de plus l'enseignement de l'arabe et du syriaque au collège. Ayant soutenu sa thèse de philosophie au collège romain, il embarqua pour la Syrie en 1631, où il se mit au service de l'émir druze Fakhr Al-Dīn, qui constituait alors un territoire étendu sur une grande partie du pays en recherchant l'alliance des puissances chrétiennes, au point d'inquiéter la Porte, qui mit fin à son épopée en avril 1633. D'après ce qu'il raconte lui-même, Ibrahīm aurait séduit l'émir par ses qualités intellectuelles. Le prince l'envoya en Toscane avec un navire chargé de balles de soie dont le produit de la vente devait être investi dans une banque et servir à l'achat de cuivre et au recrutement d'un maître d'artillerie. Le maronite fit en fait fructifier une partie de ce capital dans un trafic de rachat d'esclaves entre Livourne et Tunis, qui tourna assez mal, et risqua même de mettre en péril les bonnes relations entre le Dey et la Grande Duchesse. C'est aussi au cours d'un séjour à Tunis qu'il acquit une *Histoire du monde* du polygraphe égyptien Al-Suyūfī, qui fut par la suite au départ de sa carrière académique. Il a occupé dans le même temps la chaire d'arabe de Pise, mais il semble ne pas y avoir été assidu. C'est encore pendant ces quelques mois assez intenses de sa vie qu'il s'occupa de la fondation d'un collège au Liban, dont le projet finalement échoua. Il semble qu'après la chute de Fakhr Al-Dīn, il se fût adonné quelque temps à la course en Méditerranée. Accusé par son compatriote devenu son ennemi Gabriel Sionite, lecteur au Collège Royal, d'avoir pratiqué la « piraterie », il ne nie pas le fait, mais il le présente comme une action patriotique, au service de la cause chrétienne. Il affiche d'ailleurs plusieurs fois un esprit vif de croisade, qui, il est vrai, peut ne relever que d'une rhétorique stéréotypée encore assez courante au début du XVII^e siècle, en particulier chez les Orientaux émigrés en Chrétienté.

Mais c'est surtout la carrière d'Ecchellensis au sein de la République des Lettres qui mérite qu'on s'intéresse à lui. Comme les autres *letterati* de son temps, il se déplace en fonction des opportunités et des émoluments qui s'offrent à lui, rendant toujours un hommage appuyé dans ses préfaces à ses protecteurs successifs. Il appartient notamment à la clientèle des Barberini, et suivit le cardinal Antonio Barberini dans son exil parisien après la mort de l'oncle de celui-ci, le pape Urbain VIII. En France, il bénéficia d'abord de la protection de Richelieu, puis, pendant son second séjour, de celle du chancelier Pierre

8. B. HEYBERGER (dir.), *Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, Turnhout, Brepols, 2010 ("Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses"), 240 p.

Séguier et de Mazarin. Il avait quelque peu perdu les faveurs des Médicis après ses trafics avec la Tunisie, mais il sut regagner la confiance du prince Léopold lorsqu'il travailla avec le mathématicien pisan Giovanni Alfonso Borelli à la traduction de l'arabe des *Coniques* d'Apollonius de Perga (1658).

Ecchellensis sut aussi s'intégrer à un réseau de savants de haute volée. Il fut embauché à Rome en 1637 pour travailler avec Athanase Kircher sur la tentative de celui-ci de déchiffrer la langue égyptienne. Il fut appelé à Paris pour travailler sur la Bible polyglotte, puis, une seconde fois, comme interprète du Roi et lecteur d'arabe au Collège royal, sur une chaire spécialement créée pour lui, avec un salaire qui excita la féroce jalousie de certains de ses collègues. Dans la capitale française, il fut intégré alors aux cercles académiques les plus prestigieux, en particulier celui du minime Marin Mersenne. Dans une lettre adressée de Rome à ce dernier, Kircher le prie de transmettre ses salutations à « Roberval, Gassendi, Pascal, Naudé, Abraham Ecchellensis et d'autres connus » : excusez du peu ! Il eut aussi l'occasion d'y collaborer avec des grands esprits soupçonnés de libertinage intellectuel, comme André Du Ryer et Gilbert Gaulmin. Il se peut que le choix de traduire et de publier certains ouvrages musulmans ait été dicté par cette fréquentation. De retour à Rome, où il finit sa vie, il se retrouva quotidiennement avec tout ce qui comptait dans l'orientalisme catholique de cette époque : à côté d'Athanase Kircher, Lucas Holstenius, Leo Allatius, Filippo Gaudagnoli, Celestino di Santa Ludivina, ou Ludovico Marracci. Ecchellensis fut sans doute l'arabisant et le syriacisant le plus coté de son temps chez les catholiques, mais d'origine étrangère et spécialiste d'un domaine scientifique relativement secondaire, écrivant en latin de surcroît, il ne fut jamais une tête de réseau. À Rome, il épousa une fille Nairone, d'une famille maronite présente dans la ville, et fit des frères de sa femme, plutôt que de son propre fils, ses héritiers intellectuels.

