

Chrétiens au Proche-Orient

Les nouvelles conditions d'une présence

Bernard Heyberger et Aurélien Girard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27009>
DOI : 10.4000/assr.27009
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015
Pagination : 11-35
ISBN : 9-782713224706
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Bernard Heyberger et Aurélien Girard, « Chrétiens au Proche-Orient », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27009> ; DOI : 10.4000/assr.27009

Chrétiens au Proche-Orient

Bernard Heyberger
Aurélien Girard

Chrétiens au Proche-Orient

Les nouvelles conditions d'une présence

Comme cela a déjà été souligné, aujourd'hui se multiplient les travaux consacrés aux minorités chrétiennes du Proche-Orient, un dynamisme qui contraste fortement avec ce que l'on pouvait observer il y a une vingtaine d'années (B. Heyberger, 2010^b ; F. McCallum, 2010^a ; P. Rowe, 2010 ; N. Van Doorn-Harder, 2010¹ ; L. Robson, 2011). Sur l'histoire longue² comme sur l'analyse des situations actuelles, la recherche récente a contribué à désenclaver l'étude de ces communautés trop souvent isolées du contexte proche-oriental. Cet intérêt pour le sujet est partagé par des universitaires venant d'horizons disciplinaires variés, comme en témoigne ce numéro des *Archives*, qui vient apporter sa contribution à ce renouveau, avec une série d'articles, la plupart dus à des jeunes chercheurs³.

1. Ces quatre articles font partie d'une table ronde intitulée *How Does New Scholarship on Christians and Christianity in the Middle East Shape How We View the History of the Region and Its Current Issues?* dirigé par Akram Khater et publié dans la revue *International Journal of Middle East Studies*, 42-3, 2010, p. 471-488.

2. Nous ne traiterons pas ici de l'histoire ancienne de ces chrétiens. L'étude du christianisme oriental en tant que discipline académique remonte au XVII^e siècle, dans le contexte de l'humanisme antique et des controverses confessionnelles. C'est alors que la connaissance des langues orientales fit des progrès rapides et permit d'accéder aux manuscrits collectionnés en Europe (A. Girard, 2011 et 2014). Si les textes écrits dans les langues originelles des communautés (arménien, copte, grec, syriaque etc.) attirèrent très tôt l'attention des chercheurs et continuent à susciter d'abondants travaux (pour des présentations de l'historiographie récente, voir les publications émanant des congrès régulièrement organisés comme ceux de l'*International Association of Coptic Studies* ou de la Société d'études syriaques), la littérature arabe chrétienne fut davantage négligée, malgré la synthèse de référence due à Georg Graf (G. Graf, 1944-1953), jusqu'à un intérêt récent pour les spécificités d'un christianisme arabe (voir par exemple S. Griffith, 2008 ; D. Thomas, 2009-2015 ; S. Noble et A. Treiger, 2014).

3. Le colloque « Chrétiens en Orient : chantiers de recherche et débats contemporains », organisé à Rome les 1^{er} et 2 décembre 2011, a constitué l'un des jalons préparatoires à ce numéro. Nous remercions l'École française de Rome (Catherine Virlouvet et Jean-François Chauvard), l'Institut français-centre culturel Saint-Louis (Nicolas Bauquet) et l'ambassade de France près le Saint-Siège (Stanislas de Laboulaye) pour le soutien apporté à cet événement.

Cette montée en puissance de la recherche académique sur les chrétiens orientaux s'accompagne d'un retour en scène dans les médias et dans le débat politique sur la question des minorités, et spécifiquement des minorités chrétiennes, depuis l'intervention américaine en Irak en 2003 et ses conséquences désastreuses, puis plus récemment, les exactions des milices djihadistes en Irak, en Syrie et en Libye, prenant spécialement des chrétiens pour cible. Discours et publications recourent à une rhétorique alarmiste, que les faits (hélas !) justifient généralement, et adoptent un point de vue dans lequel les chrétiens sont traités essentiellement et presque exclusivement en victimes⁴.

Auparavant, jusqu'à la dernière décennie du XX^e siècle, la présence des chrétiens au Proche-Orient était un impensé de la recherche universitaire. Les travaux d'ethnologie et d'histoire concernant les chrétiens étaient produits presque exclusivement par des ecclésiastiques⁵. Ils pouvaient être précieux pour les informations qu'ils apportaient, mais ils adoptaient souvent un point de vue confessionnaliste, « une ecclésiologie fragmentée » (P. Maggiolini), insistant sur les particularités de chaque groupe confessionnel étudié de façon isolée. Ils entraient peu en dialogue avec ceux des historiens, anthropologues et politologues spécialisés dans l'étude de la région. De plus, une spécificité française consistait dans le fait que les « chrétiens d'Orient » apparaissaient comme un sujet de prédilection des diplomates (R. Ristelhueber, 1918 ; F. Charles-Roux, 1939 ; J.-P. Valognes, 1994) et des agents de renseignement (P. Rondot, 1955), dont plusieurs ont écrit des ouvrages de référence sur le thème.

Pluralisme, interaction et mobilité

La difficulté des sciences sociales à prendre en compte le pluralisme des sociétés du Proche-Orient s'explique d'abord par la nécessité de rompre avec les taxinomies de l'époque coloniale, qui avaient insisté sur les différences d'ordre biologique ou confessionnel, et qui ont été accusées par la suite d'avoir réifié ces différences. L'explication culturaliste des conflits contemporains, qui postule les différences ethnoconfessionnelles comme un trait primordial des sociétés proche-orientales, remontant aux origines des religions en présence et provoquant des conflits ataviques entre celles-ci, a connu un regain de faveur depuis 2003, et a donné lieu à d'âpres critiques⁶.

4. Pour des exemples français, voir B. Heyberger, 2013, p. 9-11. Pour des exemples américains et britanniques, voir L. Robson, 2011, 321, note 1. Voir aussi J.-M. Di Falco, T. Radcliffe et A. Riccardi, 2014.

5. Voir par exemple : G. Graf, 1944-1953 ; O. Meinardus, 1961 et 2007 ; T. Sicking, 1984 ; G. Châtelard et M. Tarawneh, 1999.

6. À ce sujet, se référer à l'article d'E. Davis (2008). Il fait partie d'un dossier intitulé *Question and Pensées: How Useful Has the Concept of Sectarianism Been for Understanding the History, Society, and Politics of the Middle East*, publié in *International Journal of Middle East Studies*, 40-4, p. 550-560.

L'anthropologie a peiné à fournir un modèle pour penser le pluralisme dans sa complexité (L. Valensi, 1986, 818-819). C'est véritablement Fredrik Barth, en concevant les groupes dans leur interaction, qui a permis d'aborder la question du pluralisme sur de nouvelles bases. Les frontières confessionnelles ou autres n'étaient plus considérées comme des limites stables et infranchissables, mais comme des lieux où se jouent la compétition, l'émulation, et le mimétisme pour produire et négocier l'identité de chaque groupe par rapport aux autres (F. Barth, 1969 et 2005). En même temps, les historiens et les anthropologues ont appris à travailler à des échelles variées, de l'individu à la ville ou au pays, du local au global (J. Revel, 1996). Dans ces nouvelles perspectives, qui insistent davantage sur les processus de transformation que sur les structures essentielles, et qui sont attentives à la diversité, l'appartenance confessionnelle, par laquelle les chrétiens du Proche-Orient se distinguent principalement de leur entourage, peut apparaître comme une ressource mobilisable dans un certain contexte, mais au milieu d'un jeu complexe et dynamique d'interrelations. Dès 1978, Suad Joseph, réfléchissant dans le cadre de la guerre civile libanaise, affirmait que le confessionnalisme concernait la manière dont les « différences étaient construites », et « que la tâche du chercheur était de décrire quelles différences existaient, comment elles ont émergé, et pourquoi les gens pensent qu'ils sont différents », la différenciation étant « un processus qui agit dans le quotidien, à travers la socialisation, le système familial, et d'autres aspects de l'organisation sociale, de manière à la fois systématique et erratique, ou contradictoire » (S. Joseph, 1978 et 2008).

Le fait religieux, à travers une approche renouvelée, est devenu un objet légitime d'étude en sciences sociales, spécifiquement en France. Après la sociologie religieuse, qui a pris son essor dans les années 1950, « l'histoire des mentalités » s'est orientée vers l'étude du sentiment religieux, de la perception de la mort, du miracle ou du pèlerinage comme objets d'étude significatifs. Alphonse Dupront a diffusé parmi les historiens les méthodes et les concepts de l'anthropologie religieuse, offrant des grilles d'analyse transposables aux pays musulmans, et en partie applicables aux chrétiens comme aux musulmans (A. Dupront, 1987). Ainsi, à partir des années 1990, plusieurs tentatives d'histoire sinon comparative du moins rapprochée portant sur la sainteté, sur les miracles, sur le corps, sur les images, sur les clergés, sur l'eschatologie, dans le christianisme et l'islam, ont donné lieu à des publications en français (G. Veinstein, 1998 ; D. Aigle, 2000 ; D. Iogna-Prat et G. Veinstein, 2003 ; C. Mayeur-Jaouen et B. Heyberger, 2006 ; N. Amri et D. Gril, 2007 ; D. Aigle, 2011 ; E. Aubin-Boltanski et C. Gauthier, 2014). Les formes de contacts, conflictuels, concurrentiels ou pacifiques, dans la pratique religieuse, entre les adeptes de l'islam et ceux du christianisme, en particulier dans l'espace méditerranéen, ont retenu l'attention des anthropologues et des historiens (C. Mayeur-Jaouen, 2003 et 2005 ; A.-S. Vivier-Mureşan, 2008 ; D. Albera et M. Couroucli, 2009 ; B. Heyberger, 2010^a, D. Albera, 2011 ; D. Albera et *coll.*, 2015).

