

Badaliya et christianisme arabe	79
Chenu et Anawati, 1939	83
L'Institut des études orientales	87
Une maison orientaliste et conviviale.....	88
Thé et iftar	90
Chapitre 4 : Le dialogue islamo-chrétien?	92
Un Égyptien au Concile.....	95
Anawati v/s al-Azhar	98
Fraternité des croyants	104
Le christianisme et l'Occident.....	107
Chapitre 5 : Témoignages	109
ANNEXE: Le dialogue à l'épreuve	119
Conclusion.....	129
Bibliographie	132

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Avertissement

La translittération des mots arabes a été simplifiée. Nous avons suivi l'usage pour les mots devenus courants en français et gardé l'orthographe des noms propres et des noms de localité tel qu'il est usité par les personnes et les organismes concernés.

Préambule

Pour toute une génération, Georges Chehata Anawati est resté le co-auteur d'un ouvrage de référence sur la théologie musulmane⁽¹⁾. Un ouvrage comme on n'en ferait plus jamais, qui évoque d'emblée une manière aujourd'hui caduque d'appréhender les questions religieuses.

Dans le domaine scientifique, la figure d'Anawati a été, par surcroît, éclipsée par celle de son collègue Louis Gardet (1904-1986), dont plusieurs textes ont compté et comptent encore parmi les classiques sur l'islam⁽²⁾. C'est que Gardet a construit une œuvre laquelle, tout en évoluant, a conservé une grande cohérence. À la différence d'Anawati qui a déployé une activité foisonnante tout en poursuivant des travaux scientifiques, le tout dans une joyeuse pagaille et une fantaisie tout « égyptienne ». Dresser son portrait n'est pas tâche aisée.

Son parcours paraît néanmoins clairement dessiné. Né dans une famille grecque-orthodoxe d'Alexandrie, il se convertit

(1) Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, 1948.

(2) Il s'agit notamment de *La Cité musulmane* (Vrin, 1954), *Connaître l'islam* (Fayard, 1958), *Les Hommes de l'islam* (Hachette, 1977).

au catholicisme et s'éprend de la voie à la fois spirituelle et savante des Dominicains. Après huit ans d'études de théologie en France et deux ans d'arabe en Algérie, le voilà de retour au couvent du Caire où il entreprend des travaux d'édition et de traduction et entretient des relations avec les intellectuels et les cheikhs égyptiens. En 1945, est fondé l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO) qu'il dirigera, dans le contexte politique au début hostile du nassérisme. Après 1965, il contribue grandement à l'amélioration des relations entre l'IDEO d'une part, al-Azhar et le régime nassérien d'autre part. Il tire bénéfice de son action à Rome : défenseur du dialogue islamo-chrétien, il a joué un rôle majeur dans la prise en compte des musulmans par le Concile de Vatican II.

Cependant, une fois exposée cette notice biographique, le mystère reste entier. Qui était donc Georges Chehata Anawati ? Un Égyptien devenu dominicain ou un dominicain d'origine égyptienne ? Ayant fait le choix d'intégrer l'ordre dominicain, Anawati aurait pu aussi bien poursuivre dans des couvents d'Europe sa vie de contemplation et de recherche au service de Dieu et sur la voie de Thomas d'Aquin. Mais notre auteur est retourné en Égypte pour s'associer à la création d'une institution aussi nouvelle qu'inédite, l'IDEO, dont il assurera la direction pendant trente ans. À ce titre, il sera l'un des principaux promoteurs du dialogue entre le christianisme et l'islam au moment

des révisions déchirantes qui secouent l'Occident dans ses secteurs aussi bien laïques que religieux.

Comme toujours, l'appréhension d'un parcours individuel impose de prendre en compte le contexte surtout si des ruptures violentes ou radicales sont intervenues dans l'ordre social, politique ou idéologique. Nul doute que l'entre-deux-guerres a été une période cruciale pour l'Égypte et le monde arabe. L'égyptianité, l'arabité, l'islamité étaient en cours de recomposition depuis les années vingt. Anawati accompagne cette évolution, sans toujours s'y impliquer d'une façon ou d'une autre. Au sein de l'Ordre, il devient de plus en plus Égyptien, et son égyptianité ne prend finalement forme que pendant l'ultime phase du nassérisme où . Une phase qui coïncide avec Vatican II et avec un réaménagement des différences.

Dans les pages qui suivent, j'espère avoir réussi à présenter dans toute leur complexité les traits de Georges Anawati. Cependant, je n'ai pu mener à bien ce travail que grâce aux travaux inestimables de deux chercheurs qui ont dépouillé les archives du Caire et d'ailleurs et parcouru la correspondance d'Anawati et de ses collègues. Le premier est Jean-Jacques Pérennès (1949-) o.p., ancien directeur de l'École biblique de Jérusalem et de l'IDEO, auteur de *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam* (Cerf, 2008) ; le second est Dominique Avon, directeur d'études

à l'École Pratique des Hautes Études, auteur de *Les Frères prêcheurs en Orient : Les dominicains du Caire (années 1910 - années 1960)*, (cerf, 2005).

Je dois aussi remercier particulièrement Régis Morelon o.p., qui avait succédé au père Anawati de son vivant⁽¹⁾. Il a mené aussi un gros travail de collecte des documents relatifs à la naissance de l'IDEO, dont il a présenté une synthèse « L'IEDO du Caire et ses intuitions fondatrices », paru dans la revue *Mémoire Dominicaine*⁽²⁾, Les documents qu'il a eu la gentillesse de me communiquer m'ont été d'une grande utilité.

Cette biographie est, dans une très large mesure, une lecture de leurs travaux. Une lecture évidemment personnelle. On y trouvera sans doute beaucoup d'erreurs ; elles sont miennes. Qu'on veuille bien me le pardonner. Il reste que j'assume pleinement les interrogations que j'ai pu formuler, parfois maladroitement, sur la figure de l'Égyptien Anawati au sein de l'Ordre, sur le rejet de l'arabisme chrétien, sur le rapport entre l'orientalisme philologique et le thomisme, sur l'entreprise « scientifique » et son revers missionnaire, et enfin sur la notion de « patrimoine » (*turâth*) et sa sacralisation.

(1) Spécialiste de l'histoire des sciences arabes, en particulier de l'astronomie, il a été durant de nombreuses années chercheur au CNRS et membre du CHSPAM. Il a été directeur de l'Idéo de 1984 à 2008 et directeur de sa publication *MIDÉO* de 1991 à 2008.

(2) Paru dans revue *Mémoire Dominicaine*, 15, 2001, p. 137-216, numéro intitulé « Les Dominicains et les mondes musulmans ».

Chapitre 1

Parcours d'un chrétien d'Orient

Georges Chehata Anawati⁽¹⁾ a grandi à Alexandrie où il est né le 6 juin 1905. Son grand-père, originaire de Homs en Syrie, aurait fui les massacres de chrétiens de 1860 et rejoint Alexandrie par bateau avec les fuyards. Né en 1869, son fils Chehata Anawati, le père de George, semble avoir mené une carrière florissante, couronnée par sa nomination au poste de directeur des Magasins du port d'Alexandrie et son anoblissement par le vice-roi d'Égypte (le khédivé) avec le titre de *bey*. Pareil succès peut s'expliquer d'une part par les indemnités versées par les Ottomans à la suite des massacres du Liban et de Damas, d'autre part, par l'entraide communautaire qui était la règle à Alexandrie.

