Une école missionnaire et étrangère dans la tourmente de la révolution constitutionnelle ottomane

La crise de 1909 au Syrian Protestant College de Beyrouth

Anne-Laure Dupont

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/3483>

DOI : 10.4000/cdlm.3483

ISSN : 1773-0201

Éditeur

Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine

Édition imprimée

Date de publication : 10 décembre 2007

Pagination : 39-57

ISSN : 0395-9317

Référence électronique

Anne-Laure Dupont, « Une école missionnaire et étrangère dans la tourmente de la révolution constitutionnelle ottomane », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 75 | 2007, mis en ligne le 21 juillet 2008, consulté le 07 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cdlm/3483> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.3483>

Ce document a été généré automatiquement le 7 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Une école missionnaire et étrangère dans la tourmente de la révolution constitutionnelle ottomane

La crise de 1909 au Syrian Protestant College de Beyrouth

Anne-Laure Dupont

- ¹ Le 23 juillet 1908, le sultan ottoman Abdülhamid II annonça à Istanbul que la constitution de 1876 était restaurée, relayant des proclamations faites en Macédoine. L'opposition jeune-turque triomphait. L'événement fut immédiatement perçu comme une révolution et instaura un nouveau climat dont les effets se firent sentir jusqu'au sein du Syrian Protestant College de Beyrouth, prestigieux établissement universitaire fondé par des presbytériens américains en 1866. Dès la rentrée académique de l'automne 1908, les étudiants musulmans invoquèrent la liberté de conscience et la loi ottomane interdisant la coercition en matière de religion pour dénoncer collectivement l'obligation qui leur était faite, comme à tous les autres étudiants, d'assister aux différents services religieux célébrés dans la chapelle du campus et de suivre des cours d'instruction biblique. La crise culmina entre janvier et mars 1909. Portée par un vaste mouvement d'opinion et soutenue par une campagne de presse active, non seulement à Beyrouth mais aussi au Caire, l'affaire remonta jusqu'aux gouvernements ottoman et américain et fut l'une des plus graves qu'ait connues le Syrian Protestant College. Fortement inscrite dans le jeu social et politique de Beyrouth, elle révèle surtout la suspicion qui pesait sur les écoles étrangères en général. Le collège fut un catalyseur. Parce qu'il était renommé et passait dans l'opinion pour plus libéral que les institutions catholiques et moins lié aux intérêts des États-Unis que l'université Saint-Joseph à ceux de la France, il symbolise le dilemme des musulmans réformistes face aux écoles étrangères : le besoin de science les faisait rechercher ; la crainte du prosélytisme et, plus encore, un nationalisme ombrageux superposant les identités islamique, ottomane, syrienne et arabe les condamnaient¹.

Le Syrian Protestant College, une institution scientifique, chrétienne, ouverte à tous

- 2 Le Syrian Protestant College est une fondation de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, une société missionnaire rattachée à l'Église presbytérienne des États-Unis et présente en Syrie depuis les années 1820-1830. Sa création en 1866 témoigne du désir de certains missionnaires de ne pas s'en tenir à la diffusion de la Bible et à la formation de prédicateurs, mais de répondre aussi aux besoins de la jeunesse syrienne en matière d'éducation scolaire générale. Il était géré de façon indépendante de la mission par un conseil d'administration (Board of Trustees) établi à New York. Sur place, l'autorité appartenait à la faculté des professeurs et au président, fonction qui échet d'abord au révérend Daniel Bliss pendant près de 40 ans de 1866 à 1902, puis à son fils Howard jusqu'en 1920. À cette date, le Syrian Protestant College devint l'American University of Beirut (AUB) qui existe toujours, dans un beau site surplombant la mer à Ra's Bayrût, la pointe occidentale de la ville².
- 3 À ses débuts, l'établissement comptait trois départements : le Preparatory Department, qui faisait fonction de lycée, le Medical Department, qui devint plus tard The School of Medicine et incluait une section de pharmacie, et le Collegiate Department, qui préparait au diplôme de Bachelor of Arts et fut appelé à partir de la rentrée 1909 The School of Arts and Sciences. D'autres sections avaient ouvert par la suite : une faculté de commerce (School of Commerce), une école d'infirmières (The Nurses' Training School) et une école de recherches bibliques destinée à des savants confirmés (The School of Biblical Archaeology and Philology). Un institut dentaire devait encore voir le jour avant 1914.
- 4 Le Syrian Protestant College jouissait d'une excellente réputation en raison de la qualité de son enseignement – dispensé en anglais depuis les années 1880 –, du très bon niveau qu'il maintenait en langue et littérature arabes et de son projet éducatif : former toute la personnalité des élèves. La modernité de ses installations (il disposait par exemple d'un observatoire astronomique), la richesse de sa bibliothèque et le confort de son campus en faisaient en outre un petit coin d'Amérique transplanté sous des cieux méditerranéens. Ceci explique le succès qu'il rencontrait et l'augmentation régulière du nombre des inscrits. Il y en avait 197 durant l'année universitaire 1888-1889, 374 en 1898-1899, et 876 en 1908-1909 qui se répartissaient ainsi : plus de la moitié (455) dans le Preparatory Department, 201 dans le Collegiate Department, 117 en faculté de médecine, 52 en pharmacie, 37 en faculté de commerce, et 14 filles dans la seule section qui leur était alors ouverte, l'école d'infirmières³.
- 5 Les étudiants étaient en majorité originaires de toutes les provinces syriennes de l'Empire ottoman. Si la plupart étaient arabophones, il y avait aussi parmi eux des fils de colons juifs européens. Le recrutement ne se limitait cependant pas aux pays de Syrie et allait même en se diversifiant. À la fin des années 1900, environ 20% des étudiants venaient d'Égypte, qu'ils soient égyptiens de souche ou fils d'émigrés syriens. Beaucoup d'Arméniens d'Asie Mineure et de Haute Mésopotamie poursuivaient en outre à la faculté de médecine des études commencées dans d'autres établissements secondaires protestants : le Robert Hall d'Istanbul, l'Euphrates College de Kharpout et le Central Turkey College d'Aïntab. Les autres étudiants arrivaient de Mésopotamie, de Macédoine, des îles hellénophones de la Méditerranée. À l'époque qui nous intéresse, on trouvait aussi quelques sujets du chah de Perse et une quinzaine d'étudiants originaires de l'Empire russe – Tatars et Juifs – auxquels s'ajoutaient un habitant de Kachgar, dans le Turkestan chinois, et deux Indiens musulmans de Delhi.

- 6 Les étudiants chrétiens étaient largement majoritaires mais la part des non-chrétiens augmentait d'année en année. À peu près absents dans les deux premières décennies d'existence du collège, ces derniers étaient en 1908-1909 242 sur 876, soit 27,6% de la population étudiante. L'établissement les classait ainsi : 128 musulmans (sunnites, avec quelques rares chiites) ; 20 druzes ; 88 juifs et 6 baha'is. Si l'on prend les seuls musulmans sunnites, ils représentaient 2,1% des étudiants en 1894, 13% en 1905, 15% en 1908. La mixité religieuse était donc plus grande que dans la plupart des établissements missionnaires de l'Empire ottoman. Le Syrian Protestant College faisait figure d'exception. En 1903, sa concurrente à Beyrouth, l'université catholique Saint-Joseph, ne comptait que 2% de non-chrétiens⁴ ; quant aux autres établissements de l'American Board, ils n'atteignaient un taux comparable à celui de Beyrouth (20% et plus) qu'à Istanbul et à Smyrne⁵. Le nombre d'élèves catholiques romains ou orientaux était en revanche largement inférieur à celui des établissements missionnaires catholiques, pour ne pas dire insignifiant.
- 7 Cette diversité était conforme au statut de l'institution, définie à la fois comme chrétienne et « non sectaire » (*non sectarian*), c'est-à-dire « non confessionnelle », ce qui n'allait pas sans ambiguïtés. Le collège était réglementairement ouvert à tous, sans distinction ni de race ni de confession, et affirmait ne privilégier aucune religion autre que celle de ses fondateurs et de ses dirigeants. Les associations d'étudiants n'étaient en principe tolérées que sur des critères nationaux ou linguistiques, non sur des critères confessionnels, bien que la distinction ne fût pas toujours aisée : c'est ainsi qu'il existait sur le campus des associations arménienne, grecque ou juive qui pouvaient bien donner le sentiment aux musulmans d'être lésés. Le protestantisme était en revanche proposé à l'ensemble des élèves, qui avaient l'obligation d'assister à un certain nombre d'exercices (les prières quotidiennes du matin et du soir et le culte dominical) et de suivre des cours d'instruction biblique le dimanche après-midi. Si la règle s'appliquait à tous, quelques aménagements existaient en fonction des situations et des disciplines : les externes étaient dispensés des obligations dominicales, les étudiants en médecine et en pharmacie de la prière du matin et des classes bibliques en raison de leur vie semi-professionnelle à l'hôpital. La formation religieuse était au contraire renforcée au Preparatory et au Collegiate Department, dans les deux sections dites *academic*, où elle allait de pair avec l'enseignement des humanités. Des cours spécifiques d'éthique fortement imprégnée de valeurs chrétiennes et des cours sur l'Ancien et le Nouveau Testament étaient inclus dans les cursus et sanctionnés par des examens, et un service dominical du soir était en outre imposé aux élèves du Preparatory Department alors qu'il était facultatif pour les autres. Seule association à caractère ouvertement confessionnel autorisée sur le campus, la Young Christian Men's Association (YMCA) organisait par ailleurs des classes bibliques optionnelles, des assemblées de prière hebdomadaires et une rencontre annuelle au mois de janvier, la Semaine de prière. Elle avait pratiquement toujours été présente au Syrian Protestant College où elle fonctionnait comme un lieu de sociabilité étudiante ouvert à tous, sur le modèle promu par l'établissement.
- 8 Malgré ces règles strictes, le collège se défendait de tout prosélytisme. Il espérait que la doctrine chrétienne clairement présentée aux élèves s'imposerait d'elle-même à eux, sans pression. La foi de chacun était respectée. Un *distinguo* subtil était fait entre « assister » (*to attend*) et « participer » (*to participate*) ; l'assistance était requise aux prières et au service du dimanche, non la participation : aucune marque de piété n'était

exigée des élèves ; ils n'étaient tenus ni de s'agenouiller ni de chanter les hymnes. La finalité morale et éducative d'un tel règlement était par ailleurs mise en avant. La religion participait du développement du « caractère » si cher à l'établissement. Elle était jugée indispensable pour inculquer les principes nécessaires à la vie en société tels que l'honnêteté, le sens de la justice, l'amour de la vérité, la politesse et le respect de l'ennemi. Aussi les jeunes gens se voyaient-ils rappeler qu'ils n'avaient pas le droit de négliger leur vie religieuse « quelle que soit la forme de religion que (leur) conscience (leur) dictait d'adopter ». Le projet du collège était de faire d'eux des hommes guidés par leur conscience et la crainte de Dieu⁶. La Bible paraissait l'instrument le plus adapté : chacun devait la comprendre comme « l'enseignement de Dieu pour sa vie » et reconnaître la modernité de cet enseignement, fondement du « progrès social et scientifique »⁷. Le fait que le règlement soit le même pour tous permettait de maintenir une certaine neutralité confessionnelle et était supposé créer une unité entre les étudiants par delà leurs différences.

