

Youakim Moubarac, Dossier H, L'Age d'Homme (Lausanne-Paris), 2005.

Le dialogue islamo-chrétien comme « lieu » théologique

Mouchir Basile Aoun¹

Prétendre présenter en quelques pages une œuvre aussi riche que celle de Youakim Moubarac relève de la gageure. Dans le seul domaine de l'islamologie, sa pensée est tellement variée qu'il devient difficile de la cerner en quelques développements, fussent-ils judicieusement articulés. Toutefois, en dépit de cette complexité, et dans l'attente d'une monographie qui rendrait compte de l'ensemble de son parcours, il me paraît utile de tenter une approche, fut-elle fragmentaire, de cette œuvre aussi originale qu'étendue.

Soulignons au passage que, outre sa valeur scientifique indéniable, l'œuvre de Youakim Moubarac s'avère porteuse d'une grande énergie d'interpellation. En ce qu'elle se donne pour mission le renouvellement du témoignage évangélique tel qu'il fut jadis vécu par les différentes communautés chrétiennes au sein de l'ancienne Église d'Antioche.

Des trois tâches majeures qui ont tour à tour occupé sa réflexion et inspiré son action, à savoir l'engagement dans la promotion du dialogue islamo-chrétien, l'ardent désir de restaurer l'unité antiochienne et le combat mené, en dernier lieu, pour la réforme de l'Église maronite, la présente étude s'attache à la première de ces tâches. Nous nous proposons, en effet, de faire apparaître les lignes directrices de l'islamologie de Youakim Moubarac et d'en souligner les traits les plus saillants.

Notre parcours se scinde en deux mouvements: le premier nous orientera vers l'examen du statut théologique du dialogue islamo-chrétien, tel qu'il a été conçu et fondé par Youakim Moubarac, tandis que le second nous invitera à voir la religion musulmane comme une expression singulière, et qui, de plus, nous interpelle, de l'économie divine.

Première partie: fondation du dialogue islamo-chrétien

1. Les lieux de référence du parcours islamologique

Dans le registre de cette islamologie, deux grandes inspirations guident les investigations de l'islamologue libanais.

Inscrite dans l'ordre de l'expérience personnelle, la première inspiration le porte à envisager l'étude de la religion musulmane en obéissant à l'obligation évangélique qui inculque à tout chrétien de connaître ce qu'il vit et de vivre ce qu'il connaît. Toute connaissance qui entend approfondir et accroître l'intelligence de l'immense œuvre de Dieu dans l'univers porte en elle le germe d'un élan d'ouverture et d'adhésion. En conséquence, l'approche théorique de l'islam dans l'œuvre de Youakim Moubarac est indissociable d'une communion de vie avec ceux et celles qui, dans leur manière d'être et d'agir, s'inspirent de cette religion et s'y réfèrent en permanence.

La seconde inspiration se révèle de facture proprement théologique. A la suite de son maître Louis Massignon, Youakim Moubarac reste fidèle au présupposé initial de

¹ Professeur de philosophie et de dialogue interculturel

l'ensemble de son islamologie qui voit en Abraham le symbole de communion des trois religions monothéistes². La référence abrahamique devient ainsi le lieu théologique par excellence de la rencontre islamo-chrétienne. Connaissant les rapports islamo-chrétiens tels qu'ils se sont déployés en Orient depuis le VII^e siècle, Youakim Moubarac voulut s'offrir en trait d'union entre tous les enfants d'Abraham. Pour ce faire, il se montra constamment attentif au mystère de l'islam, à sa signification spirituelle dévoilée à la lumière de la foi chrétienne. Au cœur de ce mystère il osa discerner la valeur symbolique de la vocation d'Abraham et sut pertinemment associer l'itinéraire de Muhammad, prophète de l'islam, à la teneur spirituelle de cette vocation originelle. À cet égard, il reconnaît modestement la parenté spirituelle qui le lie à son maître, Louis Massignon, dont l'œuvre « marque un tournant, non seulement de la pensée chrétienne au sujet de l'islam, mais encore de l'orientalisme »³.

Aussi estima-t-il urgent de rédiger une histoire de la pensée chrétienne concernant l'islam⁴. Il s'y engagea dans deux thèses, la première de recherche et la seconde de doctorat⁵. Dans ces deux travaux historiques, ainsi que dans l'ensemble de son travail universitaire, il faut préciser qu'il s'efforça d'observer les valeurs constantes de l'esprit scientifique, valeurs que les chrétiens arabes ont réussi à introduire dans l'espace culturel du monde arabe. Deux traits principaux caractérisent cette modernité arabe, à savoir la recherche et la critique. Adoptant sans réserve la précieuse analyse de son ami Nassif Nassar⁶, il répétait que le rationalisme fut la principale contribution que les chrétiens ont apporté à la culture arabe au cours des temps modernes.

