

Georges Corm (textes choisis et présentés par), *Youakim Moubarac, Un homme d'exception*, 2004 (présentation de l'ouvrage), p. 194.

Partie II, CHAPITRE II : ORIENTATIONS POUR UN DIALOGUE ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS<sup>1</sup>. Lettre de Y. MOUBARAC au R. P. J.-M. ABD EL-JALIL

*Paris, 1<sup>er</sup> vendredi de mars 1970*

Mon cher Père,

Voici le développement des remarques que je vous ai présentées oralement à propos des Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans, récemment publiées par le Secrétariat romain pour les non-chrétiens<sup>2</sup>. Nul ne contestera que je m'adresse à vous sur ce sujet pour de multiples raisons personnelles et, par votre intermédiaire, à ceux qui sont intéressés au premier chef par tout ce qui touche au dialogue islamo-chrétien.

Je voudrais ne pas faire erreur ni surtout agir injustement à l'égard des auteurs dont je vais dépouiller systématiquement le livret. Aussi vais-je prendre soin, pour commencer, de préciser deux choses

1) Je n'aurais sans doute pas pris cette peine s'il s'agissait d'auteurs ou de chercheurs isolés. J'estime qu'en matière d'islamologie et de dialogue islamo-chrétien, il y a un vaste champ librement ouvert à la recherche et chacun peut choisir un domaine particulier et exprimer son opinion. Il n'en va plus de même lorsqu'il s'agit d'un document officiel présenté comme tel par un organisme d'Église récemment constitué à cet effet.

2) Si l'ensemble de mes remarques va paraître critique, je prends soin de souligner dès le début qu'il ne s'agira pas dans ces observations d'une fin de non-recevoir systématique opposée à des pages dont la bonne volonté est évidente et la portée de certaines d'entre elles tout à fait juste. Je tiens en particulier à désigner, malgré les points négatifs que je vais y signaler, le courage et la perspicacité des paragraphes qui reviennent, pages 80 à 95, à dégonfler pratiquement la plupart des slogans qui courent en Occident latin ou anglo-saxon sur l'Islam. Je tiens tout particulièrement aussi à rendre hommage à la mise en valeur des aspects arabes de l'Islam du point de vue démographique et culturel, et surtout du point de vue de la langue arabe et de sa valeur permanente au plan liturgique et religieux (pp. 60-61). Enfin, beaucoup de fautes seront sans doute pardonnées aux auteurs pour avoir pris résolument position en faveur de l'équivalence Allah-Dieu (pp. 48-49 et note 2).

Il n'en est que plus malheureux de constater le nombre de fois où, pour des raisons que je ne pourrai pas toujours expliciter, ils ne vont pas jusqu'au bout de leur perspicacité et refusent, voire interdisent, de poser les vrais problèmes, pour donner à la place des positions théologiquement non fondées et préconiser des attitudes pastorales imprécises, à défaut de pouvoir apporter des solutions définitives et des directives nettes.

Je vais essayer de grouper aussi systématiquement que possible ces problèmes. Une méthode plus simple eut été de faire mes remarques au fil des pages, mais cela eut entraîné trop de redites et n'aurait pas favorisé une meilleure intelligence des questions les plus importantes. Aussi, quitte à schématiser et par là à paraître dogmatiser, ce qui n'est pas mon intention, voici les principaux thèmes qui me semblent abordés, et pour certains éludés, sans bonheur, dans ces « orientations ».

---

<sup>1</sup> *Pentalogie islamo-chrétienne*, Tome III, pages 174-210.

<sup>2</sup> « Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans ». Rome, Ancora, 1969, 162 p.

Sous l'aspect davantage théologique des questions, je soulèverai des problèmes de méthodologie en accordant une attention plus particulière à ce qui y est dit (ou n'est pas dit) de Mahomet, du Coran et des mystiques musulmans. Sous un autre aspect que je dis ecclésiologique, je relèverai notamment ce qui touche à une autocritique ecclésiale en matière de rapports islamo-chrétiens, aux structures d'Église et aux perspectives œcuméniques, à l'élaboration d'une missiologie nouvelle et enfin à tout ce qui touche l'aspect politique des relations islamo-chrétiennes.

L'ensemble de ces remarques théologiques et ecclésiologiques va être compris entre un paragraphe préliminaire d'ordre bibliographique et un paragraphe de conclusion, où sans prétendre faire des propositions concrètes ni en tout cas proposer de nouvelles orientations, je soumets une requête en faveur des mesures à prendre pour l'avenir du dialogue islamo-chrétien.

## REMARQUES BIBLIOGRAPHIQUES

Louis Massignon est cité quatre fois au cours du texte, mais il n'y a jamais de référence pour ces citations. D'autre part, aucune publication de lui n'est reprise dans la bibliographie. Quand il s'agit en particulier de mystique musulmane, il n'est fait appel qu'à la publication de l'un des auteurs. D'autre part, sur les citations d'auteurs chrétiens (six en bas de pages comportant des références), quatre sont de l'un des auteurs (une cinquième étant de P. Rondot et la sixième attribuant à N. Daniel un *Islam and Imperialism*, quand il faudrait dire *Islam, Europe and Empire*).

Je ne m'explique pas le silence sur l'œuvre de L. Massignon. Serait-ce à dire que cette œuvre soit malaisée à lire ou difficile à se procurer ? Je ne pense pas que, suite aux rééditions récentes ainsi qu'à de multiples présentations-initiations, on puisse prétendre qu'il en soit ainsi. Il ne reste dans ces conditions que l'hypothèse selon laquelle cette œuvre n'est pas normative dans l'Église catholique, alors qu'aucune autre n'aurait pu y trouver quelque audience si celle de Massignon n'avait ouvert la brèche et commandé l'ensemble du dialogue islamo-chrétien à l'heure actuelle.

Je remarque d'autre part sous la rubrique « Sectes musulmanes », les Schismes dans l'Islam de Henri Laoust. C'est à croire que cet ouvrage, n'a pas été lu. S'il est bien vrai en effet qu'il y est question des sectes musulmanes ; cet ouvrage est beaucoup plus, comme l'indique d'ailleurs le sous-titre, une introduction au mouvement général de la pensée religieuse, politique et sociale de l'Islam des origines à nos jours. Il aurait donc dû être cité dans les ouvrages d'intérêt général, ou sous la rubrique « communauté musulmane ».

Enfin j'estime que la mention du pamphlet de Cheikh al-Bahiy (p. 105, n°1) ne méritait pas cet honneur, quand par ailleurs si peu d'auteurs musulmans sont cités.

Ceci dit et sans sortir de cette rubrique proprement bibliographique, je crains que les incorrections que je viens de signaler n'en recouvrent d'autres plus fondamentales. Si Massignon reçoit dans le texte quelques coups d'encensoir, mais sans référence à ses ouvrages dont il n'est plus question dans la bibliographie, ce me semble être une des manifestations d'une volonté systématique à travers le volume d'ignorer tout un secteur de la recherche. Cette volonté est d'ailleurs clairement illustrée dans les trois lignes consacrées (p. 57 en fin du chap. 2) à ceux qui cherchent à donner sans retard « une note théologique à l'Islam comme tel dans l'histoire du salut ». Bien entendu, c'est encore sans aucune référence à ces chercheurs, sauf à une présentation que l'un des auteurs en a fait ailleurs. Or il est inexact que lesdits chercheurs, non nommés mais bien connus, veuillent donner « une note théologique » à l'Islam, si j'excepte le maître incontesté du néo-thomisme, le cardinal Journet, qui au moins pour cette raison, aurait dû être cité. Quant aux autres, pour autant que je les comprends moi-même, ce n'est pas tant une note théologique et scolastique qu'ils essaient de donner sans retard à l'Islam qu'une situation plus correcte dans l'histoire religieuse selon les données scientifiques modernes. J'ose même ajouter selon des données beaucoup plus anciennes, mais qu'une scolastique ignorante et décadente a présentées jusqu'ici sous le jour le plus négatif. (Voir à ce sujet ma thèse sur *La pensée chrétienne et l'Islam*,

des origines à la prise de Constantinople, Paris, Sorbonne, 1969, 576 p.) Il y a donc dans le paragraphe précité, non seulement une injustice à l'égard de tout un domaine chrétien de l'islamologie, mais encore une incompréhension regrettable de ce domaine, au détriment de la science et de la théologie des religions dans l'Église. D'ailleurs, nombre de problèmes que je vais cataloguer ci-dessous ramènent à cette incompréhension ou tout au moins à cette négligence systématique où est tenue la recherche proprement théologique en matière d'islamologie.