Aux origines de la crise

- 9 La transformation de la composition confessionnelle du collège rendait néanmoins le maintien de ces règles problématique. L'augmentation du nombre des étudiants musulmans et juifs contribuait en outre à la diversification des lieux de recrutement que nous avons déjà observée. D'après nos estimations, calculées sur un échantillon de 71 individus dont nous avons pu trouver l'origine géographique, un tiers des musulmans (en comptant les baha'is) venaient d'autres régions que le Bilâd al-Shâm. Si certains étaient des fils d'émigrés syriens vivant qui en Égypte, qui à Djeddah, ils étaient en tout cas peu au fait des réalités beyrouthines. Si nous y insistons, c'est que ces données ne sont pas étrangères à la crise de 1909. Pour l'éditeur syrien d'un journal publié en Égypte, *Al-Basîr (Le Clairvoyant)*, le règlement du collège, le même depuis l'origine, n'avait commencé à être contesté qu'à l'arrivée d'étudiants égyptiens⁸. Il est la seule source aussi explicite mais elle concorde avec les autres. Les non-Syriens, comme nous le verrons, furent en première ligne dans la mobilisation massive de 1909.
- 10 Les étudiants musulmans et leurs parents formulaient depuis longtemps des objections contre l'assistance obligatoire aux exercices du culte protestant et aux cours de Bible mais la protestation restait individuelle et n'avait jamais provoqué de crise. La direction se contentait de répondre que le règlement était connu de tous et que s'inscrire revenait à l'accepter. Avec le temps, forts de leur nombre grandissant, les étudiants musulmans avaient néanmoins resserré les rangs et cherché à marquer le campus de leur présence. C'est ainsi qu'au cours de l'année universitaire 1907-1908, ils avaient été autorisés à organiser une séance de lecture du Coran et de prêches le jour de la fête du Sacrifice et à se réunir de temps à autre, de façon informelle, par petits groupes. Le souci de leur développement moral et spirituel justifiait cette tolérance. Les choses en seraient peut-être restées là si la révolution jeune-turque n'était survenue en juillet 1908. Selon le mot de Francis Moore, professeur de médecine gynécologique au collège, on passa alors de la « contestation » (*expostulation*) à la « rébellion » (*rebellion*)⁹. Les revendications se durcirent, prenant un caractère organisé et collectif encore inconnu les mois précédents. Le mouvement procédait, selon la faculté, d'une « fermentation psychologique » (*mental ferment*). Des idées, des slogans ne cessaient d'être agités, marquant profondément les esprits : on chantait la liberté et la constitution, opposées aux heures sombres du despotisme (*istibdâd*) et de l'oppression (*zulm*) ; on magnifiait l'égalité ; on exaltait la fraternité en une formule abondamment répétée : « le cheikh embrasse le prêtre » ; on brandissait le programme du Comité

Union et Progrès qui annonçait le vote d'une loi interdisant la contrainte en matière de religion. Tout ceci faisait apparaître le règlement du Syrian Protestant College comme obsolète et injuste, un vestige de l'Ancien Régime.

- 11 En même temps, la révolution jeune-turque avait temporairement restauré la confiance dans l'Empire ottoman. Le rétablissement de la constitution, croyait-on, ouvrait à la nation ottomane, unie et forte, un avenir radieux. L'opportunité était donc venue d'exiger du Syrian Protestant College une modification de ses règles. Étudiants et parents attendaient beaucoup du nouveau gouvernement constitutionnel. Avec sa légitimité renforcée, ils espéraient qu'il aurait l'autorité nécessaire pour faire pression sur la direction du collège, voire sur le gouvernement des États-Unis. Les attentes placées dans le gouvernement et dans le parti jeune-turc pouvaient aussi sonner comme un double défi lancé à des hommes politiques *turcs* et connus pour leur laïcisme : derrière les protestations d'ottomanisme, ou au nom de ce dernier, ils étaient implicitement sommés de faire respecter à la fois les intérêts des Arabes ottomans et ceux de l'islam et des musulmans.
- 12 Conséquence directe de la révolution jeune-turque alors que la composition confessionnelle du Syrian Protestant College avait changé, la crise est à inscrire enfin dans l'histoire des mobilisations étudiantes au Moyen-Orient et dans le monde arabe. La capacité des étudiants à s'organiser est un effet même des transformations du système éducatif et des enjeux que celui-ci avait dans une société en quête de progrès. Le Syrian Protestant College n'en était pas à sa première crise. Un quart de siècle plus tôt, en décembre 1882, une grève d'étudiants (presque tous chrétiens à l'époque) avait déjà eu lieu, certes pour de tout autres motifs, relatifs au débat sur la validité des thèses de Darwin, au contenu de l'enseignement et au mode d'attribution des diplômes. Grandement lié au statut de la langue arabe dans l'enseignement, le mouvement avait alors pris une coloration nationaliste arabe syrienne¹⁰. Le point commun entre les deux crises réside dans la vigueur de la mobilisation et dans le souci des étudiants de défendre ce qu'ils estiment être des droits. Dans les deux cas, ils renvoient la responsabilité de leur action au collège lui-même, qui leur a enseigné l'esprit critique, l'amour de la liberté et le sens de la justice.
- 13 Ces mobilisations n'étaient pas réservées au Syrian Protestant College. Elles gagnaient aussi des établissements de tout autre nature, par exemple al-Azhar dont les étudiants se mirent en grève, à la même époque, pour protester contre l'arbitraire avec lequel la loi de réorganisation des études était appliquée, et obtenir des livres, du pain et des bourses, ainsi que l'assurance de débouchés professionnels¹¹. S'il n'y a aucun lien entre la protestation des étudiants musulmans de Beyrouth et la grève d'al-Azhar, si le Syrian Protestant College est un établissement chic et cher alors que les azhariens crient misère, la simultanéité des deux mouvements mérite pourtant d'être relevée. Les actions étudiantes n'étonnaient plus les contemporains. La jeunesse était en train d'émerger comme acteur social et politique, ce qui s'explique par la démographie, les progrès de l'éducation, les transformations politiques majeures en cours. Les contemporains étaient parfaitement conscients du phénomène. Un nouveau sentiment du temps naissait, s'exprimant à travers le concept de « génération » et les mouvements politiques des « Jeunes » (Jeunes-Turcs, Jeunes-Égyptiens, Jeunes-Algériens, Jeunes-Tunisiens, Jeunes-Arabs)¹². Jurjî Zaydân (1861-1914), romancier et journaliste à succès, ancien élève du Syrian Protestant College et protagoniste de la grève de 1882, reconnaissait dans tous ces mouvements étudiants une *nahda*, une

dynamique de même nature que la renaissance générale qui lui semblait caractéristique de son temps. *Nahda* (éveil, mouvement, renaissance) : il emploie le terme aussi bien à propos de la grève d'al-Azhar que de celle à laquelle il avait participé en 1882 et dont il entreprit, précisément à partir de 1908, de se faire le mémorialiste¹³. La « jeunesse des Écoles », a-t-on envie d'écrire en référence aux révolutions de 1830 et 1848 en Europe, manifestait, dans un contexte de crise générale de l'autorité, celle des sultans et celle des pères.