Dans l'ensemble, ces travaux sont amenés à insister davantage sur la convivialité pacifique quoique inégalitaire entre minorités et majorité, que sur les conflits, et à mettre en relief ce qu'elles ont eu (ou ont encore) en commun en matière de valeurs, de culture, de croyances et de rites. Mais le renforcement du contrôle clérical et institutionnel rend les occasions et les lieux du partage du sacré plus rares. Or les quarante dernières années de régimes autoritaires, en Égypte (G. du Roy, dans ce volume ; B. Voile, 2004 ; C. Mayeur-Jaouen, 2005 et 2014 ; L. Guirguis, 2012 ; N. Van Doorn-Harder, 2015), en Syrie (A. Poujeau, dans ce volume), ou en Irak, se sont accompagnées d'une cléricatisation des communautés chrétiennes. Généralement, l'action du clergé vise d'abord à séparer le sacré du profane, le religieux du superstitieux, chez ses propres fidèles, pour éviter toute confusion ou tout malentendu, mais elle aboutit ainsi à introduire de la distinction et de la discrimination, d'autant plus que le même processus de disciplinarisation et d'homogénéisation des comportements s'observe depuis plusieurs décennies chez les musulmans de la région. Néanmoins, il existe encore des lieux et des moments non institutionnalisés de rencontre et de partage plus informels du sacré, notamment là où, en Jordanie ou en Syrie par exemple, l'organisation tribale et la gestion coutumière des relations sociales conservent une certaine vitalité. Dans les régions rurales de Syrie du Sud, les funérailles chrétiennes suivent un rituel complexe, dans lequel l'interaction est non seulement possible, mais nécessaire, entre les membres de différentes communautés (chrétiens, druzes et sunnites), structurés en lignages. La poésie offre une forme d'expression moins contrainte que la prose ou le langage liturgique, et accessible aux participants appartenant aux diverses communautés représentées dans la cérémonie. Les jeunes et les femmes peuvent être porteurs d'une parole plus libre, voire déviante, par rapport aux règles imposées par le régime politique, la structure lignagère, et l'institution confessionnelle. Mais ces moments partagés ne se vivent pas dans la parfaite réciprocité entre chrétiens, druzes et sunnites (A. Poujeau). Ces pratiques et lieux de culte partagés n'ont pas tout à fait disparu, et même dans certains cas, ils ont été récemment suscités, tout en se revendiquant d'une tradition. En Syrie, le jésuite italien Paolo dall'Oglio (disparu depuis 2013), disciple de Charles de Foucauld et de Louis Massignon, a rénové un monastère et fondé une communauté mixte, *Al-Khalil*, tournée vers le dialogue islamo-chrétien. L'expérience du dialogue interreligieux a été menée dans différents pays du Proche-Orient, mais c'est au Liban, dans une société qui souffre de dissensions internes profondes et redoute de multiples ennemis extérieurs, qu'elle a été la plus aboutie si bien qu'en 2010, l'Annonciation a été promulguée « fête nationale islamo-chrétienne ». Au pays du cèdre, les « entrepreneurs de l'interreligieux » appartiennent essentiellement aux élites (journalistes, universitaires etc.), mais l'implication des hommes de religion y est nouvelle et massive depuis la fin de la guerre (E. Aubin-Boltanski, 2008 et 2015).

Le « fétiche » de la *milla* (turc : *millet*), définie comme communauté confessionnelle non-musulmane jouissant d'un statut autonome officiellement reconnu

dans l'Empire ottoman, et comme principale structure institutionnelle chez les minoritaires, a commencé à être remis en cause en 1982 (B. Braude et B. Lewis, 1982 ; L. Valensi, 1986, 830-831). Le fait que les patriarches grec et arménien de Constantinople aient été investis d'une juridiction centrale sur l'ensemble des chrétiens de l'empire par Mehmed II le Conquérant après la prise de la ville en 1453 relève d'un mythe, qui s'est progressivement imposé à partir du XVIII^e siècle. De plus, la prégnance du droit islamique de la protection (*dhimma*) et de l'organisation communautaire institutionnalisée caractérisait le régime appliqué aux villes, alors que beaucoup de chrétiens vivaient dans des régions périphériques, comme la Transjordanie (P. Maggiolini, dans ce volume ; G. Chatelard, 2004) où l'organisation tribale et la coutume prévalaient. La construction d'une structure institutionnelle autonome et centralisée pour chaque communauté chrétienne de l'empire date effectivement des réformes ottomanes (deuxième moitié du XIX^e siècle), et continue encore à déterminer le fonctionnement actuel des minorités chrétiennes dans la plupart des États contemporains du Proche-Orient (M. van den Boogert, 2005 et 2012), mais dans des proportions variables. C'est en particulier l'autonomie de juridiction de chaque communauté chrétienne en matière de droit personnel (concernant le mariage, la famille et les successions) qui garantit la spécificité de chacune, et l'autorité des instances ecclésiastiques sur leurs fidèles. Mais cette autonomie juridictionnelle est aussi un des principaux obstacles à l'émergence d'une citoyenneté partagée entre tous les membres d'une même nation, une source de tensions entre Églises chrétiennes, et de dysfonctionnements internes (P. Maggiolini ; N. Bernard-Maugiron, 2010 ; B. Heyberger, 2013, 117-124 ; Human Rights Watch, 2015).

À l'opposé d'un discours fréquent sur la permanence et l'enracinement des chrétientés autochtones, il convient de plus de souligner qu'une grande partie des communautés chrétiennes du Proche-Orient ont expérimenté la mobilité, la migration et l'exil depuis longtemps. D'abord dans le cadre de migrations intérieures : beaucoup de chrétiens de la Syrie ou du Liban actuels sont des descendants de migrants, poussés à l'exil par la misère rurale ou par les violences dont ils furent les victimes. La migration lointaine, hors du Proche-Orient, est également un phénomène ancien, augmenté dans les dernières décennies du XIX^e siècle par la poussée démographique, puis alimenté au siècle suivant par les désastres politiques successifs. Aujourd'hui, les Églises du Proche-Orient sont des structures mondialisées. L'Église assyrienne de l'Est compte environ 100 000 membres au Moyen-Orient pour 150 000 dans l'émigration. Son siège patriarcal est à Chicago depuis 1933. Elle a érigé un diocèse en Suède, deux aux États-Unis, un au Canada, un en Australie. L'Église chaldéenne (catholique) est forte d'environ 170 000 fidèles aux USA, avec trois diocèses, et des communautés significatives au Canada, en France, en Suède, en Belgique et en Allemagne. L'Église syriaque catholique compterait environ 50 000 fidèles hors du Proche-Orient, pour un total de 100 000, tandis que 150 000 membres de l'Église

syriaque orthodoxe vivaient en diaspora, soit environ la moitié de ses effectifs (S. Brock, 2011). L'Église maronite est dotée de 27 éparchies (ou diocèses) dans treize pays. C'est aux États-Unis que se trouvent le plus de prêtres maronites après le Liban, avec quatre-vingts paroisses et deux diocèses. Au Canada, où l'émigration est plus récente, quatre-vingt mille fidèles sont structurés en quatorze paroisses et un diocèse de Montréal. À Sidney, en Australie, qui serait aujourd'hui la ville comptant le plus de maronites au monde, « les paroisses et les écoles dépendant des ordres religieux et des congrégations religieuses missionnaires [...] foisonnent ». En Europe occidentale, les maronites seraient environ 100 000 (Synode patriarcal maronite, 2008, 119-133). Ceux de France ont été récemment autorisés à se structurer en diocèse (2012), avec trois paroisses. Les coptes d'Égypte ont connu l'expérience de l'émigration après les autres. Le premier prêtre copte pour l'Amérique du Nord a été consacré en 1964, et la première église copte du continent a été inaugurée l'année suivante à Toronto. C'est le pape Shenouda III (1971-2012) qui dota l'Église copte d'une structure internationale. En 2008, 450 églises sont installées hors d'Égypte, pour plus d'un million de coptes dans l'émigration. Des diocèses ont été érigés au Brésil, en Bolivie, et dans différents pays d'Europe, ainsi qu'en Amérique du Nord, en Australie et en Afrique. Des monastères coptes ont été fondés aux États-Unis, en Australie, en Allemagne, en France et en Italie (M. Guirguis et N. Van Doorn-Harder, 2011, 179-180).

Les communautés chrétiennes orientales hors du Proche-Orient et leurs liens avec les communautés mères sont pour le moment peu connues. Néanmoins, des monographies récentes ont ouvert un chantier qui pourrait devenir foisonnant (N. Atto, 2011 ; H. Armbruster, 2013). Un projet intitulé DIMECCE, « Defining and Identifying Middle Eastern Christian Communities in Europe » a été lancé en septembre 2013 et a obtenu un financement du 7^e programme-cadre pour la recherche, le développement technologique et la diffusion de l'Union européenne. Sous la direction de Fiona McCallum (University of St Andrews), il enquête sur les coptes orthodoxes, les assyriens/syriaques, et les chrétiens irakiens, principalement dans trois pays européens : le Royaume-Uni, la Suède et le Danemark, pour comparer les expériences de migration, les stratégies identitaires et les interactions avec les acteurs dans des contextes politiques et sociaux différents. Dans l'ensemble, l'image de groupes enracinés dans un territoire, qui caractérisait l'approche culturaliste évoquée plus haut, et encore souvent présente dans les médias, a été abandonnée par la recherche, qui, depuis les années 1990, s'est emparée du paradigme de la mobilité et de la globalisation pour remettre en cause les notions d'« identité » et de « communauté », au profit de celles de « mobilité » et d'« interconnexion ». Ces dernières ont depuis lors elles-mêmes été soumises à des examens critiques⁷.