En 1895, Chehata Anawati épouse Marie Tawa, syrienne et grecque-orthodoxe comme lui. Elle lui donnera huit

(1) En réalité Qanawati, mais le q (*qaf* arabe) en début de mot ne se prononce ni en Égypte ni en Syrie (hormis chez les Druzes et les Alaouites).

enfants, six garçons et deux filles, qui furent élevés « à la dure », mais reçurent la meilleure instruction dans les établissements religieux d'Alexandrie.

Un Alexandrin francophone

Sa scolarité, Georges l'effectue d'abord au collège Saint-Joseph et ensuite, jusqu'au baccalauréat, au collège Sainte-Catherine⁽¹⁾. Les deux établissements ont été fondés par les Frères des Écoles chrétiennes qui se sont installés à Alexandrie dès 1847, et au Caire en 1854. George y a rejoint ses aînés et sans doute bien des cousins et des proches.

Le choix de placer leurs enfants dans les écoles des Frères n'était assurément pas individuel. Les parents Anawati ne faisaient que se rallier à une orientation déjà prise par les secteurs les plus dynamiques de leur communauté. En Égypte comme en Syrie, des familles grecques-orthodoxes ont décidé, dès avant la fin du XIX^{ème} siècle, de passer outre les préventions de leur Église à l'encontre des institutions catholiques. La lenteur mise par leurs dirigeants à se doter d'écoles modernes a poussé les familles à se reporter sur les établissements

(1) Devenu trop petit, il est remplacé en 1928 par le collège Saint-Marc qui accueille la première année 1278 élèves, dont 729 Égyptiens, 213 Grecs, 128 Italiens, 118 Maltais et 67 Français.

missionnaires qui prospéraient depuis le milieu du XIX^e siècle. Parfois, l'école protestante a représenté une alternative plus acceptable que l'établissement catholique soupçonné, à juste titre, de pratiquer un prosélytisme actif et sournois. Comme deux de ses frères, Georges se convertit discrètement au catholicisme, et il y a fort à parier que l'inspiration divine n'en était pas l'impulsion majeure.

Étudier chez les Frères avait une autre conséquence, d'une portée culturelle considérable. Élève d'écoles francophones depuis l'âge de sept ans, Georges devenait lui-même un francophone assumé et résolu, tournant le dos aux langues de ses parents, l'anglais de son père, l'italien de sa mère. Et l'arabe ? Nous y reviendrons plus loin.

Or, ce qu'on appellera ici, faute de mieux, francophonie, s'accompagne bien souvent d'un processus de déculturation dirimant. En d'autres termes, la francophonie pousse la personne qui s'en réclame à délaisser sa culture d'origine pour épouser entièrement la culture française ou un succédané de celle-ci. Ses défenseurs la présentent souvent comme un moyen privilégié d'accéder à l'universel. Grâce au français, c'est la culture du monde qui s'ouvre.

Mais il y a francophonie et francophonie. À la différence de celle qui a sévi en Afrique du Nord, la francophonie alexandrine s'était aménagé une place au sein d'une

polyglossie débridée mais fertile. Le cosmopolitisme alexandrin, tant célébré par les historiens après sa disparition, a longtemps résisté au grignotage du français, avant d'être mis à mort dans les années cinquante par le nationalisme nassérien.

Quant à la francophonie maghrébine, elle impose de chausser les lunettes françaises pour lire le patrimoine universel : philosophes grecs, auteurs romains, Kant, Marx et Freud y prennent en quelque sorte une coloration gauloise. La francophonie des Levantins s'est accommodée, elle, des langues installées au Proche-Orient depuis des siècles, telles l'italien et le grec qui côtoyaient l'arabe, le turc, l'arménien ou l'albanais. Toutefois, le cosmopolitisme et la polyglossie d'Alexandrie n'avaient pas d'égal en Méditerranée orientale. Au recensement de 1927, les Grecs constituaient la première communauté étrangère de la ville et comptaient 37.000 personnes, contre 25.000 pour les Italiens, 14.000 pour les Anglais et 9.500 pour les Français⁽¹⁾.

La montée de la francophonie est récente quoi qu'on dise. Faire du français la *lingua franca* de la Méditerranée orientale depuis l'époque des Capitulations entre François

(1) Jean-Jacques Pérennès, *George Anawati*, p. 29.

1^{er} et Soliman le Magnifique au XVI^{ème} siècle est une belle légende française, qu'il serait temps d'examiner de près. Ce qui est certain c'est que les « amis » orientaux de la France, c'est-à-dire les Maronites, supposés acquis d'emblée à la France, n'avaient pas intégré le français dans leurs établissements avant le XIX^e siècle.

Dans les années 1840, Boutros al-Boustani n'avait pas le français dans son cursus scolaire au prestigieux collège maronite de 'Ayn Warqa. Il faut attendre les années 1850 pour voir le fils de Boutros et les jeunes de sa génération apprendre le français. Jusque-là, c'est l'italien qui est la *lingua franca*, y compris dans le Mont Liban où les religieux catholiques entretiennent depuis le XVII^e siècle des relations privilégiées avec Rome et reçoivent régulièrement des moines italiens⁽¹⁾.

En Égypte, le français, présent dès les années 1830, se renforce après 1882, car il a valeur de résistance face à la domination anglaise. Il était porteur des idées de droits de l'homme et d'émancipation et s'ouvrait sur des valeurs universelles.

(1) Les dialectes syriens et égyptiens sont truffés de mots italiens : farmachia, skarbiné, fâtûra, gelâtî, banadûra...

Pharmacien et chimiste

En 1922, le baccalauréat en poche, Georges poursuit sur la voie tracée par son père : il deviendra pharmacien. Chehata Anawati orientait ses garçons deux à deux vers un même métier afin qu'ils s'épaulent dans l'avenir. La conversion de Georges au catholicisme un an auparavant, le 30 juin 1921, à l'âge de seize ans, ne semble pas avoir laissé de traces ; ce qui n'est pas sans surprendre. Le père de Georges, décrit comme un homme sévère, était un Bey, un notable qui devait tenir son rang au sein de la communauté grecque-orthodoxe. Il paraît donc peu probable que la sécession de trois fils l'ait laissé indifférent, au point qu'il continue à financer leurs études.

Georges intègre à dix-huit ans l'université Saint-Joseph de Beyrouth, après une année de stage en pharmacie à Alexandrie. Le prestigieux établissement jésuite a ouvert ses portes plus d'un demi-siècle avant et, dès 1888 et 1889, l'USJ se dote d'une faculté de médecine et d'une école de pharmacie, destinées à concurrencer l'université Américaine de Beyrouth. C'est dans les années 1910 et 1920 que l'USJ étend son recrutement de façon significatives aux élèves issus de communautés non catholiques et non chrétiennes.

Georges obtient trois ans plus tard, en 1926, son diplôme de « pharmacien de première classe ». Il tient un

journal que son biographe J.-J. Pérennès cite régulièrement. On y découvre un jeune habité par le feu sacré. Il n'est pas seulement un excellent élève, il travaille avec acharnement. Il s'investit avec passion. Dans quel objectif ? Son modèle est Louis Pasteur, et plus tard Meyerson, savant et chrétien. Le 1^{er} mars 1925, il écrit dans son diaire (journal) : « Je veux arriver à être quelqu'un. Précisons : un grand savant chrétien. »⁽¹⁾

De ces années libanaises, rien ne ressort pourtant. Son journal serait-il totalement muet sur la vie quotidienne ? Comme pensionnaire, il a dû loger dans les nouveaux bâtiments aménagés pour l'École de médecine rue de Damas, où ils se trouvent encore aujourd'hui. À l'époque, on était hors les murs, mais à quinze minutes seulement du centre-ville. Notre étudiant alexandrin se rendait-il dans cette partie de la ville, et notamment à la place récemment baptisée place des Martyrs dont les cabarets orientaux affichaient au balcon des guirlandes de couleur ? On aurait aimé savoir s'il appréciait les promenades au bord de la mer, sur l'avenue des Français où se précipitaient les marins à la recherche de chair tendre ? Beyrouth était Alexandrie en plus petit et, sans doute, en plus délurée !