2. Un dialogue qui embrasse toute l'existence de l'homme

La transparence, première condition de possibilité du dialogue

Selon ses convictions profondes, le dialogue islamo-chrétien doit se caractériser en premier lieu par une audace sans limites dans le traitement de tous les dossiers critiques qui, dit-on, risquent de compromettre la prétendue délicate entente entre les deux communautés: « 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

² Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958.

³ Y. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien: Pentalogie islamo-chrétienne*, t. III, Beyrouth, Éditions du Cénacle Libanais, Librairie Orientale, 1972-1973, p. 100.

⁴ Y. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, *op. cit.*, p. 94.

⁵ *La pensée chrétienne et l'Islam des origines à la prise de Constantinople*, thèse de doctorat en études islamiques, Paris, Sorbonne, 1969, 576 pages; *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1977, 555 pages.

⁶ Y. Moubarac, « Constantes de l'identité maronite », article publié en arabe dans le quotidien libanais *Annahar*, 23 décembre, 1995.

l'islam, en matière de prosélytisme. »⁷. Si le dialogue doit être mené dans la transparence la plus totale, c'est justement parce que la mission, telle que l'Église l'entend et l'annonce, ne peut nullement s'autoriser d'un éclectisme défigurant et appauvrissant. Pour être sincère, fructueux et efficace, le dialogue islamo-chrétien et, partant, tout dialogue interreligieux, se doit d'affronter la totalité des éléments de pensée et des épreuves de vie que recèlent les deux traditions religieuses que les interlocuteurs chrétiens et musulmans entendent dévoiler et mettre à contribution dans leur démarche dialogique. Ce qui, en outre, est frappant dans cette revendication, c'est que Youakim Moubarac veut prouver que la véracité de la mission chrétienne est hautement tributaire de l'authenticité du dialogue que les chrétiens pensent devoir mener avec leurs frères musulmans. C'est dire, en réalité, que le dialogue est appelé à devenir dans l'optique missionnaire de l'Église la pierre de touche de tout le témoignage chrétien.

Parallèlement à cette exigence de vérité, le partenaire musulman est discrètement convié à offrir à son interlocuteur chrétien le visage d'un homme confiant, ouvert aux promesses du dialogue et sensible à la différence que véhicule inmanquablement l'altérité humaine. C'est seulement dans le respect têtu de ces conditions que peut se déployer le vrai dialogue où chrétiens et musulmans renoncent à bon escient à toutes les formes de prosélytisme, d'hégémonie et de récupération. S'il en est ainsi, l'on ne doit point avoir peur de proposer aux partenaires du dialogue islamo-chrétien de débattre fraternellement et librement de toutes les questions qui semblent revêtir une quelconque importance dans la vie et la foi des deux communautés chrétienne et musulmane. Aucune considération théologique, juridique ou historique ne doit réduire le champ de la rencontre.

La place à faire à la théologie

Tout en appréciant à leur juste valeur les appréhensions des partenaires musulmans, Youakim Moubarac juge inopportun, voire illogique, de soustraire au dialogue le domaine du dogme qui, au dire de la plupart qui s'y adonnent, présente le plus grand nombre d'incompréhensions, d'aspérités et de tentations de dérive. Il s'inscrit même en faux contre le grand islamologue français Louis Gardes auquel il reproche avec beaucoup d'estime et de douceur de vouloir réduire « le dialogue islamo-chrétien au triple domaine de la culture profane, du politico-social et des valeurs de culture religieuse mais soigneusement distinguées du dogme »⁸. Si, nonobstant tous les risques de glissement inhérents au domaine de la théologie dogmatique, Youakim Moubarac refuse catégoriquement de l'exclure du dialogue, c'est justement parce que toute sa vision de la rencontre islamo-chrétienne est fondée sur l'inébranlable conviction que les deux religions entretiennent au cœur de leurs théologies respectives des lieux d'affinité et des ressorts de rapprochement dont les requêtes débordent les limites de la simple parenté culturelle et historique.

En d'autres termes, le refus de cette exclusion trahit chez Youakim Moubarac une réelle volonté d'exploiter, en les revisitant, les deux perceptions théologiques chrétienne et

⁷ Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 203.

