



HAL
open science

**“ Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac.
Une élite arabe chrétienne, trois vocations (années
1930-années 1970) ”**

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac. Une élite arabe chrétienne, trois vocations (années 1930-années 1970) ”. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2015, n°171 (juillet-septembre), p. 103-120. halshs-03263266

HAL Id: halshs-03263266

<https://shs.hal.science/halshs-03263266>

Submitted on 25 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Archives de sciences sociales des religions

171 | 2015 :

Chrétiens au Proche-Orient

Chrétiens au Proche-Orient

Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac

Une élite arabe chrétienne, trois vocations (années 1930 –
années 1970)

Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac. One Christian Arab Elite. Three Callings

Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac. Una élite árabe-cristiana, tres vocaciones (años 1930-1970)

DOMINIQUE AVON

p. 103-120

<https://doi-org.doc-elec.univ-lemans.fr/10.4000/assr.27062>

Résumés

Français English Español

Dans les sociétés de langue arabe, les décennies 1930-1970 furent celles où la parole circula le plus librement, du fait de l'application élargie de principes traduits des langues européennes au moins deux générations plus tôt et du processus de retrait forcé des puissances coloniales. Les intellectuels de confession(s) chrétienne(s) tinrent une place remarquable dans l'agora. Les trois itinéraires proposés montrent qu'ils ne parlèrent pas d'une voie unifiée. Certes, aucun d'eux n'aspira à restaurer un régime à référence musulmane hérité dans lequel prévalait un principe d'inégalité légale qui les défavorisait. Mais leur condition partagée de « minoritaire » en puissance ne fut pas la détermination la plus remarquable de leurs engagements. La problématique des fondements philosophiques et des règles juridiques souhaitables pour la cité resta irrésolue. À la fin des années 1970, ces débats furent marginalisés par la réactivation d'une référence religieuse islamique prédominante.

In Arab-speaking societies, the decades of the thirties and seventies were ones where speech circulated the most freely, due to the extended application of principles translated from European languages at least two generations ago as well as the process of forced withdrawal of the colonial powers. Intellectuals of Christian(s) faith(s) held a noticeable position in the Agora. The three proposed itineraries in this paper show that they were not talking with an unified voice. Of course, none of them wished to restore a Muslim-oriented regime in which prevailed a principle

of legal inequality that was disadvantaging them. But their shared condition of “minorities” wasn’t the most remarkable determining factor of their commitments. The problematic of the philosophical basis and of the jurisdictional rules desirable for the city remained unresolved. At the end of the seventies, these debates were marginalized by the reactivation of a predominant religious Islamic reference.

En las sociedades de lengua árabe, las décadas de 1930-1970 fueron los momentos en que la palabra circuló más libremente, por el hecho de la aplicación ampliada de principios traducidos de las lenguas europeas por lo menos dos generaciones antes, y del proceso de retiro forzado de las potencias coloniales. Los tres itinerarios propuestos muestran que no hablaron con una voz unificada. Por cierto, ninguno de ellos aspiró a restaurar un régimen de referencia musulmana heredada en el que prevaleciera un principio de desigualdad legal que los desfavoreciera. Sin embargo su condición compartida de “minoritarios” en potencia no fue la determinación más destacable de sus compromisos. La problemática de los fundamentos filosóficos y de las reglas jurídicas deseables para la ciudad permaneció sin resolver. A fin de los años 1970, estos debates fueron marginalizados por la reactivación de una referencia religiosa islámica predominante.

Entrées d’index

Mots-clés : christianisme, islam, intellectuels, arabité, liberté

Keywords : Christianity, Islam, intellectuals, Arabeness, freedom

Palabras claves : Cristianismo, islam, intelectuales, arabismo, libertad

Texte intégral

- 1 Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, un foyer actif de la pensée de langue arabe fut animé par une circulation intense entre Le Caire et Beyrouth, et il bénéficia d’une liberté de parole inédite. Analyste avisé du phénomène, Georges Anawati y a distingué trois courants principaux [G. Anawati, 1985 : 17-21] en amont de l’« arabisme », du « socialisme arabe » et du « marxisme ». À une extrémité il situait le « réformisme musulman », inauguré par Ġamāl al-Dīn al-Afġānī [N. Keddie, 1972] dans la filiation duquel il plaçait Muḥammad ‘Abduh, et Rašīd Riḍā. À l’autre extrémité, il plaçait la « tendance positiviste » scientifique marquée à l’origine par les chrétiens Šibli Šumayyil et Faraḥ Antūn. Entre les deux, il insérait le « modernisme laïcisant », celui des Aḥmad Luṭfī al-Sayyid et Salāma Mūsa qui entendaient ne pas laisser aux seuls « réformistes » le monopole de l’interprétation de l’histoire et des textes, religieux ou non. L’organisation comme la qualification des courants de pensée de langue arabe au plus fort de la domination européenne sur des sociétés majoritairement musulmanes ont été discutées depuis [A. Roussillon, 2003]. Mais, quant au fond, les chercheurs tournent autour de la problématique centrale posée dans ce milieu intellectuel par le défi de la modernité européenne : comment, pour une personne confessante, établir les fondements d’une règle commune, dans le champ de la politique ou dans celui des sciences, en tenant tout à la fois l’affirmation d’une vérité de foi et la nécessité de la liberté pour y accéder ? L’interrogation est présente au sein des élites académiques de la majorité musulmane, elle est parfois vécue de manière plus aiguë encore au sein de celles des minorités chrétiennes.
- 2 Liées par le fait d’avoir été imprégnées par un noyau de penseurs francophones ou anglophones dans la première moitié du XX^e siècle, trois personnalités chrétiennes de langue arabe ont joué un rôle influent, bien que presque toujours au second plan : Youssef Karam, Charles Malik et Youakim Moubarac. Sur deux générations, au cours des années 1930-1970, ces universitaires ont assuré la continuité d’une *Nahḍa* (« Réveil » arabe) souvent mythifiée, mais obéissant néanmoins à des transformations de fond dans le champ de la pensée [D. Avon et K. Rizk, 2009, 195-223].
- 3 Inscrits dans l’archipel des chrétiens vivant en sociétés majoritairement musulmanes [B. Heyberger, 2003], ces intellectuels entretiennent un rapport particulier avec leur identité confessionnelle et leur fait d’ecclésiologies spécifiques. L’Égyptien Youssef Karam se latinise au sens où la catholicité dont il se réclame n’est pas orientale mais d’abord

thomiste. Le terme mis à la longue vacance du poste de patriarche de l'Église copte-catholique [G. Zananiri, 1996 : 121-122] le réjouit, et l'élection de Stephanos 1^e Sidarouss comme successeur de Marcos Khouzam ouvre, selon lui, une « nouvelle ère dans l'histoire du christianisme égyptien » (lettre à Anawati, 12 juin 1958). Né citoyen ottoman et formé dans un milieu marqué par le protestantisme anglo-saxon, le Libanais Charles Malik se réfère sans complexe à deux autres branches du christianisme : la byzantine, dans laquelle il a grandi [Malik, 2001 : 406], et la romaine où s'engagent deux de ses frères, l'un chez les jésuites, l'autre chez les dominicains. L'abbé maronite libanais Youakim Moubarac, quant à lui, invite à explorer la voie de la renaissance d'une Église antiochienne rassemblant tous les chrétiens du monde arabe et tenant à distance Rome et Byzance, tout en leur servant de pont dans l'attente de la restauration de l'unité chrétienne : « Pour lui, Antioche était la matrice où *syriani*, *roum* [...] et bientôt arabes allaient se mêler pour créer un humus culturel d'une extrême richesse » [A.-M. de la Croix, 2005 : 291].