En grande partie, la production intellectuelle d'Ecchellensis a été dictée par les prescriptions de ses protecteurs princiers ou de ses collègues de la République des Lettres. Ainsi, son *Eutychius, patriarcha Alexandrinus vindicatus* (Rome, 1661) fut une réplique, peut-être suggérée par Mersenne, à l'usage que John Selden avait fait de *L'histoire de l'Église d'Alexandrie* d'Eutychius (en 1642). Mersenne avait aussi recommandé, dans une lettre au théologien calviniste André Rivet, le livre d'Ecchellensis consacré au concile de Nicée. De même, les *Coniques* d'Apollonius préoccupaient ce petit monde des savants européens bien avant qu'Ecchellensis s'attelât à la tâche de les traduire de l'arabe. Mersenne appréciait moins que le savant maronite préparât une réfutation du Coran : il craignait que ce genre de livre fasse connaître à un public non averti le contenu scabreux à ses yeux du Livre des musulmans.

Dans toute l'œuvre d'Ecchellensis, c'est la compétition et la controverse avec les protestants qui est la motivation principale. L'Écriture sainte était un des enjeux essentiels de cette confrontation. Ibrahim travailla aussi bien sur l'édition de la Bible polyglotte de Paris que sur la Bible arabe de Rome, qui ne parut qu'après sa mort en 1671. Il fut ainsi associé aux problèmes d'exégèse qui

se posaient alors aux spécialistes qui confrontaient la Vulgate aux manuscrits arabes et syriaques, et aux anciennes versions grecques et hébraïques. L'histoire de l'Église était un autre champ d'affrontement entre protestants et catholiques, dans lequel Ecchellensis s'engagea avec plusieurs de ses publications. En dehors de sa réponse à John Selden, sa réplique au zurichois Johann Heinrich Hottinger à propos du nom du pape, sa préface au concile de Nicée, son catalogue des livres d'Ebedjesu, ses lettres de saint Antoine, devaient tous contribuer à défendre la vérité de la doctrine et de la pratique catholique en utilisant des sources chrétiennes orientales. Même des ouvrages composés par des musulmans pouvaient être convoqués dans cette œuvre apologétique, le consensus de tous contre les protestants étant un argument alors fréquent.

En fait, son œuvre est typique de ce mélange de rigueur scientifique et d'esprit apologétique qui caractérise la production intellectuelle de son temps, la raison et la foi apparaissant alors comme aisément conciliables. Il est vrai aussi que la curiosité ou l'intérêt scientifique pour une question devaient toujours se draper dans l'utilité apologétique et missionnaire au service de l'Église catholique, pour échapper à la censure ou obtenir une chance de se faire publier. Il fallait être prudent : en 1654, Innocent X menaça le maronite de disgrâce, voire de prison, simplement pour avoir dédié une de ses publications au cardinal Barberini en l'appelant « évêque de Poitiers ». L'attribution de ce siège au cardinal Barberini par Mazarin se heurtait en effet à l'opposition ferme du pape. Dans une autre circonstance, Ecchellensis dénonça lui-même l'œuvre de son collègue Filippo Guadagnoli, déjà sous presse, dans laquelle celui-ci entendait démontrer que *Le Coran n'était pas contraire à l'Évangile*.

Ecchellensis n'a pas écrit d'œuvre spécifique sur les maronites et leur histoire, mais il a préparé le terrain pour la publication par son beau-frère Fausto Nairone d'une *Dissertatio de origine, nomine ac religione Maronitarum* (1679), qui se distingue par cet esprit de critique érudite et d'apologétique caractérisant alors la plupart des ouvrages catholiques. C'est ainsi qu'il faut comprendre son travail sur les origines des maronites, dont il livre une vision belliciste d'un peuple en lutte contre les byzantins et les arabes. Il s'appuie essentiellement sur de nouvelles sources, révélées par l'érudition de Cesare Baronio, mais il les plie à ses préoccupations de défense de l'éternelle orthodoxie et de l'éternelle fidélité à Rome des maronites. En partie, sa distorsion de l'histoire des maronites est encore en vigueur aujourd'hui : par exemple, son assimilation des mardaïtes évoqués par les chroniqueurs byzantins avec les maronites.