(1) Pérennès, *ib.*, p. 35.

Ce qui est certain c'est que son programme est déjà tout tracé dans son esprit. Après deux ans de spécialisation, il fonderait une famille et posséderait un grand laboratoire et une bibliothèque fournie. Des vœux qu'il réalisera, sauf la famille ! De 1926 à 1928, il étudie la chimie industrielle à Lyon où règne l'ambiance catholique maurrassienne, notamment chez les catholiques du Proche-Orient.

De retour à Alexandrie, il rejoint son frère dans une pharmacie du quartier de Gabbary. Il a déjà son laboratoire personnel qu'il conservera toute sa vie, et il poursuit ses projets intellectuels en s'imposant un ambitieux programme de lectures où on trouve la chimie, la théologie, la langue arabe et saint Thomas⁽¹⁾.

La quête spirituelle (1928-1934)

Chez Georges Anawati, la « recherche intellectuelle désordonnée » se poursuit malgré les attraits d'une vie mondaine que Lawrence Durrel a su merveilleusement capter quelque dix ans plus tard. Pour l'heure, Georges aurait pu écrire à l'instar de saint Augustin : « Je Te cherchais au dehors et Tu étais au-dedans de moi » (Pérennès, p. 39).

(1) Ibid., p. 38.

En dépit de ses interrogations existentielles, Georges mène la vie d'un jeune bourgeois qui retrouve ses amis le soir au bal ou au théâtre. Sur une photographie de 1933⁽¹⁾, on le voit à la campagne, habillé en jeune « effendi », le tarbouche sur la tête. Pourtant, ce mode de vie ne semble pas lui convenir, et il en fustige la vanité dans son journal. Est-ce à ce moment que se précise l'idée d'une vocation religieuse ? Il écrit le 23 septembre 1932 : « Je veux me donner à Dieu, mais comment ? »⁽²⁾. Il a vingt-sept ans.

Des livres et des rencontres ont joué un rôle capital dans son orientation. A commencer par *La Vie intellectuelle* du dominicain Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948) paru en 1921. « Ce livre qui sera un best-seller semble écrit pour Georges Anawati tant il correspond aux questions qui sont les siennes : la vocation intellectuelle, les vertus d'un intellectuel chrétien, l'organisation du travail intellectuel et ses méthodes. »⁽³⁾

Il se passionne aussi pour les textes d'autres penseurs, tels Nicolas Berdiaeff (1874-1948) et Jacques Maritain (1882-1973), et il lit Paul Claudel et Maurice Barrès. Plus tard, il rencontrera Maritain en France, mais sur place il

(1) Pérennès, ib., photo hors texte n°2.

(2) *Ibid.*, p. 41.

(3) *Ibid.*, p. 42

fait déjà la connaissance de l'un de ses élèves, Youssef Karam, professeur de philosophie et un intellectuel atypique, auquel Anawati se liera.

Connaît-il alors ses « premiers questionnements sur l'Islam », comme l'écrit son biographe ? On peut en douter. C'est plutôt le rapport Orient-Occident qui hante le jeune Anawati⁽¹⁾, comme il a préoccupé plus d'une génération d'intellectuels arabes modernistes, ouverte au progrès mais rétive au mimétisme.

Oriental, oui je suis et je ne m'en doutais pas. J'ai reçu, il est vrai, une éducation française à l'école, mais la principale éducation, celle de la maison, est franchement orientale. Alors comment s'étonner qu'il y ait parfois conflit et même incompréhension avec les Occidentaux. En somme, en quoi je diffère d'un Français, d'un Anglais, d'un Européen en général ? La différence essentielle est que je suis sans patrie ! Égyptien syrien [...] de nom seulement. Et pourtant, je voudrais avoir un pays, une patrie à laquelle me consacrer tout entier.⁽²⁾

Les Égyptiens syriens sont affublés d'un nom qui s'emploie encore aujourd'hui : ce sont des *Chawâm*,

(1) Pérennès intitule son paragraphe : « Orient-Occident : premiers questionnements sur l'islam. »

(2) Diaire du 23 mai 1926, in Pérennès, *ib.*, pp. 45-46.

chrétiens de Syrie-Liban-Palestine émigrés par vagues successives depuis le XVIII^e siècle, et dont beaucoup furent chassés par Nasser après avoir été expropriés au début des années soixante du siècle dernier. Trois siècles après leur installation en Égypte, ils sont toujours quasi étrangers. Et Georges Anawati de s'écrier : « L'Égypte ? Mais ce n'est qu'un pays musulman, et je suis franchement chrétien ! » Imagine-t-on un copte souscrire à pareil credo, lui qui se sait appartenir à l'Égypte plurimillénaire comme beaucoup de ses compatriotes de la campagne dont les ancêtres, coptes comme lui, se sont convertis à l'islam.

La France, j'aurais trop de déboires si j'essayais de devenir Français [...]. Alors, eh bien, rester Égyptien et tâcher de m'adapter le plus possible à ma nationalité.⁽¹⁾

Un autre passage datant du 30 août 1933, est parlant : « Ni Égyptien pur, ni Syrien pur, ni catholique de famille, ni latin social, ni religieux pur, ni homme du monde pur [...], toujours un affreux milieu. »⁽²⁾

Dans une Égypte en pleine effervescence où la lutte antibritannique est le principal vecteur d'un nationalisme en gestation, la définition de l'identité demeure fluctuante

(1) *Ibid.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 46.

et kaléidoscopique. En 1924, l'Égypte avait la prétention de remplacer Istanbul comme siège du califat islamique mondial et, en 1936, Taha Hussein, intellectuel de haut vol, publiait un ouvrage sur l'avenir de la culture égyptienne, dans lequel trois décennies plus tard Jacques Berque a cru découvrir la confirmation de son rêve méditerranéen.

Georges Anawati vivait dans une bulle. Il était assurément étranger aux vifs débats qui ont secoué l'Égypte pendant les quinze années qui ont suivi la Première Guerre mondiale. Son père était un homme instruit et recevait deux des périodiques qui ont beaucoup compté dans les débuts de la *Nahda* : *al-Hilal* de Jurjî Zaydân (1861-1914) et *al-Muqtataf* de Ya'qûb Sarrûf (1852-1927) et Fâris Nimr (1856-1951). Il est douteux que son fils Georges s'y fût intéressé, au vu de ses lectures minutieusement répertoriées dans son diaire. Cependant, les échanges au sein de la famille élargie se faisaient sûrement l'écho des événements et des débats qui secouaient la société égyptienne⁽¹⁾.

Du Liban non plus, Georges n'a pas vu grand-chose. Étudiant interne et bien trop jeune alors, il ne dit mot du

(1) Peu d'informations chez Pérennès sur la famille, hormis la sœur Ketty avec qui Georges entretenait une relation privilégiée jusqu'à sa mort prématurée dans un accident de voiture.

pays qui se relève difficilement de la ruine et de la famine qui a décimé près d'un tiers de la population. Rien non plus de la difficile installation du mandat français, marquée par l'insécurité et la révolte.