- 4 Ainsi positionnés, Karam, Malik et Moubarac tentent de relever, chacun à leur manière, un triple défi : celui de la philosophie dite moderne, celui de la civilisation dite islamique, celui d'une orientation politique ballotée entre libéralisme et autoritarisme. En fonction de leurs compétences et de leurs appétences, ils opèrent des sélections, qui pour fonder une « néo-scholastique arabe », qui pour ouvrir la culture arabe à la notion de « changement », qui pour inventer un « abrahamisme » supra-historique. La variété de leurs itinéraires intellectuels illustre le fait qu'il n'y a pas eu, après l'effondrement de l'Empire ottoman, de projet culturel ou sociétal spécifique porté par des Arabes de confession chrétienne, tiraillés entre la tradition confessionnelle de leur naissance, des références européennes et un patrimoine musulman.

Le défi de l'introduction de la philosophie dite moderne

- 5 Youssef Karam est né à Tanta en 1886. Il sort premier du collège Saint-Louis dirigé par les pères des missions africaines de Lyon. Au début de la Grande Guerre, il abandonne ses fonctions à la Banque Nationale d'Égypte afin de suivre des cours à l'Institut catholique de Paris. Il y découvre le thomisme de Jacques Maritain, à rebours d'une « philosophie de séminaire » [J. Maritain, 1920 : 571-604]. En 1917, il prépare un DES sur Descartes, en Sorbonne, sous la direction de Léon Robin. Grâce à ce dernier, il enseigne durant deux ans la philosophie au collège des maristes de Montluçon. De retour à Tanta, il vit comme un reclus jusqu'à l'appel d'André Lalande, président de la section de philosophie à la Sorbonne qui, en 1927, le choisit comme « répétiteur » à l'Université du Caire. Déclinant l'offre d'aller prendre le grade de docteur en France, c'est sur l'intervention de Taha Hussein que Youssef Karam est nommé maître de conférences à l'Université d'Alexandrie, en 1942, où il enseigne depuis la rentrée universitaire 1938. Les étudiants, une demi-douzaine au début, sont « ardents », écrit le professeur, ils « prennent au sérieux leur rôle de fondateurs de la nouvelle école d'Alexandrie ! ». En fait, ayant peu confiance dans l'enseignement égyptien, Karam se dépense surtout ailleurs : d'abord auprès d'un trio informel de jeunes thomistes alexandrins guidés par Jean de Menasce, juif converti au catholicisme [M. Dousse et J.-M. Roessli, 1998], ensuite au sein du Cercle thomiste d'Alexandrie [G. Anawati, 1993 : 208-220] dont il assure la présidence (22 membres en 1938) ; enfin dans le Cercle d'études orientales, fondé par le dominicain Antonin Jaussen, qu'il oriente vers la philosophie arabe.

- 6 Né dans un village proche de Tripoli en 1906, Charles Habib Malik reçoit une instruction dans l'école missionnaire américaine de cette ville et poursuit son cursus à l'American University of Beirut (AUB). Il y enseigne pendant deux ans, après avoir obtenu une licence de mathématique et de physique, puis il s'installe en Égypte comme employé de la Fondation Rockefeller. Son attrait pour la philosophie le conduit à

prendre contact avec Whitehead, qui l'accueille aux États-Unis en 1932. Sa licence lui permet d'obtenir une bourse pour suivre les cours de Heidegger à l'Université de Freiburg. Mais l'expérience dans l'Allemagne nazie est de courte durée (1936-1937). De retour aux États-Unis, Malik est le premier Arabe à obtenir un doctorat en philosophie à Harvard (1937). Il revient au Liban en 1938, convaincu de l'urgence qu'il y a à développer les sciences humaines à l'AUB [T. Dû, s.d. : 730] où il fonde le département de philosophie.

7 Au sein de l'institution beyrouthine rivale, l'Université Saint-Joseph, Youakim Moubarac, fils et petit-fils de prêtre, né à Kfarsghab en 1924, reçoit une première formation universitaire. C'est ensuite en France, à partir de 1945, qu'il prolonge ses études supérieures. Titulaire de trois doctorats – ès Lettres, Théologie et Études Islamiques –, il devient un des intimes de l'orientaliste Louis Massignon. Dès la fin des années 1950, il exerce des activités d'enseignement et de recherche dans des centres académiques d'importance : la Sorbonne, le CNRS et l'Institut catholique de Paris.

8 Lorsque l'Université du Caire est devenue publique, en 1925, le cours de philosophie comptait sept élèves, dont trois jouent un rôle fondateur dans la philosophie moderne de langue arabe : Maḥmūd al-Ḥudayrī [A. Ahwani, 1959-1961 : 543], Naguib Baladi et Aḥmad Fū'ād al-Ahwānī. Deux Égyptiens formés à Al-Azhar puis en Sorbonne, marqués par Durkheim, viennent compléter le corps professoral l'année où Youssef Karam y est introduit : Mansūr Fahmī et Muṣṭafa 'Abd al-Rāziq [T. Hussein, 1957 : 247], à qui échoit la chaire de philosophie en 1935. Dans ce milieu académique des générations de langue arabe de la première moitié du xx^e siècle, marquées par la connaissance des pensées de langue française, Karam, Malik et Moubarac déploient trois manières de répliquer à la philosophie fondée sur la raison, enseignée dans les universités européennes et états-uniennes : la contre-proposition, l'éclectisme, le désintéret.

9 Le thomisme est introduit sur les rives du Nil par les dominicains français [M. Bergeron, 1935 : 4-9]. Dès les années trente, les Égyptiens Robert Chlala [R. Chlala, 1940 : 143-160], Joseph Rabbat [J. Rabbat, 1934 : 38-44] ou Jean Jacob Bey, sont en mesure de prendre le relais pour souligner le rayonnement de Maritain et faire valoir les écrits de Petitot, Mandonnet ou Ghéon [J. Jacob, 1936 : 197-213]. La cheville ouvrière de l'entreprise est Youssef Karam. Il est reçu à la vestition en novembre 1934, prend le nom de frère Albert le Grand, et fait sa profession au sein du tiers-ordre le 5 janvier 1936. Dans son programme d'activité figure une critique de la philosophie moderne, depuis Descartes – dont la France fête le tricentenaire du *Discours de la Méthode* – jusqu'à Bergson. Karam résume les positions de Maritain dans le débat sur la « philosophie chrétienne » pour affirmer l'existence de vérités philosophiques – la distinction de la puissance et de l'acte chez Aristote – et tenter de démontrer la supériorité du thomisme sur toute métaphysique [Y. Karam, 1938 : 332-336].