Sa vision des Arabes et de l'islam paraît résulter de trois préoccupations⁹ :

- en tant que représentant de la culture et de la tradition arabes, il entend prouver que celles-ci ont contribué, ou peuvent contribuer, à la connaissance et à la compréhension du monde, au même titre que les civilisations païennes de l'Antiquité;

9. B. HEYBERGER, « L'islam et les Arabes chez un érudit maronite au service de l'Église catholique (Abraham Ecchellensis) », *Al-Qantara* XXXI, 2 (juillet-décembre 2010), p. 481-512.

- en tant que savant, fréquentant, du moins lors de ses séjours parisiens, des « libertins », il fait preuve d'une certaine curiosité désintéressée, qui doit cependant rester voilée sous des préoccupations affichées d'apologétique et de controverse contre les protestants. Il n'était cependant pas question pour lui de prendre prétexte des croyances musulmanes pour relativiser la foi catholique ;

- en tant que maronite, il voulut défendre les chrétiens orientaux du moindre soupçon de proximité, voire de contamination, avec l'islam, et dénonce ceux qui interpréteraient le Coran positivement, à partir des passages où celui-ci fait référence à Marie et Jésus. Mais il veut en même temps donner les auteurs chrétiens orientaux comme des autorités, comme des porteurs d'une authentique culture à la fois arabe et chrétienne, qui peut être mise au service de l'Église catholique. Aussi s'emploie-t-il à expurger la langue arabe de tout son contenu islamique. Le fait d'avoir été associé, même indirectement, à l'examen critique des *Plombs de Grenade* à Rome, l'a certainement aidé à mieux se situer par rapport à la terminologie islamique¹⁰.

Hilary Kilpatrick (Lausanne), dans un séminaire consacré au « patriarcat d'Antioche dans le contexte orthodoxe (xvi^e-xviii^e s.) », a souligné dans un bilan bibliographique la faible attention qui a été jusqu'à présent portée aux relations entre les Églises orthodoxes, les recherches s'étant essentiellement concentrées sur les relations des Églises du Proche-Orient avec l'Occident.

Pourtant, les chrétiens d'Antioche ont été des acteurs non négligeables au sein de l'orthodoxie entre le xvi^e et le xviii^e siècle. Yuwākim Dawu, métropolite de Tripoli en 1576, appartenant à une famille dominante dans la ville, a laissé une des premières bibles complètes en arabe, dans laquelle on retrouve nombre de signatures de dignitaires orthodoxes de passage. Lorsqu'en 1578, un conflit opposa le patriarche grec de Jérusalem aux moines serbes de Saint-Saba, c'est Dorothée Dawu, un conciliateur arabe, qui est désigné d'un commun accord par le patriarche de Constantinople et le patriarche d'Antioche pour régler le différend. Ce même Dorothée devint patriarche sous le nom de Yuwākim, après un long et violent conflit (1581-1585). Il entreprit ensuite un grand voyage qui le conduisit à Lvov, à Kiev, où il a été représenté en portrait, puis à Moscou, qu'il promit d'élever au rang patriarcal. Il revint par la Moldavie (où il offrit une icône au prince) puis rentra à Damas par Constantinople. Il apparaît à nouveau présent dans la capitale de l'empire pour le synode qui reconnut Moscou comme siège patriarcal en 1590. La même année, il participa au Caire à l'intronisation du patriarche d'Alexandrie, qu'il accompagna ensuite à Sainte-Catherine du Sinaï. Il mourut assassiné deux ans après dans le Hawrān. Les colophons des manuscrits et les archives russes révèlent l'univers de Yuwākim : il y apparaît très lié aux Serbes et aux Géorgiens, tandis que ses contacts avec les Latins sont restés extrêmement limités. Son successeur Athanasios, évêque de Tripoli, dans un exposé de la foi orthodoxe, évoque « notre » peuple dispersé : Russes

10. M. GARCIA-ARENAL, « The Religious Identity of the Arabic Language and the Affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada », *Arabica* 56 (2009), p. 495-528.