Voici maintenant, avant de passer à cette sorte de remarques plus fondamentales, quelques notations de détail que je joins à ce paragraphe bibliographique. Loin de vouloir rechercher « la petite bête », je voudrais plutôt que leur rappel manifeste le soin avec lequel la publication recensée a été lue. Exceptionnellement et pour faire court, je prends ces remarques au fil de la lecture.

p. 17: « Cette connaissance (de l'Islam) ne doit pas être la connaissance sèche et froide du sociologue, mais la connaissance de l'ami ». Outre que la connaissance du sociologue n'est pas toujours sèche et froide (L. Massignon, cité dans cette même page, était professeur de sociologie et de sociographie au Collège de France et on eut bien fait de citer son Annuaire du monde musulman dans la bibliographie), il eut mieux valu écrire : cette connaissance ne doit pas être seulement la connaissance parfois sèche et froide du sociologue, mais encore...

p. 48: « D'autres (attributs divins) les plus nombreux le désignent comme Miséricordieux... » Il n'est pas vrai que les attributs coraniques désignant la miséricorde et les aspects similaires des manifestations de Dieu soient plus nombreux que ceux qui désignent la justice et d'une manière générale la Transcendance. Je crois l'avoir montré dans une enquête systématique sur « Les noms divins dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique » (Le Muséon, 1956).

p. 56: « La célèbre sirat... fait une assez large place... aux miracles de Muhammad. Mais son plus grand miracle... c'est le Coran lui-même ». Cette manière de s'exprimer est pour le moins maladroite. Le Coran, miracle de Dieu, est « descendu » sur le Prophète.

p. 115: « On notera combien la famille musulmane est différente de la famille occidentale... » Ce paragraphe et ceux qui le suivent sont d'un sociologisme vraiment trop sommaire. Il est d'autre part pour le moins discourtois de référer (p. 166) la famille musulmane à la vie réputée exemplaire des foyers chrétiens. On pourrait mieux dire qu'elle doit évoluer selon les normes en progrès de l'Islam lui-même.

\*\*\*

## QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE

Il est tout particulièrement recommandé dès le début de ne pas tant situer le dialogue dans les problèmes anciens qui ont préoccupé nos ancêtres que dans les problèmes nouveaux, s'exprimant dans une problématique différente de celle du passé (p. 14) . Il était souligné auparavant qu'on n'a pas affaire à des systèmes, mais à des hommes (p. 12).

D'autre part, les approches chrétiennes des mystères, pour les rendre accessibles à l'interlocuteur musulman, sont fortement dépréciées (p. 102).

Sous la plume d'au moins l'un des auteurs, dont la science historique et théologique est universellement reconnue, ces orientations sont pour le moins étonnantes.

Remarquons d'abord qu'elles se contredisent avec d'autres orientations. Ainsi, il est dit (p. 109) que le dialogue est acte d'intelligence et qu'il faut s'y préparer par une étude sérieuse (p. 19) : « Tout dialogue, insiste-t-on, invite à l'étude ». N'y aurait-il donc d'étude que de problèmes actuels et existentiels ?

Faute en tout cas d'avoir voulu envisager les problèmes anciens sous un jour nouveau (car il y a peu de problèmes nouveaux, mais les problèmes anciens sont à considérer sous un jour nouveau),

l'ouvrage ne cesse de faire des considérations sur les problèmes anciens les plus divers et d'en proposer la solution sous des formulations pour le moins discutables, sinon inexactes. Voici quelques exemples.

Tout en engageant le chercheur chrétien à laisser les Musulmans décider de leurs propres différends, l'ouvrage prend des positions tranchées en matière d'écoles islamiques. C'est ainsi que (pp. 81 et 92-93) l'on considère que l'ach'arisme traditionnel n'est qu'une école parmi d'autres et qu'on paraît pouvoir lui opposer, comme pour le contrecarrer, une tradition musulmane mu'tazilite. Confondre l'ach'arisme avec l'Islam est, dit-on, « un contresens historique » (p. 92). Ne voilà-t-il pas une lecture chrétienne de l'Islam bien audacieuse ? Il en est de même (p. 43) de la foi et des œuvres. Nonobstant les variations des écoles musulmanes à cet égard, l'ouvrage propose une position soi-disant commune, qui est de son choix. Aux pages 46-47, il y a un choix de hadiths qui est également personnel. Il est pourtant présenté comme « le contenu essentiel de la foi musulmane ». Auparavant (p. 45), les visites aux cimetières contre lesquelles Ibn Taymiyya a tant fulminé, sont présentées dans le prolongement traditionnel des « piliers de l'Islam ». Enfin, contrevenant toujours à des recommandations de discrétion faites aux Chrétiens en matière d'islamologie, il est écrit : « Il n'est pas à exclure qu'un dialogue entre Musulmans et Chrétiens aide à surmonter cette antinomie » (en matière de décret divin et de libre arbitre). Quand on sait l'importance majeure de ce problème, il faut estimer qu'on ne peut pas accorder davantage à une lecture chrétienne de la tradition et du dogme islamiques. Cette lecture est également faite (p. 86) en matière de morale et de réformisme islamique classique. À propos de laxisme dans l'Islam, l'ouvrage s'autorise bel et bien à proposer une vue repoussée par l'ensemble des ulémas traditionnels, mais qu'il n'en juge pas moins authentiquement islamique.

Passant de cet interventionnisme théologique chrétien en matière de théologie islamique, malgré les « orientations » contraires, voici quelques exemples des prises de position de l'ouvrage sur l'Islam en général :

pp. 64-65: « Le mieux que nous puissions faire, c'est de... considérer comme musulmans tous ceux qui se réclament du Coran et du Prophète Muhammad. C'est, pensons-nous, sur cette base ferme et simple que des Chrétiens mêlés à la diversité des situations musulmanes en certains pays peuvent s'engager sur la voie de rencontres... » Que dirait-on, en comparaison, d'une définition des Chrétiens comme ceux qui se réclament de l'Évangile et du Christ (en refusant, par exemple, l'Église et les sacrements) ?

pp. 79-80: « Il faut arriver à respecter l'Islam en tant qu'il représente une haute valeur humaine et un progrès dans l'évolution religieuse du monde par rapport au paganisme et au polythéisme ». Qu'est-ce qu'on veut dire ? Est-ce ou n'est-ce pas un jugement théologique sur l'Islam ? Si oui, comme il est patent, il me paraît fort sommaire ou du moins ouvrant une problématique qu'il est loin de résoudre.

