

Islam et arabité
La dialogue islamo-chrétien
Les questions que le catholicisme se pose au sujet de l'islam*

Youakim Moubarac

Limitation du sujet et orientation de recherches

On voit par le titre de cette étude les limites qu'elle s'est imposées. Il eut été plus complet de parler, comme c'était primitivement envisagé dans le plan de cet ouvrage, des questions que le christianisme et l'islam se posent l'un à l'autre. Mais nous manquions pour ce faire des informations nécessaires, estimant d'autre part que seul un musulman pourrait poser les questions musulmanes et faire au christianisme les réponses que sa foi lui inspire.

On trouvera dans notre bibliographie des perspectives sur les questions que l'islam pose au christianisme dans les études bibliographiques relevées sous les noms de Anawati et Jomier, ainsi que dans certaines pages remarquables de Hassan Saab. Dans le colloque islam-christianisme tenu à Beyrouth (Cénacle libanais) au printemps 1965, le cheikh Subhi Saleh nous a de son côté posé quelques questions et marqué des jalons sur la route du dialogue islamo-chrétien dont il est question dans la deuxième partie. Enfin, depuis plus de trente ans, J.-M. Abd el-Jalil ne cesse de rappeler la conscience chrétienne aux questions que l'islam lui pose.

Nous avons d'autre part limité à leur source catholique les questions que le christianisme se pose à propos de l'islam. L'archimandrite Georges Khodr, du patriarcat d'Antioche, a dû faire récemment sur la tradition orthodoxe concernant l'islam un exposé que nous n'avons malheureusement pu consulter en son temps. Pour la tradition protestante, nous nous sommes contenté de quelques références bibliographiques à des positions actuelles, celles-ci se situant entre un rigorisme assez rigide tenu par le professeur Bichon et une compréhension plus profonde du destin religieux de l'islam par W. Cantwell Smith et Kenneth Cragg.

Le domaine qui restait à inventorier ne se laissait pas pour autant saisir aisément. Une histoire de la pensée chrétienne concernant l'islam reste à faire. Mais si elle n'a pas été

* Youakim Moubarac, *La Pentalogie islamo-chrétienne*, T. III, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrouth, Cénacle libanais, 1972-73, p. 93-145.

entreprise jusqu'à présent, c'est peut-être en raison de la maigreur du sujet, de ses ingratitude et des impasses dans lesquelles les chrétiens attentifs à l'islam se seraient fourvoyés, décourageant ainsi les chercheurs éventuels.

Notons toutefois que, du côté oriental, les principaux monuments sont étudiés dans les travaux du professeur Abel et des Pères Paul et Théodore Khoury.

Du côté de l'Occident, une présentation systématique et généreuse est due à la plume du Dr Norman Daniel.

Cependant, nul de ces auteurs ne se formaliserait sans doute devant la constatation suivante: il faut pratiquement attendre le Concile œcuménique, deuxième du Vatican, pour avoir sur l'islam un texte chrétien qui fasse réellement autorité, la religion du Coran y ayant été positivement prise en considération. Aussi la présente étude va-t-elle s'appliquer surtout à relater les opinions relativement récentes qui ont plus ou moins préparé les déclarations conciliaires, sans qu'elle puisse dire qu'aucune d'elles n'ait encore tenu compte de ces mêmes déclarations, ni n'en ait révélé les composantes, présupposés et aboutissants théologiques. Ainsi il n'y a pas encore un après-Vatican II. Mais il y a un avant immédiat qu'il est intéressant de considérer.

Un *status questionis* des diverses opinions catholiques concernant l'islam et préparatoires à Vatican II a été dressé par R. Caspar, des Pères blancs, dans une conférence au Secrétariat romain pour les religions non chrétiennes. Nous l'utiliserons ici, non sans remanier dans une optique différente telle ou telle présentation des choses, selon la loi de la recherche et du dialogue.

Cependant, il importe, avant d'entrer dans le vif du sujet, de faire encore une remarque. Il est vrai que la donnée chrétienne au sujet de l'islam est assez maigre.

Mais il ne faut pas confondre l'histoire des relations islamo-chrétiennes avec l'histoire des opinions chrétiennes au sujet de l'islam. Même en estimant que treize siècles d'affrontements politiques et sociaux n'ont donné que peu de résultats qui soient à l'honneur de Dieu dans ses serviteurs chrétiens et musulmans, il ne faut pas ignorer la qualité d'une histoire culturelle et spirituelle sous-jacente à ces affrontements. En faisant éclore les oeuvres les plus diverses, cette histoire a fait mûrir surtout les plus beaux fruits de sainteté. Aussi pourrait-on écrire plus aisément et sans doute avec plus de profit pour tous, plutôt qu'une

histoire de la pensée théologique au sujet de l'islam, une histoire du sentiment religieux des chrétiens à son égard. Nous y amènerons le lecteur à la fin de cet exposé.

Pour bien montrer toutefois dès le début la diversité des données et ne pas les limiter indûment à un seul aspect, nous dirons que le christianisme se pose à l'égard de l'islam deux sortes de problèmes, les uns d'ordre théorique, les autres d'ordre existentiel. Les premiers concernent l'islam dans le dessein de Dieu et l'économie du salut. Les autres intéressent la coexistence et le dialogue islamo-chrétiens. C'est ce qu'on peut déjà saisir du premier coup d'œil dans la déclaration de Vatican II sur l'islam, parmi les religions non chrétiennes. Les deux paragraphes qui la composent présentent l'un un exposé sur l'islam comme tel, et l'autre un encouragement à la coopération avec lui dans divers domaines. C'est le plan qui va être suivi dans les deux parties de cette étude.

I. L'islam dans le dessein de Dieu et l'économie du salut

1. Opinions diverses.

Dans sa préface à l'ouvrage du Dr Zaehner¹, Jacques-Albert Cottat distingue quatre attitudes observées tour à tour par les chrétiens vis-à-vis des autres religions. On peut, sans trop les malmenier, y ramener les attitudes particulières de la pensée chrétienne vis-à-vis de l'islam.

a) Derrière l'attitude polémique, on peut ranger, avec l'immense majorité des missionnaires et la presque totalité des traités ou écrits fragmentaires qui intéressent l'islam jusqu'au XVIIIe siècle, les tenants de l'opinion selon laquelle l'islam est une religion diabolique, se revêtant seulement, selon la méthode habituelle de Satan, de quelque vérité, pour mieux tromper les hommes. A cette théorie se rattache la vision médiévale, présentant Mahomet comme une idole ou un cardinal renégat, et celle plus moderne d'un Mahomet psychopathe.

b) Derrière l'attitude descriptive ou scientifique, inaugurée vers le milieu du XVIIIe siècle par les pionniers de l'orientalisme et dont se recommande maintenant un grand nombre d'auteurs religieux, on peut ranger les tenants d'opinions profanes, selon lesquelles l'islam est un mouvement socio-économique (Montgomery Watt), ou religieuses, selon lesquelles l'islam est une religion naturelle, simple fruit de l'industrie humaine (d'Alverny). L'acribie du Père Lammens porterait à le ranger dans cette deuxième série d'opinions. Mais sa virulence

extrême à l'endroit du prophète de l'islam et de sa famille ne peut que le reporter dans la première famille d'esprits. On pourrait en revanche considérer comme une transposition théologique de l'investigation scientifique objective, la théorie selon laquelle Mahomet et les musulmans qui le suivent sont à assimiler aux « infidèles de bonne foi ». Le Père Caspar met ce point de vue sous le patronage d'un autre Père blanc, le Père Letellier.

c) Il semble qu'en ce qui regarde la vision chrétienne de l'islam, on ne puisse mettre aucun nom sous la rubrique concordiste ou syncrétiste, présentée par Cuttat comme troisième approche possible des autres religions. On ne peut en effet, sans extrapolation induite, considérer comme chrétienne, sinon par une inspiration très lâche, une position comme celle de René Guenon. D'autre part on ne rencontre que très épisodiquement l'accusation de syncrétistes portée contre ceux que le professeur Bichon appelle « les inventeurs chrétiens d'un islam amélioré »². Et de fait, les oppositions islamo-chrétiennes paraissent tellement irréductibles qu'elles semblent avoir découragé au départ tout effort de conciliation et d'accommodement, même chez les chrétiens que le pamphlet de M. Garrido baptise « mahométistes ».

Cependant, à y regarder de plus près, nous serions personnellement porté à loger sous cette enseigne toutes les opinions qui, malveillantes ou bienveillantes, l'intention n'y changeant pas grand-chose, essaient de « promener l'islam sur les franges de l'économie du salut », selon l'expression de l'abbé Hayek³, en le présentant soit comme une « descendance agarénienne », soit comme une hérésie chrétienne. Ce fut notamment le cas des premiers théologiens orientaux qui de la sorte l'excluent du salut. Nous paraît également concordiste, malgré les apparences contraires, l'attitude critique extrême dont le dernier champion fut, dans une pure ligne inquisitoriale, le pseudo-Hanna Zacharias. Pour ce dominicain, meilleur médiéviste qu'islamisant, il n'y aurait pas un Coran, mais un Corab, l'annonce du Prophète arabe n'étant pas son fait, mais celle d'un informateur juif dont il ne serait que le truchement ou porte-parole. En d'autres termes, l'islam serait une suprême supercherie juive.

A la vérité, cette explication n'est, par le fait d'une logique outrancière, que l'exacerbation d'une opinion pratiquement partagée par la quasi-totalité des chercheurs chrétiens à la suite de l'orientalisme. Celui-ci ne tire de ses investigations aucune conclusion d'ordre théologique, et pour cause. Mais tous les chercheurs religieux qui le suivent dans sa méthode de critique des textes et des origines de l'islam, sont portés du même coup à interpréter théologiquement l'islam suivant les influences qu'ils découvrent dans ses textes

originels et à le comprendre à l'occasion comme un judaïsme édulcoré, une hérésie chrétienne ou une forme de judéo-christianisme. Aussi, quand ces auteurs ne poussent pas leur opinion au plan de la formulation théologique, celle-ci n'en paraît pas moins sous-jacente et c'est ce que nous appelons du concordisme, autrement dit une explication de l'islam par une quelconque ascendance biblique, ou parabiblique, quitte du reste à le proscrire de cette ascendance, du fait de l'interprétation aberrante qu'il en donnerait.

d) Nous nous sommes personnellement rangé dès l'abord et résolument contre cette présentation des choses, tant sur le plan de la critique des textes que sur celui d'une possible vision chrétienne de l'histoire du salut, faisant sa place à l'islam. Aussi la suite de cet exposé va-t-elle préciser l'opinion à laquelle nous croyons avoir été amené, dans le sillage de Louis Massignon et de J. -M. Abd el-Jalil. Nous lui avons cherché un premier essai de formulation, selon une intuition de Jules Monchanin, puis dans le cadrage théologique thomiste du cardinal Journet. Aussi cette opinion nous semble-t-elle caractéristique de l'attitude dialogique, distinguée en quatrième et dernier lieu par Jacques-Albert Cottar, qui la préconise dans sa préface à l'ouvrage de Zaehner. Du reste, bien que non-spécialiste de la question, mais interprétant seulement la théorie de l'auteur qu'il introduit, Cottat donne-t-il de cette attitude un exposé où, en ce qui concerne l'islam, l'oeuvre de Louis Massignon, consacrée notamment au mystique et martyr Hallaj, apparaît comme le tournant décisif de la pensée chrétienne au sujet de l'islam. (En fait, cette oeuvre marque un tournant, non seulement de la pensée chrétienne au sujet de l'islam, mais encore de l'orientalisme, comme l'a bien montré Jacobus Waardenburg⁴).