10 Le thomiste égyptien a conscience d'être à contre-courant, à l'heure de la diffusion des références kantienne au sein de l'élite musulmane représentée, par exemple, par Ibrāhīm Madkūr, membre du Sénat égyptien et professeur à l'Université Fouad Ier depuis 1935. Madkūr a soutenu une thèse sous la direction d'André Lalande, il est chargé du premier manuel d'histoire de la philosophie couvrant l'Antiquité jusqu'au xx^e siècle, et propose à Youssef Karam de collaborer à l'entreprise. L'association déplaît à ce dernier, qui voit la place de la « philosophie chrétienne » réduite à la portion congrue [I. Madkūr et Y. Karam, 1940 : 115-117], entre la pensée antique et la pensée musulmane : « [il n'a] fait jusqu'ici que le chapitre concernant la philosophie musulmane, où il a mis des insanités que je suis cependant obligé de souffrir » (lettre à Anawati, 11 janvier 1938). La perspective de Madkūr consiste à montrer que les philosophes musulmans ont, sauf sur des points de détail, repris la logique grecque, puis marqué la scolastique latine [I. Madkūr, 1934-1], et que leur pensée a donc une grande proximité avec la modernité [I. Madkūr, 1934-2 : 268-269]. Dans cet état d'esprit, Zakī Naḡīb Maḥmūd représente l'empirisme logique des maîtres du Cercle de Vienne ouvrant sur une double théorie, de la science et du langage, repoussant une représentation du monde à partir des « substances » au profit d'une autre fondée sur les « faits », relativisant toute valeur. De son côté, 'Alī Samī al-Nushār promeut une

conception selon laquelle il existe une logique proprement islamique à la source de la démarche inductive moderne et de la critique de la raison. À des degrés divers, les premiers travaux d'Osman Amin [O. Amin, 1959-1961 : 539-542], Abdurrahman Badawi [A. Badawi, 1979] et Abū Ridā [D. Avon, 2005 : 367] portent ces empreintes.

11 Si, à deux générations de distance, Moubarac [J.-F. Legrain, 2005 : 569-570] reprend l'antienne des disciples de Jacques Maritain pour affirmer que la philosophie « moderne » a été victime de « corruption » [N. Baladi, 1958 : 466], il n'en va pas de même pour Malik. Certes, ce dernier séjourne en Europe et aux États-Unis à un moment où les Whitehead, Russell, Eddington, Bergson et autres Poincaré suscitent des remises en question du rationalisme et de l'idéalisme. Certes encore, bien que séduit par Descartes comme mathématicien, il lui semble que la pensée de ce dernier reste incompatible avec une philosophie fondée sur la foi. Certes enfin, il tient à distance la phénoménologie qui lui paraît sans lien avec l'expérience de vie. Mais s'il découvre l'aristotélisme christianisé en lisant certains écrits de Karam [Nāssif Nassār, 2001 : 95], Malik n'en devient pas thomiste pour autant, et se laisse imprégner par les philosophes « modernes ». Quatre des ouvrages de Youssef Karam figurent dans le catalogue de la Bibliothèque de l'AUB¹. Mais, dans les années 1940 et 1950, le programme de sciences humaines qui y est développé ouvre les études de philosophie aux auteurs européens et nord-américains.

12 En définissant, à la suite de Whitehead, l'existence comme étant fondamentalement établie sur la « transition » ou le « déplacement » [Ch. Malik, 1948 : 575-576], Malik entend montrer qu'à leur apogée, « ni les Grecs, ni les Arabes, ni les musulmans n'ont soulevé le problème collectif de l'existence effective [...] car leur confrontation avec l'altérité est venue du dehors » [Ch. Malik, 1956 : 465-466]. C'est ce type de fascination pour les « modernes » par les jeunes philosophes de la génération [O. Amin, 1959 : 476-479] de Malik qui inquiète Youssef Karam. Au sein de l'Université égyptienne, il se dit être « seul [...] à y professer le spiritualisme [sans faire] – ou presque point – la critique de l'Islam – et pour cause ! » ; il entend leur faire « entrevoir un idéal plus élevé et [...] dissiper leurs préjugés » (lettre à Anawati, 22 mars 1934) par la voie d'un « intellectualisme modéré » qui permettrait de lier une méthode déductive fondée sur des invariants – « l'être » – et les données de l'expérience sensible : « Il s'agirait donc, pour tout musulman soucieux de sauver les valeurs spirituelles, de se dire nettement que la philosophie empiriste, quel que soit le crédit dont elle jouit en Occident, est une philosophie fautive et de reprendre décidément la tentative des théologiens de la seconde lignée, ou – ce qui reviendrait au même – d'entreprendre une mise au point de la philosophie si magnifiquement représentée par Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn-Sina et Ibn Roshd » [Y. Karam, 1948 : 18]. Malade, Karam réduit ses activités dans la deuxième moitié des années cinquante. Avec l'aide du dominicain Anawati, il s'attelle à son « livre dogmatique », ainsi qu'il le nomme, une synthèse thomiste en arabe qu'il regrette de ne pas avoir conçu comme un *Manuel*. Un incendie détruit la plupart de ses notes et son décès interrompt le chantier. Son *Mu'jam al-falsafī*, qui prend pour modèles le *Vocabulaire* de Cuvilier, celui de Lalande – traduit en 1929, et le *Dictionnaire philosophique* de Runnes [G. Anawati, 1967 : 338], est achevé en 1966 par Murād Wahba et Joseph Chlala.

Le défi de l'identité intellectuelle arabe marquée par la religion musulmane

13 L'usage de la langue arabe par ces auteurs est à géométrie variable : pour Karam et Malik, elle permet d'introduire une sélection de concepts et références élaborées en langues européennes ; pour Moubarac, auteur d'une œuvre essentiellement en français, elle sert surtout à interrompre l'héritage des Églises chrétiennes de langue arabe et le texte coranique.