Des semaines de tension contrôlée

- 14 La crise religieuse au Syrian Protestant College dura presque toute l'année universitaire 1908-1909, atteignit un apogée entre janvier et mars 1909 et rebondit, au moins dans la presse, à la veille de la rentrée de 1909. Les autorités du collège la prirent très au sérieux mais réussirent à la contenir et à en sortir sans modification substantielle du règlement. Le premier acte se tint entre l'été 1908 et le début du mois de janvier 1909. Avant la rentrée, parents et étudiants reçurent une circulaire de la direction qui attirait leur attention sur les règles en matière religieuse et rappelait le principe de l'obligation. En réponse, des lettres de protestation plus nombreuses que d'habitude parvinrent au collège, demandant à ce que ces règles soient changées, et deux notables sunnites de Beyrouth s'entremirent auprès de la faculté, Muhammad Bayhum et Salîm Salâm, lui-même père de trois élèves. Dès ce moment, l'affaire sortit des limites du collège. En ville, elle était le cheval de bataille d'une soi-disant Société pour la liberté religieuse (*Jam'iyyat hurriyyat al-adyân*), qui, selon les responsables de l'établissement, coordonnait les initiatives. C'est la presse surtout qui donnait de la publicité à la protestation, non seulement à Beyrouth mais aussi au Caire où Edward Nickoley - directeur de la faculté de commerce et président par intérim du Syrian Protestant College en l'absence de Howard Bliss, en séjour aux Etats-Unis - fut dépêché à la fin du mois de septembre pour rassurer les candidats à l'inscription. Il dut notamment répondre à une interview du quotidien politique réformiste musulman, *Al-Mu'ayyad* (*L'Étaye*), pour apaiser les esprits¹⁴.
- 15 Dans les mois suivants, les étudiants restèrent mobilisés : cherchant à élargir les concessions obtenues l'année précédente, ils demandèrent à créer sur le campus une union musulmane puis, à défaut, une société pour l'étude de la culture et de la civilisation islamiques qui serait ouverte à tous. En vain. Ils furent seulement autorisés à quitter le collège le vendredi à la pause de midi pour se rendre à la grande prière dans une mosquée voisine. Ils fourbirent alors leurs armes : ils en appelèrent au gouverneur de la province de Beyrouth (*wâlî*), se cherchèrent des soutiens dans les mosquées de la ville et préparèrent une pétition.
- 16 C'est la Semaine annuelle de prière organisée par la YMCA en janvier 1909, qui mit le feu aux poudres. Le prêche de clôture, prononcé le 10 au soir par Mr. Nicol, un missionnaire de Tripoli, indisposa grandement les étudiants musulmans par son titre (« L'armure de Dieu ») et son contenu guerriers. Ils y entendirent une évocation des ennemis du christianisme et l'annonce d'une nouvelle ère pour le prosélytisme chrétien, du fait du rétablissement de la constitution. Pour eux, l'esprit de croisade était ravivé. Auraient-ils mal interprété les propos de Nicol, comme le répétèrent à l'envi les autorités du collège ? Il nous est difficile d'en juger, faute de disposer du texte complet du prêche¹⁵, mais que celui-ci constitue une maladresse dans un contexte de grande tension et à un moment où les étudiants étaient prêts à saisir le moindre prétexte pour amplifier leur demande ne fait aucun doute. Les professeurs chargés de

dénouer la crise dans les semaines suivantes reconnurent eux-mêmes que Nicol avait pu donner un « signe défavorable » aux protestataires.

- 17 La réplique ne tarda pas. Le 12 janvier 1909, une pétition signée par 98 étudiants musulmans fut remise à la faculté du Syrian Protestant College¹⁶, qui réitéra néanmoins sa position et fit afficher à la vue de tous un avis justifiant les règles établies en matière de religion. Ce fut le début de la confrontation véritable. Les étudiants musulmans montrèrent alors leur détermination et dramatisèrent la revendication : le samedi 16 janvier 1909, une soixantaine d'entre eux jurèrent sur le Coran de ne plus participer ni à un office ni à un cours de Bible et de s'opposer à toute décision d'exclusion qui pourrait en résulter de la part de la direction. Ils se déclarèrent prêts à en appeler à la rue si nécessaire. Le lendemain, dimanche, ils firent la grève de la chapelle tandis que la quasi-totalité des étudiants juifs se joignait au mouvement, mais sans aller jusqu'au serment. La tension était à son comble. 220 étudiants cessèrent de satisfaire aux obligations religieuses inscrites dans le règlement, soit à peu près l'ensemble des étudiants non chrétiens et un quart de l'effectif total de l'établissement. Tandis que la presse s'emparait à nouveau de l'affaire, les plus hautes autorités furent saisies : le *wâlî* et les députés de Beyrouth récemment élus, le ministre de l'Intérieur du gouvernement ottoman, l'ambassadeur des États-Unis à Istanbul, et le sultan lui-même en tant que calife. La crise prit alors un tour politique et diplomatique qui ne pouvait que ralentir son règlement.
- 18 Ce dernier engagea à la fois les dirigeants du collège et leur autorité de tutelle à New York, le gouvernement et les diplomates américains, ainsi que le gouvernement et le Parlement ottomans. Même le gouvernement britannique fut consulté. Le consul général de Russie à Beyrouth proposa aussi ses services en arguant la participation de sujets du tsar au mouvement. Mais ses manières affables ne suffirent à séduire ni son homologue des États-Unis ni l'administration du collège qui n'oubliaient pas qu'ils avaient affaire à un agent zélé de l'autocratie et le soupçonnaient de ne guère aimer l'esprit de liberté qu'une éducation à l'américaine insufflait aux éléments allogènes de l'Empire russe ! Le prince Gagarine fut donc diplomatiquement éconduit¹⁷.
- 19 Sur le plan diplomatique, la question était de savoir jusqu'à quel point le gouvernement ottoman avait la capacité juridique et l'autorité nécessaire pour contraindre le Syrian Protestant College à modifier son règlement comme il le souhaitait en principe. Comment interpréter l'instruction « il faut (changer le règlement) » donnée en français par Ahmed Riza, le président de la chambre des députés ottomane, à Howard Bliss au cours d'une entrevue qu'ils eurent à Istanbul au mois de février 1909¹⁸ ? Tout dépendait si les ressortissants des États-Unis dans l'Empire ottoman bénéficiaient ou non du régime des capitulations. Ces considérations expliquent que le gouvernement américain ait été sollicité à très haut niveau par le président du conseil d'administration du Syrian Protestant College, David Stuart Dodge, qui fut reçu par le secrétaire d'État et par le président Theodore Roosevelt en personne. L'implication du gouvernement américain dans le règlement d'un établissement privé eût été impensable en d'autres circonstances et sur le sol même des États-Unis, et en choqua d'ailleurs plus d'un, missionnaires comme anciens élèves du Syrian Protestant College¹⁹.
- 20 L'intervention des plus hautes autorités ottomanes et américaines aplanit en fait la crise plus qu'elle ne l'exacerba. Le gouvernement des États-Unis et ses agents se montrèrent extrêmement circonspects. S'ils doutaient du pouvoir de l'État ottoman de faire changer le règlement du collège, ils voulaient ménager les susceptibilités de son

opinion et de ses élus, éviter la généralisation de la protestation à d'autres établissements et prévenir le déchaînement d'un mouvement violent contre les intérêts américains voire britanniques. Aussi encouragèrent-ils les autorités du Syrian Protestant College à agir dans un esprit d'ouverture. Celles-ci n'avaient guère besoin de se laisser convaincre. Leur analyse de la situation concordait avec celle des politiques et des diplomates. Plutôt fermées au dialogue dans les premiers mois de l'année universitaire, elles furent obligées de nouer des contacts plus étroits avec les étudiants à partir du moment où ils firent la grève de la chapelle et des cours d'instruction religieuse. Elles montèrent un comité de discipline composé de trois professeurs : Francis Moore devait prendre le pouls de l'opinion et du gouvernement ottoman, Harvey Porter dépouiller la presse et William Hall, directeur du Preparatory Department, négocier avec les étudiants. Ces derniers reçurent de leur côté le droit d'organiser un comité représentatif pour mener les discussions. Durant les deux mois d'attente d'un règlement, il n'y eut jamais de rupture entre la direction et des protestataires qui prirent bien soin d'éviter toute accusation d'indiscipline ou d'insubordination et continuèrent à venir en cours – ce qui n'avait pas été le cas en 1882.

- 21 Le retour à Beyrouth du président Bliss vers le 20 février, après un long séjour aux États-Unis et des contacts avec toutes les parties prenantes au conflit à Washington, Londres et Istanbul, amorça la phase de règlement. Il eut des entretiens individuels avec les étudiants pour connaître leur état d'esprit et distinguer entre ceux qui avaient agi en conscience (*conscientious*) et les authentiques rebelles (*rebellious*), c'est-à-dire « ceux dont les actes résultaient d'une conspiration visant à défier les autorités du collège ». Il conclut que la crise était moins une rébellion de jeunes gens indisciplinés qu'un « conflit avec une conscience en éveil, dans une ère nouvelle marquée par la naissance de droits et de privilèges au sein d'un État musulman théocratique »²⁰. Le 9 mars, un accord était trouvé avec le comité représentatif des étudiants : le collège ne revenait pas sur ses principes mais traitait les protestataires avec indulgence, ce qui revenait à modifier le règlement pour l'année universitaire en cours et à ne prononcer aucune exclusion. Les étudiants grévistes étaient dispensés des exercices du culte mais devaient se consacrer, aux mêmes heures, à des activités utiles pour eux. Si l'assistance aux cours de Bible restait obligatoire, il était néanmoins permis à ceux qui le souhaitaient d'étudier en plus les sciences de la religion islamique.
- 22 Ces dispositions ne furent pas acceptées de bon cœur. Le comité fut désavoué par les étudiants musulmans qui s'en remirent à nouveau à des personnalités sunnites de Beyrouth pour discuter avec la faculté. Celle-ci refusa néanmoins de transiger une nouvelle fois et l'entreprise de renégociation n'aboutit pas. Elle ne fit que retarder une décision qui revint de façon ultime au Syrian Protestant College. Celui-ci la fit connaître officiellement par une lettre envoyée aux parents le 18 mars 1909. Reprenant les dispositions ci-dessus mentionnées, elle demandait également aux anciens grévistes de signifier leur loyauté par une observation stricte des règles en vigueur. La promesse que personne ne serait renvoyé fut tenue. Seuls se retirèrent volontairement les étudiants qui n'acceptaient pas les termes de l'accord – ou dont les parents ne les acceptaient pas. Ils furent remboursés des frais de scolarité engagés pour le second semestre. Leur nombre se limita à 8 sur un total de 220 étudiants.
- 23 Les nouvelles règles n'étaient valables, répétons-le, que jusqu'à la fin de l'année universitaire en cours. À l'été, une lettre du président Bliss envoyée à toutes les familles

qui avaient des enfants inscrits pour la rentrée d'octobre 1909 annonça qu'un engagement signé d'obéir au règlement serait exigé des parents et des étudiants²¹. Cette lettre suscita de nouvelles polémiques. Le comité des étudiants musulmans du Syrian Protestant College se reforma pour la faire connaître à la presse et attirer l'attention sur l'injustice dont ceux qu'il représentait étaient une fois de plus les victimes. La rentrée se déroula néanmoins normalement et la nouvelle année universitaire fut plus calme que la précédente.