2. Les textes de Vatican II concernant l'Islam

Avant d'en venir à l'exposé dialogique comme nouvelle hypothèse de recherche, voyons où les textes de Vatican II ont amené la pensée chrétienne au sujet de l'islam.

Deux textes de Vatican II intéressent l'islam, le ch. II, 16 de la Constitution dogmatique sur l'Église et le ch. III de la Déclaration sur les religions non chrétiennes. Il eut été intéressant pour notre propos de comparer les textes promulgués à ceux primitivement proposés. Nous nous bornerons ici à comparer ces deux textes entre eux, suivant leurs contextes respectifs.

a) Il convient de noter d'abord que, le texte I faisant partie d'une constitution dogmatique et le texte II d'une simple déclaration, l'importance du premier, du point de vue de la qualification théologique, n'échappe à personne.

b) Cette importance est d'autant plus remarquable que la constitution sur l'Église peut être considérée comme le texte majeur de Vatican II.

c) Cette importance est à souligner d'autre part, du fait que rien ne nécessitait a priori de mentionner l'islam à la place qui lui est faite. On peut prétendre, en effet, que la mention de l'islam dans la déclaration a été, au point de départ, le résultat d'interventions d'inspiration politique.

d) La qualité de ces interventions, dont l'inspiration est plus complexe (voir nos comptes rendus sur la question juive in *Ephémérides islamo-chrétiennes*⁵), ne doit pas, en revanche, être sous-estimée, s'il est vrai que la vie et la praxis ecclésiales ont toujours éveillé la réflexion théologique et que l'Église est la mère des fidèles, avant d'être leur maîtresse de doctrine. Nous ferons valoir plus bas comment l'intervention politique au sein de Vatican II, à partir du conflit judéo-arabe, oblige non seulement à corriger une certaine attitude de la conscience chrétienne à l'égard des peuples juif et musulman, mais introduit une optique nouvelle de la pensée chrétienne à ce sujet.

e) Pour le moment, cette optique nous semble se présenter ainsi d'après la comparaison des deux textes de Vatican II intéressant l'islam. On ne peut pas dire, d'après la rédaction en quelque sorte matérielle des paragraphes et l'enchaînement logique des données, que l'islam est présenté, ni dans l'un ni dans l'autre texte, comme faisant partie d'un groupe abrahamique des religions, différent des autres. On peut encore moins dire qu'il fait partie d'une économie biblique ou parabiblique du salut. On peut même dire au contraire que la parenté du christianisme et du judaïsme étant explicitement reconnue et proclamée, cette parenté rejette l'islam dans le groupe des « autres religions ». En revanche, l'islam est expressément reconnu, d'une manière différente des autres religions et en tout point analogue à celle des juifs et des chrétiens, comme professant le monothéisme. Cette profession est même reconnue par le Concile comme rapportée par la foi musulmane à Abraham, et cela d'une manière plus ferme dans la Constitution que dans la Déclaration.

f) On peut en retenir les conclusions provisoires suivantes : Si le Concile n'inclut pas expressément l'islam dans un groupe de religions bibliques à la manière d'Israël, mais qu'il l'inclut en revanche expressément dans un groupe de religions monothéistes, à la manière de

ce même Israël, il ne ferme pas la voie à une investigation théologique ultérieure permettant de dire si, oui ou non, la remontée de l'islam jusqu'à Abraham, dans son âme et conscience, est théologiquement authentique. C'est justement une réponse particulière à cette question que la suite de notre texte se propose d'étayer, à titre d'hypothèse.

g) D'ores et déjà, en incluant d'une part l'islam dans le groupe des religions monothéistes, en lui décernant d'autre part la première place dans le groupe des autres religions, le Concile lui accorde, dans une perspective générale de l'humanité religieuse, une situation antinomique. L'historien des religions peut la qualifier de médiane au sens phénoménologique et le théologien peut s'interroger pour savoir si cette situation médiane a, dans l'économie rédemptrice et son cheminement nécessaire vers le Christ comme Verbe unique du salut, quelque fonction médiatrice. C'est aussi à cette question que nous apporterons, toujours à titre d'hypothèse, quelques éléments de réponse.

3. HYPOTHÈSE DE TRAVAIL.

Nous proposerions volontiers pour l'islam, considéré dans l'économie du salut, la ligne de recherche suivante :

L'islam pourrait être défini comme un abrahamisme négatif ou désertique, spécialement assorti à l'adresse des juifs et des chrétiens, d'une sommation mariale, eschatologique et œcuménique. Cette sommation met l'islam, malgré la fermeté intransigeante et inébranlable de son monothéisme, dans un état de tension constante. Cette tension a été satisfaite dans ses exigences ultimes par certains adeptes privilégiés du message coranique et ceux-ci portent l'islam au delà de la réserve religieuse primitive où son fondateur l'a fixé, pour vivre une union d'amour avec Dieu, non sans référence au Christ de la Passion et du Jugement.

On voit tout de suite, à partir des éléments de cette définition et à titre méthodologique, comment une vision chrétienne de l'islam ne saurait, dans notre hypothèse, le considérer en aucune manière comme statique et interdit de le situer dans l'histoire du salut selon une quelconque de ses périodes, même privilégiée, ni une quelconque de ses traditions, même communément reconnue. C'est dans son état de tension intérieure et de progression dynamique constante que la pensée chrétienne doit s'attacher à situer l'islam comme un tout.

Reprenons toutefois notre essai de définition à partir de ses premiers éléments.

a) A propos d'abrahamisme.

1° L'islam est un abrahamisme. Quelle que soit la place accordée à l'islam dans la classification des religions à la suite de Vatican II, sa différenciation très nette des religions non bibliques par le fait de son pur et strict monothéisme, incline à le ranger dans la descendance spirituelle d'Abraham dont il se réclame. On ne dit point ainsi qu'il fait partie d'une économie biblique. On ne dit pas davantage qu'il est une voie de salut, indépendante de ou parallèle à l'économie biblique. On reconnaît simplement que, sa foi étant la foi d'Abraham, il fait partie de sa descendance spirituelle; que c'est donc un abrahamisme. C'est ce qui nous semblait devoir déjà être retenu de l'exposé de Charles Journet dans sa réponse à la question : « Qui est membre de l'Église ? »⁶

2° Il s'ensuit que l'islam n'est pas une sorte de noachisme renouvelé, c'est-à-dire une pure et simple réédition du pacte adamique primitif, sans introduction dans un ordre nouveau de l'histoire religieuse par rapport à celui qui a suivi le déluge, comme porterait finalement à le croire la présentation de l'abbé Hayek, proposant de reconnaître l'islam comme descendant non point d'Abraham, mais seulement d'Abraham⁷. L'islam est bien abrahamique, parce qu'il a substantiellement la foi d'Abraham.

Le fait que cette foi abrahamique musulmane n'inclue pas la promesse, ne fait pas plus de difficulté que le fait que la foi judaïque en cette promesse n'y reconnaisse pas avec nous le Messie, fils de Marie. Quelles que soient les ignorances ou les négations de cette foi, elle est, d'une part comme de l'autre, abrahamique, chez les musulmans comme chez les juifs.

Il y a d'ailleurs sur la promesse faite à Abraham, telle qu'elle est comprise dans le Coran, un malentendu profond, qui assimile sa négation et son rejet par l'islam à ses négations et à ses refus des mystères chrétiens. Nous éluciderons plus bas cette très importante question, qui est sans aucun doute l'objection principale qu'on peut faire à la ligne de recherche suivie ici. Disons pour le moment, à propos de la promesse abrahamique et de l'élection juive qui en serait la conséquence, toutes deux uniment rejetées par le Coran, qu'elles n'ont pas grand-chose de commun avec la promesse et l'élection bibliques. Cette promesse et cette élection-là, les chrétiens les rejettent aussi bien. Il s'agit de l'encastrement du dessein de Dieu dans la lignée exclusivement charnelle d'Isaac, au détriment non seulement des autres descendants d'Abraham, mais de tous les hommes, au mépris des adeptes de la foi d'Abraham. Il s'agit en fin de compte d'une telle assimilation de la race juive

au dessein de Dieu, que l'attitude religieuse qui en résulte confine, selon le Coran, à l'idolâtrie.

Il va sans dire qu'il s'agit ici d'une conception bien grossière, nous dirions étroitement rabbinisante, de la religion juive. Mais si c'est ainsi que le Prophète de l'islam en a fait, à son corps défendant, l'expérience et que ce soit sous cette forme qu'il l'ait affrontée tant à Médine qu'à la Mecque, où il fut l'objet d'un mépris racial et religieux intolérable, on ne peut lui reprocher de l'avoir énergiquement repoussée. Aussi est-ce à l'égard de cette « carnalisation » extrême du dessein de Dieu sur son peuple que le Coran brandit le signe vengeur de la conception virginale de Jésus et, auparavant, de ce qu'on peut appeler l'Immaculée Conception de Marie. Entre la Résurrection et le Jugement, ce moment de l'histoire sainte souverainement retiré à son déroulement temporel par une intervention directe d'éternité (le « Kun »), défend la promesse faite à Abraham et son héritage contre toute appropriation outrancière et idolâtre par un peuple déterminé, quel qu'il soit.

3° Ignorant de la promesse véritable faite à Abraham, mais non de la substance de sa foi, on ne peut dire de l'islam ni qu'il est une hérésie, ni qu'il est un schisme biblique. Il n'y a en effet hérésie que dans le rejet erroné et délibéré d'une vérité définie. L'islam, ignorant la promesse, ne saurait la rejeter. S'attachant d'autre part, sans défaillance, au monothéisme d'Abraham, on ne peut pas dire qu'il se sépare de sa descendance spirituelle et constitue un schisme.

