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

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2007-2008)

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

Bernard Heyberger

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/711>

DOI : 10.4000/asr.711

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

ISBN : 978-2-909036-36-6

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], 116 | 2009, mis en ligne le 30 novembre 2009, consulté le 13 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/711> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.711>

Tous droits réservés : EPHE

Conférences de M. Bernard Heyberger Directeur d'études

La contribution de M. Heyberger est disponible en ligne mais n'a pas été publiée dans la version papier du tome 116 de l'*Annuaire*. Le service des publications présente ses sincères excuses au directeur d'études pour cette omission. La contribution de M. Heyberger sera publiée dans le tome 117 de l'*Annuaire* papier (2008-2009).

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

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 (wālī) et le juge (cadi).

Christian Windler (Université de Berne), évoquant les missions chrétiennes en Perse au xvii^e 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 xviii^e 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 xx^e 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 ^{xx}e 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 Youakim 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 ^{xvii}e 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 (U. 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 ^{xvii}e 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 ^{xvii}e 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'infailibilité 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 œcuménique, 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 M^{me} 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'im, encore dans la seconde partie du xvi^e siècle, ne se vivait pas, selon Carsten Walbinder, comme inférieur à celui de Rome ou de Constantinople. La nouveauté est venue avec l'offensive catholique du xvii^e 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 xvii^e siècle, en cherchant avant tout à renouer avec les sources. La communication de Carsten Walbinder (DAAD, Bonn) a porté principalement sur la figure du patriarche Makarios Al-Za'im 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, métropolitains, 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 Fahmê (EPHE), analysant le récit de voyage de Bulos Al-Za'im, 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 ^{xvii}e et le ^{xviii}e siècle, ou sur la période contemporaine. On peut déplorer la faiblesse des enquêtes, pour le moment, sur le ^{xix}e 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 ^{xvii}e 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 ^{xvii}e 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 ^{xvii}e 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 ^{xvi}e 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 Églises 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 (xvii^e 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 Béchouat, présentés par Emma Aubin-Boltanski (CNRS), 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.

À 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. À côté de cet aspect irénique, Béchouat 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'Église 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. À 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.

Béchouat est aussi un centre de production de la drogue. Des représentants de l'Église se trouvaient impliqués dans ce trafic, dans la mesure où ils dépendaient pour leur prospérité de la grande famille du lieu, qui gérât 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 Béchouat 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 Béchouat, et le message de Pontmain est exposé à Béchouat. 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 victimes 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'ïms utilisent en fait le retour des déplacés pour maintenir ou renforcer leur emprise locale. La plus grande partie des crédits a été consommée pour indemniser les squatters, pas les déplacés. Et une loi d'amnistie interdit les poursuites des coupables. Lorsqu'une plainte nominative a été déposée par une famille contre une personne 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.

À 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 des 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 Églises 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 *tanẓimât* 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).