7. Ces notions, en rapport avec les chrétiens orientaux, ont fait l'objet de récentes discussions par l'historien J.-P. Ghobrial, 2014 : 56-60, et l'anthropologue H. Armbruster, 2013 : 11-17.

Cette mise en perspective historique et géographique ne doit pas minimiser l'importance actuelle des phénomènes migratoires dans les communautés chrétiennes orientales. L'Irak et la Syrie, pays en guerre, ont connu une véritable hémorragie de leur population chrétienne. Mais le phénomène affecte aussi des pays plus stables, comme la Jordanie ou le Liban, où le départ des jeunes élites, relevant du *brain drain* dont sont affectés beaucoup de pays en développement, affaiblit considérablement le tissu social communautaire. Tandis que dans la plupart des pays du monde, le christianisme est la religion majoritaire, il est devenu extrêmement minoritaire dans les pays du Proche-Orient, alors même que ceux-ci constituent le berceau historique du christianisme. Cet état de fait influe fortement sur la projection imaginaire des chrétiens du monde entier, pour lesquels il est presque impossible aujourd'hui d'évoquer le Proche-Orient sans nostalgie, sans contempler les ruines antiques et sans se remémorer le temps où le christianisme y était la religion majoritaire, et fournissait à l'Église ses docteurs et ses saints. L'Orient est à la source du christianisme. C'est une Terre Sainte, bien au-delà de la Palestine (R. Soler, 2014) et de la Transjordanie (P. Maggiolini ; N. Neveu, 2013) puisque l'Égypte, le Liban, la Syrie et la Turquie actuels ont été associés à l'histoire du Salut (L. Valensi, 2002 ; B. Heyberger et Ch. Verdeil, 2006 ; M. Pénicaut, 2014). C'est là que s'est jouée l'histoire de la rédemption, c'est là qu'ont été composés le corpus de la foi chrétienne et ses commentaires les plus autorisés, et c'est là qu'ont pris corps les modèles d'ascétisme et de spiritualité qui inspirent les croyants jusqu'à nos jours. Missionnaires, pèlerins et touristes occidentaux se sont souvent livrés à une lecture biblique de ces sociétés : l'observation des communautés chrétiennes traditionnelles éclairait l'histoire et la sociologie de la Bible (G. Chatelard, 2004 : 14-15). C'est en Orient aussi que doit se terminer l'histoire, s'accomplir la fin des temps, comme cela a souvent été affirmé. Cette projection imaginaire sur la terre d'origine, qui caractérise beaucoup de chrétiens occidentaux, est partagée aussi, avec des modalités spécifiques, par les chrétiens orientaux en exil (B. Heyberger, 2003 ; H. Armbruster, 2013 : 72-73).

Minorités, confessionnalisme, fragmentation

Communément utilisé mais discuté comme notion pour les sciences sociales, le terme de « minorité » (arabe : *aqalliyya*) a été introduit dans les dernières décennies du XIX^e siècle, pour désigner spécifiquement les minorités chrétiennes et juives, dans le cadre de la politique des Puissances européennes, qui faisaient de la « protection des minorités » un levier de leur interventionnisme dans l'Empire ottoman. Il reste jusqu'à nos jours connoté négativement dans la région, comme lié à l'impérialisme européen et responsable de l'affaiblissement de l'unité nationale, en contraste avec le développement d'un droit humanitaire international des minorités (G. Chatelard, 2004 : 17-33 ; I. Rivoal, 2010 ; H. Bozarslan, 2011 : 83-94 ; S. Mahmood, 2012 ; A. Poujeau, 2014 : 11-39). Mais, paradoxalement,

les constitutions et les gouvernements de la plupart des États du Proche-Orient actuel, en faisant référence à la loi islamique, introduisent eux-mêmes dans la société des distinctions et des discriminations sur une base confessionnelle. Car c'est la religion qui détermine notamment le statut personnel et les relations familiales, qui ne sont pas unifiées sous un même code (P. Maggiolini ; C. Mayeur-Jaouen, 2014). Ainsi se perpétue d'ailleurs dans les sociétés contemporaines une des principales caractéristiques de la *milla* ottomane (A. Nga Longva, 2012). Il y a aujourd'hui une crise de la question des minorités dans la région, qui se traduit par les discriminations, les violences et l'exil, mais aussi par des stratégies d'accommodation et d'*empowerment* (A. Hirschman, 1970). Les sciences sociales ne peuvent pas ignorer cette crise qui, du point de vue de la sociologie politique, concerne avant tout les relations entre l'État et les communautés subordonnées et discriminées. Au Proche-Orient, les États-nations constitués au XX^e siècle adoptèrent pour la plupart des régimes fondés sur un consensus forcé, déniaient toute forme de pluralisme ethnique ou confessionnel, et se teintant toujours davantage ces dernières décennies de références à l'identité islamique, rendant l'intégration des minoritaires plus difficile (É. Picard, 2012 ; S. Mahmood, 2012).

Mais une autre donnée non négligeable doit être prise en compte : à la faveur de la relative libéralisation amorcée par les régimes autoritaires à partir des années 1990, en partie dictée par les nécessités de l'ouverture internationale, une société civile a émergé, notamment à travers la constitution d'associations et d'organisations non gouvernementales, dans les États de la région. Les chrétiens, à cause de leur organisation propre et de leurs réseaux transnationaux, ont su bénéficier de cette conjoncture, jusqu'au déclenchement des « révolutions arabes » en 2011 (L. Ruiz de Elvira, S. Erol, dans ce volume ; S. Ben Nefissa, 2002 ; A. Bozzo et P.-J. Luizard, 2011).

Le syntagme « chrétiens d'Orient » est couramment utilisé dans les publications et les médias pour désigner les chrétiens du Proche-Orient. Cette expression, typiquement française, est associée au stéréotype de la « protection des chrétiens d'Orient », supposée « constitutive de notre histoire, de notre identité même, mais aussi celles du Moyen-Orient⁸ ». On ne trouve pas d'équivalent dans les autres langues européennes⁹. Elle a une histoire : elle apparaît au milieu du XIX^e siècle, et est plus spécifiquement associée aux massacres de chrétiens au Mont Liban et à Damas en 1860, qui ont provoqué un élan humanitaire sans précédent (Y. Bouyrat, 2013), et la naissance sur place des premières associations

8. Laurent Fabius, ministre des affaires étrangères, *La Croix*, 27 mars 2015. Propos similaires dans la « lettre ouverte de trois anciens premiers ministres François Fillon, Alain Juppé, Jean-Pierre Raffarin », dans *Le Monde*, 13 août 2014.

9. De manière significative, le titre de l'ouvrage de William Dalrymple, *From the Holy Mountain: A Journey in the Shadow of Byzantium*, Londres, Harper Collins, 1997, a été traduit en français par *Dans l'ombre de Byzance : sur les traces des chrétiens d'Orient*, Paris, Phébus, 2011.

caritatives chrétiennes (L. Ruiz de Elvira). Elle connote donc toujours le malheur des minorités chrétiennes et la volonté de leur porter secours. Si elle n'apparaît pas dans l'appel de l'abbé Charles Martial Lavigerie – le fondateur de l'Œuvre d'Orient, qui, aujourd'hui encore, est la principale association française de secours aux « chrétiens d'Orient ¹⁰ » –, elle est employée dans diverses lettres et mandements des évêques ou d'autres qui font alors appel à la générosité des Français en faveur des chrétiens de Syrie ¹¹.

Or cette expression laisse entendre une homogénéité, ou au moins un sort commun à tous les chrétiens de la région, ce qui n'est pas le cas. Si, comme nous l'avons dit, leur situation est effectivement déterminée par un certain nombre de conditions liées à la prédominance de l'Islam, ce critère ne doit pas être le seul à être pris en considération. En effet, les minorités chrétiennes du Proche-Orient se distinguent par la variété de leurs affiliations ecclésiastiques et de leurs conditions politiques et culturelles. Le kaléidoscope des différentes Églises évoqué dans ce numéro pour le cas de la Jordanie (P. Maggiolini) vaut pour les autres États de la région, bien que les proportions varient d'un pays à l'autre. La plupart des chrétiens du Proche-Orient appartiennent aux communautés issues des ruptures ecclésiologiques des IV^e et V^e siècles. Ainsi, les Assyriens, issus de l'Église de l'Est, formée dans l'Empire perse sassanide opposé à l'Empire romain, ont été qualifiés de « nestoriens » pour leur divergence à propos de la nature humaine du Christ et du titre de « Mère de Dieu » donné à la Vierge Marie. Les coptes d'Égypte comme les syriaques de Turquie et de Syrie, sont adeptes d'Églises qui n'ont pas adhéré à la définition de la double nature du Christ formalisée par le concile de Chalcédoine (451). C'est aussi le cas des Arméniens, dispersés dans tout le Proche-Orient, tandis que les « orthodoxes » de Jordanie, de Syrie, ou d'Istanbul appartiennent à la tradition byzantine et chalcédonienne, mais, respectivement, sous la juridiction du patriarche « grec » de Jérusalem, d'Antioche, et de Constantinople. Trois patriarches rivaux revendiquent la légitimité du siège d'Antioche : le maronite, de tradition syriaque, mais chalcédonien et rattaché à Rome, le syriaque, de tradition syriaque mais non chalcédonien, et le « grec » (*rūm*) fidèle à la tradition byzantine en langue arabe. De nouvelles ruptures eurent lieu lorsque, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, des branches catholiques se constituèrent face à des branches orthodoxes dans toutes les Églises, sauf celle

10. Charles Lavigerie, *Œuvre des écoles d'Orient. Appel aux catholiques de France, en faveur des chrétiens de Syrie*, Saint-Cloud, impr. de Vve Belin, 1860. Idem, *Œuvre des écoles d'Orient. Souscription recueillie en faveur des chrétiens de Syrie. Voyage en Orient. Exposé de l'état actuel des chrétiens du Liban*, Paris, Bureau de l'Œuvre, 1861.