4° En tout cas l'islam, abrahamisme authentique, puisque participant de la foi abrahamique, ne peut être considéré comme un ismaélitisme⁸. (Nous proposons de parler d'ismaélitisme et d'ismaélitites pour ne pas confondre avec ismaélisme et ismaéliens, désignations intérieures à l'islam.) L'auteur du Mystère d'Ismaël semble s'en être douté après la publication de son ouvrage (M. Hayek⁹). Mais déjà il le dit excellemment dans le corps de son argumentation en faveur d'une revendication abrahamique de Mahomet, revendication qui serait ismaélite par sa nature et antijuive par son dessein :

« L'argument généalogique ne tient pas devant la filiation spirituelle, puisque Abraham lui-même a renié son père resté incrédule, puisque dans sa lignée élue, les fils d'Israël, il y en a qui sont injustes, de même que dans la lignée ismaélienne, il y en a autant, les Mecquois » (447, p. 82).

Cette lignée ismaélienne, ou plutôt ismaélitite, n'est donc pas plus intéressante aux yeux du Prophète et de l'islam primitif que la lignée d'Isaac charnellement considérée. Cette

lignée n'exclut en tout cas pas celle d'Isaac, puisque le dernier texte médinois que cite l'auteur à l'appui de sa thèse s'énonce ainsi : « Et Abraham légua ce testament à ses enfants et à Jacob: mes enfants, Dieu a choisi pour vous la religion, ne mourez donc que comme soumis (muslimûn) ». D'après ce texte de Coran 2, 132, tel qu'il est traduit et cité p. 93, l'abrahamisme musulman est légué par son fondateur à tous ses enfants, indifféremment considérés, mais plus spécialement à Jacob, ce qui, loin d'en faire l'apanage des Ismaélitites ou des Arabes, n'en exclut nullement les Juifs.

Ce point de vue nous semble symptomatiquement illustré par le rejet conciliaire de la mention d'Ismaël. dans la première rédaction de la constitution sur l'Église (cf. ci-dessus, pp. 101-102). Il l'est plus encore, à notre sens, du côté musulman, par le fait que La Mecque n'étant qu'une qibla provisoire, c'est Jérusalem, première qibla de l'islam et du coeur du Prophète, qui demeure sa dernière qibla. Entre-temps, « de quelque côté que vous vous vous tourniez, dit le Coran, Dieu vous fait face » (2, 115 et 144). C'est ce qu'illustre comme abrahamisme désertique l'exemple du voyageur égaré au désert et pris dans le vent de sable. Il ne distingue plus aucune direction et n'a donc plus de qibla. Ainsi en est-il de « quiconque tombe entre les mains du Dieu vivant ». « Nul ne me sauvera de Dieu » (Coran 72, 22). En considération de cet islam-là, la figure historique d'Ismaël, autant du reste que celle d'Isaac, paraît falote. Elle prend au contraire tout son relief au plan d'une compréhension intérieure, spirituelle. (V. ci-dessous, paragraphes 60 et 70.)

5° Nous qualifions l'abrahamisme coranique de négatif ou désertique. Le premier de ces termes est en relation avec la désignation massignonienne du prophète Muhammad que nous relaterons avec l'ensemble des opinions sur ce point. Nous avons choisi d'autre part la qualification de désertique, pour ne pas dire « arabe », et paraître retomber dans le particularisme racial dont nous croyons devoir laver le message coranique. Si toutefois nous devions retenir ce terme, nous dirions alors que l'abrahamisme musulman est arabe, comme le catholicisme est dit romain. Cette coloration particulière n'exclut pas de droit un caractère universel. Aussi bien la proclamation de ce monothéisme n'est-elle jamais revendiquée contre les juifs comme tels, ni contre les chrétiens comme tels, et jamais contre eux seuls. Sous le même signe que les Arabes idolâtres et tout ensemble avec eux, le Coran entend confondre juifs, chrétiens et tout membre des tribus de son pays natal, comme associationnistes.

6° Nous verrons d'après quels présupposés ces accusations sont portées spécialement contre les croyances chrétiennes, de même qu'a été rejetée la promesse et l'élection juives.

C'est toutefois au nom d'un attachement singulier et positif, primitif, antérieur aux controverses du Prophète avec les gens de l'Écriture, que l'abrahamisme est proposé par le Coran comme la seule religion véritable. La raison objective nous paraît être l'appartenance du jeune Muhammad au mouvement du Hanifisme. C'est pour avoir reconnu en Abraham le type parfait du Han if qu'il le donne pour père et pour modèle à l'islam¹⁰. Comme toutefois l'étude historique de ce mouvement n'a pas avancé à notre connaissance depuis une décennie, force nous est de passer d'une raison extérieure à un motif plus personnel du Prophète, pour expliquer et caractériser, toujours indépendamment de ses controverses avec les juifs et les chrétiens, l'attachement préférentiel du Coran à Abraham dès les sourates mecquoises. Ce motif personnel réside dans la similitude de la vocation et du destin entre Abraham et Muhammad telle que celui-ci le reconnaît¹¹. Cette similitude découlant surtout du fait de la séparation d'avec les siens et de l'Hégire, nous pensons justement que Muhammad a dû préméditer dès la Mecque le geste de son exil volontaire à l'imitation de son modèle dans la foi, qu'il donne dès lors comme père à l'islam. « Je m'en vais, lui fait dire le Coran dès la sourate 37, émigrer vers mon Dieu » (Coran, 37, 97). Plus profondément, Muhammad s'est reconnu avec Abraham dans une même communauté de condition religieuse de vie. C'est celle de l'homme au désert, étranger dans le monde et seul devant Dieu. « Nul ne me sauvera de Dieu » (Coran, 72, 22).

7° Les récits bibliques et traditions assimilées concernant Ismaël peuvent alors être repris ici, comme le fait Louis Massignon, dans un contexte différent et avec une signification nouvelle. Il ne s'agit plus de revendiquer racialement pour les uns une bénédiction familiale dont ils ont été frustrés. Il s'agit de proposer aussi bien aux juifs qu'à tout croyant une autre manière d'être devant Dieu parmi les hommes, la manière d'Ismaël au désert, exclu de la promesse et jouissant néanmoins de sa bénédiction, aimé par Dieu autrement que le « sédentaire » Isaac, « comme un onagre d'homme, sa main contre ses frères et la main de ses frères contre lui ». Cette anthropologie ismaélite de l'abrahamisme musulman n'est donc pas une différenciation raciale en vue d'une revendication et d'un séparatisme, fût-il religieux, mais une qualification spirituelle.

C'est ainsi que dans les textes de Massignon nous croyons devoir faire passer les termes d'« expatrié » ou d'« hégirien » avant celui d'« exclu ». Il nous semble que Massignon s'est attaché à cette dernière appellation, en fonction du climat politique dans lequel il a vécu son engagement avec l'islam, tant au cours de l'ère coloniale que dans les démêlés tragiques

de la fin de cette même période (problème des réfugiés arabes de Palestine, conflits de la France en Afrique du Nord, etc.; cf. *Opera Minora*, t. III). Mais quand Massignon considère le destin de l'islam arabe en quelque sorte dans son essence, il le fait moins en référence à une « exclusion » qu'à une vocation au désert de la foi selon Abraham, foi manifestée dans le sacrifice d'Isaac comme dans le renvoi d'Ismaël et dénonçant son appropriation charnelle par Israël dans la conception virginale de Marie.

8° La qualification spirituelle signifiée par la référence à Ismaël est alors étrangement et profondément illustrée par le rapprochement très sensible en linguistique arabe, des racines `rb et grb dont dérivent conjointement « arabe » et « étranger ». Dans ce sens, l'islam abrahamique est ismaélite ou arabe, en tant qu'étranger dans sa propre demeure et rempli d'une frayeur sacrée dans le pressentiment de la transcendance divine, dont la volonté souveraine le poursuit, mais l'opprime à un point tel qu'il n'ose en approcher, s'en tenant à distance comme le fait le Prophète devant « le jujubier de la limite ». Aussi faut-il alors rapprocher de cette vision mystique, abrahamique et « ismaélite », initiale du Prophète, le fameux hadith al-ghurba on ne peut plus typique de la destinée de l'islam. L'islam n'est pas né dans la paix de la demeure paternelle et il n'est pas fait pour y demeurer comme dans le sein de la femme légitime: « L'islam est né étranger, dit le hadith, et il finira étranger, et bienheureux ceux qui se reconnaissent dans cette destinée d'étrangers ». Or cette manière de considérer le message et l'héritage abrahamiques comme condition d'existence spirituelle, n'intéresse pas seulement l'islam. Le christianisme pourrait aussi bien la recevoir de lui, à un titre certes différent, mais nullement équivoque par rapport à la filière de Sara.

Sans que nous puissions faire ici une étude critique de l'exégèse de Babut, nous ne pouvons manquer d'y noter une étrange méconnaissance du sens profond des textes ismaélites de la Bible et un attachement rabbinisant à l'élection exclusive d'Isaac. Si, comme il dit¹² Israël et Ismaël sont comme les deux faces d'une même pièce de monnaie et qu'Ismaël en soit, comme il semble le penser, le revers, nous dirions volontiers que le revers nous intéresse autant que l'avvers, pour distinguer le vrai du faux. Le destin d'Ismaël est en quelque sorte essentiel à la promesse en Isaac, pour ne pas laisser celle-ci se dévaloriser en particularisme racial. Qu'est-ce qu'une bénédiction en Isaac, « pour toutes les nations », qui commencerait par exclure racialement les descendants d'Ismaël ? N'est-ce pas plutôt le premier antisémitisme qui verrait ainsi le jour ? Les descendants d'Isaac eux-mêmes l'ont bien senti, puisque Ésaü devait déjà souffrir de cet antisémitisme reproduit en Jacob, et qu'il allait, par

dépit et «pour déplaire à sa mère », épouser une descendante d'Ismaël ? Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'élection par Dieu d'un peuple est une manifestation de la liberté et de la libéralité divines, mais nullement d'un arbitraire divin et moins encore la consécration théologique de privilèges de race. Si la promesse et l'élection étaient ainsi entendues et qu'on donnât à l'humeur jalouse d'une vieille stérile comme au mensonge de Rébecca, une consécration dans le dessein de Dieu, alors il n'y a plus qu'à dire, contre saint Paul, que Dieu est le Dieu des Juifs. Or Dieu est, en Abraham, le Dieu de tous les croyants. Aussi l'islam, sur ce plan, ne dit-il pas autre chose, et s'il met en avant, fort épisodiquement du reste, le personnage d'Ismaël, ce n'est point pour faire valoir un privilège de race contre un autre, ni pour promouvoir un sémitisme contre un autre sémitisme, mais pour guérir l'orgueil des « élus » par un sémitisme spirituel étendu à la masse des croyants, de quelque descendance abrahamique qu'ils soient.

b) A propos de sommation.