- 14 Se définissant davantage comme métaphysicien que comme enseignant, Youssef Karam consacre sa recherche à la confrontation de la pensée musulmane « avec la seule philosophie digne de ce nom qui est celle d'Aristote et de Saint Thomas d'Aquin, celle de la *Philosophia perennis* » [G. Anawati, 1993 : 212]. Sa tentative d'inculturation du thomisme ne consiste pas tant à rattacher de manière artificielle le « Docteur Angélique » aux théologiens d'Égypte, Athanase ou Cyrille d'Alexandrie, que de rendre féconde la réintroduction de l'aristotélisme considéré comme intrinsèquement limité – tant qu'il n'est pas christianisé –, en abordant la question du spiritualisme et du néoplatonisme. Son *Histoire de la philosophie grecque (de Thalès à Plotin)* mentionnée dans *Al-Ahrām* par Muḥammad Kurd 'Alī, membre de l'Académie arabe, est le premier volet d'un triptyque qui comprend l'*Histoire de la philosophie médiévale* et l'*Histoire de la philosophie moderne* [M. Kurd 'Alī, 1937 : 307].
- 15 L'apport philosophique des « Frères de la pureté », groupe philosophico-politique constitué au ^xe siècle à Bassora, lié à l'ismaélisme, dont une poignée de membres sont connus par leurs noms, est souligné par Karam. La cinquantaine d'épîtres qui leur est attribuée connaît une édition à succès, au Caire, en 1928. Ces épîtres sont distribuées en quatre parties : les mathématiques et la logique ; les sciences de la nature ; le « psychisme intellectuel » ou la métaphysique ; la « législation divine », la mystique et l'astrologie. La clef de l'attitude générale des « Frères » à l'égard des problèmes religieux est, selon Karam, la récupération d'un principe de la philosophie grecque qui distingue l'opinion et la science. Mais, partis pour concilier la philosophie et la religion, ils ont abouti « à faire de la religion positive un simple règlement de police à l'usage et à la mesure de la masse et à ériger la philosophie en une religion supérieure, libre de toute certitude à une lettre, ayant ses solutions propres sur l'origine des choses [...] prolongée d'une astrologie et d'une magie devant assurer à l'homme le maximum de savoir et de pouvoir, et couronner d'une mystique où l'homme se hausse jusqu'à Dieu et conquiert son bonheur par ses seules forces » [Y. Karam, 1935 : 24]. Le penseur thomiste naturalise, de ce fait, le contenu de la dévotion à Dieu qui constitue l'axe de l'éducation en vue de la cité idéale pour un bonheur suprême envisagé par les « Frères de la pureté » [D. Urvoy, 2006 : 310-311] et il ne s'intéresse pas à l'influence de l'œuvre, dans certains milieux, notamment mystiques, après sa traduction en persan et en turc [H. Corbin, 1986 : 197].
- 16 Le premier véritable philosophe musulman est, pour Youssef Karam, al-Farābī. Il présente les principales articulations de la pensée de ce dernier au Cercle thomiste [Y. Karam, 1936 : 276-286] et, avec l'aide du dominicain Antonin Jaussen, il propose une version française de son œuvre maîtresse. La traduction des *Idées des habitants de la Cité vertueuse* est publiée au Caire (IFAO) en 1949 et rééditée à Beyrouth en 1980 [M. Mahdi, 2000 : 336]. Pour Karam, la philosophie musulmane, embryonnaire dans la pensée d'al-Kindī, trouve dans cette somme une expression achevée, partant de Dieu, descendant l'échelle des êtres, pour s'achever en vues mystiques. Une fois posées les correspondances de cette pensée avec les dogmes fondamentaux de l'islam (unicité, simplicité et transcendance), il tire l'analyse dans deux directions : la dette due à la philosophie grecque – tout partiels voire erronés que soient certains emprunts – via les chrétiens de Syrie d'une part, et le caractère platonicien de ce référentiel. Après al-Farābī, conclut Youssef Karam, le système ainsi établi est demeuré celui des philosophes musulmans postérieurs, depuis le Golfe jusqu'à l'Océan, et une connaissance plus large d'Aristote ne leur a pas permis de sortir de ces cadres généraux, y compris chez Avicenne, avant la réplique de Ġazālī. Un jugement que partage ultérieurement Abdurrahmān Badawī [A. Badawī, 1999 : 123-143].
- 17 Ġazālī constitue un point d'arrêt, selon le thomiste égyptien. Dans *La Destruction des philosophes*, publié vers le milieu du ^xe siècle il accuse d'impiété les philosophes sur trois points (l'affirmation de l'éternité du monde ; la soustraction des particuliers à la connaissance divine ; la négation de la résurrection des corps et du jugement dernier), et il les attaqua sur le terrain des « vérités religieuses ». Cette lutte contre la métaphysique pour lui constituer la foi fut, pour Karam, un danger analogue mais inversé par rapport à celui du kantisme postérieur : « La ruine est complète, et c'est le

scepticisme qui gagne la partie. À moins de donner tête baissée dans un illuminisme qui ne peut être qu'aberrant » [Y. Karam, 1936 : 349]. Les ouvrages de Carra de Vaux (*Les Penseurs de l'Islam et Gazali*) sont sévèrement critiqués : l'auteur, écrit Karam, fait preuve d'un « défaut complet de discernement » et d'une « absurde vénération » pour certains cheikhs contemporains. Mais, en langue arabe, Karam s'abstient de tels jugements.

18 Dispose-t-il d'affinités du côté des « hommes de religion » musulmans ? Anawati note qu'il a « été personnellement témoin, de la part de certains azharistes, de l'admiration que trouvaient [les] livres [de Y. Karam] auprès d'eux » [Anawati, 1949 : 59]. À l'invitation de Mustafa 'Abd al-Rāziq, auteur d'une *Introduction à l'histoire de la philosophie islamique* [M. 'Abd al-Rāziq, 1944], Karam a apporté un soutien au cheikh Muḥammad Yūsuf Mūsā, travaillant sur « l'intellect » chez al-Kindī [M. Mūsā, 1958 : 473-475], à la veille du départ en Sorbonne de ce dernier pour faire un doctorat en philosophie (1^{re} thèse, *L'attitude d'Ibn Rochd à l'égard de la philosophie de la religion* ; 2^e thèse, *La perspective philosophique du Coran*). De retour en Égypte, le cheikh Mūsā envisage de constituer une « Bibliothèque des orientalistes » à partir de la traduction des travaux de Massignon ou de Laoust [G. Anawati, 1947 : 60], mais il se heurte à des résistances au sein d'al-Azhar qu'il quitte pour la Faculté de droit. Il applaudit l'*Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (1948) d'Anawati et Gardet mais, écrit Karam, sans percevoir que l'emprunt par Thomas d'Aquin aux *mutakallimīn* (ceux qui pratiquent le *kalām*, « discours » sur la foi musulmane) ne déborde pas « l'outillage technique », et que l'essentiel réside dans la différence de nature entre la théologie chrétienne « qui se joue sur un plan surnaturel » et le *kalām* qui « demeure une métaphysique, ou plutôt une apologétique, avec des prolégomènes logiques sur la valeur de la connaissance humaine » [Y. Karam, 1949 : 38].

19 À distance, ce jugement n'a pas l'heur de plaire à Youakim Moubarac qui retrouve explicitement les accents du franciscain Jean-Mohamed Abd al-Jalil [D. Avon, 2009 : 263] défendant dans les années 1940 « la théologie musulmane d'une interprétation chrétienne étroitement thomiste » [Y. Moubarac, 1977 : 371]. Le positionnement épistémologique de Charles Malik est différent, son éclectisme qui a été source de critiques [A. al-Ba'lbakī, 1993-1996 : 73-103] le porte en priorité vers les auteurs « modernes » dans le but de transposer puis de développer des concepts inédits en langue arabe. Il s'intéresse peu à la controverse centrale de la philosophie musulmane de langue arabe [A. Wohlman, 2008] et, au contraire de ce qu'il fait pour Fārābī, Avicenne et Averroès, il ne classe pas Ġazālī dans la catégorie des sommets de la pensée universelle, mais le cite simplement comme ayant été réfuté par Ibn Rushd-Averroès [Ch. Malik, 2001 : 400-401].

20 Les trois universitaires ont donc mis en œuvre des stratégies différentes face à l'héritage philosophico-théologique musulman : l'un a voulu l'affronter, il s'est retrouvé isolé ; l'autre l'a contourné, et cela lui a été reproché ; le troisième l'a pris pour acquis.

Le défi du statut des Arabes de confession chrétienne

21 Les chrétiens arabes héritent de discours fondés sur des siècles de défiance à l'égard des autorités musulmanes et marqués initialement par les jugements de Jean Damascène, dans la première moitié du VIII^e siècle « sur la religion des Ismaélites qui domine encore de nos jours » [J. Damascène, 1992 : 210-227], une référence citée par Malik et critiquée par Moubarac même si elle fut à l'origine d'un premier dialogue : « Il faut certes regretter que ce fils de haut fonctionnaire en pays musulman n'ait pas vécu avec l'Islam naissant dans une connaturalité plus grande, mais l'ait plutôt considéré du haut d'une culture héritière du Byzantinisme défunt » [Y. Moubarac, 1977 : 4]. Les faits de l'histoire, y compris récente, sont complexes [C. Hakim, 2013], mais la mémoire

collective joue dans le sens de la simplification. Youssef Karam se montre « très sceptique » vis-à-vis de l'islam et des musulmans, tant sur le plan moral que sur le plan théologique ; il évoque des faits « qui l'affligent » au sujet de Louis Massignon, qualifié de « bon philologue » mais manquant « complètement de bases théologiques » (diaire Anawati, août 1939). Or, ces « bases théologiques » sont précisément celles que Youakim Moubarac tente d'établir à partir de la référence à la figure d'Abraham : présenter une histoire comme lieu d'épiphany où les Arabes sont inscrits dans la lignée généalogique d'Ismaël. [Y. Moubarac, 1972 : 63-97].