Un mouvement intercommunautaire ou sunnite ? Les acteurs de la mobilisation

- 24 On en revenait apparemment en 1909 à la situation de 1908. Le collège était finalement sorti vainqueur de l'épreuve de force. La crise est néanmoins remarquable par la variété des acteurs mobilisés et l'ampleur de sa couverture médiatique, ainsi que par ses enjeux et ses conséquences à long terme dans l'appréciation de ce que doit être une mission en terre d'islam. Trois groupes d'acteurs fortement imbriqués peuvent être identifiés : les étudiants, les journalistes et intellectuels, et les notables sunnites de Beyrouth. Les étudiants sunnites furent les moteurs de la protestation et participèrent presque unanimement au mouvement, rejoints par les chiites (jamais mentionnés comme tels dans les archives) et par les six baha'is. Les vingt élèves druzes se tinrent sur la réserve malgré la présence de six d'entre eux dans les rangs des grévistes. Les leaders étaient les frères Muhammad 'Abd al-Jabbâr et Muhammad 'Abd al-Sattâr Khayrî, les deux étudiants indiens originaires de Delhi, qui étaient déjà diplômés et préparaient le diplôme de Master of Arts au Collegiate Department. Ils étaient associés à un Égyptien, Husayn Himmet, en 3^e année de médecine. Tôt mobilisés (dès l'été 1908), prompts à faire circuler la pétition en janvier 1909 et en lien avec la presse²², ces trois étudiants se firent vite remarquer de la faculté et finirent par former le comité chargé de négocier avec elle au nom de tous les protestataires. Ce comité comptait un quatrième membre : 'Abd al-Rahmân al-Kayâlî, un Syrien d'Alep, élève de première année du Collegiate Department²³.

- 25 Le rôle joué par ces jeunes gens ne doit rien au hasard. Leur point commun est de ne pas être des Beyrouthins. Ce sont les étrangers qui s'exposent et qu'on expose. Les étudiants beyrouthins, eux, ne semblent s'adresser directement ni aux autorités ni à la presse : leurs parents parlent pour eux. C'est tardivement qu'un leadership étudiant se dessina et encore souffrait-il d'un déficit de légitimité, comme en témoigne le désaveu rencontré par le comité après l'accord du 9 mars. Les archives disent explicitement que l'opposition se forma « sous l'influence de résidents musulmans de Beyrouth », qui en appelèrent alors à la médiation traditionnelle de leurs notables, *zu'amâ'* (« patrons ») et oulémas représentés par 'Abd al-Qâdir al-Qabbânî, Muhammad Mukhtâr Bayhum et le cheikh Ahmad 'Abbâs al-Azharî. Ils avaient besoin de leur caution pour se sentir déliés de leur serment, prêté sur le Coran, et, finalement, se soumettre aux décisions de la faculté²⁴. Nos quatre jeunes représentants étudiants, étrangers à la ville, n'auraient-ils alors été qu'instrumentalisés ? Sans doute pas. Les sources laissent entendre que les notables étaient quelque peu débordés par leur radicalisme et la dramatisation que le serment sur le Coran représentait. Les jeunes gens inclinaient eux-mêmes à un leadership si bien adapté aux réalités sociales de Beyrouth. Par l'âge tout d'abord, les frères Khayrî et Husayn Himmet étaient prédisposés à se faire les porte-parole de condisciples qui, dans leur grande majorité, ne se trouvaient encore qu'en section préparatoire. Par le milieu et la culture, ils étaient aussi vraisemblablement très mobilisés sur le thème de la défense de l'islam. On sait qu'en Inde, la solidarité affichée avec le califat ottoman fut un élément de l'affirmation identitaire des musulmans dont

l'ancien pouvoir s'effaçait au profit de la classe hindoue montante. Plusieurs signes montrent que la crise de 1908-1909 participe du panislamisme ambiant, héritage de la politique hamidienne. Le caractère large d'un mouvement rassemblant des étudiants d'Inde, de Perse, de Turquie, de Chine, d'Arabie et d'Égypte unanimement dressés pour reprendre leurs droits, fut revendiqué par les protagonistes²⁵. L'écho de l'affaire en Égypte, dans la presse d'Istanbul en langue turque (*Sabah* et *Tanin*), et jusque dans le récit d'un ouléma tatar de passage à Beyrouth au moment des événements²⁶, montre bien qu'à son échelle, elle était une de ces formes de mobilisation du monde musulman contre l'impérialisme militaire, politique et culturel des Occidentaux.

- 26 Si la faculté et le président, assez naturellement dans ce type de mobilisation, faisaient la distinction entre les étudiants mus par des conviction religieuses et morales et les activistes désireux d'en découdre avec les autorités, il est évident que toute une stratégie était également mise en œuvre : d'un côté, le dialogue avec la direction, le respect des règles autres que religieuses ; de l'autre, la pression sur l'opinion, la menace d'une mobilisation de la rue, l'agitation du spectre de la violence. Hantise des missionnaires, la généralisation du mouvement en une manifestation populaire ne se produisit jamais mais elle était plausible dans le climat révolutionnaire et libertaire de l'époque, alors que, dans tout l'Empire ottoman, l'ordre était contesté, les actions illégales fréquentes et la police désorganisée.
- 27 Les étudiants se mobilisaient et alertaient l'opinion autour de deux thèmes : d'une part l'islam et la patrie en danger, de l'autre la liberté de conscience bafouée. Il s'agissait à la fois d'en appeler à la solidarité des musulmans et de susciter la sympathie des juifs et des chrétiens. Loin de réduire leur mouvement à sa dimension confessionnelle, ils souhaitaient lui donner une portée générale en se plaçant sur le terrain de principes universels : le droit, la justice et la liberté de conscience. Pour être légitime et recevable, la protestation devait s'étendre à tous les étudiants et prendre un caractère interreligieux ou intercommunautaire. Qu'en fut-il ? Nous avons vu que les étudiants juifs se mobilisèrent massivement. Seuls 5 sur 88 manquèrent à l'appel. Il n'y a pourtant que peu de choses sur eux dans les archives. La direction du collège les tient pour quantité négligeable. Ce ne sont pas eux qui sont au cœur du conflit. Ce qui ressort des sources, c'est une attitude de suivisme vis-à-vis des musulmans, assortie d'une certaine intolérance. Il était apparemment plus difficile de négocier avec les étudiants juifs qu'avec leurs camarades musulmans.
- 28 Les étudiants chrétiens de leur côté furent ébranlés, hésitant plusieurs jours à se joindre à la protestation. Les plus portés à le faire étaient les étudiants grecs-orthodoxes et arméniens, très nombreux au collège et souvent, eux aussi, étrangers à la ville de Beyrouth. Sur le principe, ils étaient d'accord avec leurs camarades musulmans mais ne rallièrent pourtant jamais la grève, se plaçant en position attentiste. Edward Nickoley estimait que leur loyauté était aussi bien *bona fide* que négative. Ce n'est pas tant l'amour de leur collège qui les retenait que le vœu secret de voir les musulmans déboutés, alors que les premières effusions de fraternité et d'égalité consécutive au rétablissement de la constitution s'évaporaient. Pour Nickoley, si les musulmans protestaient en effet volontiers de leurs sentiments fraternels envers les chrétiens, ils tenaient à leur position de frères aînés et aux privilèges s'y rattachant²⁷. La crainte d'être instrumentalisés, la crainte de l'arrogance des musulmans maintinrent donc les chrétiens à l'écart. Une fois la négociation entre la faculté et les grévistes achevée en mars 1909, les grecs-orthodoxes espérèrent sans doute un temps bénéficier du

compromis et être aussi dispensés du culte protestant le dimanche, mais la revendication retomba²⁸.

- 29 Les étudiants avaient accès à la presse qui constitue un deuxième acteur à part entière de crise. Les journaux servaient de caisse de résonance aux protestataires, publiant et amplifiant leurs revendications. Leur principal porte-parole était un quotidien lancé à Beyrouth en septembre 1908, au lendemain de la révolution, *Al-Ittihâd al-'uthmânî* (*L'Union ottomane*) – renommé en 1913 *Al-Islâh* (*La Réforme*). Ce quotidien était peut-être même le moteur de la mobilisation : c'est lui qui agitait le spectre de la Société pour la liberté religieuse, dont il se faisait passer pour l'organe²⁹ mais qui n'existait sans doute qu'à travers lui, sa seule mention servant de moyen de pression à une époque où la culture de la clandestinité était très répandue. Deux autres nouveaux quotidiens beyrouthins vinrent bientôt renforcer le camp des journaux pro-étudiants, *Al-Haqîqa* (*La Vérité*) et *Al-Mufîd* (*Le Bienfaisant*), publiés à partir de février 1909. Les éditeurs de l'*Ittihâd* et du *Mufîd*, respectivement le cheikh Ahmad Hasan Tabbâra (1870-1916)³⁰ et 'Abd al-Ghânî al-'Urayî (1891-1916), quoique de générations différentes, avaient le même profil politique et connurent le même destin tragique : c'étaient des réformistes musulmans, partisans de la constitution, qui glissèrent du patriotisme ottoman au nationalisme arabe et furent pendus par les Turcs en 1916. Ils étaient étroitement liés, culturellement et politiquement, aux notables qui furent les interlocuteurs directs du Syrian Protestant College pendant la crise. Quant au troisième journal, *Al-Haqîqa*, il était lui-même le porte-voix de l'un de ces notables, le cheikh Ahmad 'Abbâs déjà évoqué.
- 30 Les étudiants trouvèrent également de fervents supporters dans deux des principaux quotidiens du Caire, le *Mu'ayyad* et le *Liwâ'* (*L'Étendard*), canaux d'un nationalisme égyptien teinté de panislamisme ottoman, avec une tonalité plus agressive et plus démagogique dans le second. Le soutien qu'ils donnaient à la mobilisation n'empêchait pas tous ces journaux, au Caire comme à Beyrouth, de faire leur travail d'information en donnant la parole à tous – étudiants, parents, hommes politiques, représentants du collège et anciens élèves – et en alternant propos polémiques et appels au calme et à la raison. Ils prirent soin, comme les grévistes eux-mêmes, d'atténuer la coloration confessionnelle du mouvement. C'est un journaliste chrétien d'origine syrienne très connu, Salîm Sarkîs (1869-1926), proche du Comité Union et Progrès, qui conduisit ainsi l'interview d'Edward Nickoley dans le *Mu'ayyad* en septembre 1908. De même alla-t-on chercher des détracteurs du collège chez ses anciens élèves chrétiens et des défenseurs chez ses anciens élèves musulmans.
- 31 Le Syrian Protestant College avait lui aussi ses partisans, aussi bien dans les journaux de Beyrouth, notamment *Al-Thabât* (*La Fermeté*) et *Al-Ahwâl* (*L'Actualité*), que dans la presse syrienne d'Égypte, le *Muqattam* en tête. L'éditeur de ce quotidien qui portait le nom d'une colline du Caire, Fâris Nimr (1856-1951), avait été autrefois élève et professeur au Syrian Protestant College avant d'émigrer en Égypte. Les avocats du collège cherchaient moins à justifier le règlement religieux incriminé qu'à minimiser la crise et à en faire un problème interne à l'établissement et à la mission presbytérienne de Syrie³¹. Ils réprouvaient sa politisation et l'intervention des gouvernements ottoman et américain. De toute évidence, comme les étudiants chrétiens de l'établissement, ils n'étaient pas persuadés du caractère non confessionnel du mouvement et cherchaient à éviter que la polémique n'enfle.
- 32 L'éditeur au Caire de la très influente revue salafiste *Al-Manâr* (*Le Phare*), Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) ne manqua pas non plus de s'emparer de l'affaire. Ayant profité