Le christianisme et le judaïsme pourraient ensemble avoir à accueillir l'islam, comme sommation mariale, eschatologique et oecuménique.

Le premier qualificatif de cette sommation s'origine dans le différend sur la nature de la promesse et son ignorance non coupable, de même que son rejet motivé, par le Coran, comme nous l'avons dit. Mais les deux autres qualificatifs se tiennent avec le premier. Un texte majeur de Louis Massignon le propose, qu'il convient de citer intégralement :

La dureté toute théologique du monothéisme implacable qu'il (Muhammad) prêche dépasse, puisqu'il est le fils d'une race abrahamique exclue de la promesse du Messie, la transcendance du monothéisme hébreu dont cette promesse même semble atténuer indûment la rigueur, si le Messie était, par généalogie charnelle, la propriété de la race juive. Or l'essentiel du message monothéiste rigoureux de Muhammad, s'exilant à Médine, dans un milieu biblique israélite, a été de proclamer, à propos du Messie, le secret virginal de la transcendance intacte de la gloire de Dieu, le secret des coeurs que les Anges ne peuvent deviner, l'Élection, cela que ce Messie doit révéler en revenant pour le jugement dernier. Muhammad affirme, contrairement aux blasphèmes en cours dans ce milieu médinois, que Jésus et sa mère Marie ont été non seulement purs, vierges et saints, mais que ce sont les seuls êtres humains dont la conception ait été immaculée, intouchée du diable (Coran, 3, 31: prière de sainte Anne). Que Jésus reviendra vainqueur, à l'heure du jugement. Que le monde, comme Israël incrédule s'il s'obstine, sera jugé et condamné sur ce signe de l'Immaculée

Conception de Marie, vase pur de la naissance virginale de Jésus, Arche de salut des prédestinés. Je ne dis pas qu'en annonçant ce signe de contradiction Muhammad ait cru à la divinité de Jésus; c'est une question à laquelle, devant les chrétiens de Najrân, il a répondu par une demande d'ordalie, de jugement de Dieu (mubâhala: Coran, 3, 54). Il l'attend toujours, bien plus le Coran énonce que c'est au jugement dernier seulement que Dieu posera ce signe comme la question suprême, non seulement aux hommes, mais aux prophètes en demandant à leur porte-parole, Jésus, s'il a proposé les deux seuls purs, sa Mère et lui, comme « deux dieux » (ilahayn) à l'adoration des hommes. Et la prophétie coranique de la fin des temps s'arrête là (5, 116), ayant mystérieusement rappelé, par le verset précédent (5, 115), la damnation qui attend ce jour-là, ceux qui nieront la table sainte où Jésus a convié ses apôtres, cette Mâ'idat-al-kashf communielle où il faut goûter, donc comprendre, concevoir intellectuellement la généalogie véritable, la purification prééternelle de ce corps humain sacrifié, que Jésus a reçu de Marie.

Je ne dis pas que ce « signe des deux », esquissé dans le Coran, soit beaucoup plus clair pour le lecteur musulman que le « signe des trois », devant Abraham à Mambré, pour le lecteur rabbinique de la Bible. Mais il est indubitable que Muhammad s'en est porté témoin, devant les Juifs de Médine, pour donner cette preuve de la rigoureuse transcendance divine détruisant leur espoir d'un Messie descendant de David par ses pères. Ce signe éclaire le fameux verset des psaumes (109, I) où Jésus demande aux Israélites comment le Messie peut être le Fils de David, si David l'appelle son Seigneur ? (Matth. 22, 24). Il ne s'agit pas tant, alors, de leur faire deviner la génération éternelle du Verbe que de leur suggérer que l'Immaculée Conception, permettant la naissance virginale du Messie, est la seule sauvegarde du pur monothéisme; « le Christ (et les Élus qui sont ses membres adoptifs) ne nâtra pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté d'un mâle ». Car toute la protestation musulmane contre l'Incarnation porte contre une paternité charnelle, et tout le témoignage musulman pour l'Immaculée Conception porte pour une maternité virginale, cette « parabole suprême » de Dieu en la Femme (Coran, 16, 62), qui conçoit le « flat » (kun), cité huit fois dans le Coran, toujours pour Jésus fils de Marie et le Jugement¹³.

S'il n'est pas possible d'élucider ce texte très dense et, comme beaucoup de pages de Louis Massignon, déroutant dans certaines de ses formulations, il convient de relever ici les objections qui sont faites à certaines interprétations de la prédication coranique qu'il donne et,

plus largement, contre la présentation générale qu'il présuppose ou suggère pour l'islam, situé dans l'ensemble de l'histoire religieuse. Comme notre hypothèse de travail va dans le même sens, il devient nécessaire de relever ces objections avant de pousser plus avant.

1° Objections à partir du « prophétisme » de Mahomet.

Présenter l'islam comme un abrahamisme authentique, indépendant du judaïsme et du christianisme et leur adressant au surplus une sommation valable, soulève d'abord le préalable de la qualité du personnage et du message de Muhammad. « Comment, après le Christ et la Révélation étant close avec la mort du dernier apôtre, peut-on reconnaître à un tel personnage et à son message une autorité s'apparentant d'une manière quelconque au prophétisme biblique, d'autant qu'elle se prétend être le sceau de ce prophétisme ?

Cette difficulté, qui semblait encore tout récemment insurmontable pour un très grand nombre d'esprits, se trouve être à l'heure actuelle et d'une manière assez inimaginable passablement diluée dans des accommodements divers. Après le tollé général des thomistes contre la notion de « prophétie directive » faussement interprétée, selon eux, et abusivement appliquée à Muhammad par le chanoine Ledit¹⁴, plus personne ne semble déclarer la guerre à des déclarations aussi tranquilles que celles de l'abbé Hayek sur Mahomet, prophète « ethnique »¹⁵, ni de Zaehner allant même jusqu'à affirmer qu'il découvre dans le Coran « la quintessence de la prophétie »¹⁶. Aussi, loin de lui faire la moindre objection, le très judicieux préfacer à son ouvrage, consultant au Secrétariat romain pour les religions non chrétiennes, le comble-t-il au contraire d'éloges justifiés et ébauche de son côté, dans cette même préface qui vaut à elle seule un volume, des considérations très pénétrantes sur l'Avant et l'Après du Christ. En proposant une interprétation recevable du titre « sceau des Prophètes », attribué par le Coran à Mahomet, ces considérations permettent de le faire échapper à la difficulté provenant de la clôture de la Révélation à la mort du dernier Apôtre. Elles font de lui un messenger « au-devant de Celui qui revient, qui revient de la fin des temps, de la fin dernière du devenir qui est première dans l'intention du Créateur, de cet eschaton dont l'annonce et la vision est précisément le propre des prophètes, y compris le prophète d'islam » (c'est l'Auteur qui souligne, o.c., p. 50) . Et plus bas (pp. 51-52) : « L'islam s'inscrit dans la relation de l'Après à l'Avant instauré par le Christ. »

Sans pouvoir illustrer davantage ces propos, auxquels toutefois nous reviendrons bientôt, retenons encore pour le « prophétisme » de Mahomet et l'« inspiration » du Coran les textes suivants de Louis Massignon:

Pour être un prophète « faux », il faut prophétiser positivement à faux. Une prophétie positive est généralement choquante pour l'entendement, étant un renversement prédit des valeurs humaines. Mais Muhammad, qui a cru de façon effrayante à ce renversement total, ne peut être qu'un prophète négatif; il l'est bien, authentiquement. Il n'a jamais prétendu être un intercesseur, ni un saint (Coran, 7, 188), mais il a affirmé qu'il était un témoin, la voix qui crie dans le désert la séparation finale des bons et des mauvais, le témoin de la séparation¹⁷.

Aussi, pour ne pas entrer expressément dans la question de la sincérité de Mahomet, qui ne touche pas essentiellement à notre argumentation, contentons-nous de cet autre texte :

Je crois qu'il a été sincère et que, comme me le disait mon vieux maître Goldziher, si minimiste pourtant en exégèse, il ne faut pas faire aux autres ce qu'on ne voudrait pas qu'ils vous fissent; et le scepticisme apologétique, le scalpel manié par H. Lammens dans ses études sur la Sîra, est une arme à double tranchant; pourquoi réserver à l'islam, à Muhammad et au Coran, les basses explications par la fraude psychologique ou sociologique, si ce n'est pour amener les apologistes musulmans à traduire en arabe tous les pamphlets qui, de Lessing à Couchoud, ont traité la Bible de grosse Täuschung, Jésus de personnage mystique et l'Église de consortium d'exploitation sacerdotale de la misère et de la douleur ?¹⁸

2° Objections à partir des « protestations coraniques contre les mystères chrétiens ».

A propos d'inspiration » du Coran, le Père Jomier cite, de Louis Massignon, le texte suivant :

« J'envisage l'existence d'une « inspiration » du Coran niée généralement par les chrétiens et les juifs, tout comme l'inspiration des Évangiles est niée par Israël »¹⁹.

Exprimée sous une plume moins redoutable, cette opinion n'eut pas manqué d'être fortement contestée, sinon condamnée. Le Père Jomier la commente ainsi : « Il s'agirait là, si nous avons bien compris, de signifier que la grâce divine a préservé Muhammad et l'a empêché de dire aucune erreur. Dans ces perspectives, le Coran est inspiré; même s'il n'est pas complet, il ne contient, suivant cette position, que des vérités et pas d'erreurs. Et si l'on objecte que le Coran s'oppose aux dogmes essentiels du Christianisme et de l'Église, de l'aveu même des musulmans, la réplique est immédiate. Quoi qu'en pense toute la tradition musulmane, les protestations coraniques contre l'Incarnation et les mystères chrétiens, suivant cette position, ne porteraient que contre des déformations de ces mystères, déformations que les chrétiens eux-mêmes refusent »²⁰.