22 En Égypte, Karam participe ponctuellement aux activités de l'association des « *Iḥwān al-ṣafā* » (Frères de la pureté) [O. Saaïdia, 2004 : 371-408], fondée au Caire, en janvier 1941 [G. Anawati, 1948 : 21], à l'initiative de trois chrétiens, le jésuite Henri Ayrout, Youssef Hilmi al-Misrī et Michel Cassis, auxquels viennent se joindre les cheikhs azhariens Mūsā et Badrān avec l'accord explicite du cheikh al-Maraḡī [F. Costet-Tardieu, 2005]. Mais les années 1947-1948 sont marquées par des conditions moins favorables pour les élites non musulmanes : les régimes juridiques particuliers disparaissent, la guerre contre Israël est un échec, le contexte économique se détériore et le mouvement des Frères musulmans se radicalise [C. Wickham, 2013]. Karam déplore le fait que le dominicain Anawati soit contraint de prendre l'anonymat « en publiant une brochure chrétienne ». Il écrit qu'un régime analogue a été fixé pour d'autres coreligionnaires publiant dans la revue *Al-Kitāb*, maison chrétienne passée, selon lui, sous la coupe d'un « Comité occulte » du ministère de l'Instruction publique. En juin 1949, des agents du régime raflent, à Alexandrie, « tous les livres plus ou moins sociaux et tous les livres roulant sur l'islam », exigeant des libraires que soient dressées des listes de clients (lettres à Anawati, 30 mai, 6 juin, 19 juin 1949). La situation de ces intellectuels se dégrade après la révolution de 1952 et le coup porté par le cheikh Bahī contre les orientalistes chrétiens [M. al-Bahī, 1957 : 22 et 120].

23 Selon un chemin inverse à celui accompli deux ou trois générations plus tôt, une partie de l'élite chrétienne de langue arabe délaisse peu à peu le Caire pour Beyrouth qui, jusqu'en 1975, apparaît comme un îlot intellectuel préservé. Le Cénacle libanais, fondé par Michel Asmar en 1946, en est une illustration : Malik tout comme Moubarac y interviennent dans les années cinquante et soixante [A. Elias, 2013 : 273 et 455]. Dans la perspective de relayer le centre chrétien égyptien déclinant de Dar al-Salam, édifié par Mary Kahil, et l'éditeur Dār al-Ma'ārif censé porter le projet d'*Encyclopédie arabe chrétienne*, le jésuite Henri Boulad a le projet de fonder un « Institut d'Études et de Recherches sur la Pensée Orientale », avec une section pour la « Pensée chrétienne », une pour la « Pensée islamique », une pour la lexicologie philosophique et la théologie arabe chrétienne et musulmane, ainsi qu'une « centrale du livre chrétien arabe » disposant d'une imprimerie moderne. Son projet éditorial est cependant entravé par les tensions qui l'opposent à Moubarac, directeur de la collection envisagée chez Dār al-Kalima, et l'absence de programmation au-delà d'une *Vie du Messie*.

24 Le contexte dans lequel évoluent les trois figures intellectuelles étudiées offre à la fois des analogies et des différences. Les idéaux historiques auxquels chacun aspire présentent, quant à eux, plus de divergences que de convergences : Karam parle de « vraie civilisation » pour penser la Chrétienté latine ; Malik considère que la « civilisation » ne peut être que l'euro-péenne, puisant à la fois dans la source médiévale et dans la source moderne ; Moubarac tente, pendant des années, de faire droit à la « civilisation arabo-musulmane » en y incluant une dimension chrétienne.

25 Le ressentiment de Youssef Karam transparait à l'occasion de la publication d'un article du cheikh Mūsā relatif à la *Reconquista* : « Comment ne voit-il pas que les Arabes et les Berbères étaient des agresseurs et que les Espagnols avaient parfaitement le droit de défendre leur sol et leurs croyances ? Quand je vous disais qu'il n'y a rien à faire avec ces gens là... » Pour Karam, le cheikh Mūsā aurait dû reconnaître que si l'Espagne était restée dans le monde musulman, elle aurait chuté avec lui : « [...] c'est donc un bien, au simple point de vue humain, qu'elle soit libérée du joug. Un bien immense représenté par... » et ce qu'elle compte d'âmes dévouées au Christ et à la vraie civilisation depuis la défaite des Arabes jusqu'à nos jours. La seule vertu de justice

aurait suffi à arrêter le vagabondage de son esprit et de sa plume. Il a péché contre cette vertu : poussé par sa haine du christianisme, il s'est aveuglé sur des notions élémentaires. Et si, un homme tel que lui, réputé éclairé, nourrit de tels sentiments et les extériorise aussi violemment, qu'attendre du reste ? La stupide Sorbonne sera bien payée de ses amabilités... ou de ses lâchetés » (lettres à Anawati, 4 et 23 novembre 1948). Mais Karam perçoit un danger plus grand encore dans la figure du tiers « moderne », obligeant finalement chrétiens et musulmans à travailler de concert : « Le grand bien résultera [...] de l'étroite collaboration entre [christianisme et islam] pour combattre l'athéisme et les athées dont l'activité se fait de plus en plus menaçante et risque de tout envahir » [G. Anawati, 1951 : 48].

26 Pour avoir traduit l'*Histoire des États islamiques* de Ḍahabī, étudié la tradition musulmane et discuté avec des intellectuels comme Madkūr, Moubarac se dit convaincu que, à l'instar des catholiques, les musulmans ont les moyens de reconnaître la distinction entre les « affaires spirituelles » et les « affaires temporelles », permettant ainsi un « nouveau mode d'union » entre les deux, qui éviterait à la fois une division « indue » et un antagonisme « dommageable ». Selon lui, les Libanais sont loin de vouloir suivre la « voie laïcisante » de « certains pays jadis chrétiens ». Son vœu le plus profond [P. Briac, 1971 : 11] consiste donc à trouver « de l'intérieur », en s'appuyant notamment sur le cheikh Ṣubḥī Ṣāliḥ, un exemple de bonne articulation entre « le régime de la cité temporelle » et « le régime spirituel qui est offert par le Ciel » [Y. Moubarac, 1965 : 22-23]. Docteur en littérature arabe de la Sorbonne et vice-président du Haut conseil islamique législatif, le cheikh Ṣubḥī Ṣāliḥ indique cependant que tout but, si excellent soit-il au regard des autres, ne conduira jamais les musulmans à sacrifier leur croyance, à savoir que « l'Islam est religion et État, croyance et régime » [Ṣ. Ṣāliḥ, 1965 : 62]. À l'inverse, Ḥassan Sa'ab, sunnite beyrouthin, Docteur en sciences politiques de la Georgetown University (catholique), affirme que « l'Islam est la religion de Dieu et la religion de l'homme et non pas la religion de l'État » ; il insiste sur le fait que l'État est un fait humain et non divin et à l'appui de sa thèse, il indique que le terme « État » ne se trouve pas dans le Coran².