11. *Circulaire... demandant des prières et des secours pour les chrétiens d'Orient*, Versailles, Impr. de Beau Jne, 1860 ; *Lettre pastorale et Mandement... en faveur des chrétiens d'Orient*, Rodez, impr. de Carrère aîné, (s. d.) ; Salomon Zeb Wolf Klein, *Lettre circulaire de S. Klein, grand rabbin, aux Israélites de la circonscription du Haut-Rhin, faisant appel à leur charité en faveur des chrétiens d'Orient victimes des massacres*, 25 juillet 1860, Colmar, impr. de Decker (s. d.).

des maronites, qui se rattache entièrement à Rome. En même temps se constituèrent de petites communautés latines, longtemps administrées par un clergé missionnaire européen. Enfin, à partir du XIX^e siècle, on assista à une efflorescence protestante, qui donna lieu à diverses petites dénominations.

À cet émiettement institutionnel, il faut ajouter la dissémination et l'absence de cohésion interne de la plupart de ces Églises : quoi de commun en effet entre les Grecs-catholiques melkites, Syriens de Damas, leurs coreligionnaires citoyens israéliens en Galilée, et ceux de la paroisse parisienne de Saint-Julien-le-Pauvre ? Comment faire communiquer ensemble et faire faire communion des syriaques orthodoxes araméophones, kurdophones, arabophones, turcophones, ou pratiquant les langues de l'émigration ? (S. Erol, H. Armbruster, 2013) Quelle part de l'héritage hellénique la minorité arabe du sandjak d'Alexandrette (la province turque du Hatay), qui fournit aujourd'hui le gros des fidèles du patriarcat grec orthodoxe de Constantinople, peut-elle prendre en charge ? (M. Anastassiadou et P. Dumont, 2011 : 26). Et que partage un membre de la bourgeoisie copte du Caire avec un coreligionnaire des campagnes de Haute-Égypte ? (C. Mayeur-Jaouen, 2014). Les Églises de la région ont toujours eu des difficultés à gérer la forte tendance au localisme et la diversité politique et linguistique de leurs fidèles ; ainsi, cet évêque chaldéen de Siirt, en Mésopotamie, qui, en 1766, se plaignait à Rome de ne pouvoir accomplir sa fonction d'évêque parce qu'il était arabophone au milieu de chrétiens araméophones et kurdophones, et parce que, n'appartenant pas au système tribal local, il était considéré comme étranger, sans protection face aux émirs kurdes qui gouvernaient la Djéziré (J. Lentin, 2012). Au début du XX^e siècle, le faubourg de Péra à Istanbul faisait figure de cœur de l'hellénisme dans l'Empire ottoman, avec ses prestigieuses institutions culturelles et éducatives grecques. Et pourtant, une partie significative de sa population grecque orthodoxe semble avoir été plus turcophone qu'hellénophone (M. Anastassiadou). La création des États-nations, dont les frontières ne coïncident nullement avec celles des Églises, et qui ont des politiques d'intégration culturelle bien plus exigeantes que les anciens empires, a par la suite encore fragilisé la cohésion interne des communautés.

Aujourd'hui, le paysage ecclésiastique apparaît extrêmement fragmenté dans tous les États de la région. Il l'est moins en Égypte qu'ailleurs, mais, comme l'article de Dominique Avon le rappelle, les minorités chrétiennes autres que coptes ont joué un rôle central dans la vie économique et culturelle du pays jusqu'aux années 1950 et au régime de Nasser, où elles furent poussées sur le chemin de l'exode. Aujourd'hui, bien plus que naguère, on assiste à un face à face presque exclusif entre coptes et musulmans, bien que les contributions de Séverine Gabry-Thienpont et de Gaétan Du Roy montrent que l'influence catholique et protestante reste active dans les milieux chrétiens du Caire. Le catholicisme s'y décline lui-même en différents rites, auxquels le mouvement charismatique du Chemin néocatéchuménal doit adapter ses propres éléments rituels. L'enquête

de Gaétan Du Roy dans le quartier cairote du Muqattam révèle par ailleurs que le particularisme local, fondé sur le fonctionnement clientéliste de la société et de l'État, reste une caractéristique de l'Église copte de nos jours. La faible formalisation institutionnelle, qui favorise le lien personnel, souvent fondé sur le charisme d'un individu, est un trait partagé par toutes les Églises¹².

Minorités et États-nations

La question du nombre de chrétiens et de leur proportion dans les différents pays étant un enjeu politique important¹³, il est très difficile d'avancer des chiffres incontestables. L'Égypte est le pays qui compte le plus de chrétiens, officiellement 4,12 millions pour 81,1 millions d'habitants en 2010, soit 5,1 % de la population, tandis que le Liban est de loin le pays qui compte la plus forte proportion (38,3 %), soit 1,62 million sur 4,23 millions d'habitants en 2010. En Syrie, ils étaient environ 1 million sur 20,4 millions d'habitants, soit 5,2 % de la population, avant la guerre civile déclenchée en 2011. En Jordanie, 130 000 chrétiens pour une population de 6,19 millions ne représentent qu'une proportion de 2,2 %. En Turquie, ils ne forment qu'une infime minorité (0,4 %), soit 320 000 individus sur une population totale de 72,75 millions. Il faut compléter ce tableau en insistant sur une réalité récente, souvent négligée : c'est la forte présence, et en augmentation, de chrétiens immigrés dans les États pétroliers, qui ne comptaient plus de chrétienté autochtone depuis plus d'un millénaire : Oman : 180 000 (6,5 % de la population) ; Émirats Arabes Unis : 940 000 (12,6 %) ; Qatar : 240 000 (13,8 %) ; Bahrain : 180 000 (14,5 %) ; Koweït : 390 000 (14,3 %) ; Arabie Saoudite : 1 200 000 (5 %) ¹⁴.

Mais le nombre ne doit pas être la seule donnée prise en compte pour juger de la place des chrétiens dans l'État et la société. En effet, celle-ci n'est pas la même dans un pays comme la Syrie, qui compte plusieurs minorités musulmanes « hétérodoxes » et plusieurs groupes ethniques non arabes, et où le régime favorise les minorités confessionnelles depuis quarante ans (A. Poujeau), qu'en Égypte, où les musulmans sont presque exclusivement sunnites et arabes, et où l'autorité de la charia a été inscrite dans la constitution (L. Guirguis, 2012). L'État du Liban a été créé après la Première Guerre mondiale par et pour les maronites, qui constituent la principale dénomination chrétienne du pays, mais sur la base d'une entente nationale avec les sunnites, les chiites, les druzes, et les principales autres affiliations chrétiennes (Grecs orthodoxes, Grecs-catholiques et Arméniens). En Jordanie, la place occupée par les chrétiens dans la société est

12. Voir aussi un cas étudié dans le contexte libanais : E. Aubin-Boltanski, 2011.

13. Voir par exemple pour le cas égyptien : K. Hulsman, 2012.

14. Sources : Pew Research Center, <http://www.pewforum.org/interactives/global-christianity/> (données 2010).

plus importante que leur nombre, du fait de la politique de « pluralisme autoritaire » suivie par la monarchie hachémite (P. Maggiolini). En Turquie, la question des minorités chrétiennes se pose moins en termes démographiques qu'en termes politiques et mémoriels (S. Erol ; M. Anastassiadou et P. Dumont, 2011 ; M. Pénicaud, 2014), et interfère en partie avec la question bien plus considérable de la minorité ethnique kurde et confessionnelle alévie.

Plusieurs articles de ce recueil montrent à quel point, non seulement la place dans la société, mais aussi le fonctionnement interne des institutions chrétiennes et leurs références culturelles sont affectés par la nature du régime politique de l'État dans lequel elles s'inscrivent¹⁵. L'identité contemporaine des communautés s'est construite en même temps que les identités nationales au cours du XX^e siècle, et a dû être adaptée tant bien que mal aux vicissitudes successives de ces constructions. L'exemple jordanien étudié par P. Maggiolini est à cet égard extrêmement parlant : les chrétiens ont dû construire des institutions adaptées à la forme du nouvel État, et élaborer des récits concernant leur passé et leur héritage adaptés aux paramètres politiques hachémites. Là où l'État-nation est entré en crise grave, comme en Irak ou en Syrie, celles qui subsisteront des communautés chrétiennes devront nécessairement ajuster leur fonctionnement institutionnel aux nouvelles formes d'État et de pouvoir qui sortiront du chaos actuel, et réviser leurs bases idéologiques.