Ce texte du Père Jomier contient la principale objection que l'on puisse faire au présent essai de situer l'islam dans le cadre de l'histoire religieuse. L'islam se situerait bien

mal dans ce cadre tel qu'il est judaïquement et chrétiennement circonscrit, et toute entreprise qui voudrait en quelque sorte le « normaliser » et l'y inclure d'une manière quelconque est vouée à l'échec, parce qu'elle se heurterait au mur infranchissable des « protestations coraniques contre les mystères chrétiens ».

Le Père Jomier a la charité de donner lui-même la réponse couramment apportée à cette objection. Les négations du Coran « ne portent que sur des déformations des mystères chrétiens », tout comme son rejet de la promesse ne porterait que sur une appropriation abusive et charnelle. Les auteurs cités par le Père Jomier vont de Mgr Di Matteo à Louis Gardet, lequel affirme simplement que le Coran ne refuse pas les dogmes essentiels de l'Église^{21, 22}. Ajoutons les prises de position plus récentes de Cuttat et de Zaehner, qui, en avalisant l'ensemble des opinions exprimées depuis, proposent des vues originales sur des points particuliers, notamment sur le refus apparent par le Coran de la crucifixion de Jésus. L'interprétation de ce texte coranique célèbre par le rapprochement qu'en fait Zaehner avec Philippiens II, si elle ne peut faire l'unanimité sur tel ou tel point de détail, nous paraît néanmoins devoir emporter l'adhésion générale, en vue de la solution de ce différend majeur entre chrétiens et musulmans²³.

Mais nous craignons que le Père Jomier ne se soit pas rendu entre-temps à toutes ces interprétations, quelles qu'en soient l'intelligence et l'autorité, parce qu'en fait son objection ne se fonde pas tellement sur une interprétation critique du Coran que sur l'interprétation traditionnelle qu'en donne l'islam. Aussi formulons-nous son objection de la manière suivante : Est-ce qu'une interprétation du Coran, quelle qu'elle soit, chrétienne ou non, peut avoir raison contre l'interprétation traditionnelle de l'islam? Pouvons-nous donner du Coran, sur le point précis des mystères chrétiens, une interprétation autre que celle de la tradition musulmane, laquelle, dans une unanimité constante, rejette ces mystères ?

On voit que cette objection est en effet une objection majeure et on devine chez celui qui la formule le sens extrêmement aigu de la destinée de l'islam. Ce sens est d'autant plus affirmé chez ceux qui non seulement étudient et pensent l'islam mais vivent au milieu des musulmans, comme le savant dominicain du Caire.

Or, quoi qu'il nous en coûte, comme à lui, nous, devons répondre ainsi à l'objection posée: Oui, l'islam, dans la mesure où il avalise cette interprétation considérée comme traditionnelle et rejette les mystères chrétiens, vit dans un malentendu tragique sur le sens de

ses propres Écritures. Et nous avons non seulement le droit mais encore le devoir de corriger, par un retour méthodique à ces Écritures, le pli que la tradition musulmane leur a fait prendre. Nous sommes conscient plus que quiconque de la gravité de la réponse ainsi apportée, qui est bien à la mesure de l'objection posée. Pour ne pas paraître toutefois la minimiser, mais pour la situer par rapport à un malentendu non moins grave, rappelons que le judaïsme, selon notre estimation, se comporte pareillement dans l'interprétation de ses propres Écritures et n'y reconnaît pas davantage le sens que nous leur trouvons. Le croyons-nous condamné pour autant et étranger à une vision chrétienne, quelle .qu'elle soit, de l'histoire religieuse de l'humanité ? Nous croyons-nous en tout cas dispensés de donner notre propre interprétation de la Bible, parce qu'elle a toujours été contestée par Israël ? Ou bien dans notre lecture chrétienne de la Bible, serions-nous les « inventeurs chrétiens d'un Israël amélioré » ?

Or si, ainsi comparé une fois de plus au judaïsme, l'islam, dans sa ligne traditionnelle et sa composition majoritaire actuelle, ne paraît pas vouloir revenir, malgré des symptômes très expressifs (Voir en particulier l'ouvrage du Dr Kamel Hussein, recensé partiellement par Anawati²⁴ sur le malentendu scripturaire qui l'empêche de nous rejoindre dans la connaissance du mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ, il n'a pas manqué, tout au long de son histoire, d'être rappelé au sens « chrétien » du message coranique. Mais là nous entrons déjà dans le troisième élément -de réflexion que nous avons proposé, celui de la tension intérieure qui travaille l'histoire religieuse musulmane, ce qui va être le dernier paragraphe de notre hypothèse de travail.

Signalons toutefois, avant d'entrer dans ce nouveau développement, d'autres explications de l'entêtement tragique de l'islam dans une interprétation de ses textes, que nous croyons inadéquates à leur sens original. A la question posée : « Y a-t-il beaucoup de musulmans qui lisent ces versets coraniques comme vous ? », Louis Massignon répondait : « Le nominalisme protestant sévit chez eux comme chez nous, et les commentaires modernes du Coran sont aussi dénués de suc spirituel que les oeuvres désabusées de notre exégèse moderne »²⁵. D'autre part, Massignon affirmait que *Podium theologicum* des controversistes chrétiens comme des meilleurs apologistes musulmans, a empêché les uns et les autres d'entrer dans une position dialogique véritable, ce qui fait que ce dialogue de sourds entre chrétiens et musulmans n'a jamais pu faire sortir l'islam de ses protestations antichrétiennes.

De son côté, le Père de Beaucueil écrit : « Il faut considérer que le système de pensée qui a « classé » le message chrétien (en Islam) n'est pas forcément l'ex-pression de la

réalité profonde des gens. Ils en ont hérité comme beaucoup d'autres choses d'ordre sociologique »²⁶.

Est-il besoin d'ajouter que, dans ces conditions, l'erreur tragique dans laquelle l'islam ne cesse de vivre par rapport aux vérités essentielles de notre foi n'est pas plus imputable à ses tenants actuels qu'elle ne l'était au prophète de l'islam, lequel n'a jamais eu, cela est unanimement reconnu, une présentation adéquate de ces mystères.

« Mais il y a toujours eu dans la tradition ascétique et mystique musulmane, des témoins explicites de l'action sanctifiante de Jésus et de sa Mère sur les âmes musulmanes, directement à travers le Coran »²⁷. Louis Massignon estime que cette tradition est continue, surtout chez les sunnites turcs et hindous. Mais on n'ignore pas par ailleurs ses travaux sur le chi'isme. Or c'est entre la lignée ascéticomystique de l'islam sunnite et le chi'isme que se dessinent les principales lignes de tension qui nous restent maintenant à repérer pour donner de cette religion dans son ensemble une possible vision adéquate dans l'histoire du salut.

c) A propos de tension.

Nous croyons appeler tension de l'islam ce que d'aucuns, à la manière du professeur Arnaldez, appellent son « ambiguïté ». La tension n'exclut pas l'ambiguïté. Mais au lieu de paraître comporter un jugement et plutôt porter une condamnation à laquelle on n'échappe que par une destruction-de-soi qui lève l'ambiguïté, la tension exige une sortie-métamorphose-de-soi qui donne pleinement satisfaction au germe vital de tension déposé en celui qui en souffre.

C'est de cette manière que, loin de paraître l'exclure ou la décourager, le présent essai de situation de l'islam dans l'histoire religieuse de l'humanité – faut-il en prévenir le lecteur ? – exige de lui-même une « conversion de l'islam ». De ce fait, cette conversion paraît même aussi nécessaire à l'islam que l'islam lui-même. Au lieu de lui être toutefois présentée à la manière apologétique classique, comme une volte-face après l'erreur, inconsciente ou coupable, en vue de l'adoption d'un système étranger auquel rien ne le prédisposait, la conversion dont il s'agit désormais est au sens propre du mot une *metanoia* intérieure où l'homme religieux satisfait pleinement le dessein de Dieu qui le concerne, au sein de sa propre communauté religieuse, comme Jean-Baptiste dans le sein de sa mère.

Dès 1923, le Père Joseph Maréchal, s.j., sollicitait une telle vision des choses, en écrivant à propos de l'ensemble des religions non chrétiennes, mais plus spécialement de l'islam: « Ne vaudrait-il pas la peine de rechercher, plus attentivement que jamais, avec une

science exacte et une charité tout évangélique, les « pierres d'attente » que la grâce de Dieu s'est probablement ménagées dans ces vastes milieux culturels (que sont le mahométisme, l'hindouisme, le bouddhisme, etc.), de façon qu'un musulman (ou un hindou)... de bonne foi, invité à entrer dans la véritable demeure du Père commun, dans l'Église visible du Christ, n'eût pas l'impression d'être condamné à renier sa race et ses traditions pour habiter une maison étrangère... (mais à) pressentir dans la foi chrétienne, non pas la rupture brutale avec le passé, mais l'épanouissement, la compréhension supérieure, l'avènement inespéré de tout ce que ses pères désirèrent obscurément de meilleur ? »²⁸

Un certain chemin a été fait depuis et comme deux étapes ont été franchies. La plus éloignée aura consisté à reculer en quelque sorte l'échéance de cette entrée dans la demeure du Père commun, non pas tant en la repoussant à l'horizon du temps de l'Église qu'en la subordonnant d'une manière plus stricte à la volonté souveraine de ce même Père, où la destinée de chaque être religieux et a fortiori de toute communauté religieuse échappe à tout interventionnisme spirituel quel qu'en soit le mandat. C'est de cette façon, croyons-nous, qu'on peut interpréter le rejet coranique à « la fin des temps » de la confrontation probatoire et décisive entre « gens de l'Écriture ». Pour les chrétiens, cette fin des temps, qui est toujours imminente, n'est pas tant quantitativement mesurable que qualitative. C'est une question d'intensité de l'espérance et d'authenticité du témoignage en sa faveur. La fin des temps est le moment où la tension, chrétienne celle-là, atteint son sommet et comme son paroxysme dans la force du témoignage rendu.

Elle est justement hâtée par une démarche intermédiaire que la pensée chrétienne nous paraît avoir mieux repérée et suivie depuis l'article du Père Maréchal. En vue de la nécessaire conversion de l'islam, il nous paraît qu'une certaine « conversion à l'islam », si cette manière de parler n'est pas trop choquante, s'est avérée également et préalablement nécessaire. Pour repérer en effet les « pierres d'attente », pour reconnaître surtout le propre destin de l'autre, il faut y entrer avec lui.