27 Dans le Liban libéral des années 1960, le cheikh Ṣāliḥ et Hassan Saab rejouent, sous la forme d'un désaccord policé, la controverse très vive qui a accompagné quarante ans plus tôt l'abolition du califat et la parution de l'ouvrage du cheikh 'Alī 'Abd al-Rāziq : *L'Islam et les fondements du pouvoir* [A. 'Abd al-Rāziq, 1994 (1925)]. En dépit de certaines démonstrations et inclinations liées à l'influence des courants de gauche, la tendance majoritaire des musulmans penche du côté de l'interprétation de Rašīd Riḍā et de Ṣubḥī Ṣāliḥ. Et lorsque, par attraction ou lutte commune contre la « modernité », un chrétien émet le vœu d'une évolution non sécularisée de l'islam, ouverte sur un pluralisme intégrant liberté et égalité des droits, il suscite des réactions. Youssef Karam le reconnaît, lui qui reproche à Anawati une recension de *La Cité musulmane* de Louis Gardet [L. Gardet, 1954 : 329-362], dans laquelle il a négligé la représentation d'un « islam idéal » : « Le Coran n'est-il pas là contenant des dogmes et des lois ? Le musulman qui y contreviendrait serait-il considéré, se considérerait-il comme fidèle à sa religion ? Si, par exemple, l'on reconnaît à la femme l'égalité avec l'homme, n'ira-t-on pas contre le Coran, parole révélée d'un bout à l'autre ? La civilisation moderne est-elle une norme ? [...] Le musulman moderniste risque fort d'être taxé d'impiété. Le chrétien qui l'approuve risque fort d'être taxé d'anti-islamisme » (lettre à Anawati, 13 octobre 1954).

28 Animé par le modèle états-unien qui a catalysé l'adhésion de Maritain à une forme de démocratie [F. Michel, 2012], Charles Malik croit possible une intervention des cultes dans la vie publique, sur tous les sujets, compatible avec une séparation de l'État et de ces mêmes cultes [T. Gunn et J. Witte, 2012]. L'une des clefs est, pour lui, la « liberté de conscience » [K. Azkūl, 1951 : 216-217]. Son expérience de rapporteur au sein du Comité responsable de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, lui a permis de mesurer les réticences des représentants soviétique, chinois et états-unien sur ce point précis. Les souverains de son conseiller Karīm Azkūl reprennent mot pour mot, au sein du Cénacle libanais, l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de

l'homme : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte ou l'accomplissement des rites »³.

29 Chacune de ces positions est mise à l'épreuve des conflits et changements politiques. En Égypte, dès le coup d'État des « officiers libres » (juillet 1952) et la proclamation de la République (juin 1953), mais plus encore lors de la crise de Suez d'octobre-novembre 1956, suivie d'une vague de nationalisations puis de la tentative de constitution de la République arabe unie (RAU) unissant l'Égypte et la Syrie (1958-1961), Youssef Karam observe avec inquiétude le départ massif des *Šawām* (Libano-Syriens) et des Européens établis en Égypte depuis la fin du XIX^e siècle. Au Liban, après 1978, l'année « des grands bouleversements dans les alliances et les alignements » [F. Boutros, 2010 : 414], Charles Malik choisit de s'engager aux côtés des Forces libanaises de Béchir Gemayel, convaincu que c'est là, autour du « fusil chrétien », que se noue l'avenir de la « civilisation » dans le monde arabe : un échec marqué, en septembre 1982, par l'assassinat de celui qui vient d'être élu président de la République. Œuvrant à la réconciliation des principales forces en présence au cours de cette même guerre libanaise, Youakim Moubarac défend, quant à lui, une ligne qui vise à promouvoir une Palestine plurielle sur le modèle libanais, et donc la disparition de l'État d'Israël. Ces efforts se soldent par un échec, dont il ressent amertume et désillusions, avant de se retirer en France où il meurt en 1995.

*

**

30 Y a-t-il une place réservée à la pensée philosophique marquée par des références au christianisme dans cet « Islam » présenté comme civilisation ? À l'initiative de Badi' al-Qāsim, professeur de métaphysique et de logique, les ouvrages de Youssef Karam sont repris à l'Université de Damas comme manuels officiels au début des années soixante. Il semble bien qu'il s'agisse là de l'exception confirmant la règle. *A History of Islamic Philosophy* (New-York et Londres, 1970), de Majid Fakhry, directeur du département de philosophie à l'AUB, et Associate Professor de philosophie à Georgetown University (Washington), est une synthèse présentée comme un futur « classique », destiné à remplacer rapidement [G. Anawati, 1972 : 507] le manuel de Tjitze de Boer traduit en anglais par Edward Jones [T. de Boer, 1983 (1903)]. Le rôle de Charles Malik, dont les titres sont nombreux dans les universités nord-américaines, est totalement ignoré par Fakhry ; et la dernière page de l'édition originale, centrée sur Youssef Karam, disparaît de la traduction française parue aux éditions du Cerf [M. Fakhry, 1989]. Au-delà des années 1970, les philosophes de confession musulmane, qu'ils viennent du monde arabe [H. Hanafī, 1991], iranien [D. Shayegan, 1989], ou subsaharien [S. Diagne, 2008], confrontent en général directement des éléments du patrimoine associé à l'islam avec les pensées européennes, sans passer par les travaux des chrétiens de langue arabe.

31 Ces trois figures intellectuelles ont-elles eu des héritiers ? L'un des rares universitaires qui aurait pu prétendre à la succession de Karam est Naguib Baladī. En 1956 il est professeur visiteur à l'Université de Vermont (États-Unis). À son retour, il se voit écarté de l'Université d'Alexandrie et ses biens sont mis sous séquestre. Il s'installe à Rabat au début de l'année 1962-1963, mais ses contacts sont difficiles avec le doyen de la faculté de lettres, et il n'obtient pas de véritable reconnaissance académique. Il est rejoint par Albert Nader à l'Université de Rabat en 1966, mais il émigre finalement aux États-Unis, à l'instar de nombre de ses coreligionnaires qui n'ont pas trouvé de poste universitaire dans une Égypte marquée par une intransigeance religieuse croissante [Guirguis, 2012 : 33 sq.]. Au Liban, c'est Nāssif Nassār qui développe un discours critique sur la pensée de Charles Malik [N. Nassār, 2001] et une « fondation Charles Malik » garantit la réédition de ses principaux travaux, en anglais et en arabe. Quant à Moubarac, dans le champ de l'islamologie et de la christianologie arabe, force est de constater que ses positions ne font pas beaucoup d'émules, en dépit des efforts de Georges Corm [G. Corm, 2004] ou, dans un autre registre, des travaux d'Antoine Fleyfel [A. Fleyfel, 2011 : 105-116 et 121-131].

Relativement favorable dans la première moitié du ^{xx}e siècle, la position sociale et institutionnelle des membres de l'élite intellectuelle chrétienne de langue arabe s'est dégradée par à-coups, avec un décalage dans le temps en Égypte et au Liban, là où ils disposaient des atouts les plus nombreux. Ils n'ont jamais constitué de front uni sur le plan de la pensée. Les uns et les autres ont regretté une méconnaissance des réalités chrétiennes orientales par leurs coreligionnaires d'Europe ou d'Amérique. Ils ont surtout déploré la méconnaissance de la « littérature arabe chrétienne », spéculative ou spirituelle, par leurs concitoyens musulmans, tout en avouant que celle-ci n'avait pas donné sa pleine expression et qu'elle aurait pu être mieux saisie, notamment par le biais de traductions des mystiques chrétiens. Ce constat doit être nuancé par la présence remarquée d'acteurs de confession chrétienne dans le champ de la littérature⁴, de la science politique ou du journalisme de langue arabe⁵. Mais, là encore, leur situation est précaire et dépendante des évolutions politico-religieuses internes ou géopolitiques de la région, comme l'ont montré les exemples de l'Irak après 2003 et de la Syrie après 2011 [M. Kīlū, 2012].