Le nationalisme arabe, plus vivace qu'en Égypte, ne semble pas l'avoir intéressé outre mesure, ni la revendication d'une identité arabe non confessionnelle par les hommes de la *Nahda* dont Jurjî Zaydân que lisait son père. Émeutes et agitations n'ont pas manqué en Égypte pendant cette période de turbulences. Où était donc Anawati quand Gamal Abdel-Nasser (1918-1970), son cadet de treize ans, se faisait embarquer en 1933 par la police d'Alexandrie pour avoir participé à une manifestation !

Il serait abusif de dire qu'en 1933, à la veille de son départ d'Égypte, George se voyait en apôtre de la réconciliation entre Orient et Occident.

Un Égyptien dominicain (1934-1944)

Le 23 janvier 1934, toute la famille Anawati, hormis la mère accablée de tristesse, est sur le *Patria* en rade d'Alexandrie, pour faire ses adieux à George qui entreprend un périple dont on ne sait quand il reviendra. Dans ces familles chrétiennes d'Orient, un cadet était de toujours voué à la carrière ecclésiastique, forme éminente

de notabilité sociale. Il n'était pas exceptionnel que le novice s'absente cinq à dix ans. Dans le cas de Georges, on ne savait pas au juste où il allait, ni combien d'années il s'absenterait. En fait, il leur rendit visite une seule fois en 1939, après avoir été ordonné prêtre.

C'est en août 1944 qu'il retournera chez lui, à trente-neuf ans, par un vol militaire atterrissant au Caire où les parents, les proches et les connaissances ne sont pas là pour célébrer l'arrivée de l'enfant du pays. Curieux enfant à vrai dire, car il est passé de l'autre côté, et il s'installe à Abbassiah, au couvent dominicain du Caire. Il aura donc passé dix ans à étudier, loin de sa famille et de son pays natal. Les premières années étaient difficiles, et il se plaignait : « pas de journaux, pas de revues, pas de fréquentations, pas de conversations intéressantes extra-religieuses. »⁽¹⁾

Si l'on en croit son biographe, la décision d'intégrer l'ordre dominicain aurait été prise par Georges Anawati au cours de l'été 1933, En septembre, il se rendit au Caire et y rencontra le père Boulanger (1885-1961). Leur échange aurait suffi à le faire admettre au noviciat car, trois mois plus tard, il prenait le bateau pour Marseille.

(1) *Ibid.*, p. 53.

En réalité, il est mal aiguillé au début et fait son noviciat à Coublevie et Amiens. Après sa profession religieuse (4 mai 1935) il intègre le Saulchoir de la province de France, installé alors à Kain (Belgique) où il fait des études de philosophie de 1935 à 1937, puis des études de théologie de 1937 à 1939. Il est ordonné prêtre le 16 juillet 1939. A Kain, il a des enseignants remarquables, tels Sertillanges, Gardeil, etc. Mais c'est surtout le régent (recteur) des facultés du Saulchoir, Marie-Dominique Chenu, qui aura une influence décisive sur son parcours. Chenu est un historien médiéviste de renom.

L'offensive allemande force les Dominicains à se replier sur Etiolles dans la région parisienne, où Anawati les rejoint après un séjour à Alexandrie chez les siens à l'occasion de son ordination. Avec l'exode, Etiolles se vide petit à petit, et Anawati part en mai 1940 pour Saint-Alban-Leysses dans la banlieue de Chambéry où est installé le couvent d'études de la province de Lyon, où il achève sa thèse de doctorat.

Son diplôme obtenu, Georges Anawati doit choisir. N'ayant pas pu se rendre en zone occupée, il se décide pour une licence ès lettres (section arabe) à Alger⁽¹⁾.

(1) R. Morelon (dir.), *Le Père G.C. Anawati*, o.p., pp. 23-24.

Les années algériennes (1941-1944)

Georges Anawati débarque à Alger à la fin d'octobre 1941. Il y restera trois ans comme étudiant à la faculté des lettres et obtiendra une licence de lettres arabes. Alger a été choisi de préférence à Tunis, sur les conseils de Louis Massignon, du père Chenu, du père provincial et du père franciscain Abd el-Jalil qui enseignait l'islamologie à l'Institut catholique de Paris⁽¹⁾. Pourquoi l'Université d'Alger ? « À cause de sa bibliothèque et de ses maîtres ».

De fait, Alger est incontestablement une étape essentielle dans son parcours intellectuel. Il y rencontre, réunis par la guerre et l'exode, les plus éminents spécialistes français de l'islam, en d'autres termes, l'orientalisme français dans toute sa splendeur, de quoi faire regrette à Edward Said (qui n'avait que six ans) ses jugements à l'emporte-pièce !

Parmi ses maîtres, Léon Gauthier (1962-1949), titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie musulmane, qui engage avec lui une discussion qui l'enthousiasme sur l'intellect chez Averroès⁽²⁾. Pour progresser en langue

(1) Originaire de Fès, Abd el-Jalil s'est converti en France à vingt-quatre ans, à la faveur de ses études universitaires. Louis Massignon avait été son parrain de baptême.

(2) Mais n'est-ce pas l'intellect chez Averroès qu'examinait déjà Ernest Renan quelque soixante ans auparavant ?

arabe, il bénéficie de l'enseignement exceptionnel de Jean Cantineau, auteur du *Cours de phonétique arabe*, paru en 1941. Il fait aussi connaissance avec un autre grand de l'orientalisme, Évariste Lévi-Provençal (1894-1946), auteur, entre autres, de *l'Histoire de l'Espagne musulmane* en trois volumes⁽¹⁾, Robert Montagne, à la fois anthropologue et administrateur, spécialiste des Berbères du Maroc, William Marçais, professeur au Collège de France, et son frère Georges Marçais, l'historien de l'architecture musulmane, et enfin Henri Pérès, le spécialiste de la littérature andalouse (et de la littérature arabe moderne).

On aurait aimé en savoir plus sur les sentiments du jeune-vieux étudiant, mais nous devons nous contenter du résumé qu'en fait son biographe :

Georges Anawati est à la fois impressionné par l'érudition de ses maîtres et décontenancé par cet orientalisme colonial, qui tient, au mieux, son sujet d'étude à distance. Certains ne cachent pas leur mépris pour cette culture arabe en décadence, « à cause de l'islam », glisse l'un d'eux.

(1) Publié de 1950 à 1953 par Maisonneuve et Larose, et réimprimé en 1999. Ce livre faisait partie d'une liste suggérée par moi (FZ) d'ouvrages de référence sélectionnés dans le catalogue. J'avais demandé à Abdallah Laroui de rédiger à l'occasion un avant-propos.

Il se confie auprès de ses conseillers de France. Massignon et Chenu qui se concertent à Paris en novembre 1941 en présence de Jacques Jomier, déjà impliqué dans les futures études du Caire, lui conseillent de rester à Alger et de se renforcer en arabe sans tenir compte du travail philosophique si peu massignonien de Gauthier.

Le Père Anawati est un gros travailleur et il met à profit ces années calmes (nous ne savons pas si la boucherie européenne lui inspire une quelconque réaction !) pour explorer les œuvres littéraires et philosophiques de l'islam médiéval. Il s'initie ainsi, pour la première fois dans sa vie, à la culture arabe classique. Cependant, il va de soi qu'elle demeure livresque (et poussiéreuse ?).