À la fin de l'Empire ottoman, les syriaques de l'est de l'Anatolie vivaient dans des villages ou dans des villes moyennes, plus intégrés dans le complexe système tribal kurde, à travers des relations patrons-clients, que dans les institutions de l'État ottoman. Ce n'est qu'avec l'effort de centralisation et de modernisation de ce dernier qu'ils se virent reconnus et structurés en *millet*, à l'instar des autres communautés chrétiennes (M. Anastassiadou, P. Maggiolini), entre 1885 et 1890, ce qui leur permit de développer leur propre réseau scolaire, d'y soutenir leur originalité confessionnelle et linguistique, tout en adhérant, pour un temps, à l'idée d'une citoyenneté ottomane, mise à mal par la montée du nationalisme turc à la veille de la Première Guerre mondiale. Ces évolutions ne les distinguent guère de celles qui affectaient alors les autres chrétiens des provinces orientales de l'empire. Les massacres de 1915 puis la reconquête kémaliste de la région fit d'un grand nombre d'entre eux des réfugiés, dont certains s'implantèrent dans la Syrie et le Liban sous mandat français. Leur patriarche adopta un profil bas, ne faisant pas entendre de revendication particulière à l'égard des Turcs au moment de la négociation du traité de Lausanne (1923), dans lequel les Grecs, les Arméniens et les juifs furent officiellement reconnus comme minorités. La première phase de la République turque, qui se caractérisait par une volonté de « turcification » à tous les niveaux, et de lutte contre les particularismes ethniques et religieux, ne leur laissa guère d'espace d'expression. Dans la suite, on observe

15. Voir aussi F. McCallum, 2007, et 2012.

qu'à l'instar des autres groupes minoritaires, ils bénéficièrent des phases de multipartisme et de démocratisation pour renforcer leurs institutions communautaires et leur vie culturelle spécifique. Le processus d'adhésion à la communauté européenne, qui conduisit à l'adoption de mesures de démocratisation en Turquie à partir de 2002, leur offrit de nouvelles possibilités de s'affirmer en tant que communauté (S. Erol).

Soulignons que les chrétiens orientaux en exil doivent également adapter leurs institutions et leur idéologie communautaire aux conditions de leurs pays d'adoption, et aux éventuelles fluctuations de la politique de ces derniers à l'égard de l'immigration, entre intégration et assimilation. D'autre part, l'arrivée de nouveaux réfugiés irakiens (depuis 2003) puis syriens (depuis 2013) change considérablement l'équilibre interne des communautés en diaspora. Dans le cas des syriaques orthodoxes, c'est en exil qu'ils construisirent les idéologies concurrentes de l'assyrianisme et de l'araméisme¹⁶, qui font aujourd'hui retour dans les communautés du Proche-Orient, sous différentes formes (S. Erol ; H. Teule, 2011 ; H. Armbruster, 2013 : 131-156).

Il est notable que dans les phases de desserrement de l'autoritarisme étatique, une élite laïque tente d'émanciper la communauté de l'autorité ecclésiastique. Ce fut le cas dans la capitale ottomane à l'époque des réformes (M. Anastassiadou), dans l'Égypte de la monarchie (M. Guirguis et N. Van Doorn-Harder, 2011), comme dans la Turquie contemporaine (S. Erol). On constate de même que dans les démocraties occidentales, où l'État cherche des interlocuteurs représentatifs parmi les communautés immigrées, les laïcs et les organisations séculières renforcent leur poids aux dépens des structures ecclésiastiques et du clergé, et entrent parfois en conflit avec ces derniers (N. Armbruster, 2013 : 135-145). Dans la Syrie de Bachar Al-Assad, il faut se prémunir de l'accusation de sectarisme, et afficher une activité caritative à visée non confessionnelle, alors même que la société syrienne évolue vers une structuration sur des bases de plus en plus ethniques et communautaires, et que la volonté de se protéger de l'État conduit à renforcer le poids de l'autorité cléricale dans les différentes communautés. En l'absence d'une éthique « citoyenne » partagée par des Syriens d'origines confessionnelle et ethnique différentes, c'est presque exclusivement dans la morale et

16. L'assyrianisme part d'une définition ethnique de tous les chrétiens d'origine mésopotamienne et de langue liturgique syriaque, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, et tend à unifier les deux branches historiquement opposées des Syriaques occidentaux (« jacobites » ou « monophysites ») et des Syriaques orientaux appelés assyro-chaldéens (« nestoriens »). Cette définition insiste sur les racines antiques prestigieuses, plutôt que sur le christianisme. L'araméisme est né comme une réaction contre l'assyrianisme, en insistant sur les racines chrétiennes et ecclésiastiques de l'identité des chrétiens mésopotamiens. L'accent est mis sur la langue araméenne, « langue du Christ » et des textes sacrés (N. Armbruster, 2013, 131-156). L'araméisme peut aussi se diffuser de manière volontariste chez les chrétiens non-mésopotamiens se réclamant de la langue araméenne, comme les grecs-orthodoxes et catholiques de Maaloula en Syrie (F. Pichon, 2010) ou les maronites israéliens de Galilée (A. Schneidleder, 2014).

la piété chrétiennes que les chrétiens puisent les règles de conduite et les motivations de leurs engagements (L. Ruiz de Elvira). Dominique Avon montre comment la position des intellectuels chrétiens et les conditions du débat se dégradent en Égypte à partir de la première défaite arabe face à Israël (1948), suivie du coup d'État des « officiers libres » de 1952, puis de la crise de Suez en 1956. Beyrouth prend alors le relais, jusqu'à l'éclatement de la guerre civile libanaise (1975). Les postures des trois figures intellectuelles chrétiennes présentées ici sont certes déterminées par la personnalité et la formation respectives de chacune d'entre elles, mais aussi par le climat politique et culturel dans lequel elles se sont retrouvées, et qui a évolué très vite dans les décennies 1940-1980. Le bilan de leurs tentatives d'occuper une position de médiateurs ou de passeurs entre la pensée chrétienne et occidentale et le monde musulman apparaît négatif, dans l'évaluation qu'en fait Dominique Avon.

Identité chrétienne et cosmopolitisme

Si l'organisation et la vie interne des communautés chrétiennes sont en grande partie déterminées par leur environnement politique et social dominant, il n'en demeure pas moins qu'elles se distinguent des autres minorités par leur spécificité chrétienne, qu'il est absolument nécessaire de prendre en compte dans une analyse scientifique. En effet, c'est dans la pratique liturgique collective que se marque et se renforce l'identité chrétienne (S. Gabry-Thienpont, G. du Roy et M. Anastassiadou dans ce volume). Mais les rites de passage (baptême, mariage, funérailles), qui donnent symboliquement une empreinte chrétienne à l'individu, peuvent parfois porter des valeurs profanes, permettant des formes de sociabilité, voire de partage du sacré, avec les non-chrétiens. C'est notamment le cas des funérailles décrites ici par Anna Poujeau¹⁷.

Mis à part dans le protestantisme, il n'y a pas de vie chrétienne possible sans la présence d'un clergé et la pratique d'un certain nombre de rituels, en particulier les sacrements. Le renouvellement et l'entretien du clergé sont des éléments fondamentaux pour maintenir l'identité chrétienne d'une population¹⁸. L'absence de prêtres et d'évêques pour les ordonner a sans doute été une cause de la disparition de nombreuses communautés chrétiennes en Orient et au Maghreb au cours de l'histoire. Sans reprendre les habituelles critiques catholiques contre un clergé oriental marié, qui serait plus dévoué à sa famille qu'à la cure des âmes, il est nécessaire de rappeler, comme le fait Méropi Anastassiadou dans sa contribution, que, pour qu'un clergé instruit et dévoué puisse subsister, il faut lui assurer des ressources suffisantes. Mais le rôle des hommes de religion dépasse souvent

17. Baptêmes et funérailles apparaissent aussi comme des rituels de sociabilité transconfessionnelle chez les Latins de Constantinople (XVII^e-XVIII^e siècle) : L. Binz, 2013.

18. Voir le témoignage de l'évêque Šam'un Butrus de Siirt : J. Lentini, 2012.

la fonction paroissiale. Le monastère occupe traditionnellement une place hors du monde, pour exercer paradoxalement une influence particulière sur celui-ci (A. Buss, 1995 ; H. Armbruster, 2013 ; A. Poujeau, 2014 ; C. Mayeur-Jaouen, 2014). L'héritage de la *milla* confère au clergé des charges communautaires, comme la tenue de l'état civil et la juridiction en matière de droit personnel. Prêtres séculiers ou réguliers exercent une fonction d'autorité et de contrôle dans les activités caritatives et éducatives (L. Ruiz de Elvira), écrivent l'histoire de la communauté et en transmettent la mémoire (S. Erol), et servent d'intermédiaires entre l'État et le peuple (G. du Roy). Mais le partage des rôles et des responsabilités entre clergé et laïcs varie selon les Églises, les lieux et les moments, et est une source de tensions internes (M. Anastassiadou, S. Gabry-Thienpont, G. du Roy et A. Poujeau dans ce volume ; C. Mayeur-Jaouen, 2014).

La tendance courante à représenter ces communautés comme immobiles ne doit pas laisser penser que les Églises du Proche-Orient se soient toujours caractérisées par leur vitalité religieuse. Celle-ci est le fruit d'un Renouveau spectaculaire depuis les années 1950 ou 1960, marqué par une renaissance du monachisme (chez les Grecs orthodoxes, les coptes puis les maronites), un intérêt pour l'éducation, la formation du clergé et la sauvegarde du patrimoine, un *aggiornamento* prudent des Églises et une multiplication de nouveaux saints reconnus par les institutions ecclésiales. Le Vatican, pour la première fois depuis des siècles, a béatifié puis canonisé des saints orientaux, depuis le maronite Charbel Makhlouf, canonisé pendant la guerre civile libanaise (Heyberger, 2003), jusqu'à la melkite Mariam Baouardy, une carmélite originaire de Palestine (XIX^e siècle), portée sur les autels par le pape François en mai 2015. Chez les coptes aussi, une cohorte de saints, composée principalement de moines mystiques et d'évêques thaumaturges tels le patriarche Cyrille VI, contemporain de Nasser, et la mère abbesse Irînî, est venue accompagner les saints ascètes et martyrs de l'Antiquité. Enfin, de nombreuses apparitions de la Vierge ont renforcé la foi des chrétiens orientaux, depuis celle de Zeitun au Caire en 1968 jusqu'à celle de Béchouate au Liban en 2004 (E. Aubin-Boltanski, 2008 ; C. Mayeur-Jaouen, 2008 : 545-548, 2010 et 2014).