Bibliographie

'ABD AL-RĀZIQ Muṣṭafa, 1944, *Tamḥīd li-tārīḥ al-falsafa al-islāmiyya*, Al-Qāhira, Laḡna al-ta'ālif wa-l-tarḡama wa-l-našr.

ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte/CEDEJ, « textes à l'appui », 1994, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, p. 5-42.

AHWANI Ahmed Fouad el-, 1959-1961, « In memoriam Mahmoud el-Khodeiry », *MIDEO*, 6.

AMIN Osman, 1958, « In memoriam Youssef Karam », *MIDEO*, 5.

–, 1959-1961, témoignage, *MIDEO*, 6, p. 539-542.

ANAWATI Georges C., 1947, « Chronique des livres arabes », *Cahiers du Cercle Thomiste*, mars.

–, 1951, note dans *Cahiers du Cercle Thomiste*, avril, p. 48.

–, 1967, « Recensions », *MIDEO*, 9.

–, 1972, note dans la rubrique « Recensions », *MIDEO*, 11.

–, 1985, « L'Islam à la croisée des chemins : impasse ou espoir ? », conférence à l'université de Fribourg, 15 novembre 1985, tiré-à-part (Éditions universitaires Fribourg, Suisse), p. 17-21.

–, 1993, « À propos d'un mémorial : l'œuvre philosophique d'un Professeur, Youssef Karam (1886-1959) », in F. De Jonc (éd.), *Miscellanea Arabica et Islamica*, Louvain, Peeters Press, p. 208-220.

ANAWATI Marie-Marcel (Georges C.), 1948, « Islam et Chrétienté », *Cahiers du Cercle thomiste*, juillet.

–, 1949, note dans *Cahiers du Cercle Thomiste*, janvier, p. 59.

AVON Dominique et KARAM Rizk, 2009, *La Nahdha. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Kaslik (Liban), Presses de l'USEK.

–, 2005, *Les frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910 - années 1960)*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Histoire ».

–, 2009, « Louis Gardet: A Catholic Thomist takes up Islamic Studies 1926 », *The Muslim World*, 99-2, 253-269.

AZKŪL Karīm, 1951, « Musāhama Lubnān fi tašrī' al-Umam al-Mutaḥida », *Les Conférences du Cénacle*, 9-12, p. 216-217.

BA'ALBAKĪ Ifrām al-, 1993-1996, « Charles Malik. Fikr mutanawi'a bila nizām fikrī ḥass », *Annales de l'Institut de Lettres Orientales*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 7, p. 73-103.

BADAWI Abdurrahman, 1999 (1972), « Philosophie et théologie de l'islam à l'époque classique », in François Châtelet (dir.), *La philosophie médiévale, du 1^{er} au xv^e siècle*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », p. 123-143.

–, 1979, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose.

BAHĪ Muhammad al-, 1968 (1957), *Al-Fikr al-islāmī al-hadīṭ wa silatuhu bi-l-isti'mār al-gharbī*, Le Caire, Dār al-Fikr, 5^e éd.

BALADI Naguib, 1958, « Intransigeance et accueil en philosophie arabe contemporaine », *MIDEO*, 5.

BERGERON Martial, 1935, « La mission intellectuelle d'Albert le Grand », *Cahiers du Cercle Thomiste*, janvier.

BOER Tjitze J. (traduction de Edward R.), 1983 (1903), *The History of philosophy in Islam*, New Dehli, Cosmo.

- BOUTROS Fouad, 2010, *Mémoires*, Beyrouth, Les éditions L'Orient Le Jour.
- BRIAC Pierre, 1971, « L'Islam et nous. Une interview de Youakim Moubarac », *France catholique*, 26 novembre, p. 11.
- CHLALA Robert, 1940, « Le fondement de la Morale de Saint Thomas d'Aquin », *Cahiers du Cercle Thomiste*, avril-décembre, p. 143-160.
- CORBIN Henri, 1986 (1964), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, « Folio essais ».
- CORM Georges, 2004, *Youakim Moubarac. Un homme d'exception* (textes choisis et présentés), Beyrouth, Librairie orientale, coll. « La pensée libanaise ».
- COSTET-TARDIEU Francine, 2005, *Un réformiste à l'université al-Azhar. Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghî (1881-1945)*, Paris, Karthala.
- CROIX Agnès-Mariam de la, 2005, « La passion pour l'Église d'Antioche », in *Youakim Moubarac*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. « Les Dossiers H ».
- DAMASCÈNE Jean, 1992 (VIII^e siècle), *Écrits sur l'islam*, présentation, commentaires, et traduction par Raymond Le Coz, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes ».
- DAYF Rašid al-, 2011, *Tablîq al-Baħr*, Beyrouth, s.e.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2008, *Comment philosopher en islam ?*, Paris, Panama.
- DOUSSE Michel et ROESSLI Jean-Michel (éds.), 1998, *Jean De Menasce (1902-1973)*, Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire suisse.
- DŪ Tony Youssef, s.d., *Wajh Lubnān al-Abyaḍ. Muġam al-qarn al-īšrīn*, s.l., s.e.
- ELIAS Amin, 2013, *Le Cénacle Libanais (1946-1984). Une tribune pour une libanologie inscrite dans son espace arabe et méditerranéen*, thèse sous la direction de D. Avon, soutenue le 8 novembre à l'Université du Maine.
- FAKHRY Majid, 1989, *Histoire de la philosophie islamique* (traduit de l'anglais par Marwan Nasr), Paris, Cerf, coll. « Patrimoines ».
- FLEYFEL Antoine, 2011, *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- GARDET Louis, 1954, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes ».
- GUIRGUIS Laure, 2012, *Les coptes d'Égypte : violences communautaires et transformations politiques (2005-2012)*, Paris, IISMM/Karthala, coll. « Terres et gens d'islam ».
DOI : 10.3917/kart.guirg.2012.01
- GUNN T. Jeremy, WITTE John Jr., (éds.), 2012, *No Establishment of Religion. America's original contribution to religious liberty*, Oxford/New York, Oxford University Press.
DOI : 10.1093/acprof:oso/9780199860371.001.0001
- HAKIM Carol, 2013, *The Origins of the Lebanese National Idea, 1840-1920*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
DOI : 10.1525/9780520954717
- HANAFĪ Hassan, 1991, *Mūqādima fī 'ilm al-istiġrāb*, Le Caire, Al-Dār al-faniyya li-l-našr wa-l-tawzī'.
- HEYBERGER Bernard (éd.), 2003, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'islam*, Paris, Autrement.
DOI : 10.3917/autre.heybe.2003.01
- HUSSEIN Taha, 1957, « Le Cheikh Mostafa "Abd el-Razeq tel que je l'ai connu », *MIDEO*, 4.
- JACOB BEY Jean, 1936, « Maître Thomas d'Aquin », *Cahiers du Cercle Thomiste*, juillet-août, p. 197-213.
- KARAM Youssef, 1938, « L'idée de philosophie chez saint Thomas d'Aquin », *Cahiers du Cercle Thomiste*, novembre-décembre.
-, 1935, « Les idées philosophiques des "Frères de la Pureté" », *Cahiers du Cercle Thomiste*, janvier.
-, 1936, « La Cité vertueuse d'Alfarabi », *Cahiers du Cercle Thomiste*, septembre-octobre, p. 276-286.
-, 1936, « Le réquisitoire d'Algazali contre les philosophes », *Cahiers du Cercle Thomiste*, novembre-décembre.
-, 1948, « Logique aristotélicienne et Logique musulmane », *Cahiers du Cercle Thomiste*, juillet.
-, 1949, « Théologie musulmane et Théologie chrétienne », *Cahiers du Cercle Thomiste*, décembre.
- KEDDIE Nikki R., *Sayyid Jamāl ad-Dīn « al-Afghānī »: A political Biography*, Los Angeles/London, University of California Press.
- KĪLŪ Mišīl, « Al-badīl al- li lan yakūn dīmūqrāṭiyyan », *Al-Safīr*, 13/12/2012.