Soulignons, dans le même sens, des passages comme ceux de la p. 138: « Nous mettons mieux en perspective les divers messages religieux, leur valeur objective et leurs possibilités sur la voie du salut. Et ainsi nous pouvons parler avec les non-chrétiens, plus sincères que jamais et respectueux des richesses qui sont les leurs. Peut-être pourraient-ils alors s'associer à nous dans cette quête de Dieu à travers les divers messages ». S'il n'y a pas là une brèche ouverte au syncrétisme, comment se fait-il qu'on ne fasse justement aucun cas des études spécialisées en ce domaine et qu'on propose à leur place des approches aussi vagues, abusant du mot « valeurs » au détriment du mot « vérités » ?

En fait, ces approximations sur des sujets aussi importants font plus que récuser les recherches actuelles sur ces mêmes sujets. Elles manifestent encore une dépréciation systématique des approches théologiques anciennes. Une seule mention est faite des controverses islamo-chrétiennes et ce n'est certes pas la plus heureuse. Il est dit que les Orientaux ont discuté avec l'Islam dans sa propre langue à Damas au VIII<sup>e</sup> siècle et à Cordoue au XII<sup>e</sup>. Je crois pouvoir dire,

sur la foi de l'enquête systématique que j'ai mentionnée plus haut, que ce n'est pas là ce qu'à y a de plus intéressant, ni en Orient, ni en Occident. Mais si on veut s'en tenir à l'Orient, il eut fallu au moins faire mention spéciale de Paul d'Antiochie, évêque de Sidon, que la thèse magistrale du P. Paul Khoury (généreusement ignorée dans la bibliographie comme toutes les études semblables) situe au XII<sup>e</sup> siècle et où il inventorie fort heureusement la plupart des problèmes islamo-chrétiens qui se posent de nos jours. Je le dis d'autant plus volontiers que je suis loin d'être d'accord avec le P. Khoury sur les conclusions qu'il tire de cette analyse historique. Mais j'estime qu'il n'est pas sérieux, quand on soulève incidemment les problèmes théologiques fondamentaux, de paraître en ignorer les termes précis et d'en proposer des formulations approximatives, en marge des recherches tant historiques qu'actuelles.

Encore un exemple avant de passer aux questions proprement théologiques. « Tout ce que les polémistes chrétiens bien intentionnés peuvent balbutier des mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, pour les rendre accessibles à l'interlocuteur musulman, celui-ci presque toujours n'y verra, ne pourra qu'y voir une atteinte à l'unité et à l'unicité de la nature divine » (p. 102). D'abord on ne voit pas à quoi il est fait exactement allusion dans ce texte. S'il s'agit de publications contemporaines, comme l'Essai de présentation de la Trinité à des Musulmans par Mademoiselle Goichon, il fallait au moins la citer. S'il s'agit au contraire des essais médiévaux, le développement qui suit est trop sommaire, qui ne fait mention que des erreurs de Joachim de Flore !

Il convient peut-être, avant de quitter le problème précis de la référence aux controverses passées, de lever un malentendu ; p. 75, l'ouvrage réfère à l'exhortation du Concile, qui recommande effectivement d'« oublier le passé ». Mais comme le texte a tout à fait raison de revenir sur les anciens préjugés pour les dénoncer (nous avons déjà signalé cette partie comme une des plus positives), on ne peut davantage interpréter cette recommandation du Concile comme une évacuation pure et simple des essais anciens de dialogue à tous les niveaux et sur tous les plans. Nous sommes donc bien d'accord que cet oubli du passé doit être lucide, mais autant que de dénoncer des préjugés anciens, il nous semble utile, voire nécessaire, de suivre les diverses voies d'approche de l'Islam tant anciennes qu'actuelles et d'en mesurer l'apport positif. Si des « orientations préliminaires ne peuvent pas elles-mêmes mesurer tous ces apports, elles se doivent au moins d'« orienter » vers cette étude, de dégager une méthodologie, de désigner les travaux faits dans cette ligne et, en attendant, de ne pas proposer des solutions qui n'en sont pas, au risque d'induire en erreur le lecteur non initié et de bonne foi.

\*\*\*

## REMARQUES D'ORDRE THÉOLOGIQUE.

### a) *Mahomet*

Un paragraphe en tout et pour tout est consacré au Prophète de l'Islam (pp. 55-56). A priori c'est peu pour des « orientations » en vue du dialogue entre Chrétiens et Musulmans. L'ouvrage en est d'ailleurs bien conscient puisque dans ce paragraphe il est dit « Les Musulmans s'attristent que leurs amis chrétiens ne veuillent pas reconnaître à Muhammad la qualité de Prophète ». Mais en se gardant bien de faire allusion aux approches chrétiennes de ce thème, dans le passé comme dans le présent, le texte recommande de ne pas méconnaître « son rôle religieux de prédicateur constant, courageux et imperturbable du monothéisme, propagé ensuite par les Musulmans ». On est alors en droit de dire : de deux choses l'une, ou bien c'est une évasion devant le problème posé, ou bien c'est là une définition du prophétisme qui s'ignore. Or après avoir évité de parler de cette question et même de nommer le Prophète ou d'y faire allusion dans les documents de Vatican II, chose à la rigueur compréhensible dans des textes engageant officiellement la foi chrétienne, comment peut-on interpréter une telle réserve dans le présent volume, sinon comme une dérobaie de la pensée religieuse ?

En fait, ce que nous avons cru déceler comme une volonté systématique de ne pas prendre position sur des problèmes majeurs soi-disant de controverse ancienne, recouvre une manière peu courageuse de proposer une position soi-disant commune ou de juste milieu. En fait j'estime que, pour le cas précis, c'est la deuxième face de l'alternative qui prévaut et l'ouvrage donne du « prophétisme » de Mahomet une définition au rabais.

D'ailleurs, il est écrit p. 137: « Ce qui nous paraît essentiel dans la vocation prophétique en général est précisément cette fonction de guide moral et spirituel pour une humanité ignorante, indécise et débile dans sa marche vers Dieu. Le Prophète, par ses paroles et son exemple, a pour mission de tracer la voie à suivre, de dénoncer les périls, les illusions et les contrefaçons, de rendre Dieu proche de l'homme en proclamant son jugement, sa venue, sa grâce. Le Prophète prêche, révèle et annonce. Il est au regard de l'histoire profane un sommet sur la voie du progrès moral et religieux ; dans le cadre de l'histoire du salut, il tient une place dans la mesure où il annonce le Dieu juste et sauveur ».

Ce passage est extrait du paragraphe final sur les prophètes et la vocation prophétique. Il n'y est absolument pas question du Prophète de l'Islam. Mais la question vient à l'esprit du lecteur le moins prévenu : le rôle assigné à Mahomet aux pages 55-56 n'est-il pas éloquemment illustré dans ce portrait du prophète idéal de la p. 137 ? Quel est en effet l'historien profane qui, dans une analyse de bonne foi du message coranique, ne reconnaît pas dans Muhammad un « sommet sur la voie du progrès moral et religieux », avec toutes les qualités « prophétiques » de ce portrait ? Et comment, en conséquence, peut-on lui refuser de tenir une place dans le cadre de l'histoire du salut ?

D'autre part, c'est la logique même où l'ouvrage est entraîné par un point de vue qu'il voudrait de pure spiritualité. La question se pose en effet à partir du paragraphe III (pp. 136-139) : comment proposer aux Chrétiens engagés dans le dialogue avec l'Islam une spiritualité « prophétique », si l'on ne reconnaît pas ce caractère à l'Islam et à son fondateur ? Quelle est en tout cas la teneur vraie de ce paragraphe : estime-t-on vraiment que l'Islam est une religion prophétique, comme l'ouvrage de Zaehner l'a récemment classé ? Si oui, et que l'on propose aux Chrétiens qui dialoguent avec lui d'entrer dans une spiritualité de religion prophétique, on ne peut ni éluder le problème du prophétisme de Muhammad, ni en donner une définition au rabais, que le théologien ne peut que refuser et qu'on n'a pas le droit, en conséquence, de propager dans le peuple chrétien.