Si les chrétiens forment une minorité face à une majorité musulmane, il ne faut pas négliger que les différentes obédiences doivent elles-mêmes faire face, et ce depuis avant l'Hégire, à des situations de pluralisme et de compétition. La réalité du christianisme oriental est faite de mariages mixtes, de changements d'appartenance, de rites partagés, mais aussi de conflits de juridiction, de stratégies de distinction ou de processus de mimétisme et d'émulation, sans doute à bien des égards comparables à ce que les historiens ont décrit dans l'Europe d'après les Réformes. Toutefois la diversité de l'offre chrétienne, lorsque plusieurs Églises se côtoient, donne aux fidèles la possibilité de fréquenter plusieurs cultes simultanément (S. Gabry-Thienpont). Si un « œcuménisme sauvage » existe anciennement dans des régions de mixité confessionnelle, par exemple à l'occasion des

pèlerinages, l'analyse de certaines situations actuelles révèle aussi plusieurs caractéristiques de ce que les sociologues ont décrit comme la modernité religieuse : les identités stables et héritées laissent place aux pratiques choisies négociables ; les traditions ne sont pas épargnées par un retour aux formes émotionnelles de la religion¹⁹ etc. Il convient donc de revenir sur les circonstances de la pluralisation du champ religieux pour ces chrétiens.

Le catholicisme post-tridentin, puis le protestantisme, ont eu une influence profonde sur les christianismes orientaux, y compris orthodoxes, qui ont dû, en réaction, à partir du XVII^e siècle, préciser leur doctrine et leur pratique en répondant aux questions et aux critiques qui leur étaient adressées par les missionnaires et les érudits occidentaux, tout en empruntant à ces derniers leurs méthodes d'argumentation et leurs sources (A. Girard, 2011 et 2012). Des intellectuels chrétiens orientaux ont assumé, consciemment, un rôle de passerelle entre l'Occident et le monde arabe et/ou musulman, selon des modalités évoluant au cours des générations, et en fonction de l'éducation et des convictions de chacun (D. Avon). Ce rôle apparaît sans doute moins légitime aujourd'hui qu'au XIX^e siècle, ou dans la première partie du XX^e, et plus difficile à remplir. Néanmoins, des synthèses entre « l'Occident » et les « traditions » locales continuent à s'élaborer, par exemple à travers la musique (S. Gabry-Thienpont). Aujourd'hui, les formes charismatiques de dévotion influencent les pratiques dans les groupes dissidents aussi bien que dans les Églises établies, (S. Gabry-Thienpont, G. Du Roy, E. Aubin-Boltanski, 2011 ; E. Aubin-Boltanski et N. Farra-Haddad, 2014). La frontière entre un protestantisme évangélique pentecôtiste, très actif au Liban et en Égypte, et les Églises établies, est parfois difficile à tracer, tant les méthodes du premier influent sur les pratiques des secondes. L'affirmation qu'on peut obtenir la grâce divine sans passer par l'intermédiaire du clergé et de l'institution ecclésiastique provoque des tensions. Elle est l'expression d'un début d'individualisation de la foi et/ou d'une volonté de dépasser les clivages institutionnalisés entre les différentes confessions pour refaire l'unité des chrétiens sur de nouvelles bases, alors que les clergés peinent à promouvoir véritablement l'œcuménisme (G. du Roy ; E. Aubin-Boltanski, 2011 ; E. Aubin-Boltanski et N. Farra-Haddad, 2014 ; C. Mayeur-Jaouen, 2014). Des « entrepreneurs de religion » dont le Père Sam'ân a appliqué les principes d'action pour se constituer un fief au Muqattam (G. du Roy), visent prioritairement les chrétiens dans leur activité prosélyte, et constituent des petites communautés en marge des Églises. Ils bénéficient presque toujours d'un soutien matériel extérieur (F. Kaoues, 2013).

Le recours aux nouvelles technologies du croire (télévision, internet, nouvelles formes musicales) inscrivent les évolutions actuelles du christianisme oriental dans un phénomène plus global de déterritorialisation du religieux, qui semble

19. Voir, entre autres, D. Hervieu-Léger, 1999 et S. Tank-Storper, 2010.

contredire ce que nous avons dit plus haut sur l'importance du contexte national et étatique dans les développements institutionnels et idéologiques observables parmi les chrétiens. En réalité, c'est la tension entre ces deux niveaux qui semble caractériser la situation actuelle (F. McCallum, 2010^b ; G. Du Roy, L. Ruiz de Elvira ; S. Erol). Il faut passer des compromis délicats entre la dimension transnationale des organisations chrétiennes et de leurs référents idéologiques d'une part, et la nécessité de composer avec les forces locales et les exigences des États d'autre part. Le prosélytisme à l'égard des musulmans ou des liens éventuels avec le sionisme sont des limites à ne pas franchir. La revendication de l'enracinement local et la fabrique d'une certaine authenticité sont nécessaires pour réclamer sa place dans la nation, voire légitimer l'antériorité de sa présence dans le pays, et répondre au soupçon de division confessionnelle (*fitna ṭā'ifiyya*) ou de collusion avec l'ennemi extérieur, comme le montre le cas des organisations charismatiques implantées en Égypte étudié par S. Gabry-Thienpont.

Chez les chrétiens orientaux en diaspora, la construction d'une mémoire collective est vitale pour créer de la cohésion entre groupes dispersés et maintenir un sentiment d'appartenance chez les individus²⁰. La fixation sur un lieu d'origine, éventuellement transformé en but de pèlerinage, aide à la structuration de la communauté et à la conservation des liens identitaires (S. Erol). D'autres éléments y contribuent, parmi lesquels l'évocation du passé de persécutions et de massacres, qui alimentent une « éthique du sacrifice » (H. Armbruster, 2013 : 51). Pour les syriaques et les assyro-chaldéens, la mémoire des massacres de 1915 et de 1933, et la revendication de la reconnaissance internationale de ceux-ci comme d'un « génocide », constituent actuellement un important ciment communautaire et une base de mobilisation activiste (S. Erol, H. Armbruster, 2013, 51-66).²¹

L'attachement à la « langue d'origine » représente un autre élément central dans ce qui « fait identité »²². D'importants efforts doivent être entrepris pour maintenir l'apprentissage de la langue dans les pays d'exil, mais les conceptions linguistiques et les outils d'apprentissage forgés dans l'émigration peuvent faire retour au Proche-Orient : ainsi, les maronites d'Israël, affirmant leur araméisme pour se démarquer de l'arabisme palestinien, font appel à la diaspora syriaque de Suède pour se doter des outils nécessaires (A. Schneidleder, 2014). Néanmoins la question linguistique est compliquée par le fait que cette notion de « langue d'origine » est complexe et contradictoire. Comme on le voit dans l'article de Séverine Gabry-Thienpont, la pratique du multilinguisme est assez fréquente

20. Sur le rôle du religieux et du culturel dans la construction du lien diasporique, ainsi que sur les recompositions du religieux en diaspora, voir notamment Ch. Bordes-Benayoun et D. Schnapper, 2006 ; R. Azria et Ch. Saint-Blancat, 2010.

21. Voir par exemple : Joseph Yacoub, « Pour la reconnaissance du génocide des Assyro-Chaldéens », *Le Monde*, 23/04/2015.

22. Sur la langue comme critère de distinction, voir aussi H. Bozarslan, 2011 : 92-94.

parmi les chrétiens orientaux du Caire, surtout ceux qui sont d'obédience catholique ou évangélique. Mais le recours à l'arabe est requis officiellement pour affirmer son appartenance nationale. Encore qu'il faille ensuite décider du registre d'arabe qu'on veut utiliser : *fushā* (arabe classique) ou *'āmmiyya* (dialecte). En exil, la composante égyptienne et arabe de la conscience copte s'efface au profit d'un attachement à un christianisme des origines et à la langue copte (C. Mayeur-Jaouen, 2014). Les syriaques peuvent être de langue maternelle araméenne, mais aussi kurde, arabe ou turque. D'autre part, l'araméen parlé (*turoyo*) s'apparente plutôt à un dialecte, variant d'un village à l'autre, mâtiné de mots empruntés aux autres langues pratiquées, et très éloigné de la langue écrite et liturgique, réservée au clergé (*Kthobonoyo*). Cette dernière est considérée comme plus pure et plus authentique, ces valeurs étant recherchées en priorité chez les émigrés laïcs (H. Armbruster, 2013 : 69-81). Chez les maronites, la composante arabe de l'identité ne va pas de soi pour ceux qui vivent au Liban, et encore moins pour ceux qui se retrouvent citoyens israéliens en Galilée, ou qui sont émigrés en Amérique, en Europe ou en Australie, car c'est plutôt le syriaque qui est considéré comme la langue « identitaire », ou « originelle ». Le document programmatique du *Synode patriarcal maronite*, affirme que :

À l'instar de tous les émigrés, les maronites ont emporté dans les nouveaux pays leur langue arabe et s'y sont attachés, en tant que partie du patrimoine les rattachant à la mère patrie et en tant qu'identité qu'ils refusent de perdre. Ils ont continué à la pratiquer à la maison et dans les occasions familiales et sociales, ils l'ont enseignée à leurs enfants et se sont réjouis de l'entendre à l'église, à côté du syriaque, comme c'était l'habitude dans leurs villages. Mais avec le temps et la succession des générations, la langue arabe a commencé à perdre du terrain parmi les émigrés [...]. D'ores et déjà, l'arabe n'est parlé ou compris que par un nombre restreint de personnes, ce qui place l'Église maronite face à un problème linguistique qui se complique d'année en année. [...] Il s'agit là d'un problème qui demande une étude globale pour parvenir à des décisions courageuses. En effet, la langue syriaque est la langue liturgique et un élément essentiel qu'il importe de préserver autant que faire se peut, alors que l'arabe n'est qu'une langue vernaculaire, propre aux immigrés, qui se voit inévitablement supplantée, en dehors du territoire patriarcal, par la langue locale du pays d'accueil en usage dans les prières (*Synode patriarcal maronite*, 2008, 124).