KURD Ali Muhammad, 1937, recension dans *Cahiers du Cercle Thomiste*, septembre-octobre, p. 307.

LEGRAIN Jean-François, 2005, « Autobiographie de Youakim Moubarac de 1943 à 1986 », in *Youakim Moubarac*, « Les Dossiers H », L'Âge d'Homme, Lausanne, 2005, p. 569 et 570. Deux premiers écrits ont été répertoriés, des dissertations de philosophie données à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth : « Essai sur la croyance », « Connaissance et intuition ».

MADKŪR Ibrāhīm et KARAM Youssef, 1940, *Durūs fī Tārīḥ al-Falsafa*, Le Caire, Lağnat al- ta'līf wa-l-tarğama wa-l-našr.

–, 1934, (préface de Louis Massignon), *La place d'Al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Maisonneuve.

–, 1934, (préface de Simon Van den Bergh), *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, Paris, Vrin.

MAHDI Muhsin, 2000, *La fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Flammarion, « Champs », 2000.

MALIK Charles, 1948, « An Appreciation of Professor Whitehead with Special Reference to his Metaphysics and to his Ethical and Educational Significance », *The Journal of Philosophy*, 45-21, 7 octobre, p. 575-576.

–, 1956, « Al-wūjūd bi-l-fa'l », *Les Conférences du Cénacle*, 7-12, 1956, p. 465-466.

–, 1998, *Dawr Lubnān al-'ālamī fī sin'a ḥuqūq al-'insān*, Beyrouth, Dār Nūfal.

–, 2001 (1977), *Al-Muqaddima. Sīrat ḍātiyya falsafīyya*, Beyrouth, Dār al-Nahār li-l-Našr.

DOI : 10.2307/2020351

MARITAIN Jacques, 1920, « De quelques conditions de la renaissance scolastique », *Annales de l'Institut de philosophie*, 4, p. 571-604.

–, 1968 (1930), *Religion et Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

MICHEL Florian (éd.), 2012, *Correspondance Jacques Maritain – Yves Simon*, t. 2, *Les années américaines (1941-1961)*, Paris, CLD Éditions.

MOUBARAC Youakim, 1965, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, 8-11, p. 22-23.

–, 1972, *Le Coran et la critique occidentale*, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais. Il s'agit du 2^e tome de la « Pentalogie islamo-chrétienne » dans lequel l'abbé Moubarac reprend les éléments centraux de sa thèse de théologie sur *Abraham dans le Coran*, en y intégrant notamment les recensions critiques (p. 63-97).

–, 1977, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, (thèse de doctorat d'État, Université de Paris IV-Sorbonne), Beyrouth, Publications de l'Université libanaise.

MUSA Muhammad Yusuf [Moussa Cheikh], 1958, « In memoriam Youssef Karam », *MIDEO*, 5.

NASSĀR Nāssif, 2001, *Maqāla fī al-wūjūd. Qirā'a naqḍiyya fī sīra ḍātiyya falsafīyya*, Beyrouth, Dār al-Nahār.

RABBAT Joseph, 1934, « La Politique Thomiste », *Cahiers du Cercle Thomiste*, octobre, p. 38-44.

ROUSSILLON Alain, 2003, « Réforme et identité : le réformisme à travers les âges », dans *Le Courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damas, Ifpo, p. 30 sq.

SAAÏDIA Ouassila, 2004, *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du xxe siècle. Discours croisés*, Paris, Geuthner.

ŞĀLİḥ Şubḥī, 1965, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, 8-11, p. 62-64.

SHAYEGAN Daryush, 1989, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel.

URVOY Dominique, 2006, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil.

DOI : 10.14375/NP.9782020490412

WICKHAM Carrie Rosefsky, 2013, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, Princeton, Princeton University Press.

DOI : 10.1515/9781400866243

WOHLMAN Avital, 2008, *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam. Ghazali et Averroès*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines ».

ZANANIRI Gaston, 1996, *Entre mer et désert. Mémoires*, Paris, Éditions du Cerf.

La correspondance entre Youssef Karam et le père Georges Anawati est issue des Archives de l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO) du Caire.

Notes

1 *Tārīḥ al-falsafa al-yūnāniyya*, Al-Qāhira, Lağna al- ta'līf wa-l-tarğama wa-l-našr, 1936. *Tārīḥ al-falsafa al-ūrūbiyya fī al-ʿaṣr al-wasī*, Al-Qāhira, Dār al-kātib al-mašrī, 1946. *Al-'aql wa-l-*

wūjūd, Al-Qāhira, Dār al- ma'ārif, 1956. *Al-ṭabī'yya wa ma ba'd al-ṭabī'yya. Al-māda, al-ḥayya, Allah*, Al-Qāhira, Dār al- ma'ārif, 1959.

2 L'auteur du *Mu'ğam al-Mufahris*, Muhammad Fū'ād abd al-Bāqī, ne donne qu'une occurrence d'un terme qui a la même racine (p. 256 de l'édition Dar al-Jīl, s.d.), avec le sens abscons d'une circulation de l'argent et non celui d'« État » : « afin que [le butin] ne circule pas seulement entre les riches et vous » (59, 7).

3 DUDH, 10 décembre 1948, en ligne sur www.un.org/fr/documents/udhr/.

4 Citons quelques-uns d'entre eux : Hoda Barakat, Najwa Barakat, Elias Khoury, Jabbur Duwayhi, Rachid El-Daïf.

5 Notamment 'Imād Gād, directeur de la rédaction du quotidien égyptien *Al-Ahrām*, et auteur de ce rapport annuel : *Al-taqrīr al-Istrāṭijī al-'arabī 2010*, Le Caire, Markāz al-hirāssa al-siyāssiya wa-l-istrāṭijīyya et Hazem Saghieh, chroniqueur du quotidien d'origine libanaise *Al-Hayāt*.

Pour citer cet article

Référence papier

Dominique Avon, « Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac », *Archives de sciences sociales des religions*, 171 | 2015, 103-120.

Référence électronique

Dominique Avon, « Youssef Karam, Charles Malik, Youakim Moubarac », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 25 mai 2022. URL : [http://journals.openedition.org.doc-elec.univ-lemans.fr/assr/27062](http://journals.openedition.org/doc-elec.univ-lemans.fr/assr/27062) ; DOI : <https://doi-org.doc-elec.univ-lemans.fr/10.4000/assr.27062>

Auteur

Dominique Avon

Centre de recherches historiques de l'Ouest, (*Cerhio*) *Umr 6258, Université du Maine*, dominique.avon@univ-lemans.fr

Droits d'auteur

© Archives de sciences sociales des religions