Quant à la dimension spirituelle qui lui paraît manquer à l'Université d'Alger, il va la chercher ailleurs, lors d'incursions dans le Maghreb profond qu'il tient pour authentique. Il commence tout d'abord par aller à deux pas de la faculté voir le grand mufti d'Alger qui lui dit tout le mal qu'il pense et de la philosophie grecque et de la philosophie moderne : « ces questions ont déjà été traitées par les philosophes arabes ». En fin de compte, le mufti ne lui est d'aucune utilité : il ne possède aucun des livres conseillés par Massignon et entretient des contacts épisodiques avec des cheikhs de la Zitouna ou du Maroc. Dans son diaire, il conclut à la date du 13 novembre 1941 : « *Impression triste. C'est la fin d'une race. Il ne*

reste plus rien. Ce ne sont ni des Français, ni des musulmans, ni des Algériens. »⁽¹⁾ A Tunis et au Maroc, il aura la même impression, même s'il admet avoir fait quelques rencontres exceptionnelles parmi les cheikhs des grandes institutions qu'il visite à Rabat, Marrakech, Meknès et Fès. Bien entendu, il profite de son voyage de trois semaines de juin à la mi-juillet 1944 pour faire connaissance aussi avec les orientalistes du Maroc.

En Tunisie, le Père Anawati est favorablement impressionné par la formation en langue arabe poursuivie par l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) dirigé par le père Demeerseman.

Toutefois, il conservera une impression contrastée de sa visite dans le Sud algérien à el-Abiodh Sidi-Cheikh où les disciples du père de Foucauld ont au seuil du désert une vie cénobitique.

Je suis venu avec le secret désir de retrouver dans ce coin perdu du Sahara « les mœurs du désert » ; je pensais découvrir dans les *zaouias* quelque ferveur dans la recherche de Dieu, une réplique moderne des soufis du X^e siècle ! [...] Cruelle désillusion ! Les *zaouias* sont tenues par des *abids*, des Noirs descendants des esclaves de Sidi-Cheikh qui ne semblent guère préoccupés de « voies

(1) Pérennès, *ibid.*, p. 96.

mystiques ». Quant à la tenue du pèlerinage et au niveau d'élévation morale de la population, il m'a fallu ajouter des ombres sérieuses au tableau idyllique que je m'en faisais... !⁽¹⁾,

Le mot est lâché : le père Anawati recherchait-il un islam « idyllique » ? Le véritable islam qui a été dévoyé au Maghreb par la déculturation, comme il l'a été au Proche-Orient par un millénaire de décadence turque, au dire des hommes de la Nahda. Toutefois, l'évocation d'el-Abiodh date de 1947 elle ne rend peut-être pas compte de l'impression immédiate qu'il en a eue. Des années plus tard, il la restitue dans un entretien qui commence par relater longuement tout le voyage en train et en autobus avant d'arriver à la chapelle :

Je fus immédiatement saisi par l'intense atmosphère religieuse de ce refuge de prière : le Saint Sacrement était exposé à l'autel, et les frères, de chaque côté du chœur, chantaient l'office selon un rythme qui rappelait l'appel du muezzin. Je n'en revenais pas. Comment, en plein désert, loin de toute société chrétienne, s'élevait vers le ciel tel un chant d'amour et d'espérance.⁽²⁾

(1) G. Anawati, « A El-Abiodh, chez les Petits Frères du Sacré-Cœur », *Cahiers du cercle thomiste*, n°3, octobre 1947, p. 19.

(2) *Horizons maghrébins*, p. 47.

A vrai dire, pour découvrir les similitudes psalmodiques entre communautés religieuses, point n'est besoin d'aller aussi loin, En Égypte⁽¹⁾, l'hymnographie des coptes orthodoxes n'est pas sans entretenir une relation intime avec la psalmodie musulmane notamment dans les pèlerinages partagés aux mêmes lieux.

Le paradoxe est que Georges Anawati l'Égyptien n'a rencontré l'islam pour la première fois dans sa vie qu'en... Algérie. A trente-six ans ! Et il le découvre sous le prisme déformant des orientalistes à qui il emprunte, croit-il, seulement les outils.

Il conclut à une double découverte : l'ampleur de la déculcation de la société algérienne. L'autre découverte, c'est « *celle d'un islam maghrébin appauvri, parce que plus vivant dans les zaouias que dans les universités, un islam rural coupé des élites cultivées* »⁽²⁾. Mais n'est-ce pas un cliché ? Car les contacts entre les lettrés algériens et leurs confrères des grands centres du Proche-Orient

(1) Cf. par exemple, Hymnes de l'Égypte copte orthodoxe, Inédit, 2015. Dans une exposition intitulée *Torah, Bible et Coran. Le chemin des écritures* (Galerie des Hospices, Limoges, 30 juin-24 septembre 2006), dont j'ai assuré la conception et le commissariat général, une section spéciale était consacrée aux chants religieux juifs, musulmans, coptes, syriaques, maronites qui s'entremêlaient comme un seul souffle.

(2) Pérennès, *ibid.*, p. 97.

n'ont jamais cessé. Avec Damas, le lien s'est même renforcé grâce la communauté algérienne qui s'est créée autour de l'émir Abdel-Kader et de ses disciples. Quant au Caire, les remous qui secouent la société ne restent pas inaperçus en Algérie. Anawati ne mentionne même pas *l'Association des oulémas algériens* fondée en 1933, qui se réclame du réformisme de Muhammad 'Abdo et Rachid Rida. Ses membres qui font le pèlerinage de la Mecque nouent des relations avec les cheikhs des villes saintes et s'informent sur les courants d'idées qui circulent en Égypte où l'Association des Frères musulmans a été fondée en 1928.

Rencontre avec Louis Gardet (1904-1986)

Des années algériennes, il restera la découverte du monde de l'orientalisme, y compris dans sa composante laïque, ainsi que la rencontre avec Louis Gardet (1904-1986). Il le connaissait déjà à travers trois textes sur « raison et foi en islam » que celui-ci avait publiés dans la *Revue thomiste* en 1937 et 1938. Un autre article suivra en 1939 sur « la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane ».

L'itinéraire de Gardet est quelque peu sinueux. Ses débuts sont littéraires, il écrit des romans et fréquente des auteurs comme André Gide, avant de se convertir au catholicisme en 1926. Sa quête d'une vie religieuse

conforme à ses vœux l'amène, l'année suivante, à rencontrer Jacques Maritain dont il devient le disciple. Plus tard, il se met sur les traces de Charles de Foucauld et rejoint dans le Sud Saharien la fraternité du Sacré Cœur fondée par le père Voillaume (1905-2003), avec le projet de mener une vie contemplative en milieu musulman.

C'est Louis Gardet que vient rencontrer Anawati à El-Abiodh. Ce sera le début d'une grande amitié sur fond de collaboration scientifique.