Valaques, Arabes, Trucs, Grecs On relève donc dans ce milieu une précoce et vive conscience d'une identité orthodoxe commune.

Parmi les composantes de cette identité figure sans conteste la liturgie, et un travail d'homogénéisation liturgique entre Arabes d'Antioche et Grecs est entrepris dès l'*Euchologe* de Malatios Karma (première moitié du xvii^e siècle). Les conceptions ecclésiologiques semblent moins homogènes au xvii^e siècle : la Pentarchie byzantine ne coïncide ni avec la vision romaine (qui préfère parler des trois primats) ni avec la vision antiochienne (le patriarche Makarios Al-Za'im évoque les quatre patriarchats), ce qui rabaisse la place de Constantinople, élevée tardivement au rang patriarcal. De même, ce sont les six premiers conciles œcuméniques, plutôt que les sept, qui sont évoqués dans les textes. Ces points, qui ont donné lieu à une discussion pendant le séminaire, mériteraient à coup sûr une recherche plus approfondie.

Ovidiu Olar (EHESS, Paris), a insisté sur l'importance du récit du voyage de Paul d'Alep et de son père le patriarche d'Antioche Macaire Ibn al-Za'im dans l'histoire de la Valachie¹¹. Or ce séjour a été qualifié par Paul de « voyage aux pays du mal », tant il a finalement mal tourné. Deux ans avant l'arrivée du prélat d'Antioche avec sa suite, un débat avait eu lieu à Targoviște sur la primauté des Grecs ou des Russes, et sur qui pouvait décider en matière de foi. L'apport du patriarche d'Antioche dans ces questions pouvait être précieux. C'est le voïvode Basile Lupu qui aurait appelé le patriarche d'Antioche chez lui. Ce monarque, comparé aux premiers rois grecs par Paul, appelé par d'autres « roi et empereur », « protecteur du patriarcat », « nouveau Justinien », s'impliquait beaucoup dans les affaires du patriarcat œcuménique.

L'arrivée du patriarche d'Antioche en Moldavie en janvier 1653 commença sous de bons auspices. Mais, dès Pâques, la situation devint difficile : Basile Lupu, ayant cherché à envahir la Valachie, fut vaincu et renversé par son adversaire. Paul exprime alors son désespoir : l'espérance placée en Basile Lupu et les cadeaux reçus de lui étaient perdus. Les Syriens, qui auraient voulu se rendre à Moscou, restaient retenus en Moldavie par l'instabilité, et vivaient dans la terreur. Ils purent finalement se rendre auprès du prince de Valachie Matei Basarab, qui leur parut plus accueillant. À la mort de celui-ci, en 1654, ils partirent en Russie. Revenus en Valachie en 1656, ils y furent bloqués pendant un an, qu'ils mirent à profit pour visiter les monastères du pays, desquels Paul a laissé des descriptions intéressantes, avec parfois des informations exclusives. Après de nouveaux bouleversements politiques, le patriarche Macaire collabora avec le nouveau prince, Michel Radu. Celui-ci, manquant de légitimité, s'appuya sur le patriarche d'Antioche pour fortifier son pouvoir. Mais une nouvelle guerre contre les Ottomans décida les Syriens à quitter « cet affreux pays de maux », en novembre 1658.

11. H. KILPATRICK, « Makāriyūs Ibn al-Za'im and Būlus Ibn al-Za'im (Paul of Aleppo) », dans J. E. LOWRY, D. J. STEWART, *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 262-273. H. KILPATRICK, « Journeying towards Modernity. The Safrat al-batrak Makāriyūs of Būlus al-Halabī », *Die Welt des Islams* XXXVII, 2 (1997).

Michel Radu et le métropolite entreprirent une réforme de la liturgie, à laquelle Macaire fut associé. Il se peut que sa propre œuvre liturgique ait été influencée par son travail sur les manuscrits grecs : c'est une enquête qui mériterait d'être menée. Michel Radu a introduit une fête des Rameaux, qui n'existait pas, en s'inspirant de Moscou : il est vraisemblable que Macaire ait joué un rôle dans l'introduction de ce cérémonial, que Paul a décrit pendant son séjour à Moscou. Le patriarche d'Antioche joua un rôle de conseiller en théologie du prince. Un jésuite rapporte par exemple un débat sur la primauté qui eut lieu à la cour de Valachie en 1658 en présence du patriarche Macaire, et qui s'est conclu selon lui en faveur de l'union. Le patriarche d'Antioche s'est opposé aussi à ceux qui voulaient rebaptiser les Latins. Le 30 mai 1658, il a été amené à couronner le prince à la manière byzantine, mais il rusa avec le rituel. En juin 1658, il participa à la consécration de l'église du métropolite de Bucarest. Enfin, on sait qu'il a prononcé de nombreuses excommunications, et qu'il a délivré ensuite des lettres de pardon. Il a participé à des procès et confirmé des héritages. Il a collationné des manuscrits. Ainsi, le manuscrit du *Majmū' al-Latīf*, conservé à Balamand, porte la mention « achevé en Valachie ».