#### b) *Le Coran*

« Discuter de l'enseignement coranique, vouloir lui appliquer des principes de critique textuelle ou une recherche de filière historique, serait se couper des voies du dialogue pour en revenir aux controverses » (p. 39). Avant de revenir, par ce biais du Coran, aux questions de méthodologie théologique, on voit que l'ouvrage prend ici nettement position sur les méthodes critiques d'exégèse. Alors si c'est commencer par condamner la méthode préconisée par les orientalistes, il faudrait avoir le courage de le dire plus clairement. S'il ne s'agit au contraire que des Chrétiens, c'est exclure qu'on puisse aider et promouvoir les essais musulmans d'interprétation textuelle pour appliquer au Coran ce que nous avons essayé d'appliquer à la Bible depuis plus de cent ans. Cela amène au paragraphe très important intitulé « Comment lire le Coran? »

p. 40 : « Le Chrétien peut se réjouir de certaines vues nouvelles en tafsîr... il n'a pas à donner aux Musulmans des leçons d'exégèse coranique ». Si on ne se croit pas obligé de désigner par leur nom les auteurs de telles prétentions chrétiennes, veut-on dire qu'un islamologue chrétien n'a pas à se mettre en lieu et place du Musulman et à vivre de l'intérieur son expérience propre et son cheminement en matière de sciences religieuses ?

p. 41 : En matière de lecture du Coran, ce paragraphe est consacré à la lettre du texte coranique, à ses résonances et à ses « négations formelles » suivant le sens déterminé par la « tradition

musulmane ». Quel critique, donc quel Chrétien sérieux et quel Musulman éclairé peuvent alors, à l'heure actuelle, se contenter en matière d'exégèse coranique d'un « sens déterminé par la tradition musulmane ? »

*Ibid.*: « De nouvelles interprétations sont toujours possibles, mais c'est aux Musulmans eux-mêmes à les élaborer, en dialogue avec les Chrétiens, s'ils nous y invitent ». Mais quel Chrétien a donc reçu interdiction de le faire de la part des Musulmans? Combien d'autres en revanche n'ont-ils pas été sollicités par les Musulmans eux-mêmes ?

« Quoi qu'il en soit, ajoute-t-on encore, l'attitude du Chrétien sera plutôt de demander le sens des textes et d'accepter loyalement l'interprétation que lui présente l'interlocuteur musulman, même si d'autres interprétations lui paraissent plausibles, voire plus sûres ». On ne peut pas mieux exprimer la démission intellectuelle dans un dialogue relatif à la foi même des intéressés!

pp. 55 et 101: L'ouvrage qui se défend de traiter des controverses anciennes et se garde d'entrer dans la recherche actuelle, tranche en deux considérations la question pourtant si controversée de savoir s'il y a une négation par le Coran des dogmes chrétiens. À propos de Jésus, il est recommandé d'éviter les polémiques d'autrefois sur le sens des termes coraniques qui lui sont attribués et de laisser les Musulmans s'interroger eux-mêmes sur les problèmes posés. On ajoute : « Le mystère de la personne du Christ est un mystère de foi; il est révélé par l'expérience de la foi vécue et non par les discussions théologiques ».

Ce point de vue est bien étonnant sous la plume d'auteurs dont l'un est un thomiste déclaré. Appliqué aux querelles christologiques qui ont aidé à la formulation du dogme, c'est une contrevérité historique. Il en est de même pour toute l'histoire de la pensée chrétienne affrontée au message coranique, dont les moments les plus sérieux se sont attachés à cette question des attributs coraniques du Messie. À moins donc de considérer cette ligne de recherche comme nulle et non avenue, on ne peut effacer d'un trait de plume une constante aussi évidente de la pensée chrétienne concernant l'Islam. On ne peut surtout se permettre d'écrire dans cette même p. 55: « Mais le Coran est formel Jésus n'est ni Dieu, ni fils de Dieu ». Cette affirmation massive et sans nuance est d'autant plus surprenante que l'un des auteurs a affirmé ailleurs tout uniment : « Le Coran ne refuse pas les dogmes essentiels de l'Église » (L. GARVET, *Connaître l'Islam*, pp. 29-30 et 114).

Avant de parler de Jésus p. 54, un paragraphe est consacré à Abraham p. 53. Les considérations sont aussi sommaires dans l'un et l'autre paragraphes. Mais si le genre choisi pour l'ouvrage l'exigeait, pourquoi, dans des mentions aussi brèves, prendre des positions aussi nettes sur des questions controversées : « Dans les sourates médinoises, après la rupture avec les Juifs et les Chrétiens, Abraham est présenté comme le constructeur du temple de la Mekke, avec l'aide de son fils Ismaël, et le fondateur du culte mekkois ». On n'ignore pas que j'ai consacré une thèse au classement de ces sourates pour montrer que la figure d'Abraham est achevée déjà à la Mekke et que ce n'est pas en fonction d'une controverse avec les Juifs et les Chrétiens que sa figure est mise en rapport avec le culte mekkois. J'essayais de cette matière de remonter le courant orientaliste manifesté par l'article Ibrahim de l'Encyclopédie de l'Islam dont on sait à quel point il heurte la conscience musulmane, puisque son auteur n'a jamais pu siéger à l'Académie arabe du Caire, alors qu'il y avait été normalement élu. Comment donc, dans des « orientations » aussi brèves pour le dialogue islamo-chrétien, peut-on toucher aussi sommairement à une question discutée et au surplus très sensible à la conscience musulmane?

Idem pour la crucifixion de Jésus. Malgré ce que vous en avez écrit et malgré ce qu'a proposé à ce sujet le professeur Zaehner, malgré enfin un certain nombre d'approches musulmanes nouvelles, la question est présentée de manière à ne pas heurter l'exégèse soi-disant traditionnelle.

Tout cela pose le grand problème d'une lecture chrétienne du Coran. Y a-t-il donc une possibilité pour le Chrétien de lire le Coran autrement que ne le font les commentateurs classiques et d'en

proposer une interprétation valable aux yeux mêmes des Musulmans? J'ai traité longuement de ce problème ailleurs (cf. Bilan de la Théologie, t. I ; supra, pp. 93 ss.), estimant que la lecture chrétienne du Coran est aussi normale que la lecture chrétienne de l'Ancien Testament et que l'une et l'autre ne pouvaient pas ne pas susciter des différences majeures d'interprétation entre Chrétiens et juifs pour l'Ancien Testament, entre Chrétiens et Musulmans pour le Coran. Vouloir ou prétendre éviter cette opposition ne peut être qu'une infidélité à la pensée critique et, en ce qui concerne le Coran, une démission de la pensée chrétienne dans son attention fraternelle aux efforts musulmans de reconnaissance toujours plus perspicace du contenu même du message coranique.

Il convient de penser de même de l'appréciation, p. 102, des balbutiements des polémistes chrétiens bien intentionnés en matière de Trinité, d'Incarnation et de Rédemption, où il est dit que « le Musulman n'y verra, ne pourra qu'y voir une atteinte à l'unité et à l'unicité de la nature divine ». Pourquoi donc, et l'ouvrage ne s'inscrit-il pas en faux contre une telle appréciation, en citant le IV<sup>e</sup> Concile du Latran et la conférence du cardinal Kœnig à l'Azhar ?