Tous deux s'attellent à la traduction de textes religieux à commencer par le livre d'un mystique musulman, Kalabâdhî, intitulé *Kitâb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* (Introduction à la doctrine des mystiques). L'ouvrage expose d'une façon systématique les principales doctrines des sûfis, en mettant en avant leur orthodoxie. Ils se revoient à Alger pour des séances de travail, et l'idée germe d'un ouvrage d'initiation aux grandes questions de la théologie musulmane. Anawati en a consigné le souvenir des débuts :

Nous conçûmes un projet ambitieux : celui de travailler ensemble à un traité de *kalâm* (théologie dogmatique) où fussent traités les grands problèmes de la théologie musulmane, d'abord dans le contexte historique de leur élaboration, puis en eux-mêmes, en essayant de les présenter, après

analyse minutieuse de leur contenu, en une vaste synthèse pour montrer, autant que possible, la cohérence de la pensée religieuse musulmane. En même temps, fidèles à la pensée du Maître dont nous nous réclamions tous deux, Thomas d'Aquin, nous tenions, non pas à "réfuter" tel ou tel point de la doctrine musulmane, mais à la comparer objectivement, quand cela était possible, à une doctrine typologiquement semblable en théologie chrétienne. (*Horizons maghrébins*, p. 49)

Le travail se poursuit à Alger où Gardet rejoint cette fois Anawati, et il est loin d'être achevé au moment où ce dernier rentre au pays. Le projet sera mené à bien par correspondance après le retour d'Anawati au Caire et l'installation de Gardet au couvent de Saint-Maximin chez les Dominicains de Toulouse. Finalement, *l'Introduction à la théologie musulmane* sera publiée chez Vrin en 1948, après bien des démarches infructueuses auprès des éditeurs et au prix de tensions sporadiques entre les auteurs, car ni la méthode, ni le programme de travail ne sont clairement établis. Qui a choisi les textes ? Quelle a été la part de chacun des deux auteurs dans le processus d'écriture, de traduction, de relecture et d'édition ? On en a une idée dans une lettre furibonde de Louis Gardet qui se plaint des retards d'Anawati et qui nous apprend au passage que Gardet était le véritable « éditeur » de leur

ouvrage (correction et relecture) : « je n'ai absolument pas le temps de corriger et recopier vos trois chapitres. Et puis ce n'est pas mon boulot. »⁽¹⁾

Un second ouvrage est rédigé plus tard et semble pourtant conforter le sentiment d'une bonne entente entre les deux chercheurs. Il s'agit de *Mystique musulmane : aspects et tendances*, paru chez le même éditeur en 1960. Le biographe d'Anawati n'est pas tout à fait convaincu qu'ils aient « cheminé ensemble pendant plus de quarante ans dans une communauté de cœur et d'esprit à aucun moment démentie »⁽²⁾ En tous cas, la contribution d'Anawati à *Mystique musulmane* aurait été limitée à l'historique de la question et à la traduction de textes⁽³⁾.

Un Dominicain égyptien

Dès avant le début de la Seconde Guerre mondiale, les Dominicains élaboraient des projets ambitieux pour leur antenne du Caire. Anawati y trouvera tout naturellement sa place.

L'implantation dominicaine au Caire est due au père Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), le fondateur de l'École biblique de Jérusalem. En 1890, il avait eu la formidable

(1) Lettre de Gardet du 3 mai 1947, in Pérennès, *ibid.*, p. 180, n.2

(2) Pérennès, *ib.*, p. 101.

(3) *Ib.*, o. 112.

intuition de renouveler l'étude du Livre saint en encourageant une enquête sur les pays de la Bible dans tous les domaines : histoire, géographie, épigraphie, archéologie, etc. Dès le départ, le projet était extensible : les pays de Bible ne se limitent à la vieille Terre sainte, telle que le Moyen Âge l'avait définie. Elle incluait tout le Proche-Orient, y compris la Syrie, l'Irak et l'Arabie actuels. L'Égypte manquait à l'appel au cours des premières années de déploiement de l'École biblique, et la proposition du père Lagrange paraissait aller de soi. Elle aussi était un pays de la Bible. Mais l'Égypte était plus encore, et sur ce point l'archéologie antique n'avait rien à dire, c'était aujourd'hui un foyer culturel et religieux majeur. L'argument du père Lagrange est formulé ainsi :

Il serait honorable pour l'Église catholique de posséder au Caire un Institut d'études sur l'Égypte chrétienne, sans parler des études d'égyptologie ancienne et des études arabes. Le Caire est de beaucoup le foyer intellectuel le plus important de l'islamisme ; il possède une très importante école d'égyptologie. L'Église doit aussi y être représentée par un Institut d'études.⁽¹⁾

(1) Régis Morelon, o.p., « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l'Islam », *Mémoire dominicaine*, n°15, 2002, p. 143.

La mise en œuvre du projet incombera au père Antonin Jausсен (1871-1962), enseignant à l'École biblique. Connu surtout pour son travail sur les tribus de Transjordanie paru sous le titre *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908), le père Jausсен a eu un parcours singulier où se mêlent l'archéologie et... l'espionnage. Il a été informateur pour la Marine française, puis pour l'Amirauté anglaise, à l'instar de Louis Massignon qui rédigeait à la même époque des notes pour le Deuxième Bureau de l'Armée française (services secrets). Comme quoi Lawrence d'Arabie et Gertrude Bell n'étaient pas les seuls espions archéologues !

Jausсен arrive au Caire en 1928 pour remplir sa mission qui s'avère plus compliquée que prévu : trouver un terrain, récolter des fonds et suivre le chantier ne sont pas une mince affaire au Caire. Fin 1932, la maison des Dominicains peut enfin ouvrir sous la direction du même père Boulanger que Georges Anawati était venu voir en 1833, avant de prendre le bateau. À sa création, la maison du Caire est attachée à l'École biblique de Jérusalem. Elle le reste jusqu'au 8 novembre 1952, date à laquelle elle passe sous la tutelle de la Province dominicaine de France. Quelques mois plus tard, le 7 mars 1953, l'IDEO est séparé du couvent.

Le père Anawati est chargé de l'orientation du groupe de travail de 1944 à 1953 où il prend tout naturellement la direction de l'IDEO. Il fera équipe avec Jacques Jomier (1914-2008) et Serge de Beaurecueil. Le premier,

entré jeune chez les Dominicains, a été ordonné prêtre le même jour qu'Anawati en 1939. Démobilisé en 1941, il se retrouve à Paris où il étudie l'arabe en Sorbonne sous la direction de Régis Blachère. Son tempérament est très différent de celui de Georges Anawati, ce qui ne nuit en rien à leur collaboration. Roger Arnaldez dira de lui : « Ce qui caractérise le mieux la personnalité du père Jomier, c'est la discrétion et l'humilité. Ces qualités morales se traduisent dans sa vie intellectuelle par le souci de la précision, de l'exactitude, de la soumission aux faits et en particulier aux textes. »⁽¹⁾ Un peu plus jeune, Serge de Laugier de Beaurecueil (1947-2005) a étudié l'arabe en même temps que la théologie, et il arrive au Caire en avril 1946. Le trio ne travaillera pas sur un même sujet : à Anawati revient la philosophie, à Jomier l'islam contemporain et à Beaurecueil la mystique persane. Une photographie de 1946⁽²⁾ nous les montre, assis avec le père Boulanger, leur aîné, tels un professeur et ses étudiants. Mais la photo de famille présente un point discordant : Anawati est coiffé d'un tarbouche, sans doute pour bien souligner qu'il est toujours Égyptien !⁽³⁾

(1) Roger Arnaldez, Préface, de *l'Hommage au père Jomier*, études coordonnées par M.-Th. Urvoy, éd. du Cerf, 2002.

(2) Pérennès, *ibid.*, photo hors texte, n° 5.

(3) Anawati savait-il que le tarbouche de l'effendi n'est rien que l'héritier du fez imposé par le sultan Abdel-Majid dans le cadre des Tanzîmât (réformes) de 1839 ?