Monika Winet (université de Göttingen) a présenté un manuscrit en arabe et en garshūnī, avec des passages en italien et des mots de syriaque, conservé à la bibliothèque de Coire (Suisse), sur lequel elle a commencé à travailler en vue de l'éditer et de le traduire.

Il s'agit d'un journal de voyage d'un prélat oriental, qui commence en 1745. L'auteur n'est pas identifié, mais se désigne lui-même comme *mutrān*. Il voyage accompagné d'un moine d'origine libanaise. Il circule en demandant de l'argent et des lettres de recommandation là où il passe. Il mentionne le fait qu'il a des lettres de recommandation du pape. Il maudit en syriaque dans le texte ceux qui le reçoivent mal ou ne lui donnent rien.

Le manuscrit est divisé en deux parties : le journal de voyage et un livre de comptes, mais les deux n'ont pas la même chronologie, le livre de comptes ne commençant qu'à Saragosse en juillet 1746, et se terminant en 1748, tandis que le journal de voyage, commencé en 1745, se poursuit jusqu'en 1750.

Parti de Rome, le *mutrān* commence son journal à Viterbe. Il s'est arrêté à Pise, et a laissé une description assez précise de Massa Carrara. Il rejoint ensuite l'Espagne en passant par la France. S'il décrit assez précisément son séjour italien, il ne parle que très peu de son passage en France (à Marseille), bien qu'il ait eu l'intention de se rendre à Paris. Visiblement, il connaît l'italien, mais ignore le français. Il reste ensuite près de dix mois à Madrid, avant de faire un parcours dans le sud de l'Espagne, par Murcie, la Manche et l'Andalousie. Il visite un nombre impressionnant de lieux, pendant un périple de trois ans.

Le manuscrit présente un intérêt linguistique évident, à cause de sa combinaison de l'italien, de l'espagnol, du syriaque et de l'arabe. Il fournit aussi un bon témoignage sur la langue arabe pratiquée par l'auteur, qui présente plusieurs caractéristiques du dialecte. Le récit ne peut se ranger dans le genre de la *rihla*

tel qu'il a été défini. Il s'agit d'un voyage profane, mais la visite des églises est un des buts principaux de l'auteur, qui par ailleurs aime célébrer la messe.

Les séjours d'ecclésiastiques orientaux en Espagne aux xvii^e et xviii^e siècles semblent avoir été fréquents, et méritent d'être davantage explorés, à partir des archives espagnoles.

Paule Fahmé (EPHE) a rendu compte du début de son travail sur le texte du manuscrit dans lequel l'Alépin Hannā Dyāb raconte, en 1764, le voyage qu'il a fait en compagnie de Paul Lucas, de Tripoli de Syrie jusqu'à Paris en 1707-1709. Nous disposons, sur le même épisode, des récits publiés par Paul Lucas à partir de ses notes, ainsi que des références à Dyāb figurant dans le journal d'Antoine Galland (1646-1715). On sait, par ce document et par le récit de Hannā Dyāb, que ce dernier a raconté à l'orientaliste des contes des *Mille et une Nuits*, complétant la collection déjà connue, dont ce dernier préparait l'édition.

La famille de Hannā Dyāb, maronite, était déjà au contact des Francs à Alep à la fin du xvii^e siècle, ses frères travaillant pour des commerçants français. Lui-même a été aide cuisinier chez Rambaud, puis chez Samatan. Ces *khawāja* l'ont recommandé pour se rendre dans un monastère près de Tripoli. Après trois mois, il renonça à sa vocation monastique, trouvant la règle trop dure, et retourna à Alep. Mais, ne trouvant pas de travail, il revint au monastère, puis fit la connaissance de Lucas à Tripoli, et s'embarqua avec celui-ci. Les quelques pages qu'il consacre à son expérience monastique constituent un témoignage personnel précieux sur la vie dans l'Ordre des Moines Libanais à ses débuts.