de la fin de la censure ottomane pour retourner dans sa Syrie natale en octobre 1908 et y porter la bonne parole réformiste pendant quelques mois, il put jouer pleinement son rôle de directeur de conscience en s'adressant directement aux étudiants à la mosquée de Ra's Bayrût. Son prêche, publié dans le *Manâr* comme prologue à une analyse de la crise, reflète bien l'attitude de la presse réformiste musulmane qui souffle le chaud et le froid et, loin de vitupérer contre le collège – elle se contente de piques bien acérées sur le but véritable des missionnaires : propager insidieusement la langue anglaise et l'évangile sous couvert de science – tient surtout un discours à usage interne. La crise est prétexte à valoriser le comportement idéal du bon musulman, moderne, pieux, raisonnable et lui-même missionnaire. C'est ainsi que Ridâ insiste sur le devoir des étudiants non seulement de se trouver un bon métier mais de se mettre au service de la collectivité, quitte à exporter un jour leur science comme le font les étrangers dans l'Empire ottoman. Très soucieux, visiblement, de ne pas dresser les étudiants contre la direction du Syrian Protestant College, il les invite au contraire à une sorte de résistance morale exemplaire fondée sur l'union, l'*adab* – c'est-à-dire la courtoisie et la mesure dans leurs relations avec autrui – et le respect de la prière aussi bien individuelle que collective. Il réitère également l'interdiction formelle faite aux musulmans d'entrer dans une église pour y écouter un enseignement religieux autre que le leur³².

- 33 Tandis que la presse chauffait l'opinion, des personnalités s'impliquaient sur le terrain, servant d'intermédiaires entre les étudiants et la faculté à divers stades de la crise : Salîm Salâm, Muhammad et Ahmad Mukhtâr Bayhum, 'Umar Dâ'ûq, 'Abd al-Qâdir al-Qabbânî et Ahmad 'Abbâs. Les cinq premiers noms évoquent l'aristocratie marchande de Beyrouth, détentrice de l'autorité politique et sociale aussi bien au niveau communautaire sunnite qu'au niveau municipal et provincial. Comme Tabbâra et 'Uraysî, on les retrouve plus tard dans les partis arabes en négociation conflictuelle avec les Jeunes-Turcs. Ils étaient par ailleurs très impliqués dans les questions éducatives. Tout en ayant presque tous des membres de leur famille inscrits au Syrian Protestant College, ils finançaient et administraient l'enseignement privé musulman moderne qui palliait les déficiences et les lenteurs du système public ottoman dans la province de Beyrouth. Ils étaient liés à l'Association musulmane des projets de bienfaisance (*Jam'iyyat al-maqâsid al-khayriyya al-islâmiyya*), autrement appelée les *Maqâsid*, qui gérait des écoles de garçons et de filles de tous niveaux, et au Collège ottoman musulman, le plus prestigieux établissement scolaire sunnite de Beyrouth fondé en 1895³³. Le cheikh Ahmad 'Abbâs al-Azharî (1853-1927) était la cheville ouvrière de ces entreprises pédagogiques. Dans le groupe, il incarne l'autorité religieuse et scientifique. D'une lointaine origine égyptienne, passé par al-Azhar, il avait dirigé une fondation des *Maqâsid*, la Madrasa al-sultâniyya où enseigna Muhammad 'Abduh dans les années 1880, avant de prendre la tête du Collège ottoman musulman.
- 34 Hormis le cheikh 'Abbâs dont le journal *Al-Haqîqa* alimentait la polémique, les notables étaient plutôt en position de modérateurs. Ils étaient hommes à se mouvoir avec aisance dans la société multiconfessionnelle de Beyrouth. Tout en contestant le principe d'une participation obligatoire aux divers exercices religieux, ils renouvelèrent leur attachement au collège, sans le soupçonner de prosélytisme. Il ressort des sources qu'ils cherchaient à circonscrire les débordements éventuels et étaient embarrassés par le serment sur le Coran qui envenimait les choses : les étudiants musulmans ayant donné une dimension sacrée à la protestation, il était difficile de les faire revenir sur leurs positions³⁴. Les notables relayèrent par ailleurs les

appels au calme des députés de Beyrouth qui disaient régler l'affaire au plus haut niveau³⁵. En interne, la faculté estimait que leur ouverture d'esprit n'était pas représentative de l'opinion musulmane. Il n'est pas impossible, pourtant, qu'ils aient compté sur les *shabâb*, les jeunes, et sur la presse, pour conduire un mouvement dont leur culture et leurs intérêts les empêchaient de prendre eux-mêmes la tête. On en revient à l'hypothèse que la protestation, qui ne cessa jamais d'être contrôlée en dépit des craintes du collège, était un moyen pour l'élite politique locale d'apprécier la marge de manœuvre du nouveau pouvoir ottoman vis-à-vis des intérêts étrangers. Elle canalisait aussi l'agitation suscitée par la révolution jeune-turque.

Des enjeux moraux, politiques et identitaires

- 35 Quels qu'aient été les équilibres et les rapports de force entre les différents acteurs impliqués, la crise reste d'abord un véritable débat autour des principes de liberté et de fraternité. Le premier principe en jeu, le plus explicitement mis en avant tout au long des événements, est celui de la liberté religieuse auquel le collège était accusé par ses détracteurs de porter atteinte après s'en être fait l'avocat. « Liberté religieuse » – *religious freedom* lit-on dans les sources en langue anglaise – est peut-être un abus de traduction. Dans la presse arabe, l'expression utilisée est *hurriyyat al-adyân*, soit mot à mot « la liberté des religions ». L'expression a ses contraires : *al-ta'assub* (le sectarisme, le fanatisme) et *al-zulm* (l'oppression, l'obscurantisme).
- 36 Ceux qui dénonçaient les règlements du collège et beaucoup d'Ottomans en général, musulmans ou non, comprenaient cette liberté religieuse comme la liberté pour les différentes religions de coexister. Cette acception correspond au commandement de la *shari'a* : « *lâ ikrâh fî l-dîn* » (« pas de contrainte en matière de religion »). Il signifie que chaque individu est libre de conserver la religion dans laquelle il est né, qu'il ne peut être forcé à embrasser une religion autre que la sienne. Depuis les *Tanzîmât*, le principe de la liberté religieuse supposait la fin du système de la protection exercée par les musulmans sur les Gens du Livre, la liberté de culte, et l'égalité juridique des individus assortie, paradoxalement, d'une reconnaissance légale des communautés (*millet*) sur des bases confessionnelles. Ce sont ces garanties données aux non-musulmans qui étaient finalement attendues des musulmans là où ils étaient eux-mêmes minoritaires, comme au Syrian Protestant College.
- 37 À cette conception de la liberté religieuse, les autorités du Syrian Protestant College répondaient que chacun était libre de s'inscrire ou de ne pas s'inscrire après avoir pris connaissance du règlement, et libre d'adhérer ou de ne pas adhérer à l'enseignement du christianisme présenté dans sa forme protestante. Dans la première conception, la liberté des religions interdisait le prosélytisme considéré comme une atteinte à la religion de l'individu, et donc comme une contrainte ; dans la seconde, la liberté des religions impliquait la liberté de prosélytisme et de conversion : c'était bien le sens de la conférence du pasteur Nicol qui avait tant déchaîné les passions. Une question demeure : si on admet l'argumentation du Syrian Protestant College, comment articuler la liberté de conscience et l'assistance obligatoire aux exercices du culte protestant ? La question n'était pas posée que par les étudiants protestataires et leurs partisans. C'était aussi un débat interne à la faculté et à la mission presbytérienne en Syrie en général.
- 38 Au thème de la liberté des religions se superpose celui de la fraternité. Comment les religions coexistent-elles entre elles ? La question était centrale dans un État multiconfessionnel et dans un établissement scolaire qui était le reflet de cette diversité. Pour ses détracteurs, le règlement du collège faisait du tort aux musulmans et

par conséquent était une atteinte à la fraternité. Puisque désormais, « le cheikh et le prêtre s'embrassent », disaient-ils, l'un et l'autre peuvent officier en paix, chacun de son côté. D'anciens élèves du Syrian Protestant College, chrétiens souvent (et parfois eux-mêmes protestants), avaient une autre interprétation : si le cheikh et le prêtre s'embrassent, ils n'ont qu'à aller prier dans le même sanctuaire. Les communautés confessionnelles sont comme des régiments ayant chacun son commandement propre mais tous placés sous les ordres d'un roi unique. En mettant tous ses élèves à la même enseigne, le Syrian Protestant College leur fait adopter le langage du cœur, un langage plus moral (*adabî*) que religieux (*dînî*). Le service religieux auquel il est obligatoire d'assister est bref et fait une place à tous : on y a même lu un passage du Coran un jour de *mawlid al-Nabî*, d'anniversaire de la naissance du Prophète arabe (sic)³⁶.