⁸ Y. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, op. cit., p. 351.

musulmane. Lorsque l'on découvre toute la richesse des investigations théologiques menées par le fils spirituel de Massignon, l'on saura davantage l'ampleur de cet enjeu capital dans la réinterprétation de la théologie du dialogue islamo-chrétien. Convaincu que la théologie occupe pour ainsi dire la place d'honneur, il croit fermement que les partenaires du dialogue ne peuvent abandonner le champ de la réflexion théologique sans courir le risque de priver le dialogue - et les différents domaines socioculturels compris - de leur soubassement ultime, garant principal de la salubrité de la rencontre islamo-chrétienne et caution fondamentale de sa rectitude. Car, en dernière instance, c'est le théologique, en tant qu'il exprime le lieu historique de la manifestation de Dieu et de la révélation de sa parole, qui fonde et justifie tout l'échafaudage religieux et culturel de toute religion révélée

Une autocritique à entreprendre

Pour conjurer ces peurs ancestrales, Youakim Moubarac préconise le recours systématique à l'autocritique. Par la force de son élan et la radicalité de ses exigences, une telle entreprise est à même de purifier le dialogue islamo-chrétien de toutes les scories d'apologétique et de polémique qui ont dû affecter jusqu'à la défiguration les multiples et incessantes rencontres islamo-chrétiennes: « 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. »⁹

Par-delà l'effort d'une relecture d'épuration et d'assainissement de la vision de l'histoire propre à chaque communauté, l'autocritique vise ultimement à détecter dans l'élaboration continue de la pensée théologique les lieux de condamnation et d'exclusion de l'autre. Il s'agit, en somme, de porter sur sa propre tradition un regard d'inspection susceptible de dénoncer les présupposés inavoués qui conditionnent et orientent la perception théologique de l'univers, de l'histoire et de l'homme. Loin donc de se borner à une simple tactique d'autojustification, l'autocritique est appelée à devenir comme un état permanent de contrôle, une sorte d'instance régulatrice qui empêche le dialogue de s'enliser dans la suspicion et le durcissement.

Dans la mesure où les partenaires du dialogue islamo-chrétien osent s'exposer les uns en présence des autres à la lumière de la vérité, ils sauront assumer toutes les exigences de leur rencontre et parviendront ainsi à transcender, indemnes, les risques de leurs différents débats. S'autorisant de cette instance d'autocritique, le dialogue pourra alors s'engager à fond dans une fraternelle concertation théologique portant courageusement sur des questions aussi pénibles et scabreuses que celles qui se rapportent aux approches différenciées de la révélation de Dieu dans les deux systèmes de pensée chrétien et

⁹ Y. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 195.

musulman.

La reconnaissance des identités

Si l'autocritique garantit la salubrité du dialogue, la connaissance du partenaire en assure la fécondité. Telle est, en tout cas, la condition posée par Youakim Moubarac. Aucun dialogue humain ne peut s'engager dans l'ignorance de l'identité des partenaires. C'est ainsi qu'il établit, avant toute entreprise de rencontre islamo-chrétienne, deux préalables fondamentaux: « Premier préalable: c'est avec les musulmans comme tels qu'il convient d'engager le dialogue. [...] 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. »¹⁰.

Il importe de se rappeler que les partenaires du dialogue islamo-chrétien ont souvent été tentés de s'inventer les uns pour les autres des images erronées de leur propre identité. Nombre de dialogues fictifs ont été rédigés dans l'intention d'inciter insidieusement le partenaire à se conformer à l'image que les autres désirent lui attribuer. Or, ces manœuvres d'occultation portent préjudice à la vérité même du dialogue. Chrétiens et musulmans doivent s'abstenir de toute fabulation et de toute distorsion lorsqu'il s'agit pour eux de se dévoiler mutuellement dans la vérité de leur foi.

Il s'ensuit que le vrai dialogue est celui qui se réalise en premier lieu entre les êtres humains, et non pas entre les systèmes religieux. Le christianisme et l'islam ne mèneront aucun dialogue tant que des chrétiens et des musulmans n'auront pas osé se rencontrer et se parler dans la fidélité à ce qui constitue aux yeux de chaque membre la substance même de sa particularité. Il est donc crucial de respecter le partenaire du dialogue en ce qu'il se trouve lui-même amené à se dévoiler de sa propre épreuve humaine. Pour pouvoir dialoguer avec les autres, je dois impérativement renoncer aux différentes tentatives de récupération et d'assimilation qui tendent à atténuer l'altérité en amplifiant les motifs de ressemblance et d'adéquation. Dans le dialogue islamo-chrétien, les partenaires sont conviés à pratiquer l'ascèse de la reproduction narcissique pour pouvoir s'ouvrir à l'élément dépaysant de l'altérité.

La prise en compte de l'histoire

Youakim Moubarac exhorte ses coreligionnaires à demeurer sensibles et attentifs à la spécificité de l'épreuve historique dans laquelle se meut l'islam à l'heure actuelle. Il ne sert à rien de vouloir libérer l'islam de ses tensions en le détachant de son contexte historique en vue d'accroître en lui ses énergies d'ouverture et ses potentialités d'interaction. Tout cela requiert, par conséquent, que l'on s'efforce constamment de tenir compte de la totalité des phénomènes historiques dans lesquels le christianisme et l'islam entendent se réaliser et s'extérioriser. Le dialogue vient justement les saisir et les interpeller à un moment déterminé de leur existence historique. Si l'accent est mis ici sur « la pensée et le souci de l'islam », c'est justement parce que ces deux éléments majeurs

¹⁰ Y. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 132.

trahissent toute la vitalité existentielle de la communauté musulmane. La *pensée* se révèle ainsi comme le lieu de production et d'expression de l'ensemble des membres de la communauté musulmane, tandis que le *souci* traduit l'attitude positive qu'entend assumer aujourd'hui un islam en quête de sa propre vocation.