Chapitre 2

Un islamologue est né

En avril 1940, Anawati rencontre Massignon au ministère de la Guerre et lui rapporte dans les détails le programme envisagé pour la maison du Caire. Massignon lui recommande des personnes dont le contact lui serait utile, et « *trouve que le rôle de l'Ordre O.P. c'est d'étudier à fond la structure de l'islam au point de vue philosophie et théologique.* » Il lui cite une parole qu'il aime à répéter : « *ne pas minimiser l'islam* », et conclut : « *même si tous les musulmans étaient convertis, le problème de l'islam reste entier.* »⁽¹⁾

Le premier contact avec Louis Massignon remonte à 1934. Anawati lui avait écrit au moment de quitter l'Égypte et Massignon était venu le voir en compagnie de Mary Kahil à Coublevie comme le note son diaire du 26 juin 1934. Ils correspondent et se revoient une nouvelle fois le 18 juin 1939, le jour où il est ordonné prêtre.

(1) Diaire du 11 avril 1940, in Pérennès, p. 63.

Théologie et philosophie islamiques

Ce qui est certain c'est le décalage entre les deux auteurs. Louis Gardet avait une longue pratique de l'écriture. À son actif, comptent des articles touffus et solides, déjà parus dans la *Revue thomiste*. Plus tard, il publiera des ouvrages majeurs qui ont compté plusieurs générations d'étudiants ; il s'agit notamment de *La Cité musulmane* (1954)⁽¹⁾, *L'Islam, religion et communauté* (1967) et *Les Hommes de l'Islam* (1977). Ayant plus de métier que son camarade, tout porte à croire qu'il a été le moteur principal de leur collaboration et Anawati son... promoteur. De fait, le dominicain égyptien n'hésite pas à s'investir pour faire connaître le livre aussi efficacement qu'un essayiste parisien d'aujourd'hui sur des plateaux de télé !

La réception de l'Essai :

Anawati s'intéresse surtout à l'écho du livre dans les pays arabes, en l'occurrence à Beyrouth et le Caire, mais il ne nous en dit pas plus sur la tonalité des comptes-rendus, et il ne s'inquiète pas de voir que c'est Beyrouth et non pas le Caire qui prend l'initiative de le traduire, et plus précisément ce sont le père Jabre, lazariste, et cheikh Saleh, diplômé de la Sorbonne, qui s'en chargent.

(1) L'approche qui guidait l'essai sur la « cité musulmane » a été rendu obsolète dès les années 1970 par les historiens.

Mais le ciel devait être plus généreux encore. Des comptes rendus élogieux de la part de théologiens musulmans (par exemple le Cheikh Mohammad Youssef Moussa, professeur à l'Azhar, Fouad al-Ahwani, professeur de philosophie à l'Université du Caire) avaient alerté les milieux musulmans. Un de nos amis du Liban, le cheikh Sobhi El-Sâlih⁽¹⁾, grand ami également du P. Farid Jabre⁽²⁾, tous deux professeurs à l'Université Libanaise, estima que le livre rendrait des services aux étudiants musulmans. Les deux professeurs se mirent à la tâche pour le traduire en arabe. L'un et l'autre y ajoutèrent des compléments : le P. Jabre pour rendre plus clairs certains passages pour le lecteur musulman ignorant des choses chrétiennes, le Cheikh Sobhi El-Sâlih pour formuler des objections, faites d'une façon

-
- (1) Le cheikh Sobhi El-Saleh (1926-1986) diplômé de la Sorbonne, a enseigné à l'Université libanaise, dont il a dirigé la Faculté des Lettres à la fin des années 1970. Après l'occupation de Beyrouth par les milices druzes et chiïtes en 1984, les prêches qu'il prononçait le vendredi dans une mosquée de Beyrouth irritaient le parrain syrien qui commandita son assassinat. Très présent dans le débat intellectuel et politique libanais, Sobhi El-Saleh était le modèle du cheikh libéral, francophone et progressiste.
 - (2) Père lazariste, il était notre collègue au département de philosophie de 1972 à 1975, avant que l'université se divise en deux.

très courtoise, - à certaines de nos affirmations. La traduction, avec ses doubles compléments, atteint trois gros volumes qui furent publiés à Beyrouth.⁽¹⁾

Il aura fallu vingt ans pour que le livre soit publié à Beyrouth⁽²⁾. Quant à l'édition française, elle est réalisée, non par un éditeur orientaliste ou un éditeur catholique, mais par Vrin, le fameux éditeur-libraire de la place de la Sorbonne qui l'intègre dans sa collection de philosophie médiévale. De cette manière, l'ouvrage portait le cachet de l'édition généraliste, même si spécialisée en philosophie.

Paradoxalement, ce premier essai propulsait les deux auteurs dans l'univers fermé et élitiste de l'orientalisme. Membres d'un ordre religieux lui-même clos par définition, ils ne peuvent non plus s'exprimer au nom d'une institution scientifique neutre. Sur la couverture du livre Georges Anawati choisit de se présenter comme « Attaché égyptien à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire », tandis que Gardet ne rajoute rien à son nom et que Massignon, signant la préface, se dit « de l'Académie royale du Caire » puis « Professeur au Collège de France » ! Toute référence aux dominicains ou à la religion chrétienne a été soigneusement gommée !

(1) Anawati, *Horizons maghrébins*, pp. 49-50.

(2) Dâr al-'ilm li'l-malâ'yîn, 1967.

Une œuvre capitale

L'*Introduction à la théologie musulmane* se présente en trois parties. La première, intitulée « Position et structure » expose la théologie musulmane (kalâm) dans son contexte historique, sa place dans l'organisation du savoir et la structure des traités de théologie. La deuxième partie traite de la genèse de la théologie chrétienne dans ses références à la pensée musulmane où il est question d'une part de la rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique et, d'autre part, de l'âge de la scolastique : pensée médiévale, *falsafa* et *kalâm*. La troisième partie, intitulée « Nature et méthode », traite de la foi et de la raison (chapitre 1), et des sources de la connaissance et du travail théologique.

On verra plus loin que l'ouvrage a été une pièce essentielle du dialogue interreligieux. Mais a-t-il compté dans la production scientifique de l'orientalisme ? Sa réception par la profession a été chaleureuse dans l'ensemble. Georges Vajda par exemple apprécie particulièrement, dans la première partie

un exposé très pertinent et excellemment documenté de « la théologie musulmane (kalâm) dans son contexte historique » qui remplacera avantageusement ceux qu'on lit habituellement dans les manuels d'histoire des religions ou de la philosophie et les

initiations élémentaires à l'islam, et dont la lecture stimulera la réflexion de l'orientaliste de métier *quand même il n'apporterait pas un accroissement matériel à ses connaissances.*⁽¹⁾ (souligné par moi, FZ)

L'*Introduction à la théologie musulmane* présente assurément plusieurs dimensions : l'une qui relève du savoir et dont l'apport peut être mesuré ou évalué, l'autre qui appartient à la praxis, à l'instar d'un manuel à l'usage des hommes d'action. Ainsi, son originalité ne viendrait pas seulement de son apport historique, car son but est « de contribuer à créer les conditions d'un dialogue avec l'islam : la comparaison des théologies leur est apparue comme la meilleure voie vers une connaissance réciproque, et comme la base et l'amorce d'un dialogue profond. »⁽²⁾

Écrit d'abord pour les non-musulmans, plus précisément pour les religieux chrétiens qui conduisent le dialogue avec les musulmans, le livre induit une perception

(1) Georges Vajda, Louis Gardet et M.-M. Anawati. Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 136, n° 1, 1949. pp. 104-109

(2) Jean Bichon. Connaissance de l'Islam / Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Paris, Vrin, 1948. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35e année n° 2, 1955. pp. 225-232;

différente, voire nouvelle, une fois traduit en arabe dans une version revue et augmentée, non par les auteurs, mais par deux religieux, un musulman et un chrétien, certes soucieux du dialogue interreligieux, mais d'un dialogue des plus convenus, et pour ainsi dire très « libanais » !