Cette déclaration fait écho aux débats qui, les années précédentes, ont marqué la préparation du nouveau missel maronite. Celui-ci, paru en 2005, fait la place belle à l'arabe *fushā*, le syriaque y apparaissant en complément. Il n'en demeure pas moins que l'identité syriaque est de plus en plus revendiquée par les maronites, et notamment par ceux qui sont en exil.



Les recherches présentées ici n'apportent sans doute pas de réponses aux attentes angoissées de l'opinion, à un moment où les violences perpétrées au Proche-Orient, mises en scène par les nouveaux médias, se déchaînent dans

une conjoncture de chaos et d'incertitude, provoquant un climat plus apte aux émotions qu'à la réflexion. Ni sur les causes de la violence, ni sur l'avenir des minorités chrétiennes dans la région, le lecteur ne trouvera ici de réponse directe. Mais il pourra y prendre des clés pour aller au-delà d'une vision purement victimaire des minorités chrétiennes au Proche-Orient, et pour appréhender leur capacité d'action (*agency*), même dans des conditions difficiles.

Les travaux récents portant sur la situation contemporaine des chrétiens au Proche-Orient, auxquels ce numéro des *Archives* contribue, montrent que ceux-ci sont devenus un objet légitime pour les sciences sociales, marquant ainsi la sortie de ces dernières de leur phase postcoloniale. Les chrétiens du Proche-Orient doivent être étudiés dans le contexte des sociétés auxquelles ils appartiennent, sans pour autant nier leur spécificité chrétienne, qui se module et se transforme d'ailleurs au contact de leur environnement institutionnel, social et culturel. L'approche par les minorités chrétiennes aide aujourd'hui à penser la crise de l'État-nation au Proche-Orient. Elle contribue à modifier les perspectives sur la question du pluralisme et de la gestion des particularismes dans les États, et sur celle des rapports entre les christianismes et les islams, dans leurs différentes déclinaisons. Elle révèle la plasticité et la dynamique des identités revendiquées face aux États et aux régimes politiques, mais face aussi aux connexions transnationales et aux circulations culturelles planétaires.

Les chrétiens orientaux vivent, comme au demeurant une grande partie de l'humanité aujourd'hui, dans une tension entre leur recherche d'identité, à travers la construction de mémoires collectives autour de référents spécifiques, et leur appartenance à un monde globalisé, mobile et dispersé sur des territoires variés. Leur discours sur l'enracinement et l'authenticité doit être considéré comme essentiellement performatif, cherchant à assimiler leur connexion aux nouveaux courants culturels et religieux, et à répondre à la mise en cause, ou au contraire, à accompagner la reconnaissance de leurs particularités par les politiques menées tant au niveau national qu'international.

Aurélien GIRARD
*Centre d'études et de recherche
 en histoire culturelle*
 CERHiC – Université de Reims
 Champagne-Ardenne
 aurelien.girard@univ-reims.fr

Bernard HEYBERGER
*Centre d'études en sciences sociales
 du religieux*
 CéSor – EHESS, CNRS
 bernard.heyberger@ehess.fr

Bibliographie

- AIGLE Denise (éd.), 2000, *Miracle et karâma*, Turnhout, Brepols.
- (éd.), 2011, *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchie. Approches comparatives*, Turnhout, Brepols.
- ALBERA Dionigi, 2011, « La mixité religieuse dans les pèlerinages. Esquisse d'une réflexion comparative », *Archives de sciences sociales des religions*, 155, p. 109-129.
- et COUROUCLI Maria (éd.), 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2009.
- et alii, 2015, *Lieux saints partagés*, catalogue de l'exposition, du MUCEM, Marseille, 2015, Marseille-Arles, MUCEM-Actes Sud.
- AMRI Nelly, GRIL Denis (éds.), 2007, *Saints et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose-MMSH.
- ANASTASSIADOU Méropi, et DUMONT Paul, 2011, *Les Grecs d'Istanbul et le patriarcat œcuménique au seuil du XXI^e siècle. Une communauté en quête d'avenir*, Paris, Éditions du Cerf.
- ARMBRUSTER Heidi, 2013, *Keeping the Faith. Syriac Christian Diasporas*, Canon Pyon, SeanKingston Publishing.
- ATTO Naures, 2011, *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora. Identity Discourses among the Assyrian-Syriac Elite in the European Diaspora*, Leyde, Leiden University Press.
- AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2008, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban, 2004-2007 », *Terrain*, 51, sept. 2008, p. 10-29.
- , 2011, *Catherine ou le corps de la passion*, film documentaire, 57', Joun-Films-CNRS-Images.
- , 2015, « Le cheikh et la statue », in Albera D. et al., 2015, *Lieux saints partagés*, catalogue de l'exposition du MUCEM, Marseille, 2015, Marseille-Arles, MUCEM-Actes Sud, p. 108-111.
- , FARRA-HADDAD Nour, 2014, « Présentifier les saints ou l'oscillation au cœur du croire en actes », in Aubin-Boltanski E., Lamine A-S. et Luca N. (éds.), *Croire en actes : distance, intensité ou excès ?*, Paris, l'Harmattan, collection « Religion en question », p. 77-87.
- et GAUTHIER Claudine (éds.), 2014, *Penser la fin du monde*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- AZRIA Régine, SAINT-BLANCAT Chantal, « Diaspora », in Azria R. et Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 252-257.
- BARTH Fredrik (éd.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Bergen-Londres, Universitets forlaget-Allen & Unwin, 1969.
- , 2005, « Les groupes ethniques et leur frontières » (trad. franç.) in P. Poutignat et J. Streiff-Fenard (éd.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses universitaires de France.
- BEN NEFISSA Sarah (dir.), 2002, *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- BERNARD-MAUGIRON Nathalie, 2010, « L'amendement du règlement sur le statut personnel des coptes orthodoxes en Égypte : à quand une loi unifiée de la famille ? », *Revue internationale de droit comparé*, 1, p. 88-99.

- BINZ Laura Elisabeth, 2013, *Latin missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1760: Between local religious culture and confessional determination*, Ph. D., non publié, Florence, European University Institute.
- BOOGERT Maurits H. van den, 2005, *The Capitulations and the Legal Ottoman System: Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leyde / Boston, Brill.
- , 2012, « Millets: Past and Present », in Anh Nga Longva et Anne-Sofie Roald (éds.), *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde-Boston, Brill, p. 27-43.
- BORDES-BENAYOUN Chantal, SCHNAPPER Dominique, 2006, *Diasporas et Nations*, Paris, Odile Jacob.
- BOUYRAT Yann, 2013, *Devoir d'intervenir ? L'intervention humanitaire de la France au Liban, 1860*, Paris, Vendémiaire.
- BOZARSLAN Hamit, 2011, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte.
- BOZZO Anna et LUIZARD Pierre-Jean (dir.), 2011, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, La Découverte.
- BROCK Sebastian P., 2011, « Diaspora », in Brock S., Butts A., Kiraz G., Rompay L. van (éds.), *Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway, 2011, p. 119-122.
- BUSS Andreas, 1995, « The Individual in the Eastern Orthodox Tradition », *Archives de sciences sociales des religions*, 91, juil.-sept. 1995, p. 41-64.
- CHARLES-ROUX François, 1939, *France et chrétiens d'Orient*, Paris, Flammarion, 1939.
- CHATELARD Géraldine et TARAWNEH Mohammed (éds.), 1999, *Antonin Jausсен. Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Amman, CERMOCC.
- , 2004, *Briser la Mosaïque : les Tribus Chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- DAVIS Eric, 2008, « Pensée 3 : A Sectarian Middle East ? », *International Journal of Middle East Studies*, 40-4, p. 555-558.
- COLOSIMO Jean-François, 2014, *Les hommes en trop : la malédiction des chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard.
- DAVIS Eric, 2008, « Pensée 3 : A Sectarian Middle East ? » *International Journal of Middle East Studies*, vol. 40, n° 4, nov. 2008, p. 555-558.
- DI FALCO Jean-Michel, RADCLIFFE Timothy, RICCARDI Andrea (éds.), 2014, *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Paris, Éditions XO.
- DUPRONT Alphonse, 1987, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard.
- GHOBRIAL John-Paul, 2014, « The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Microhistory », *Past and Present*, 222, fév. 2014, p. 51-93.
- GIRARD Aurélien, 2011, *Le christianisme oriental (XVII^e-XVIII^e siècle). Essor de l'orientalisme catholique en Europe et construction des identités confessionnelles au Proche-Orient*, thèse de doctorat non publiée, Paris, École pratique des hautes études.
- , 2012, « Quand les “grecs-catholiques” dénonçaient les “grecs-orthodoxes” : la controverse confessionnelle au Proche-Orient arabe après le schisme de 1724 », in Bernat C. et Bost H. (éds.), *Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des hautes études – sciences religieuses », p. 157-170.