39 Cette argumentation était celle des missionnaires eux-mêmes, prompts à souligner le caractère non sectaire de l'établissement. En donnant à tous la même formation religieuse, sans qu'aucune communauté ne bénéficie d'un traitement dérogatoire, ils invitaient leurs élèves à découvrir un principe unitaire entre eux : l'unité divine présente derrière la diversité de race, de religion et de tempérament. Une telle ligne de conduite leur semblait particulièrement adaptée à la situation d'un grand empire multinational et multiconfessionnel. Ils prétendaient faire de leur collège le creuset d'une nouvelle citoyenneté ottomane, participer à la régénération de l'Empire ottoman, comme le répéta le président Bliss dans un discours public, non en contraignant les élèves à une « unité d'apparence » (*wahdat al-mazhar*), mais en créant entre eux une « unité de principe » (*wahdat al-mabdâ*), fondée sur la foi en un Dieu unique et l'esprit civique et respectueuse de leurs « particularités ethniques » (*al-mumayyazât al-jinsiyya*) et de leurs « personnalités » (*al-shakhsiyyât*)³⁷. Cette ambition n'était pas propre aux missionnaires de Beyrouth mais gagnait tous les agents de l'American Board dans l'Empire ottoman, jusqu'au fin fond de l'Anatolie qu'ils cessaient de voir à travers un prisme confessionnel arménien ou alévi pour rêver la construction d'une société civile pluraliste³⁸. Le projet des missionnaires américains reproduisait celui de l'État ottoman dans les écoles impériales publiques, à cette différence près que dans un cas, le principe unitaire devant modeler la citoyenneté était transmis par le protestantisme, dans l'autre par l'islam. L'ottomanisme dans sa version américaine, pourtant, ne pouvait être totalement légitime. Il séduisait certes, y compris les musulmans qui généralement préféraient le Syrian Protestant College à l'établissement jésuite voisin, jugé intolérant (un leitmotiv de la revue *Al-Manâr*). Mais cet ottomanisme à l'américaine faisait aussi concurrence à sa version officielle, étatique et référée à l'islam. Ceci explique en grande partie la crise : le Syrian Protestant College était poussé dans ses retranchements et mis face à ses propres contradictions. Paradoxalement, à l'université Saint-Joseph, où l'on portait sur les élèves un regard communautaire bien plus différencié, il n'y eut pas de remous³⁹.

40 Pour les protestataires, il était en effet aisé de voir que les promesses affichées – construire une nation – se heurtaient à la réalité d'un règlement qu'ils jugeaient dépassé, injuste et contraire à l'esprit de la constitution. Si le collège voulait servir la nation ottomane, il n'avait qu'à commencer par se conformer à la loi interdisant la contrainte en matière de religion. Il n'avait qu'à respecter la souveraineté de l'État, thème central depuis les *Tanzîmât* et fondement de la légitimité du nouveau pouvoir. Le Syrian Protestant College ne pouvait à la fois être pro-ottoman et s'abriter derrière son statut d'école étrangère. La crise fit en outre incidemment ressurgir un vieux débat sur l'adjectif « syrien » qui qualifiait officiellement l'établissement. Certains l'estimaient

usurpé ne voyant dans le « Collège syrien » qu'un collège *américain*. C'est du reste ainsi qu'il était couramment désigné en arabe : la presse et l'opinion n'appelaient jamais le Syrian Protestant College autrement que le « Collège américain ». Le débat se porta une nouvelle fois sur le statut des professeurs adjoints autochtones salariés par l'établissement. Le symbole en était Jabr Dûmit (1859-1930), professeur d'arabe depuis vingt ans, un homme d'une grande érudition et fin connaisseur des textes religieux islamiques tout chrétien qu'il fût. La presse mentionna son nom à plusieurs reprises, en laissant entendre que sa parole était bridée dans l'affaire⁴⁰. Au moment où l'accord avec les grévistes entraînait en vigueur, la direction du collège fut donc amenée à donner des gages de sa bonne volonté en élevant Jabr Dûmit et deux de ses jeunes collègues au rang de professeurs pleins avec légère hausse de salaire, mais sans qu'ils deviennent membres de la faculté⁴¹.

- 41 Enjeux de pouvoir et de souveraineté, les écoles étrangères interrogeaient aussi la conscience des musulmans : est-il licite de leur confier l'éducation de la jeunesse ? Cette question n'était pas nouvelle non plus. Muhammad 'Abduh l'avait posée en termes sévères en 1887, alors qu'il enseignait encore à Beyrouth, dans un memorandum au *shaykh al-islâm* d'Istanbul apparemment resté lettre morte sur le moment, mais que Rashîd Ridâ devait bientôt se faire fort de publier⁴². Rares, dans les milieux réformistes, étaient ceux qui contestaient la qualité scientifique des écoles étrangères en général et du Syrian Protestant College en particulier, comparé par ses élèves à une « fontaine d'eau pure dans le désert » et à une « source de vie ». Le problème était de savoir si les avantages l'emportaient sur les inconvénients. Oui, disaient les uns, à condition que le jeune élève ait atteint un âge où il ne soit pas trop malléable et ait la maturité nécessaire pour lire des ouvrages traitant d'une autre religion que la sienne⁴³. Non, répondaient d'autres qui mettaient en avant les risques de prosélytisme et, plus encore, de déperdition identitaire. Car, comme Rashîd Ridâ l'observait, les conversions de jeunes musulmans ne représentaient pas une vraie menace. Elles étaient rares, purement individuelles et il n'en existait aucun cas connu au Syrian Protestant College. Ce que Ridâ craignait bien plus, c'était la soumission des âmes et des esprits à des intérêts étrangers. Les jeunes en viendront à mieux connaître la France ou l'Amérique que l'Empire ottoman, avertissait-il, et finiront par adopter des normes morales, des comportements, des habitudes, bref tout un système de valeurs qui ne sont pas les leurs⁴⁴. Ainsi, pour beaucoup de protagonistes de la crise, ce n'était pas tant l'islam comme religion qui était menacé que l'islam comme système de civilisation. C'était aussi l'identité nationale, appelée en l'espèce ottomane, thème autour duquel de nombreux non-musulmans étaient susceptibles de se rallier. Bref c'était tout le débat sur l'occidentalisation qui ressurgissait, un débat central et de plus en plus tendu dans les milieux réformistes concernés par la crise de 1909.

- 42 Dans ces polémiques, peu osèrent aller aussi loin que Shiblî Shumayyil (vers 1850-1917), ancien étudiant du collège, médecin, publiciste renommé et athée notoire, dont les protestataires et leurs partisans avaient espéré la caution. Ils furent déçus. Dans un article publié par le *Muqattam* le 28 janvier 1909, Shiblî Shumayyil, loin de stigmatiser le collège dont il prit plutôt la défense, jeta un pavé dans la mare médiatique en posant, sans employer le mot, la question de la laïcité de l'État ottoman : si les guides que sont les éditeurs et les journalistes étaient réellement indépendants, écrivit-il, ils prêteraient attention à l'injustifiable : l'instruction religieuse obligatoire dans les écoles de l'État subventionnées aussi bien par le musulman, le chrétien, le juif et l'incroyant.

Autrement dit, n'attendons pas des écoles privées confessionnelles le respect de toutes les croyances mais de l'Empire ottoman.

Une portée à long terme

- 43 Avec de tels enjeux, moraux, religieux, politiques et identitaires, la crise eut une réelle portée à moyen ou long terme. Pour beaucoup de musulmans, elle sonna comme un défi : l'heure était à l'action, non pas contre les établissements étrangers mais en dehors d'eux. Musulmans et Ottomans devaient les prendre pour modèles et fonder leurs propres établissements. Les riches musulmans étaient invités à suivre l'exemple des généreux donateurs américains. À Beyrouth, la presse discuta à l'automne 1909 d'un « grand projet national » (*al-mashrû' al-watanî al-'azîm*) : il était question d'élargir une récente institution scolaire professionnelle ottomane, *Maktab al-sanâ'î* (l'École technique), en Collège universitaire national (*Al-kulliyya al-wataniyya*) comprenant des départements d'arts et sciences, de médecine, de droit, de génie et d'agriculture. L'initiative était semi-publique, parrainée par les autorités ottomanes avec des fonds privés. Parmi les premiers souscripteurs, on retrouve des notables sunnites impliqués dans la crise : la famille Bayhum, Salîm Salâm et l'un des députés de Beyrouth, Ridâ al-Sulh. L'institution n'en avait pas moins vocation à être ouverte à tous. Elle n'apparaissait pas comme musulmane mais bien comme « nationale » et son comité préparatoire était mixte sur le plan confessionnel : tout le Beyrouth chic y était représenté, sous la double présidence de Muhammad Bayhum et d'un membre de la haute société grecque-orthodoxe, Yûsuf Sursuq⁴⁵. Le projet semble avoir fait long feu. Le Collège ottoman musulman dirigé par Ahmad 'Abbâs, en revanche, connut un regain de prestige et d'influence pour devenir la pépinière des élites sunnites de Beyrouth et un foyer de nationalisme arabe⁴⁶. Il restait cependant un collège secondaire, non une université capable de rivaliser avec le Syrian Protestant College ou l'université Saint-Joseph.
- 44 D'autres initiatives répondaient davantage à un souci de défendre l'islam. Des musulmans récupéraient de plus en plus à leur profit l'idéal missionnaire et mûrissaient des projets de réislamisation de sociétés menacées par l'occidentalisation et le sécularisme, voire de prosélytisme en terre non musulmane. Les pratiques de prédication et de mission étaient de plus en plus encouragées, fondant un néo-salafisme de l'action. En tête de ce courant, se trouvait Muhammad Rashîd Ridâ qui créa dès 1912 au Caire son célèbre séminaire de *da'wa wa irshâd* (prédication et orientation) et durcit peu à peu le ton, dans *Al-Manâr*, contre les missionnaires, les écoles étrangères, et les convertis musulmans au christianisme.
- 45 Du côté du Syrian Protestant College, la crise marqua aussi un tournant. Elle suscita parmi ses responsables des interrogations fondamentales : comment être missionnaire en terre d'islam ? Comment garder une identité chrétienne alors que le nombre des élèves musulmans allait grandissant ? Les avis étaient très partagés, comme en témoignent les discussions de l'assemblée de la mission du 25 janvier 1909 consacrée à la crise. Des missionnaires s'y montrèrent très attachés au principe de l'obligation et au maintien du règlement. Ils exprimèrent leur inquiétude devant le « combat » (*struggle*) engagé entre « les forces de l'islam » et « l'œuvre chrétienne dans son ensemble ». D'autres, surtout les professeurs, étaient plus sereins face à la protestation des musulmans. Ils sentaient leur soif d'éducation et percevaient que la mission était appelée à se transformer à plus ou moins brève échéance. L'animateur de la réunion, Francis Moore exprima un désir profond de ne pas se couper des non-chrétiens, ceux-là