Enfin et surtout, on ne peut, comme pour Mahomet, proposer une spiritualité chrétienne en fonction du Coran qui ne tienne pas compte de la nature et de la portée réelle de ce message. On ne peut proposer une spiritualité « prophétique » à l'endroit de l'Islam, sans prendre position sur le « prophétisme » de son fondateur. De même, on ne peut proposer une spiritualité du « Livre » et de la « Parole de Dieu » (pp. 134-136) si on ne prend pas position sur le Livre sacré des Musulmans et qu'on n'accepte pas de situer authentiquement le Coran sous ce signe de la Parole de Dieu.

#### c) La mystique musulmane

Ce paragraphe sera très court pour la bonne raison qu'il n'est question de mystique que deux fois, p. 84 où le texte commence par dire : « Les courants mystiques mis à part », et p. 146, note 1, où l'on voit apparaître l'utilisation éventuelle des textes de mystique musulmane.

Le texte de la p. 84 revêt les mêmes ambiguïtés que celles reconnues jusqu'ici. D'une part, il arme, contre le sentiment dit traditionnel de l'Islam, l'acclimatation de la mystique et de ses auteurs dans le monde musulman. Quoi qu'en dise un recteur d'al-Azhar « selon lequel ce que les orientalistes présentent sous le nom de mystique musulmane, n'a aucun point commun avec l'Islam » (voir Caspar, cité dans mon Islam du Bilan de la théologie, supra, p. 130), l'ouvrage n'a donc pas peur de contredire la tradition musulmane sur un thème majeur. Mais s'il contredit ainsi sa propre méthodologie, il ne va malheureusement pas plus loin et n'assigne à la mystique musulmane aucun rôle dans la tension, pourtant bien soulignée en divers endroits, où vit l'Islam. C'est à telle enseigne que, venant une fois de plus à préconiser une spiritualité chrétienne pour le dialogue avec l'Islam et consacrant tout le premier paragraphe au Dieu Amour, comparé au Dieu Très Grand (pp. 129-133), il n'est pas fait une seule allusion à la filière impressionnante des mystiques musulmans qui ont vécu dans cette tension permanente de la foi et de l'expérience religieuse. L'allusion aux textes mystiques musulmans ne vient donc que beaucoup plus loin, p. 146, comme exemple de textes qui pourraient éventuellement servir pour des prières communes entre Chrétiens et Musulmans ; tout le problème posé par la mystique musulmane, à notre compréhension en profondeur des destinées de l'Islam, est réduit aux éléments inoffensifs d'un pieux florilège.

#### REMARQUES D'ORDRE ECCLÉSIOLOGIQUE

La diversité des remarques qui vont suivre devait être groupée sous cette rubrique ecclésiologique, car elles ne trouvent tout leur intérêt que dans cet éclairage. Comme nous l'avons souligné en effet, en prévenant d'une certaine sévérité pour l'ouvrage ici analysé, c'est seulement en tant qu'expression d'Église que cet ouvrage est considéré et non comme opinion personnelle.

#### a) Autocritique ecclésiale en matière de rapports islamo-chrétiens



Les auteurs sont très réservés sur ce sujet et ils y font allusion en deux fois, p. 15 et p. 105-106. « Entre Musulmans et Chrétiens il y a eu souvent (sauf en certaines parties du monde islamique plus à l'écart de l'Occident chrétien) un douloureux passé d'opposition et de lutte. Les deux communautés se sont souvent repliées sur elles-mêmes ». Ce « repliement », succédant au « douloureux passé d'opposition », ne peut que ravir l'historien par sa discrétion. Il n'y est en tout cas pas question de la chrétienté comme telle, aussi bien byzantine que latine, qui a voué à l'Islam une lutte à mort.

Mais que doit donner la méditation sur ce douloureux passé ? Dans la même p. 15 il est écrit : « Les religieux et les religieuses, par les œuvres d'éducation et d'assistance, leur (aux Musulmans) ont manifesté davantage d'intérêt, mais leur effort est resté bien partiel devant l'étendue des besoins ». Seule donc cette catégorie de Chrétiens est distinguée du passé douloureux islamo-chrétien, pour dire qu'ils n'ont fait qu'un effort partiel à son service. Mais quand cette catégorie aurait dû être la dernière à être blâmée et sans mettre en cause les personnes ni des vies héroïques toutes consacrées au monde musulman, chacun sait la compromission de l'ensemble des congrégations religieuses jusqu'à une date récente avec l'entreprise coloniale abhorrée par les Musulmans.

À l'autre bout du volume, il est écrit : « C'est ainsi que l'on reprochera aux Chrétiens leur passivité, voire leur complicité devant les injustices de l'ère coloniale et à l'Église d'avoir profité du colonialisme pour répandre des missions protégées par le bras séculier ». Ce passage a l'air d'aller courageusement plus loin. Mais on voit que l'Église est soigneusement distinguée des Chrétiens et qu'on prête aux Musulmans la seule accusation de la voir profiter du colonialisme pour les missions, réservant aux seuls Chrétiens la passivité, voire la complicité avec les injustices de l'ère coloniale. Il ne faudrait peut-être pas avoir peur un jour de dire que les Églises ; aussi bien que les Chrétiens, ont été non seulement les complices, mais les organisateurs de diverses politiques opposées à l'Islam. Ce faisant, on ne rallume pas de vieilles querelles et on n'empoisonne pas l'atmosphère du dialogue islamo-chrétien. Au contraire, on désamorce un champ miné en précisant, comme il se doit, par les circonstances de temps et de lieu, les raisons qui ont pu amener des régimes chrétiens et des régimes musulmans à s'opposer. Faire donc une autocritique ne serait pas un exercice pénitentiel complexé. C'est une condition nécessaire de salubrité pour asseoir les rapports islamo-chrétiens sur des bases nouvelles.

Quand il revient, p. 106, à la distinction entre Église, Christianisme et chrétienté, l'ouvrage a l'air d'essayer de disculper l'Église de toute faiblesse imputable, en ce qui concerne l'Islam, à la seule chrétienté. Que ce soit en matière de pratique religieuse, de folklore ou de survivances superstitieuses, que ce soit en matière d'options temporelles, revient plus d'une fois la distinction soi-disant classique dans le Christianisme, entre spirituel et temporel. Si cette distinction est réelle et non pas seulement commode et que ce soit à la seule chrétienté d'assumer les fautes des Chrétiens à l'égard de l'Islam, n'est-ce pas le devoir de l'Église au moins de les y engager ? Or quand donc l'a-t-elle fait ? et maintenant, qu'attend-elle pour le faire ?

Affirmer d'autre part que suivant la même distinction entre spirituel et temporel, des Chrétiens prennent des engagements libres qui n'engagent pas l'Église, est encore une manière trop commode de s'exprimer. Les engagements temporels des Chrétiens sont pris dans un éclairage et sous une impulsion qui leur vient de l'Église. Celle-ci, en respectant leur entière liberté, ne peut, en tant qu'institution, que se reconnaître dans ces engagements, prendre nettement ses distances à leur égard, ou les dénoncer. Nous y reviendrons en matière de politique musulmane de l'Église. Mais nous ne pouvons pas soulever la nécessité d'une autocritique ecclésiale préalable en matière de rapports islamo-chrétiens sans souligner cet aspect.

Enfin, p. 120, on parle du « retard mis par l'Occident à prendre des moyens appropriés pour empêcher que l'écart ne grandisse entre les nations riches et les nations pauvres ». Si l'Église n'a pas à faire pénitence pour l'Occident, il faudrait au moins dire que celui-ci ne met pas du retard à

faire son devoir, mais que jusqu'à présent il le refuse purement et simplement (cf. Congrès du Tiers-Monde à New Delhi).