- , 2014, « Connaître l’Orient chrétien au prisme de l’unionisme : remarques sur le traitement des christianismes orientaux dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (1899-1950) », in Hermann De Franceschi S. (éd.), *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II. Autour du Dictionnaire de théologie catholique*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, p. 131-148.
- GUIRGUIS Laure, 2012, *Les coptes d’Égypte : Violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, IISMM-Karthala.
- GUIRGUIS Magdi et VAN DOORN-HARDER Nelly, 2011, *The Emergence of the Modern Coptic Papacy*, New York et Le Caire, The American University in Cairo Press.
- GRAF Georg, 1944-1953, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 t., Rome, Bibliothèque vaticane.
- GRIFFITH Sidney, 2008, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton, Princeton University Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HEYBERGER Bernard, 2003, « Saint Charbel Makhlouf, ou la consécration de l’identité maronite », in Mateur-Jaouen C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 139-159.
- et VERDEIL Chantal (dir.), 2006, « Spirituality and Scholarship: The Holy Land in Jesuit Eyes (seventeenth to nineteenth Centuries) », in Murre-Van Den Berg H. (éd.), *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Leiden, Boston, Brill, p. 19-41.
- , 2010^a, « Pratiques religieuses et lieux de culte partagés entre islam et christianisme (autour de la Méditerranée) », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 149, janv.-mars 2010, p. 273-283.
- , 2010^b, « Eastern Christians, Islam, and the West: A Connected History », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n° 3, août 2010, p. 475-478.
- , 2013, *Les chrétiens au Proche-Orient. De la compassion à la compréhension*, Paris, Payot.
- HIRSCHMAN Albert O., 1970, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Human Rights Watch, 2015, *Unequal and Unprotected. Women’s Rights under Lebanese Personal Status Laws*, 19 janvier 2015.
- IOGNA-PRAT Dominique et VEINSTEIN Gilles (éds.), 2003, *Histoires des hommes de Dieu dans l’islam et le christianisme*, Paris, Flammarion.
- JOSEPH Suad, 1978, « Muslim-Christian Conflict in Lebanon: A Perspective on the Evolution of Sectarianism », in Joseph S. et Pillsbury B. (eds.), *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, Boulder, Colo., Westview Press, p. 1-62.
- , 2008, « Pensée 2 : Sectarianism as Imagined Sociological Concept and as Imagined Social Formation », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 40, n° 4, nov. 2008, p. 553-554.
- KAOUES Fatiha, 2013, « Présence évangélique au Liban, enjeux socio-politiques et culturels d’un engagement multiforme », *Social Compass*, 60, p. 204-217.
- HULSMAN Kees, 2012, « Discrepancies between Coptic Statistics in the Egyptian Census and Estimates provided by the Coptic Orthodox Church », *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales du Caire*, 29, p. 419-482.

- LENTIN Jérôme, 2012, « Du malheur de ne parler ni araméen ni kurde : une plainte en moyen arabe de l'évêque chaldéen de Siirt en 1766 », in Den Hejjer J., La Spisa P. et Tuerlinckx L. (éds.), *Autour de la langue arabe. Études présentées à Jacques Grand'Henry à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Louvain, Peeters.
- MAHMOOD Saba, 2012, « Religious Freedom, the Minority Question, and Geopolitic in the Middle East », *Comparative Studies in Society and History*, 2012, 54-2, p. 418-446.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2003, « La fonction sacrée de l'image dans l'Égypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique 1766 », in Heyberger B., Naef S. (éds.), *La multiplication des images en pays d'Islam*, Wurzburg, Ergon Verlag, p. 57-80.
- , 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane (XV^e-XX^e siècles)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- et HEYBERGER Bernard (éds.), 2006, « Le corps et le sacré en Orient musulman », numéro monographique de la *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114.
- , 2008, « I cristiani in Medio Oriente nel xx secolo: tra modernizzazione e islamizzazione », in Filoramo G. et Menozzi D. (éds.), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. I, *Cristianesimo*, Giulio Einaudi Editore, Turin, p. 533-553.
- , 2010, « Umm Irînî (1936-2006) : l'engagement monastique copte au féminin », in Dakhli I. L. et Latte-Abdallah S. (éds.), *Des engagements féminins au Moyen-Orient (XX^e-XXI^e siècles)*, dossier de la revue *Le Mouvement social*, 231, p. 101-121.
- , 2014, « L'Église copte à la lumière de la Révolution égyptienne de 2011 », *Istina*, 59, p. 5-20.
- MCCALLUM Fiona, 2007, « The Political Role of the Patriarch in the Contemporary Middle East », *Middle Eastern Studies*, 43, p. 923-940.
- , 2010^a, « Christians in the Middle East: A New Subfield? », *International Journal of Middle East Studies*, 42-3, p. 486-488.
- , 2010^b, « Religious Diaspora and Information Communications Technology: The Impact of Globalization on Communal Relations in Egypt », in Zweiri M. et Murphy E. C. (éds.), *The New Arab Media: Technology, Image and Perception*, Londres, Ithaca Press.
- , 2012, « Religious institutions and authoritarian states: Church-state relations in the Middle East », *Third World Quarterly*, 33-1, p. 109-124.
- MEINARDUS Otto F. A., 1961, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Le Caire, The American University in Cairo Press.
- , 2007, *Coptic Saints and Pilgrimages*, Le Caire, The American University in Cairo Press.
- NEVEU Norig, 2013, *Les politiques des lieux saints et la topographie sacrée dans le sud de la Jordanie XIX^e-XX^e siècles*, Doctorat, non publié, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- NGA LONGVA Anh, 2012, « Introduction. Domination, self-empowerment, accommodation. Religious Minorities as a Research Topic », in Anh Nga Longva et Anne-Sofie Roald (éds.), *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde-Boston, Brill, p. 1-23.
- NOBLE Samuel, TREIGER Alexander (eds.), 2014, *The Orthodox Church in the Arab World, 700-1700, An Anthology of Sources*, DeKalb, NIU Press.
- PÉNICAUD Manoël, 2014, « La Maison de la Vierge à Éphèse », *European Journal of Turkish Studies*, 19-2014, mis en ligne le 17 décembre 2014, consulté le 14 mai 2015, URL : <http://ejts.revues.org/4988>

- PETEET Julie, « Pensée 1 : Imagining the “New Middle East” », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 40, n° 4, nov. 2008, p. 550-552.
- PICARD Elizabeth, 2012, « Conclusion. Nation-Building and Minority Rights in the Middle East », in Anh Nga Longva et Anne-Sofie Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde-Boston, Brill, p. 323-350.
- PICHON Frédéric, 2010, *Maaloula (XIX^e-XXI^e siècles). Du vieux avec du neuf. Histoire et identité d'un village chrétien de Syrie*, Beyrouth, IFPO.
- POUJEAU Anna, 2014, *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- REVEL Jacques (éd.), 1996, *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard.
- RISTELHUEBER René, 1918, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, Félix Alcan.
- RIVOAL Isabelle, 2010, « Minorité religieuse », in Azria R. et Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, p. 718-725.
- ROBSON Laura, 2011, « Recent Perspectives on Christianity in the Modern Arab World », *History Compass*, 9/4, p. 312-325.
- RONDOT Pierre, 1955, *Les Chrétiens d'Orient*, coll. « Cahiers de l'Afrique et l'Asie » n° 4, Paris, Peyronnet.
- ROWE Paul S., 2010, « The Middle Eastern Christian as Agent », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n° 3, août 2010, p. 472-474.
- SCHNEIDLER Adoram, 2014, *Le retour inachevé d'Iqrith et de Bir'em : entre Israël et Palestine : les déplacés internes de 1948 et les espaces chrétiens alternatifs de Galilée*, thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales, non publiée.
- SOLER Renaud, 2014, *Edward Robinson (1794-1863) et l'émergence de l'archéologie biblique*, Paris, Geuthner.
- SICKING Thom, 1984, *Religion et développement : étude comparée ente deux villages libanais*, Beyrouth, Dar Al-Machreq.
- Synode patriarcal maronite, 2008, *Synode Patriarcal Maronite 2003-2006, Textes et recommandations*, Bkerké.
- TANK-STORPER Sébastien, 2010, « Modernité religieuse », in Azria R. et Hervieu-Léger D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, p. 742-749.
- TEULE Herman, 2011, « La situation des chrétiens d'Irak à la lumière des résolutions du Synode romain pour le Moyen-Orient », in *Chrétiens arabes, témoins de l'Évangile au cœur de l'Islam*, dossier des *Mélanges de science religieuse*, Université catholique de Lille, p. 47-60.
- THOMAS David (éd.), 2009-2015, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Brill, Leyde.
- VALENSI Lucette, 1986, « La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales ESC*, juillet-août 1986, p. 817-838.
- , 2002, *La fuite en Égypte. Histoires d'Orient et d'Occident*, Paris, Le Seuil.
- VALOGNES Jean-Pierre, 1994, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard.
- VAN DOORN-HARDER Nelly, 2010, « Finding a Platform: Studying the Copts in the 19th and 20th Centuries », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n° 3, août 2010, p. 479-482.
- , 2015, « Coptic Popes in Context. The Future of the Religious Past: Negotiating Tradition and Transition », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 7-1.

- VEINSTEIN Gilles (éd.), 1998, « Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme », dossier de la *Revue de l'histoire des religions*, 215-1.
- VIVIER-MUREȘAN Anne-Sophie (éd.), 2008, « Coexistence et conflits communautaires en Méditerranée », *Chronos*, 18.
- VOILE Brigitte, 2004, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.