Un orientaliste thomiste

A quoi se consacre Georges Anawati une fois installé dans la maison des Dominicains du Caire ? Parmi ses très nombreuses occupations, dont il sera question au chapitre suivant, une partie relève du domaine de l'érudition. À Alger, quelques mois plus tôt, il avait convaincu le directeur de l'Institut français d'archéologie orientale Charles Kuentz de le nommer « attaché à l'IFAO »⁽¹⁾, un titre qui se traduit dès l'abord par une collaboration pour une *Bibliographie des ouvrages arabes imprimés en Égypte en 1942, 1943 et 1944*⁽²⁾. Toutefois ce travail de documentaliste, qui fournira à au futur institut dominicain l'un de ses axes de travail, se double d'une activité plus savante, celle de l'établissement de bibliographies d'auteurs jointe à l'édition critique de l'une ou l'autre de leurs œuvres.

Le père Anawati se spécialisera en quelque sorte sur Avicenne, sans jamais produire un seul essai sur le

(1) Institut français d'archéologie orientale.

(2) Éditions IFAO, Le Caire, 1949.

philosophe⁽¹⁾. Il commence par une étude critique du texte du *Shifâ*, le Livre de la guérison (de l'âme), qui est divisé en quatre parties : la logique, la physique, les mathématiques et la métaphysique. C'est la dernière partie que le père Anawati traduit en deux tomes. Une première édition hors commerce en est proposée à Montréal en 1953 au terme d'un enseignement universitaire chez les Dominicains, mais elle fut reprise et achevée un quart de siècle plus tard dans une édition en deux tomes, *Avicenne. La Métaphysique du Shifâ* (Vrin, 1978 et 1985).

En réalité, la traduction de la *Métaphysique* a été réalisée dans le prolongement de l'édition critique entamée par le père Anawati avec des enseignants égyptiens. Mahmoud El-Khodeiry est l'un des premiers universitaires avec lesquels il a travaillé. Disciple de cheikh Mostafa Abd el-Razzeq à la section de philosophie de l'Université Fouad, spécialiste du *kalâm*, il enseigne la philosophie grecque à l'Université du Caire depuis 1939, après avoir passé six ans à la Sorbonne. Les autres collaborateurs à l'édition de l'œuvre d'Avicenne sont Fuad al-Ahwani et Sa'îd Zayed. Ils publient successivement *La Logique* (al-Mantiq) 1 (1952) et 2 (1959) et *La Métaphysique* (al-Ilâhiyyât) (1960).

En menant de pair ces travaux, le père Anawati acquiert vite ses galons d'orientaliste, un métier encore

(1) Il n'a laissé aucun essai sur l'un des philosophes majeurs.

hautement respecté à l'époque et dont l'une des productions incontestées et incontournables est l'édition critique de textes arabes associée à l'imprimerie moderne capable de fournir en une fois des centaines d'exemplaires. En un peu plus d'un siècle, les orientalistes ont non seulement édité quantité d'œuvres majeures, ils ont instauré un système de légitimation des textes que les lettrés arabes et musulmans ont été amenés, vaille que vaille, à adopter. Toutefois, rechercher les versions manuscrites d'un texte, les comparer et les analyser à l'aide d'outils modernes en vue de fixer la version la plus ancienne et la plus sûre n'est pas une affaire simplement technique. Le patrimoine échappe ainsi, dans une certaine mesure, à ceux qui se prétendent ses héritiers légitimes. La sanction d'authenticité ne vient plus du colophon, mais de l'approbation des nouveaux maîtres ès sciences philologiques.

Cela ne s'est pas fait sans suspicions ni heurts. La question s'est posée de savoir si les versions établies par l'orientalisme étaient ou non biaisées ; ce qui n'a pas empêché ses procédés de diffuser et de s'imposer. Dès lors, était enclenchée une surenchère dans la rigueur, sur fond de réappropriation de l'héritage. Les œuvres du passé ne se transmettent pas de génération en génération de façon analogue. Elles sont toujours portées par une lecture indissociable du texte, une lecture guidée en quelque sorte par une tradition lettrée, par une culture, par une époque.

Tout aussi stratégique est la sélection des auteurs et des textes, opérée au sein du vaste patrimoine arabe et islamique. Chaque époque s'est forgé une liste canonique d'œuvres, avec sa propre hiérarchie, ses omissions et ses rejets. Averroès, Avicenne, Ibn Khaldoun et bien d'autres tant célébrés de nos jours, avaient été sinon éclipsés pendant des siècles, du moins sporadiquement étudiés.

L'application des méthodes orientalistes à la lecture des textes anciens n'était pas sans risque comme l'a appris Taha Hussein à ses dépens après la sortie de son essai *De la Littérature préislamique* en 1927. Toute relecture est interprétation nouvelle et culturellement engagée. Le patrimoine ne se transmet pas à l'identique. Le retour aux œuvres du passé, quand il se produit à l'échelle d'une société, est toujours une relecture des textes « classiques » à la lumière des préoccupations du moment, accompagnée d'un double processus d'occultation et de redécouverte d'auteurs anciens. On ressuscitera ceux qui sont passés à la trappe et on en oubliera d'autres, chaque courant de pensée faisant ses emplettes, à son gré, dans un héritage qui est souvent fragmenté.

Le bouleversement culturel provoqué par les réformes du XIX^e siècle et les ingérences occidentales, a introduit des fractures multiples dans le milieu des lettrés de type ancien ou nouveau. La réappropriation de l'héritage culturel est devenu un enjeu majeur et s'est cristallisée

autour d'une notion devenue centrale au XX^e siècle, *al-turâth*. Elle signifie « patrimoine », et son usage systématique dans l'édition s'apparente beaucoup à la catégorie des « Classiques » dans l'édition occidentale.

Le *turâth* s'est imposé comme une évidence de la même manière que la notion fourre-tout de « patrimoine » prônée par l'Unesco : on préserve à l'identique, on ne discute pas !

Quels choix Anawati, et par conséquent l'Ordre dominicain, ont-ils fait ? Comment se sont-ils positionnés. Il en sera question au chapitre suivant.

Pour l'heure, Anawati s'investit dans l'édition critique de l'œuvre d'un auteur. Pourquoi Avicenne ? Et pourquoi le *Shifâ'* ? En réalité, ce choix ne vient pas des Dominicains. La décision d'honorer Avicenne appartient aux gouvernements des pays musulmans de l'époque. On sortait tout juste des célébrations du poète Mutanabbi, la plus consensuelle des figures du passé, et on avait lancé à cette occasion le projet d'édition toutes ses œuvres. Les festivités avicenniennes, elles, étaient sans égal, sans compter qu'elles mobilisaient ensemble les Arabes et les Iraniens. Le Shah d'Iran fit ériger un mausolée au grand savant à Hamadan, des timbres commémoratifs furent émis, des ouvrages publiés et enfin des colloques réunis ici et là. Or le *Shifâ'* n'était pas disponible au lecteur et