À Paris, il aurait eu plusieurs propositions alléchantes de carrière pour travailler dans des bibliothèques ou accompagner des voyageurs. Mais, après s'être fâché avec Paul Lucas, il décide de retourner à Alep, où il s'installe comme drapier.

Le récit consacre de longs passages au voyage en mer avec ses aléas : ses tempêtes (*fortūnā* en arabe), ses corsaires (pendant la guerre de Succession d'Espagne), ses captifs fugitifs. Hannā Dyāb s'intéresse aussi aux marchandises transportées (en particulier les céréales). Le voyage de Paul Lucas est exploratoire, pour chercher des médailles, des plantes, des parchemins, et des « curiosités », comme en Égypte où il achète une momie. Dyāb admire les connaissances et la savoir faire de son maître (qui, par contre, ne fait nulle mention de son compagnon dans ses textes publiés). Paul Lucas passe pour médecin, et administre des soins qui semblent efficaces. L'Alépin va à son tour se faire passer pour médecin. Beaucoup de connotations de son récit sont intéressantes à déchiffrer : ainsi, il ne connaît d'autre mot pour dire « loi » que *sharī'a*, et voyant au Liban des princes maronites armés, il les prend pour des musulmans. La question du costume joue dans l'ensemble un rôle important : à Tripoli de Barbarie, des janissaires lui prennent son couvre-chef, ce qui provoque un incident diplomatique, avec intervention du consul et de son drogman. À Versailles, il se présente en costume oriental devant le roi. Par contre, il retourne à Alep vêtu en Franc, et se cache chez son frère pour ne pas devenir l'objet d'un spectacle, jusqu'à ce qu'il se soit rasé les cheveux et ait enroulé le turban sur sa tête.

Dans l'ensemble, et curieusement, le voyage n'est pas prisé dans ce milieu d'Alep, et la conclusion serait plutôt qu'il ne faut pas voyager, et ne pas s'écarter des normes.

Karène Sanchez (université de Leyde)¹², dans un exposé consacré aux collèges des Frères des Écoles chrétiennes en Palestine mandataire, a voulu réfléchir sur la capacité d'adaptation de ces établissements français aux différents changements politiques survenus dans la première moitié du xx^e siècle, en particulier aux nouvelles données linguistiques qui se sont succédé en Terre Sainte.

Lorsque les Frères implantent leurs collèges à Jérusalem en 1876 et à Caïfa en 1883, ils sont clairement Français et catholiques. Avec l'arrivée des Britanniques en Palestine, ils doivent par contre s'adapter à la politique de la puissance mandataire, qui favorise l'arabe et l'hébreu, mais n'a pas complètement les moyens de ses intentions en matière d'éducation. Dès 1924, le français n'est plus langue d'examen. Mais les Frères s'adaptent, multipliant les cours de langue. Ils mènent néanmoins une politique différenciée selon les lieux pour toucher une « clientèle » spécifique. À Jérusalem, Caïfa et Jaffa, où la population est hétérogène, et où la concurrence éducative protestante est vive, l'offre linguistique est large. C'est moins le cas à Bethléem et à Nazareth, où le public des Frères est presque exclusivement chrétien.

Dans l'ensemble, les écoles françaises restent dominantes dans les années 1930 en Palestine, et les Frères ne connaissent pas alors de déclin de leurs effectifs. L'arabisation, voulue par la population locale, par l'occupant britannique, et par les autorités catholiques (le patriarcat), coïncide avec une « francophonisation » plutôt qu'une « francisation » des élèves des Frères, qui trouvent des débouchés dans l'enseignement supérieur en Égypte ou à l'université Saint-Joseph de Beyrouth. Cependant, les écoles françaises doivent de plus en plus viser les publics arabes et juifs. Tandis que la majorité des musulmans s'oriente vers l'Arab College, les autorités françaises tentent d'attirer des élèves juifs dans les années 1930, avant un retournement en 1938.

Pendant la guerre de 1948, les établissements des Frères, placés sur la ligne des affrontements, sont lourdement touchés. Ensuite, placés de part et d'autre des nouvelles entités politiques (Israël et la Jordanie), ils connaissent une évolution en partie divergente.

12. K. SANCHEZ, *Politiques, Éducation et Identités linguistiques. Le collège des Frères des écoles chrétiennes de Jérusalem (1922-1939)*, Utrecht, LOT, 2009, 419 p.