mêmes pour lesquels les missionnaires étaient venus. Il proposa donc de distinguer entre les principes – le devoir de prêcher le christianisme –, et la méthode – la façon de le prêcher. Il posa la question suivante : « Sont-ce nos principes, notre œuvre qui sont menacés, ou est-ce la méthode par laquelle nous accomplissons notre tâche qui a été défiée ? » Des remarques de même nature furent faites par le président Bliss s'exprimant devant la faculté le 26 avril 1909 : il comprenait que les missionnaires étaient engagés sur un difficile chemin de renoncement mais les priait de « garder les yeux ouverts sur les signes du temps ».

- 46 Une modification durable des règlements en matière religieuse était donc envisagée. Décidée pour la rentrée de 1914, elle ne fut mise en œuvre qu'à l'issue de la guerre – le collège ayant entre temps fermé ses portes – et précisée après la transformation du Syrian Protestant College en American University of Beirut au mois de novembre 1920. À partir de la rentrée de 1921, la participation aux diverses activités religieuses – services, prières, cours – perdit tout caractère d'obligation, sauf pour jeunes élèves de la section préparatoire à moins d'une requête expresse des parents. Pour être dispensés des activités religieuses – le règlement y insiste à plusieurs reprises –, les étudiants devaient néanmoins avoir des motifs sérieux, « des objections conscientes », et ils étaient tenus de remplacer ces activités, aux mêmes heures, par d'autres à caractère moral. Quant à la prière du matin, aux jours ouvrables, elle était remplacée par un exercice de quinze minutes destiné à promouvoir le « développement du caractère personnel ». Simultanément, un service célébré à la chapelle invoquait la bénédiction divine et chacun était encouragé à se sentir en communion avec lui. L'idée était que « les différentes religions et croyances (pouvaient) coopérer efficacement », autrement dit que les objectifs moraux et spirituels de l'université pouvaient être atteints par deux types d'exercices menés conjointement : des exercices religieux, conformes à l'identité chrétienne protestante de l'établissement, et des exercices alternatifs conduits en dehors de toute forme religieuse⁴⁷. Le nouveau règlement, ainsi, gardait toutes les allures d'un compromis entre les revendications émises en 1909 par les étudiants juifs et musulmans et la volonté de l'AUB de rester fidèle à ses origines chrétiennes. L'université reconnaissait aux étudiants le droit d'avoir des scrupules religieux leur interdisant d'assister au culte protestant et de suivre des cours bibliques, mais réaffirmait le sien à choisir librement ses orientations et à fixer elle-même ses règles.

- 47 C'est donc une crise aux multiples facettes que connut le Syrian Protestant College en 1908-1909. Pan de l'histoire d'une institution toujours vivante et réputée, elle permet aussi de saisir l'ambiance qui régnait à Beyrouth dans l'année de la révolution jeune-turque. La parole, comprimée par des décennies de censure et de surveillance policière, se libérait ; l'ottomanisme redevenait à la mode dans sa double dimension : celle, verticale, des relations entre l'État et les citoyens et celle, horizontale, des relations entre communautés et nationalités ottomanes. Derrière les protestations d'ottomanisme, néanmoins, des lignes de failles existaient, révélées tant par les relations complexes entre musulmans et non-musulmans dans un Empire où l'islam avait modelé la culture politique, que par les rapports ambigus des notables sunnites de Beyrouth avec le gouvernement ottoman. Si ceux-ci marchèrent officiellement main dans la main durant toute la crise, il est évident que le gouvernement était en même temps testé sur sa capacité à neutraliser des intérêts étrangers qui avaient considérablement grandi sous le règne d'Abdülhamîd, et à soutenir un enseignement de qualité dans ses provinces. Un sujet délicat entre tous, soigneusement évité durant

toute l'affaire, allait bientôt ressurgir et semer la discorde entre les milieux réformistes arabes et les Jeunes-Turcs : celui de la langue à enseigner dans ces écoles « nationales » qu'on voulait mettre en concurrence avec les écoles étrangères.

- 48 Prisme d'analyse des évolutions politiques ottomanes, la crise de 1909 témoigne dans le même temps des mutations du réformisme musulman arabe si étroitement lié au nationalisme. Le point commun de tous les protagonistes de la mobilisation, c'est leur foi dans l'éducation et les sciences « modernes », leur appétit de connaissance et de politique, leur amour de la langue arabe, leur attachement à la constitution, à la liberté de la presse, d'association et d'entreprise. Ici aussi, cependant, les lignes de failles se dessinent, des courants se forment, des plus libéraux aux plus fondamentalistes, apportant des réponses différentes à cette question qui taraude tant de consciences : comment rester musulman dans un monde qui change et dont beaucoup de normes sont apportées de l'extérieur de l'espace islamique ? Ces mutations de la société musulmane sont un défi pour les missionnaires protestants : si le prosélytisme est moins que jamais possible, cette société les sollicite de plus en plus. De quelle façon lui répondre, dans le respect de ce qu'elle est ? Comment transformer l'idéal missionnaire ? Aucune des questions alors soulevées, tant du côté des étudiants et de leurs partisans que du côté de la mission presbytérienne de Syrie, n'a vraiment perdu de son actualité.

NOTES

1. Cette étude s'appuie sur les archives de la crise, conservées par la bibliothèque de l'université américaine de Beyrouth et regroupées dans un carton de la série « History of the AUB », sous la cote MSS AUB 38. En complément, nous avons consulté ponctuellement les minutes de la faculté (*General Faculty Minutes*) et les *Catalogues of the Syrian Protestant College* (*SPC Catalogues*) : il s'agit de livrets imprimés chaque année par l'établissement à l'intention des parents et des étudiants. Ils fournissent toutes sortes d'informations sur l'organisation et le fonctionnement du collège, ainsi que sur les dispositions réglementaires en matière de religion, enjeux de la crise qui nous occupe. L'article a pour source, enfin, les journaux et périodiques de Beyrouth et du Caire qui avaient couvert l'affaire. Il se fonde en grande partie sur la revue de presse faite dans l'établissement lui-même à l'époque des événements : coupures et traductions en anglais sont conservées avec les archives de la crise (parfois sans indication ni de numéro de livraison ni de page. Nous n'avons pas jugé utile d'aller tout retrouver).

2. Sur l'AUB, cf. Stephen B. L. PENROSE, *That They May Have Life. The Story of the American University of Beirut 1866-1941*, Beyrouth, AUB, 1970 (1^{ère} éd. 1941). Bibliographie détaillée dans Shafik JEHA, *Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department*, Beyrouth, AUB, 1991 (en arabe). Synthèse en français sur les débuts du collège dans Anne-Laure DUPONT, *Ğurğî Zaydân (1861-1914). Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, avec le concours du CMMC de l'université de Nice, 2006, p. 163-207.

3. *SPC Catalogues* 1888-1889, p. 16-33 ; 1898-1899, p. 48-59 ; 1908-1909, p. 35.