#### b) Structures d'Église et perspectives œcuméniques

Il est question de l'œcuménisme proprement dit, p. 140, et d'« œcuménisme des Gens du Livre », p. 127. La référence de la p. 140 est purement négative. Pour promouvoir une spiritualité chrétienne qui soit d'inspiration communautaire et ecclésiale, face à l'Islam, on recommande au Chrétien de mettre l'union dans sa propre maison, ce qui est, dit-on, « toute la tâche proprement dite de l'œcuménisme ». On peut discuter longuement de cette définition de la tâche œcuménique, mais on ne peut tout de même pas oublier que l'œcuménisme est né le jour où les missions chrétiennes ont constaté que leur témoignage de désunis ne pouvait être cru, ce en quoi elles ne faisaient que revenir à la prière du Christ : « qu'ils soient un, afin que le monde croie ». Nulle part donc cette intention de l'œcuménisme et comme sa tension interne ne sont repensées en fonction de l'Islam, alors même que l'Islam a été défini par Massignon comme une sommation œcuménique à l'égard des Chrétiens.

Avant d'en venir là, il s'agirait de savoir qui est l'interlocuteur chrétien avec l'Islam ? On peut lire l'ouvrage d'un bout à l'autre pour répondre à cette question précise, on ne trouvera comme interlocuteur qualifié qu'un certain nombre de catégories de Chrétiens. Ainsi, p. 121, les prêtres, les religieux, les laïcs ; pp. 72 et 118, les coopérants ; p. 9, « des Chrétiens qui rencontrent des Musulmans ». Ce sont donc toujours des Chrétiens pris individuellement ou par groupes d'action spécialisée qui sont concernés par l'Islam. Il n'est jamais question de la mission de l'Église à son endroit, pas plus que de l'Islam comme point de convergence de l'œcuménisme.

Il est question des Chrétiens orientaux p. 121, pour leur donner quelques conseils dans l'actualité. On les appelle « les Chrétiens des pays islamiques ». On voudrait d'ailleurs bien savoir à ce propos lesquels. Si ce sont les coopérants, comme en Algérie, ce ne sont certes pas tous des Orientaux. Mais s'il s'agit par exemple des Maronites du Liban, ou des Coptes d'Égypte, les appeler « Chrétiens des pays islamiques » est une manière de s'exprimer bien peu sensible à leur manière de se désigner eux-mêmes. Ailleurs, ils sont invités à collaborer à un dialogue culturel dans lequel ils se sont manifestés dans le passé. Mais, tant en fait de dialogue culturel que d'existence politique et civique, le statut ecclésial de ces Chrétiens est purement et simplement ignoré. Cela nous semble être l'aspect le plus symptomatique du manque de perspective ecclésiale et œcuménique du présent essai. Il n'y est pas plus question d'œcuménisme que d'Église à engager dans le dialogue islamo-chrétien et il n'y est pas question d'Église, pour la simple raison qu'on ne saurait parler nulle part des Églises directement concernées par l'Islam, tant orthodoxes d'ailleurs que catholiques, alors qu'elles devraient être pour le moins invitées à préciser leur point de vue et à concerter leur action avec l'ensemble de l'Église.

Ainsi, on parle de prêtres, de religieux ou de laïcs quand il faudrait parler de diocèses, de congrégations, de mouvements. De la même manière, on parle, p. 77, d'opposer l'Orient à l'Occident pour désigner le seul Orient islamique opposé à l'Occident chrétien, mais on ignore l'Orient chrétien plus immédiatement concerné par l'Islam. De même, p. 117, *Populorum progressio* est présentée comme mettant en valeur « le rôle des Occidentaux » (sic) dans la promotion du Tiers-Monde ; comme s'il n'y avait dans cette encyclique aucune perspective ecclésiale et œcuménique et que l'Orient chrétien n'était pas partie prenante dans le Tiers-Monde.

À ce manque de perspective œcuménique du point de vue chrétien, correspond le même manque du point de vue musulman. Si on ne sait pas quel est l'interlocuteur chrétien qualifié pour le dialogue, on ne sait pas davantage quel est l'interlocuteur musulman : les universitaires ? les ambassadeurs des pays arabes auprès du Saint-Siège ? les ulémas ? les étudiants ou les ouvriers musulmans en Europe ? etc. Ici aucune catégorie n'est désignée. En revanche, il est recommandé, p. 64, que pas plus que nous ne sommes habilités à faire un tri dans les doctrines ou à juger de l'orthodoxie dans les écrits, nous ne devons « opter nous Chrétiens pour une secte ou pour une

autre ». Que fait-on alors d'une volonté réelle et positive de réconcilier l'Islam avec lui-même et d'épauler son propre œcuménisme ? Comment par exemple un Chrétien libanais peut-il s'intéresser à l'Islam dans son pays, en respectant les cassures qui affectent la communauté musulmane et en se gardant de faire quoi que ce soit pour y remédier ?

« En nous et par nous, écrit-on encore, c'est le monde chrétien, ou mieux l'Église, qui manifeste un choix dans des attitudes ou des choix religieux d'autrui ». Heureusement qu'il en est ainsi et il faut bien que le monde chrétien et l'Église fassent un choix. Ce qu'il faut dire alors, c'est que nous n'avons pas à faire (les choix partisans, ni à monter une communauté islamique contre une autre, mais à engager l'œcuménisme chrétien au service d'un certain œcuménisme musulman en progrès. Mais pour ce faire, il ne suffit évidemment pas de bons sentiments et d'orientations générales, il faut étudier le problème au plan des institutions intéressées et promouvoir « en Église », une politique œcuménique en fonction de l'Islam.

C'est bien ce qui est ébauché dans ce que les auteurs appellent un « œcuménisme des Gens du Livre ». Mais il faut y relever malheureusement le refus habituel de l'ouvrage d'entrer à fond dans les problèmes, non sans proposer des solutions présentées comme communes alors qu'elles sont loin de l'être. Il est question trois fois des Juifs ; p. 143, il est dit : « Laissant de côté le problème des juifs » ; p. 141, les juifs sont « ceux du Mont Sion », ce qui, même pour une désignation purement historique, est à l'heure actuelle d'une maladresse dans laquelle ne devraient pas donner des gens avertis ; quant à la p. 128, il est question de cette foi (monothéiste) « qui est le lien le plus profond et le plus fort qui unit juifs, Chrétiens et Musulmans ». Or jusqu'où va la portée de cette foi en matière d'unité des croyants et quel est son impact sur l'œcuménisme institutionnel et l'esprit œcuménique ? Nul n'ignore à quel point l'œcuménisme chrétien est travaillé par le problème juif, au point de confondre jusque dans telle déclaration officielle, Judaïsme et sionisme. Qui fera dans ces conditions entendre, sur le plan œcuménique, les revendications de l'Islam ?

Au paragraphe V du dernier chapitre consacré à la prière, l'ouvrage essaie de repenser notre condition « d'enfants et de bien-aimés » (p. 143). Or n'est-on pas en droit d'estimer, comme précisé p. 144, que cette condition est, jusqu'à présent comme au temps du Coran, vécue par les Chrétiens et les juifs comme « une supériorité », se prévalant de « privilèges », le don de Dieu étant exclusivement réservé à l'une ou l'autre partie de la descendance abrahamique ?

Il sera encore question de ce point de vue sous la rubrique politique à laquelle, on le voit, chacune de ces perspectives ecclésiologiques nous conduit. Mais il était important de souligner sur un plan proprement ecclésial l'importance de promouvoir un « œcuménisme des Gens du Livre » au plan des structures mêmes de l'Église. Si on ne le fait pas, ce n'est pas par manque de bonne volonté, c'est parce qu'on n'a pas de l'Église ni de l'œcuménisme une vue compréhensive des structures existantes et que, consciemment ou inconsciemment, on réserve le dialogue islamo-chrétien à quelques Chrétiens (latins) pris isolément, ou, dans la meilleure des hypothèses, par catégories spécialisées d'Occidentaux.