C'est précisément l'attitude dialogique que nous avons distinguée avec le professeur Cuttat comme étant spécifiquement chrétienne et plus spécialement conforme au cas de l'islam. Il est vrai que nous ne le suivons pas tout à fait, quand il paraît faire de cette attitude une espèce de « doute méthodique » à la Descartes, applicable en matière religieuse comme en philosophie, une manière de suspendre sa foi personnelle pour mieux concevoir en sa spécificité la foi de l'autre. Le propre de la foi chrétienne nous paraît permettre au contraire de

mieux concevoir, par cela même qu'elle est chrétienne, la foi de l'autre, et même de se mieux concevoir elle-même, à partir de cette foi autre.

Cette attitude dialogique, qui s'opère dans une rencontre et un cheminement commun, en vue d'une reconnaissance mutuelle, est d'autant plus nécessaire dans le cas de l'islam qu'il est justement une tension, c'est-à-dire un mouvement religieux travaillé de l'intérieur, et devant parcourir un certain itinéraire exodique, « hégirien », pour se retrouver lui-même, au delà de lui-même. A lui s'applique ainsi plus spécialement la comparaison, proposée par Cuttat, avec les disciples d'Emmaüs. Le Maître les fait cheminer d'abord sans se faire reconnaître par eux et il les invite à scruter leurs propres Écritures, pour finalement le reconnaître une fois disparu, dans une certaine chaleur au coeur.

Le professeur Massignon désignait profondément cette méthode quand il écrivait: « On ne sauve les hommes qu'en entrant dans l'axe de leur naissance »²⁹, et ailleurs : « qu'en épousant leur espérance », ce qui revient pratiquement à la même attitude. Naissance et espérance sont comme les deux pôles de la destinée des autres, s'appelant dans le même climat de tension eschatologique. Cependant cette deuxième perspective de l'espérance était devenue plus familière à Louis Massignon à cause de la situation des détenus politiques dont il s'était occupé, comme des ouvriers nord-africains qu'il fréquentait. Mais ce n'était là qu'une manière épisodique de vivre une attitude fondamentale. L'islam tout entier est en effet tendu entre sa naissance et son espérance, et c'est ainsi qu'il doit être compris par le christianisme et « sauvé » dans la ligne de ses propres destinées, comme dans l'interrogation plus poussée de ses propres Écritures.

Devant la transcendance divine que lui inculque le message coranique, l'islam est soumis à deux tentations et c'est là sa tension. Il est soumis à la tentation du fi-déisme orthodoxe d'une part, à la tentation du monisme soufi d'autre part. (Pour un plus large développement de cette présentation des choses sur laquelle nous tablons ci-après, voir Zaehner, et Cuttat³⁰).

La majeure partie de l'islam a succombé à la tentation du fidéisme orthodoxe et semble s'y être fixée irrémédiablement. Cela ne fait point de doute et c'est précisément ce qui fonde d'une manière tragique l'objection de Jomier relatée ci-dessus. C'est le fidéisme orthodoxe de l'islam, fixé sur la transcendance divine au mépris de toute espèce d'intercesseurs, d'intermédiaires ou de médiateurs comme de toute idolâtrie, qui rend toujours actuelles et absolues les protestations coraniques contre les mystères chrétiens.

Mais comme le soufisme ne s'est pas fourvoyé tout entier dans le monisme et qu'il y a un soufisme orthodoxe on peut bien dire que l'orthodoxie musulmane ne s'est pas figée tout entière dans le fidéisme, mais qu'elle a adhéré au contraire dans ses plus hauts représentants, au mystère intime de Dieu.

On voit qu'il s'agit ici de présenter la mystique musulmane comme la solution de la tension de l'islam entre le fidéisme et le monisme, et son accès véritable, sa voie chrétienne, pour ainsi dire, vers le mystère de Dieu. C'est bien en effet notre propos, et c'est pour cette raison précise que nous considérons l'œuvre de Louis Massignon comme capitale pour notre dessein. Aussi convient-il de le noter au passage, ce n'est pas tant la pensée abrahamique de Massignon qui éclaire les destinées de l'islam que d'abord et surtout son œuvre hallajienne. D'ailleurs, ceci répond bien aux proportions scientifiques de cette œuvre et à l'antériorité d'une pensée par rapport à l'autre, celle de Hallaj avant Abraham. Or il importe de noter ici que cela correspond aussi bien au poids théologique de l'œuvre. Le tout est en effet de savoir si, au sein même de l'islam, il y a une voie d'amour et d'union avec Dieu, et si cette voie qui brise en quelque sorte l'islam coranique et l'ouvre au delà de ses prémisses, ne cesse cependant d'être fidèle à son orthodoxie, en référence avec les données du Coran ?

Le professeur Corbin, disciple de Massignon, et continuateur, dans une ligne et une optique particulières, de son œuvre de mystique musulmane, écrit: « Si l'on dit que le soufisme est un phénomène à part, je répondrai qu'il est, lui, l'islam spirituel par excellence. Serait-on par hasard endroit de l'écarter, pour lui préférer l'islam légalitaire, pour la raison secrète que notre dialectique se sent plus à l'aise pour triompher de celui-ci ? »³¹. Bien que nous ne l'eussions pas formulée de la même manière, nous souscrivons pleinement à cette déclaration sur la place prépondérante du soufisme en islam, de même que sur l'interprétation qu'elle donne d'un certain choix chrétien en faveur de l'islam légalitaire, de préférence à la filière étroite mais libératrice de la mystique musulmane.

Il est vrai que le professeur Corbin intègre cette voie dans une autre et propose, pour une compréhension chrétienne de la tension islamique, de suivre la filière chi'ite. Il écrit dans le même article : « Il est radicalement impossible d'aller au fond des implications du dialogue islamo-chrétien si on exclut le chi'isme. C'est lui par excellence qui pose le problème théologique du dialogue »³².

Nous estimons que Louis Massignon eut volontiers pris cette opinion en considération. On sait en effet l'attention qu'il a toujours accordée au chi'isme et nous croyons qu'à la

confrontation essentielle proposée par Corbin entre imamisme chi'ite et christologie chrétienne, il eut volontiers ajouté le chapitre d'une mariologie islamo-chrétienne, à propos de Fatima³³.

Cependant, il importe, ce faisant, de ne pas perdre le fil de la tension musulmane et d'éviter de verser dans l'ésotérisme, quand il s'agit de résoudre un problème d'orthodoxie doctrinale. C'est ce que montre abondamment l'œuvre d'un autre disciple et continuateur de Massignon, le professeur Laoust. Après avoir consacré à Ibn Taymiyya une étude qui fera longtemps autorité, il vient d'illustrer dans une œuvre magistrale sur les schismes en islam, cette tension permanente qui fait de la foi musulmane une interrogation perpétuelle, sans qu'aucune tendance dominante puisse s'arroger cette foi comme un fief acquis, ni qu'aucune tendance ésotérique puisse avoir raison de la ligne directrice de la pensée religieuse islamique.

Le souci principal d'orthodoxie inhérent à la ligne de pensée de Massignon se trouve dans l'œuvre du Père de Beurecueil, qui s'attache, en la personne et l'œuvre d'Ansari, à une mystique d'obédience hanbalite stricte, c'est-à-dire de l'école sunnite la plus soucieuse qui soit de fidélité à la tradition, mais dont les membres firent preuve mainte fois, au cours de l'histoire, d'une dévotion intériorisée, cependant que, lors du procès de Hallaj, nombre d'entre eux lui témoignèrent une active sympathie.

Louis Gardet, qui note ces points de détail³⁴, est sans doute celui dont l'œuvre a le mieux compris et développé l'œuvre mystique de Louis Massignon pour lui donner, dans le cadre catholique du thomisme, sa valeur de confrontation loyale avec l'orthodoxie musulmane, et de témoignage valable à ses yeux. Montrant à la suite de Massignon, comment c'est en partant du Coran et dans une constante fidélité à son texte comme parole de Dieu, que les plus grands mystiques de l'islam ont dépassé en quelque sorte le mot à mot de leur proposition de foi³⁵, Gardet fait émerger en Hallaj le « dépassement » ou « dilatation » de l'islam sunnite dans sa propre ligne³⁶, « l'unicité du témoignage » ne déviant jamais en « unicité moniste de l'essence » (Ce point de vue majeur des études de Gardet se retrouve dans nombre des écrits que nous avons retenus en bibliographie; pour un condensé, voir 39, pp. 91-93), cependant qu'en ce même Hallaj, l'islam se trouve être la seule religion où l'on constate une identification mystique à Jésus, et à Jésus crucifié.

C'est assez dire, croyons-nous, sur la tension intérieure de l'islam pour montrer comment, en suivant sa propre ligne de réflexion et d'expérience religieuse, la « religion de la

croix » prêchée par Hallaj sur son gibet demeure, pour l'universalité de l'islam, non un signe ambigu, mais dans sa ligne de tension, une interrogation essentielle et toujours actuelle..

Nous voulons toutefois en donner encore une preuve et comme un dernier témoignage à rebours à propos d'une remarque du Père Caspar. Dans une conférence faite à Rome sur « l'Église et l'islam à la lumière du Concile », ce professeur de l'Institut pontifical des hautes études arabes disait: « Trop souvent, des penseurs et de simples témoins apostoliques croient bien faire en projetant sur l'« autre » leurs propres opinions, en les concevant et en les décrivant tels qu'on voudrait qu'ils soient et non tels qu'ils sont et se veulent être... Des musulmans en particulier se méfient de certaine présentation de l'islam faite par des Occidentaux bien intentionnés, mais manquant un peu de réalisme... et, à l'occasion de certaines présentations de la mystique musulmane, la plus haute autorité d'Égypte déclarait récemment: « L'islam est extrêmement précis dans la détermination de ce qui est musulman et de ce qui ne l'est pas. Or, la plus grande partie de ce que les orientalistes présentent sous le nom de mystique musulmane n'a aucun point commun avec l'islam... » C'est un avertissement... à qui voudrait imaginer un islam différent de ce que les musulmans eux-mêmes veulent qu'il soit »³⁷.

Cet avertissement est trop visiblement inspiré par une objection analogue à celle des « protestations traditionnelles de l'islam contre les mystères chrétiens », pour qu'il ne soit pas entendu et ne mérite pas une réponse. Aussi grave que celle-ci puisse paraître, en ce cas comme dans l'autre, nous devons, au terme de cet exposé sur la tension interne de l'islam, comme constitutive de son être le plus profond et levier de sa destinée, dire ceci: Un musulman, fût-il la plus haute autorité d'Égypte, ne fait pas plus l'islam qu'une hirondelle le printemps ou que le « grand prêtre de cette année-là », l'Israël des prophètes. Et quand même l'islam tout entier s'alignerait sur son légalisme héréditaire pour condamner, au nom de sa loi, les messagers de l'amour divin qui lui sont envoyés, le rôle des savants chrétiens ne saurait être de composer avec cet islam majoritaire, mais de prendre résolument parti pour les messagers, au besoin contre leur peuple et ses chefs, et, face à l'islam légalitaire, de mettre en meilleure lumière ce que Corbin appelle non sans véhémence, mais nullement sans raison, l'« islam par excellence ».