4. Cf. Chantal Verdeil dans ce volume. Il faudrait sans doute affiner la comparaison entre l'USJ et le SPC, en passant de l'échelle des établissements à celle des départements et facultés (ou *schools*). Au SPC, si l'on en croit les archives de la crise, c'est la section préparatoire qui comptait le plus d'étudiants musulmans et juifs (au moins 35%). À la faculté de médecine, il n'y en avait que 13 sur un total de 117, soit 11%. Ce taux est comparable à celui des étudiants non chrétiens de la faculté de médecine de l'USJ (18% à la veille de la Première Guerre mondiale, dit encore C. Verdeil).
5. D'après Hans-Lukas KIESER, « Mission as Factor of Change in Turkey (nineteenth to first half of twentieth century) », *Islam and Christian-Muslim Relations*, 13, 4 (2002), p. 408, n. 31.
6. Extrait de l'avis public rendu par la faculté en réponse à la protestation des étudiants juifs et musulmans en 1908-1909.
7. C'est ainsi que les *Catalogues* présentent les principes généraux de l'instruction religieuse au Collegiate Department avant 1914.
8. *Al-Basîr*, 30/01/1909.
9. Intervention du Dr. F. Moore à l'assemblée hebdomadaire de la mission de Syrie, Beyrouth, 25/01/1909, p. 4.
10. Cf. Shafik JEHA, *Darwin...*; Anne-Laure DUPONT, *Ğurğî Zaydân...*, p. 187-198.
11. Le sujet est traité par Thomas Raineau dans ce numéro.
12. Nous nous fondons ici sur des analyses de François Georgeon dans son séminaire de l'EHESS sur « État et société dans l'Empire ottoman, XIX^e-XX^e siècles ».
13. Voir son article « Al-Azhar, târîkhu-hu wa 'ulûmu-hu wa talâmîdhâtu-hu » (*Al-Azhar. Histoire, contenu de l'enseignement, étudiants*), *Al-Hilâl (Le Croissant)*, XVII, 6, mars 1909, p. 341-348. Le récit minutieux de la grève de 1882 au SPC constitue la moitié de ses mémoires rédigés entre 1908 et 1914 et publiés à titre posthume (*Mudhakkirât Jurğî Zaydân*, Beyrouth, Dâr al-kitâb al-jadîd, 1968). Analyse du sens qu'il lui donne dans Anne-Laure DUPONT, *Ğurğî Zaydân...*, p. 193-194.
14. *Al-Mu'ayyad*, n°5579, 28 sha'bân 1326 (septembre 1908) ; interview reprise dans l'édition hebdomadaire du 02/10/1908, p. 1.
15. Nous n'en avons trouvé qu'un court extrait, cité par un étudiant du SPC dans un article adressé au journal égyptien *Al-Liwâ'* et publié le 24/01/1909.
16. Le texte qui figure dans les archives est très court, manuscrit, rédigé en anglais sur une feuille de papier d'écolier rayée de lignes bleues. Il est rédigé sur le ton de la supplique : « *Most humbly we beg to approach you with the request that we shall be very much obliged if you consider our case and excuse us from religious work in the college.* »
17. Lettres de Francis Moore à Howard Bliss le 05/02/1909, et de la faculté au consul général des États-Unis le 09/02/1909.
18. Rapport de Howard Bliss au Board of Trustees, avril 1909.
19. « Report on remarks made subsequent to a paper read by Dr. Moore before the Mission and College Community on Monday evening, Jan. 25, '09 » : remarque de Mr. Mardin, p. 2. Sur les craintes des anciens du SPC, voir *infra*.
20. *General Faculty Minutes*, 25/02/1909 ; rapport de Howard Bliss au Board of Trustees, avril 1909.
21. Lettre citée par le quotidien beyrouthin *Al-Watan (La Patrie)*, n°282, 04/09/1909, p. 1.
22. Plusieurs journaux couvrant la crise indiquèrent en effet qu'ils avaient des correspondants parmi les étudiants. Derrière les articles de l'*Ittihâd al-'uthmânî* signés Himmet (17 et 25/02/1909) et ceux du *Liwâ'* signés de l'initiale A (24/01 et 06/02/1909), il faut sans doute reconnaître Husayn Himmet et l'un ou l'autre des frères Khayrî.

23. *General Faculty Minutes*, 09/03/1909.
24. *General Faculty Minutes*, 13 et 16/03/1909. Sur les personnages cités, voir *infra*.
25. Cf. l'article de l'étudiant « A » publié dans le numéro d'*Al-Liwâ'* du 06/02/1909.
26. Abdürrechid Ibrahim, *Un Tatar au Japon. Voyage en Asie 1908-1910*, traduit du turc ottoman, présenté et annoté par François Georgeon et Işık Tamdoğan-Abel, Sindbad Actes Sud, 2004, p. 249-251. Récit paru initialement à Istanbul en 1910-1913, sous le titre significatif de *Le monde de l'islam et la diffusion de l'islamité au Japon*.
27. Rapport d'Edward Nickoley à Howard Bliss sur le déroulement de la crise, 20/01/1909, p. 10.
28. Nous n'en avons pas trouvé trace dans les archives. Elle apparaît dans la correspondance entre l'homme de lettres Jurjî Zaydân déjà évoqué, un chrétien orthodoxe de Beyrouth émigré au Caire, et son fils Émile, envoyé au SPC à la rentrée 1908 pour y poursuivre ses études : Anne-Laure DUPONT, *Ğurğî Zaydân...*, p. 100, 202-204.
29. « Report on remarks made subsequent to a paper read by Dr. Moore before the Mission and College community on monday evening, January 25, '09 » : remarque du Dr. Porter, p. 4.
30. Notons qu'il y a deux Tabbâra parmi les étudiants du collège.
31. Même discours tenu en privé par Jurjî Zaydân dans les lettres à son fils : Anne-Laure DUPONT, *Ğurğî Zaydân...*, p. 204.
32. *Al-Manâr*, XII, 1, 21 février 1909, p. 16-18.
33. Sur les *Maqâsid*, cf. 'Isâm Muhammad SHBÂRÛ, *Jam'yyat al-maqâsid al-khayriyya al-islâmiyya fî Bayrût (1295-1421 h/1878-2000)*, Beyrouth, Dâr Misbâh al-fikr li-l-tibâ'a wa l-nashr, 2000. Pour le Collège musulman, voir Martin STROHMEIER, « Muslim Education in the Vilayet of Beirut, 1880-1918 », in Caesar E. FARAH (ed.), *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, The Thomas Jefferson University Press, Northeast Missouri State University, 1993, p. 215-241.
34. Cf. un rapport de Francis Moore à Howard Bliss le 05/02/1909, p. 6-7, qui rend compte d'un entretien du comité de discipline avec Dâ'ûq et A. Bayhum.
35. Cf. courrier d'A. Bayhum dans *Al-Ittihâd al-'uthmânî*, n° 103, 26/01/1909, p. 2. Sur l'attitude de conciliation recherchée par les députés, voir par exemple la lettre de Sulaymân al-Bustânî publiée par l'*Ittihâd*, n° 139, 09/03/1909, p. 2.
36. *Al-Basîr*, 30/01/1909 ; *Al-Ahwâl*, 23/02/1909, 04/10/1909 ; *Al-Mu'ayyad*, 03/02/1909.
37. Discours prononcé devant une association du collège le 1^{er} mai 1909 et publié dans *Al-Haqîqa* (qui le critique), n° 95, 27/05/1909, p. 3-4.
38. Hans-Lukas KIESER, « Mission... », p. 392-400.
39. Cf. Chantal Verdeil dans ce volume.
40. *Al-Liwâ'*, 03/02/1909 ; *Al-Muqattam*, 04/02/1909 ; *Al-Ittihâd al-'uthmânî*, 25/09/1909. Cf. aussi ce que disait Ridâ de Dûmit dans le *Manâr* (vol. VI, 1903, p. 567), cité par Robert T. GILLIAM, *A Muslim Response to Protestant Missionaries : the Case of Al-Manar*, mémoire de Master of Arts, American University of Beirut, 2000, p. 16 (non publié).
41. *General Faculty Minutes*, 23/03/1909.
42. Traduction française par Gilbert DELANOUE dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14 (mélanges Le Tourneau), 1^{er} semestre 1973, p. 295-312. Pour une brève analyse et mise en contexte, voir Martin STROHMEIER, « Muslim... », p. 216-219.

43. « Al-‘ilm wa l-jahl. Kulliyyat Bayrût » (La science plutôt que l'ignorance au collège de Beyrouth), *Al-Muqattam*, n° 6197, 14/08/1909, p. 4 (article repris dans l'édition hebdomadaire du journal, le 19/08/1909).
44. « Al-muslimûn wa madâris al-jam'iyât al-nasrâniyya. Al-Madrasa al-kulliyya al-amrîkâniyya » (Les musulmans et les écoles des sociétés chrétiennes. À propos du Collège américain), *Al-Manâr*, XX, 1, 21 février 1909, p. 18-26.
45. *Al-Ittihâd al-'uthmânî*, n° 333, 22/10/1909, p. 1 ; n° 340, 01/11/1909, p. 1 ; n° 341, 02/11/1909, p. 1.
46. Martin STROHMEIER, « Muslim... »
47. *AUB Catalogue 1921-1922*, p. 25-26.
-

RÉSUMÉS

En janvier 1909, les étudiants musulmans et juifs du Syrian Protestant College de Beyrouth décidèrent massivement de faire la grève des cours d'instruction biblique et des exercices religieux obligatoires à la chapelle du campus. Dans le climat révolutionnaire créé par le retour de la constitution ottomane en juillet 1908, ils invoquèrent la liberté de conscience et le respect de la loi interdisant la contrainte en matière de religion. L'affaire, largement médiatisée, eut une grande portée. Elle relançait le débat sur les écoles confessionnelles étrangères, recherchées pour la qualité de leur enseignement mais vues aussi comme une menace pour la souveraineté ottomane et l'identité islamique.

In January 1909, the great majority of Moslem and Jewish students in the Syrian Protestant College of Beirut firmly opposed to the regulations requiring attendance at Bible classes and religious exercises in the campus chapel. This was an effect of the revolutionary atmosphere following the return of Ottoman constitution on July 23rd 1908. In this context, the students called upon freedom of conscience and the Ottoman law which forbade any religious constraint. Their mobilization got amplified by the press and had a great impact. The underlying question was the status of foreign confessional schools which on one side were praised for their quality of teaching and on the other side were seen as a threat for Ottoman sovereignty as well as Islamic identity.

INDEX

Mots-clés : American University of Beirut, Beyrouth, Empire ottoman, Etats-Unis, grèves, islam, Jeunes-Turcs, Liban, missions, nationalisme arabe, protestantisme, réformisme musulman, Syrian Protestant College

Index géographique : Beyrouth, Liban

AUTEUR

ANNE-LAURE DUPONT

Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

Anne-Laure Dupont est maître de conférences en histoire contemporaine du monde arabe et du Moyen-Orient à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Elle a publié :

- *Atlas de l'islam dans le monde. Lieux, pratiques et idéologies*, cartographie de Guillaume Balavoine, Paris, Autrement, 2005, 64 p.
- *Ğurġî Zaydân (1861-1914), écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, avec le concours du Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (université de Nice), 2006, 760 p.
- et co-dirigé avec Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98 (intitulé « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres »), mars 2002, 551 p.

Contact : Anne-Laure.Dupont@paris-sorbonne.fr