\*\*\*

## POINTS DE VUE MISSIOLOGIQUES

Pas plus que l'œcuménisme n'est partie prenante dans ces « orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans », les congrégations dites missionnaires et la missiologie elle-même ne sont prises en considération. Serait-ce par pudeur ? et y aurait-il à faire en missiologie une autocritique à laquelle on s'est prudemment refusé pour l'ensemble de l'Église ? Saluons néanmoins l'utilisation, p. 18, du mot « conversion » dans le sens opposé à son emploi habituel. Face à tous les conversionnismes des missions chrétiennes, on marque avec raison l'importance de la conversion du Chrétien à une conception de son partenaire musulman tel qu'il est.

Il est également heureux, p. 24, de noter une certaine dénonciation, il est vrai encore très discrète, du prosélytisme. Mais ce prosélytisme ancien qui se mue en néo-prosélytisme est-il vraiment

réformé ? Il est écrit, p. 25: « Le respect et la conscience (les divergences doivent aller de pair avec le souci du patrimoine commun... que le Chrétien et le Musulman s'entraînent à être de vrais croyants... sans arrière-pensée » . Qui ne voit là qu'il y a une mise en question fondamentale de la mission telle qu'elle a été et est encore traditionnellement entendue ? Ces propos ne peuvent donc que jeter le trouble chez ceux qui en sont encore à cette attitude, ou appeler de la part des autres des prises de position plus claires et des directives plus conséquentes.

C'est donc ce manque de perspective missiologique précise, à défaut de directives, qu'il faut déplorer. À l'intention des institutions chrétiennes de tout genre en terre d'Islam, qu'elles soient caritatives ou éducatives, il n'est pas davantage question des problèmes pratiques qui se posent de plus en plus, comme l'enseignement religieux à donner aux élèves musulmans. Il est encore moins question de problèmes comme la condition des minoritaires ou les mariages mixtes. Ce sont assurément des questions difficiles. Nous craignons précisément que ce soit la raison pour laquelle on n'a pas voulu en parler, remettant sans doute à plus tard des problèmes qu'il fallait néanmoins envisager au préalable, ne serait-ce qu'au plan des principes. Faute de quoi un temps précieux est irréparablement perdu et le Musulman comme le Chrétien est habilité à penser qu'on n'ose pas en venir aux faits.

À propos des Musulmans qui s'interrogent, il est recommandé de « nous associer à leur inquiétude religieuse, non pour l'accroître, ce qui serait malsain, mais pour la faire déboucher sur une meilleure compréhension de la religion et un nouvel équilibre entre le sentiment religieux et les exigences culturelles modernes ». Mais de quelle religion s'agit-il et de quel sentiment religieux ? N'avons-nous pas entre Chrétiens et surtout entre témoins privilégiés du Christianisme en Islam, à prendre clairement position sur cette question ? On invoquera sur ce sujet des raisons de discrétion. Je les appellerais plutôt des raisons de kitmân. Dans un vrai dialogue avec les Musulmans sincères, on ne doit éluder aucune question et n'avoir peur d'aucune réponse. Une mission qui n'a pas le courage de se penser à haute voix à l'intention des intéressés n'est pas une mission, c'est ce que Massignon appelait une tactique cléricale. Il faut croire fermement et loyalement qu'on peut donner à toute question une réponse valable pour un esprit musulman ouvert. Il y a en tout cas un accord à envisager, réaliser et conclure entre le Christianisme et l'Islam, en matière de prosélytisme.

Deux remarques d'ordre très différent vont terminer ce paragraphe. Il est écrit, p. 120: « Devant de telles situations, nous, individus isolés sans moyens riches, nous nous sentons bien dépourvus ». Ceci devait être repris sous la rubrique œcuménique, pour poser la question : est-il bien vrai que l'Église et les institutions œcuméniques sont dépourvues de moyens et n'ont à leur disposition que des moyens pauvres ? N'y aurait-il pas, dans la persuasion du contraire, toute une planification des moyens de l'Église et de l'œcuménisme en fonction des services d'Église en terre d'Islam ?

Avant d'en venir là, et c'est la raison pour laquelle cette réflexion est insérée sous la rubrique missiologie, est-il trop violent de déclarer que ces propos sont pour le moins gênants, quand on pense aux capitaux mobiliers et immobiliers dont disposent les congrégations religieuses établies en terre d'Islam ? Quelles sont en tout cas, à l'exception de deux ou trois d'entre elles, les congrégations vivant en terre d'Islam dont on peut dire qu'elles ont un train de vie au niveau du Musulman moyen ?

Dans un tout autre ordre d'idées et pour exprimer un scandale non moins grand, comment se fait-il que dans toutes ces orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans, il n'y ait pas un mot du monachisme et de son rôle privilégié en Islam ? Cette étrange lacune est particulièrement apparente dans le chapitre consacré à la prière. Nulle part il n'y est fait allusion à ceux, pourtant nombreux, qui ont fait profession de prière et de contemplation dans les pays d'Israh et au témoignage desquels les Musulmans ont été si sensibles dès les origines de l'Islam. Il est fait allusion, dans une note et au conditionnel, à la possibilité de prière commune entre

Chrétiens et Musulmans. Mais il n'y est pas plus question de jeûne que de pèlerinage que de célébration en commun de certaines fêtes. Cette omission du jeûne comme du monachisme, au plan des « orientations » spirituelles, dénote le même éloignement que d'habitude du fond du problème.

#### REMARQUES D'ORDRE POLITIQUE

Plusieurs remarques des paragraphes précédents ayant déjà touché le domaine politique, je me contenterai de signaler deux points importants, non sans prendre soin au préalable de souligner que ce domaine doit être correctement situé dans une pensée chrétienne concernant l'Islam. L'excuse selon laquelle un document d'ordre religieux n'a pas « à faire de politique » est spécieuse. C'est déjà en faire que de ne pas vouloir en faire et, pour le cas précis, les silences d'une part et d'autre part les réserves sur des points politiques connus illustrent clairement cette exigence.

Il est très souvent question dans ce volume, mais plus spécialement entre les pp. 93-95 et de nouveau pp. 104-106 d'une « distinction du spirituel et du temporel dans le Christianisme », qui s'opposerait à « une fusion du spirituel et du temporel en Islam ». Déjà à la p. 34 il est affirmé tout uniment dans ce sens que « l'Islam est religion. Il est aussi et indivisément communauté, culture et civilisation ». Or, quelles que soient les annotations qui tempèrent l'expression multiple de ces constantes, on laisse croire qu'il s'agit de part et d'autre d'un fait qu'on ne met pas en question. On laisse croire en particulier que le Christianisme a toujours pratiqué la distinction entre spirituel et temporel et que l'Islam a toujours confondu et confondra toujours ces deux domaines. Est-il besoin de dire, dans ces conditions, qu'il y a là une présentation tout à fait incorrecte des faits, tant dans l'actualité que dans l'histoire ? Peut-on même ajouter qu'il y a là une option, ou le principe d'une option politique ? J'y entrevois en tout cas la mentalité habituelle sous-jacente à l'ouvrage. Tout comme on prétend, qu'en matière théologique, le Chrétien n'a pas à s'immiscer dans les problèmes dont la solution concerne le Musulman seul, de même, en matière d'évolution politique, le Chrétien n'aurait qu'à enregistrer de l'extérieur les options islamiques, lesquelles semblent tout au long du traité devoir perpétuer encore longtemps la fusion soi-disant classique du spirituel et du temporel en Islam.