Ceci dit, nous avons posé l'une des premières règles du dialogue islamo-chrétien.

II. Le dialogue islamo-chrétien

Faute de pouvoir traiter ici d'une manière exhaustive des voies du dialogue islamo-chrétien, nous nous contenterons de poser deux préalables et de repérer les domaines dans lesquels ce dialogue peut se révéler fécond.

Premier préalable: c'est avec les musulmans comme tels qu'il convient d'engager le dialogue. Nous rejoignons ici l'optique de Louis Gardet et nous nous écartons de celle du Père Anawati, lequel semble s'attacher plus volontiers, dans les musulmans, à leur qualité d'hommes, assortie de qualifications particulières, scientifiques, philosophiques ou culturelles³⁸.

Second préalable : c'est dans la pensée et le souci de l'islam comme un tout que n'importe quelle initiative particulière de dialogue, si limitée soit-elle, doit être conçue et réalisée. Aussi voit-on ici que, comme dans le cas d'une certaine vision de l'islam dans l'histoire religieuse, c'est avec un islam en tension que le dialogue doit s'instaurer.

Cela n'empêchera pas que, dans cet islam en tension, on puisse, à l'occasion, être amené à prendre parti pour une minorité contre une majorité. Nous venons de montrer comment, sur le plan théologique, nous optons pour la filière étroite mais orthodoxe de la mystique musulmane, contre le légalisme dominant de l'islam aussi bien que contre l'ésotérisme. Mais, ce faisant, on ne perd nullement de vue l'islam dans son ensemble et il reste évident, aux yeux des gens de bonne foi, que c'est bien l'islam universellement considéré qui est toujours recherché.

1° Le premier domaine où le dialogue islamo - chrétien doit s'instaurer est sans aucun doute le domaine religieux. C'est dans la nature des interlocuteurs, tels que nous venons de les définir, et selon la qualification propre des communautés auxquelles ils appartiennent. On ne manquera toutefois pas de souligner dès l'abord les difficultés d'un tel dialogue, étant donné le manque de préparation de part et d'autre et, d'une part comme de l'autre, des divergences d'optique et des différences de conception concernant les données de base. Malgré cela, le travail de collaboration en ce domaine se fait jour sur des sujets et selon des initiatives particulières.

Pour les sujets possibles de confrontation et de recherche, il en est un qui est particulièrement cher à Louis Gardet, c'est le traité *De Deo uno*. Il est bien certain, en effet, que la pensée musulmane accueille favorablement un tel sujet, et qu'à défaut d'apprendre

quelque chose du christianisme en cette matière, elle peut mieux apprendre que le christianisme a la même connaissance de base du Dieu vivant que l'islam.

Cependant, des sujets plus difficiles ne doivent pas manquer d'être abordés en leur temps, comme la question de la révélation et de l'inspiration, de la part du divin et de l'humain dans les Écritures et des droits comme des devoirs de la critique textuelle à cet égard. Ce sont là des questions épineuses qui sont loin d'être résolues par les chrétiens, et à peine abordées en islam. Une collaboration de bonne foi peut s'avérer bénéfique pour tous. Le Père Jomier a déblayé le terrain, celui de l'utilisation par les musulmans des sources chrétiennes faisant plus nettement la différence entre Écritures canoniques et documents apocryphes.

2° Le domaine culturel peut permettre une collaboration encore plus large entre chrétiens et musulmans et avoir au surplus une très grande influence sur le domaine religieux. Rappelons ici une idée du Père Cuoq. Il convient, dit-il, en substance, de lever les obstacles proprement religieux³⁹. Mais la culture peut aussi bien fournir des moyens d'accès à ce domaine religieux et c'est éminemment le cas pour l'islam. D'une part, le destin de la langue arabe est tellement lié à ses origines et à son développement jusqu'à nos jours, d'autre part, la contribution des chrétiens à la défense et à l'illustration de cette langue est un phénomène si important que le dialogue et la collaboration islamochrétiens sur ce plan s'imposent comme allant de soi.

3° On pourrait croire qu'au terme de siècles de luttes déclarées ou d'opposition sournoise, le domaine politique devrait être écarté, au moins pour un temps, des perspectives du dialogue islamo-chrétien. L'effort de l'Eglise contemporaine vers une plus grande concentration sur ses tâches spirituelles, laissant au temporel son autonomie propre, pourrait porter dans le même sens. En fait, le moment des relations islamo-chrétiennes constitue, au jugement des musulmans eux-mêmes, un véritable *kairos* politique, au sens le plus noble de ce mot. C'est du moins ce qui ressort d'une magistrale analyse de Hassan Saab, largement utilisée au Colloque islamochrétien du Cénacle dont il était membre⁴⁰. Le temps serait venu de passer d'une polémique chrétienne contre l'islam à une politique musulmane de l'Eglise.

4° Retournant à des perspectives plus limitées, le domaine social et éducatif offre à la rencontre islamochrétienne de très grandes possibilités de dialogue et de coopération.

Il convient d'évoquer ici le statut des institutions chrétiennes, notamment charitables et éducatives, en pays musulmans.

L'une des premières tâches chrétiennes, en matière d'écoles, d'hôpitaux, de dispensaires, etc., où sont servis habituellement, en majorité ou en minorité, des sujets musulmans, serait de formuler une sorte de « directoire » pour ces institutions, qui puisse être compris et agréé par la conscience musulmane.

Concernant une interférence naturelle des sociétés chrétienne et musulmane, le problème des mariages « mixtes », encore rares à une date relativement récente, devient, à notre avis, un problème de première importance.

Rappelons enfin, pour l'ensemble du domaine social et éducatif, une autre réflexion du Père Cuoq⁴¹. Le rôle des institutions chrétiennes au service des non-chrétiens consisterait surtout à compromettre tout le monde dans les voies de la charité. Comme il proposait pour le domaine culturel de le débarrasser autant que possible de tout ce qui pourrait s'interposer devant le visage de la foi, il propose ici de lever, dans le comportement de ceux auxquels on a affaire, tout ce qui fait obstacle à la charité.

5° « Si quelqu'un demande désormais ce que je peux bien faire, loin de mon couvent, dans nos montagnes, qu'on ne lui réponde pas que j'enseigne à l'université, ni que je poursuis des travaux sur la mystique musulmane (c'est vrai, mais tellement secondaire) ; simplement, car c'est là l'essentiel: il partage le pain et le sel. »⁴². Ces lignes du Père de Beaurecueil, qui terminent son témoignage et testament spirituel de chrétien et de prêtre vivant en Afghanistan, introduiront ce que nous devons signaler au delà de tous les domaines du dialogue islamo-chrétien, comme la voie royale qui conduit à l'essentiel. Par-dessus même le dialogue sur le plan religieux, il y a, pour y ramener d'ailleurs en profondeur, un certain mode naturel d'exister et de coexister qui, bien compris et vécu sur le plan spirituel, réalise déjà l'essentiel de ce que chrétiens et musulmans peuvent rechercher ensemble devant Dieu.

A défaut de la communication in sacris, Massignon préconisait la *communio in spiritualibus*, jeûnes privés célébrés en commun, pèlerinages aux lieux saints vénérés par les uns et les autres, visites chrétiennes aux cimetières des musulmans, et prières empruntées à leurs propres eucologes et à leur Livre saint. En marge de ces « œuvres de piété », toujours plus intériorisées, les « œuvres de miséricorde », qui en quelque sorte les authentifient.

Conclusion : Le rôle de l'islam dans l'histoire de l'Eglise

L'islam a coupé le christianisme de ses racines sémitiques et de la Terre Sainte.

Il a étioilé (Égypte) et détruit (Afrique du Nord) le christianisme africain primitif, tout en isolant l'Éthiopie.

Il a neutralisé l'Église orientale d'obédience byzantine, qui n'a plus trouvé d'échappée que sur le monde slave.

Il a pratiquement réduit le catholicisme à sa fraction latine et contribué ainsi à sa rupture au temps de la Réforme.

Ayant stoppé ou coupé la pénétration missionnaire vers l'Asie centrale et l'Extrême-Orient et réduit la mission de l'Eglise orientale à la Russie, l'islam a fait dépendre tout l'effort missionnaire chrétien de sa seule fraction latine, puis anglo-saxonne, principalement rejetée sur l'Amérique.

De même que dès ses origines, l'islam coupait le christianisme des masses de peuples de l'Afrique et de l'Asie.

L'islam peut être ainsi considéré comme la plus grande tourmente qui se soit jamais abattue sur l'histoire de l'Église. Il en demeure assurément une épreuve, la plus dure peut-être. Comme avec le judaïsme, il semble que ce soit avec l'islam que doit s'engager, après de longues et âpres luttes, le dialogue final, une espèce de duel à trois.

On peut penser autrement et considérer que l'offensive actuelle du matérialisme athée est, pour l'Église, l'épreuve la plus dangereuse des temps modernes, une épreuve qui risque d'étioler, sinon de balayer aussi l'islam, lequel en est encore, dans certaines régions, à la sortie du Moyen Age et ne saurait résister à l'assaut conjugué de forces échelonnées sur l'histoire du christianisme depuis la Renaissance.

Mais, si l'on en juge différemment, et que l'on croit à un devenir historique de l'islam dans le monde moderne, on estimera sans peine l'importance des questions que le christianisme se pose à son sujet et du dialogue dans les voies duquel il importe de s'engager avec lui.

Pour peu que l'on entre dans cette perspective, on peut revenir sur les considérations ci-dessus et il n'est pas malaisé d'en renverser la signification.

L'islam n'a pas détruit l'Église d'Orient, mais il l'a ramenée en quelque sorte de force à la condition évangélique du grain qui meurt. Il a rehaussé ainsi sa place dans l'Église universelle et l'a rendue irremplaçable dans tout retour aux sources, non seulement archéologiques, mais vivantes, de la Révélation. Ayant rendu vain le conflit d'hégémonie entre Latins et Grecs en occupant Constantinople, il a ramené l'attention des uns et des autres

vers leurs humbles origines antiochiennes et alexandrines et vers la primauté qui n'aurait jamais dû être méconnue, de Jérusalem.

Que l'islam ait complètement triomphé des chrétientés d'Afrique du Nord et que la fin de l'ère coloniale puisse être considérée comme un nouvel échec pour elles, l'islam n'a nullement eu raison de l'humble mais tenace destinée de l'Église copte égyptienne, ni empêché la chrétienté d'Éthiopie de présenter en son chef politique et religieux la plus haute figure de l'Afrique contemporaine.

L'islam a effectivement barré au christianisme les routes de l'Asie, naguère suivies jusqu'en Chine par l'Église nestorienne. Mais il ne semble guère que l'Église russe ait dit son dernier mot à ce sujet, ni que la tourmente communiste soit totalement étrangère au progrès de l'Évangile. En attendant, sur les bords de l'Océan Indien, comme sur la rive orientale de la Méditerranée, les Églises issues du patriarcat d'Antioche ne sont pas mortes. Certaines d'entre elles paraissent au contraire bien vivantes et l'islam n'ignore pas qu'il doit compter avec elles et peut compter sur elles.

Mais c'est évidemment avec la chrétienté latine, sous l'égide de Rome, que l'islam aura eu ses démêlés les plus durs et, hélas, les plus sanglants. Or cette histoire peut être écrite différemment, et c'est l'épopée héroïque des ordres innombrables qui ont été fondés en fonction de l'islam, ordres religieux et pas toujours militaires, qui manifeste l'un des courants les plus puissants de la spiritualité chrétienne.

Sous-jacents à cet effort et parfois le débordant, des courants profanes n'ont pas manqué de jaillir sous l'affrontement des chrétiens et des musulmans, sans oublier les communautés juives d'Espagne, pour faire passer en Occident la tradition de l'amour courtois et de la philosophie grecque, ces deux mamelles de la civilisation occidentale, qui, si elles venaient à se dessécher, entraîneraient cette civilisation à sa ruine. C'est en tout cas dans ce concert universel des trois communautés abrahamiques, malgré leurs différends, et dans le passage qu'ils font faire de l'Orient à l'Europe, que se trouve représentée d'une manière quasiment exemplaire et prophétique la figure de leur réconciliation finale.

Balançant ainsi le bilan de l'histoire entre le négatif et le positif des relations islamo-chrétiennes, deux ordres de faits demeurent sans conteste : en face des Églises chrétiennes où celles du Moyen-Orient revêtent un éclat particulier, mais au front desquelles l'Église de Rome apparaît de plus en plus telle une figure de proue, dans le présent comme par le passé,

l'islam présente la masse de ses peuples croyants et orants, comme un immense témoignage collectif en faveur du monothéisme abrahamique.

Ce faisant, il ne coupe pas l'Église des masses de peuples qui ne font pas encore partie de la famille d'Abraham. Il la somme plutôt de ne pas entendre la promesse à la manière de l'Israël charnel, provoquant l'antisémitisme chrétien, héritier du tout premier anti-sémitisme biblique, mais d'adhérer à un sémitisme plus spirituel et à une compréhension vraiment universelle de la promesse faite à Abraham, en raison de sa foi.

L'islam demande aux juifs et aux chrétiens de s'entendre entre « gens de l'Écriture », la langue arabe retrouvant sa juste place dans la famille sémitique des langues de la Révélation, pour faire triompher les droits de Dieu sur la cité temporelle. La sommation de l'islam serait ainsi celle d'un monothéisme pour ainsi dire pratique, à inscrire dans l'ordre du temps en attendant le jour du jugement de Dieu. Aux juifs et aux chrétiens, les uns par l'espérance, les autres par la charité, de hâter la venue de ce jour. L'islam qui n'y contredit point, mais les somme de se montrer sincères et fidèles à leur parole, les invite à faire l'unité du monde dans la foi du Dieu d'Abraham. Aussi le fait que l'immense majorité des peuples qui le composent coïncide avec la masse du tiers monde, donne à son invitation une particulière actualité.

C'est dans cette perspective que nous croyons reconnaître à l'islam, entre les peuples de la Bible et les peuples sans Écritures, à défaut d'une vocation médiatrice une fonction médiane. Aussi, pour réduire au besoin les réticences et pour l'exercice de cette fonction, l'islam demeure-t-il comme un tireur d'arc au désert et il lui a été donné de manier l'épée, le fer à la puissance acérée (Coran, sourate al-Hadîd, 57, 25) ; ce qu'il ne fait plus tellement pour la guerre sainte ou jihâd, que pour ce jihâd akbar où toute âme musulmane reconnaît et vit dans sa propre tension intérieure, la tension communautaire et la destinée de l'islam.

Paris, Septembre 1967

N.D.R. : De la bibliographie établie par Youakim Moubarac, nous n'avons retenu que les ouvrages répondant dans son article aux appels de note.

¹ R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, Londres, 1962; tr. fr. *Inde, Israël, Islam, religions mystiques et révélations prophétiques* (avec une introduction de J. A. Cottat), Bruges-Paris, 1965.

² J. Bichon, « Connaissance chrétienne de l'islam », in *Le Monde non chrétien* 51-52, 1959, pp. 89-102., p. 99.

³ M. Hayek, « Une interprétation chrétienne de l'islam », in *Bull. saint Jean-Baptiste*, VI-8, 1966, pp. 397-410., pp. 403-404.

-
- ⁴ J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris, 1962.
- ⁵ *Ephémérides islamo-chrétiennes*, t. I, pp. 51-56; t. II, pp. 29 à 43 et 81 à 86.
- ⁶ Ch. Journet, « Qui est membre de l'Église ? » in *Nova et Vetera*, 1961, pp. 199-203.
- ⁷ M. Hayek, *Le Mystère d'Ismaël*, Paris, 1964.
- ⁸ *Id.*
- ⁹ *Id.*, « Une interprétation chrétienne de l'islam », in *Bull. saint jean-Baptiste*, VI-8, 1966, pp. 403-404.
- ¹⁰ Y. Moubarac, pp. 149-152, *Abraham dans le Coran*, Paris, 1958.
- ¹¹ *Id.*, pp. 179-186, repris par M. Hayek, *Le Mystère d'Ismaël*, Paris, 1964.
- ¹² J.-M. Batut, « Ismaël, fils d'Abraham. Essai de théologie biblique », in *Le Monde non chrétien* 43-44, 1957], p. 278.
- ¹³ Massignon, « Le Signe marial », in *Rythmes du monde* 3, 1948, pp. 7-16.
- ¹⁴ Ch. J. Ledit, *Mahomet, Israël et le Christ*, Paris, 1956, pp. 59 et ss.; réf. à la II-IIae, qu. 170 et suiv.
- ¹⁵ M. Hayek, *Le Mystère d'Ismaël*, Paris, 1964, pp. 84-85.
- ¹⁶ R. C. Zaehner, *At Sundry Times*, Londres, 1962; tr. fr. *Inde, Israël, Islam, religions mystiques et révélations prophétiques* (avec une introduction de J. A. Cuttat), Bruges-Paris, 1965, p. 82.
- ¹⁷ Massignon, « Le Signe marial », in *Rythmes du monde* 3, 1948, p. 8.
- ¹⁸ *Id.*, p. 7.
- ¹⁹ J. Jomier, « Une nouvelle vision de l'islam », in *Parole et Mission* 20, 1963, p. 116 et les notes 5 et 6.
- ²⁰ *Id.*, pp. 116-117).
- ²¹ L. Gardet, *Connaître l'islam*, Paris, 1958, pp. 29 à 30 et 114.
- ²² Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 tomes, Paris, 1958.
- ²³ Zaehner, *At Sundry Times*, Londres, 1962; tr. fr. *Inde, Israël, Islam, religions mystiques et révélations prophétiques* (avec une introduction de J. A. Cuttat), Bruges-Paris, 1965], pp. 324 et ss.
- ²⁴ G. C. Anawati, « Jésus et ses juges, d'après un roman égyptien », in *MIDEO*, t. 2, 1935, pp. 71-135 ; sur La Cité unique du Dr Kamel Hussein.
- ²⁵ L. Massignon, « Le Signe marial », in *Rythmes du monde* 3, 1948], p. 11.
- ²⁶ S. de Beaucueil, « Prêtre des non-chrétiens », in *Parole et Mission* 33, 1965, pp. 229 et ss.
- ²⁷ L. Massignon, « Le Signe marial », in *Rythmes du monde* 3, 1948], p. 11.
- ²⁸ J. Maréchal, « Le Problème de la grâce mystique en islam », in *Rech. de Sc. relig.* (Louvain), mai-août 1933, (à propos de la thèse de Massignon sur Hallâj), p. 291.
- ²⁹ L. Massignon, « Le salut de l'islam », in *Jeunesse de l'Eglise* 7, 1947, p. 146.
- ³⁰ H. Zakarias, *Les Idées de H. Zakarias*.
- ³¹ H. Corbin, « De l'histoire des religions comme problème théologique », in *Le Monde non chrétien* 51-52, 1959, p.140.
- ³² *Id.*, p. 146.
- ³³ L. Massignon, *Opera Minora*, éd. Y. Moubarac, 3 tomes, Beyrouth, 1963], t. I et III.
- ³⁴ L. Gardet, « Une expérience mystique en terre d'Islam », in *Parole et Mission* 31, 1963, p. 650.
- ³⁵ *Id.*, *Y a-t-il des valeurs communes qui puissent nourrir le dialogue islamo-chrétien ?* (Communication aux Journées d'études du Secrétariat romain des religions non chrétiennes, 13-14 septembre 1965; inédit).
- ³⁶ *Id.*, « Une expérience mystique en terre d'Islam », in *Parole et Mission* 31, 1963, p. 651.
- ³⁷ R. Caspar, « L'Église et l'Islam à la lumière du Concile », in *Parole et Mission* 34, 1966, p. 463.
- ³⁸ Anawati, « Vers un dialogue islamo-chrétien », in *Revue Thomiste*, 1, 1964, pp. 280-326; *ibid.* 4, 1964, pp. 585-630 ; et « Prolégomènes à un dialogue islamo-chrétien », in *Angelicum* 64, pp. 145-166.
- ³⁹ J. Cuoq, « Les croyants non chrétiens », in *Parole et Mission* 33, 1966, pp. 279 et ss.
- ⁴⁰ Voir également : *Ephémérides islamo-chrétiennes*, Paris, 1963-1966], n° 2, pp. 148-149.
- ⁴¹ J. Cuoq, « Les croyants non chrétiens », in *Parole et Mission* 33, 1966, pp. 279-290, n° 56.
- ⁴² S. de Beaucueil, *Nous avons partagé le pain et le sel*, Paris, 1967, p. 60.