Outre que cela ne correspond pas à la réalité, c'est toujours prendre les Chrétiens pour des étrangers en pays islamiques et ne pas, du tout se rendre compte qu'en ce qui concerne tout au moins les pays du Moyen-Orient, ils sont partie prenante et qu'ils ont leur mot à dire, non dans une politique musulmane de ces pays, mais dans une politique de ces pays où Musulmans et Chrétiens sont pareillement confrontés. On voit que, loin de nous placer sur un plan purement politique, cet aspect des choses nous ramène au manque de considération relevé plus haut pour des communautés chrétiennes à part entière, participant à la vie du monde musulman et prétendant engager non seulement leurs Églises, mais l'ensemble de la conscience chrétienne.

Nous allons en venir pour terminer au problème majeur où cette conscience chrétienne est interpellée par les Chrétiens et les Musulmans réunis du Moyen-Orient, sans que les orientations qui nous sont données paraissent en tenir compte. Voici auparavant quelques annotations qui feront mieux comprendre ce manque étonnant de communion ecclésiale dans un problème majeur du dialogue islamo-chrétien.

Il est écrit, p. 67 : « Jusqu'à nos jours l'Islam cherche ses modèles dans l'Occident européen et américain. Il est possible qu'à l'avenir il les cherche ailleurs ». Que voilà une vision bien idyllique de la réalité ! Il y a bien longtemps que l'Islam a commencé à chercher ses modèles ailleurs, notamment en Russie ou en Chine, avec l'ensemble du Tiers-Monde. La meilleure preuve en est dans la réponse à la question : y a-t-il actuellement dans tout le monde musulman un seul auteur, pour ne pas parler de leader politique, qui oserait se réclamer d'une influence occidentale, la française exceptée ?

Il est écrit pareillement, pp. 117-118 : « Le rôle des Occidentaux collaborant à la promotion du Tiers-Monde ». Mais n'y aurait-il donc pas d'Orientaux et où faut-il situer les Russes et les Chinois ?

Il est bien certain en tout cas qu'on les chercherait en vain dans le présent essai. À l'exception d'un emploi accidentel du qualificatif marxiste, il n'est nulle part question du marxisme dans le monde musulman. Il n'est question ni de l'évolution des Républiques socialistes soviétiques musulmanes, ni des mouvements d'inspiration marxiste (quand il ne s'agit pas de partis communistes solidement établis), dans la presque totalité des pays musulmans à l'heure actuelle. On pousse la pudeur, p. 73, jusqu'à paraître désigner le marxisme par l'expression « matérialisme occidental ! »

Ces remarques achèvent donc de situer la perspective dans laquelle l'ouvrage semble avoir été rédigé consciemment ou inconsciemment, d'un bout à l'autre. Nous sommes en Occident latin, à la rigueur en rapport avec l'Occident anglo-saxon et nous sommes quelques-uns, petits groupes mais surtout individus, à penser ainsi de l'extérieur notre approche des pays islamiques. Il n'est pas étonnant dans ces conditions qu'on fasse état du problème majeur du dialogue islamo-chrétien de la manière qui va être précisée.

Parallèlement à la discrétion avec laquelle nous avons remarqué qu'il était question des juifs, je note qu'il est question une fois de l'État d'Israël. Or il faut vraiment vivre en-dehors du contexte arabe et musulman et paraître ignorer délibérément ce qui non seulement l'affecte, mais le traumatise, pour ne consacrer au problème de l'existence israélienne en Palestine que deux petits paragraphes dans un directory islamo-chrétien. Est-ce à dire qu'il fallait prendre une position politique à ce sujet ? Assurément pas, cette position étant laissée au libre choix des personnes et des institutions. Mais trois précisions au moins devaient être faites sans lesquelles il est parfaitement inutile de la part des Chrétiens occidentaux de vouloir engager un dialogue quel qu'il soit avec les Musulmans et les Chrétiens d'Orient :

- 1) Considérer que le problème palestinien est d'abord et essentiellement un problème politique et qu'il doit justement être traité selon les normes et le droit qui régit ce domaine pour tous, quelles que soient leurs races ou leurs religions.
- 2) Pour ce faire, dénoncer la confusion, cette fois-ci manifeste, entre le spirituel et le temporel qui a couvert, pour la masse des Chrétiens d'Occident, l'opération qui a amené à la création d'un État juif en Palestine.
- 3) Promouvoir au contraire, ces distinctions étant posées et justice étant rendue, une Palestine égalitaire dans laquelle juifs, Chrétiens et Musulmans manifestent ensemble sa vocation abrahamique et œcuménique.

Ces précisions me semblent être un minimum d'« orientations » à soumettre à quiconque s'intéresse au dialogue islamo-chrétien. Nous avons eu maintes fois l'occasion de l'exprimer et je dois souligner ici le fait qu'un organisme d'Église pourtant spécialement consacré aux problèmes islamiques soit en retard et de loin sur les déclarations du Conseil œcuménique des Églises en matière de problème palestinien (cf. Cantorbéry, août 1969).

Est-il indiscret, voire injurieux, de souligner par la même occasion, que cette déficience de l'organisme en question est d'autant plus regrettable que les organismes catholiques pour le dialogue avec le Judaïsme ne font parfois que la publicité du sionisme ?

## **CONCLUSION.**

Il est légitime pour un modeste premier essai de se contenter d'un « premier pas », à condition qu'il ne s'agisse pas d'un pas en arrière par crainte des problèmes posés ou d'un pas à côté sur la voie de solutions discutables, toutes manières qu'on désigne habituellement en parlant de « pas de clerc ».

C'est bien ce dont on se rend compte quand on se demande encore à qui cet écrit est adressé et qui donc il veut « orienter » ? S'il ne s'agit que, d'un vade-mecum pour le touriste d'expression française en terre d'Islam, je retire la plus grande partie de ce que j'ai écrit, en ajoutant toutefois que ce lecteur présumé se passe bien d'« orientations » venant de si haut.

Mais s'il s'agit d'un document d'Église s'adressant par priorité et comme il se doit à ceux qui sont directement intéressés dans l'Église par le dialogue avec l'Islam, c'est-à-dire et par ordre d'importance : instances œcuméniques ; Églises et chrétientés d'Orient ; congrégations missionnaires ; institutions spécialisées d'enseignement, d'éducation et d'hospitalisation ; instituts supérieurs d'études, de recherches et d'édition ; formations apostoliques de laïcs ; cercles culturels et tous groupements intéressés, alors j'estime que les points que j'ai relevés méritent d'être repris et formulés de manière à satisfaire le chercheur et l'homme de prière ou d'action.

En résumé et pour le dire en quelques formules, quitte à ce qu'elles paraissent sommaires :

On propose dans ce livret des excuses chrétiennes polies, quand on attendait une autocritique ecclésiale serrée.

On propose une déclaration sympathique d'intentions, quand il faut un programme ecclésial des engagements.

On propose un répertoire de bonnes idées pour Occidentaux latins, isolés en pays musulmans, quand on a besoin d'un répertoire valable pour l'Église et ses diverses structures d'inspiration œcuménique en Orient comme en Occident.

On propose enfin un code ecclésiastique de bienséance en terre d'Islam, quand il est de première nécessité de formuler clairement les problèmes de pensée, de vie et d'action que Musulmans et Chrétiens se posent les uns aux autres et pour lesquels il est urgent, dès le « premier pas », de dégager des principes en inventoriant les résultats déjà obtenus par les individus et les organismes qui s'emploient à répondre.

Si les auteurs du présent essai sont hors de cause, l'institution dont c'est, au bout de plusieurs années d'existence, la principale production en matière islamique, pourrait estimer que l'essai est à recommencer.

Croyez-moi, je vous prie, votre dévoué.

Y. M.