Un dialogue décisif, constructif et créateur

Après avoir exposé les conditions de possibilité du vrai dialogue, Youakim Moubarac s'attelle à la délicate et périlleuse tâche d'en extraire les implications concrètes et d'en dévoiler les promesses futures.

À cet égard, il commence par relever le constat suivant: « Le dialogue est donc ici décisif, constructif, créateur. Le dialogue religieux est prégnant du devenir de la religion elle-même et c'est éminemment le cas du dialogue islamo-chrétien. »¹¹. Un lien étroit se trouve ainsi établi entre le dialogue islamo-chrétien et le mouvement d'avènement historique des deux religions monothéistes. Il devient pour ainsi dire inconcevable d'isoler la vie interne propre à chacune de ces deux religions et de la dissocier de l'influence directe que le dialogue islamo-chrétien est en mesure d'exercer sur tous les plans et à tous les égards.

Les trois qualificatifs expriment à merveille la nature de l'effet produit sur l'évolution interne des deux religions en question.

Décisif, le dialogue l'est dans la mesure où il marque de son empreinte les modalités de déploiement et d'interaction qu'éprouvent sans cesse les deux communautés chrétienne et musulmane; il est ensuite constructif, car le changement engendré concourt simultanément à l'enrichissement et à l'accroissement de chaque entité religieuse; s'il est, enfin, créateur, c'est justement parce qu'il détient lui seul le secret de l'audace théologique qui libère la pensée des sentiers battus et émancipe la vie des clichés récurrents. Voilà pourquoi Youakim Moubarac ose affirmer que le destin du christianisme est tributaire de la qualité de son commerce dialogique avec l'islam: « S'il est vrai en effet que le christianisme croit à son devenir dans l'histoire, il ne peut que reconnaître la mue radicale par laquelle il doit passer dans sa confrontation avec les autres univers religieux et accorder de ce fait au dialogue, non seulement valeur de méthode et d'approche, mais encore puissance de conversion et d'accomplissement. Le christianisme l'a bien fait avec l'hellénisme. Mais il semble qu'il s'en soit tenu à cette première mue. Plus d'une autre l'attend et le dialogue islamo-chrétien l'en presse depuis quatorze siècles. »¹²

Il fut un temps où l'on croyait que le christianisme jouissait d'une autonomie de mouvement qui l'habilitait à évoluer tout seul en faisant abstraction de tout le conditionnement historique qui, à son insu, l'a pourtant toujours marqué en déterminant substantiellement le cours de son itinéraire. Or, voici que l'essor indéniable

¹¹ Y. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, op. cit., p. 554.

¹² Y. Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, op. cit., p. 553.

des nouvelles sciences de l'homme, dont notamment la sociologie de la connaissance et l'herméneutique, vient infirmer à l'aide d'observations de plus en plus appropriées le bienfondé de cette conception. C'est que l'illusion de l'autonomie absolue est due à l'ignorance des mécanismes invisibles qui déterminent la genèse de nos structures de pensée et de nos modèles de comportement. L'un des facteurs déterminants de l'évolution de la religion chrétienne semble s'attester dans le déploiement historique de toutes les potentialités de conversion et de mutation que recèle l'énergie du dialogue interreligieux.

Selon Youakim Moubarac, le dialogue islamo-chrétien n'est plus identifiable à une simple technique de bon voisinage. Bien au contraire, c'est une option de vie qui détermine l'ensemble des rapports humains qui s'instaurent entre les croyants des deux communautés. Cette option devient comme le moteur qui anime l'existence individuelle et communautaire et qui façonne le visage propre de chaque entité religieuse. L'histoire du christianisme en apporte la preuve probante. Ses différentes phases de formation, d'évolution et d'involution, furent le produit de ses contacts avec les cultures ambiantes. Figure paradigmatique et modèle de base, le modelage de sa figure induit par l'influence réelle qu'exerça l'hellénisme sur sa pensée doit inciter le christianisme à s'engager pleinement dans d'autres mutations.

Or, Youakim Moubarac estime que l'islam ne cesse d'interpeller le christianisme depuis quatorze siècles.

Il semble que le christianisme arabe sut relever le défi et assumer les requêtes de cette interpellation en introduisant par exemple dans ses catégories théologiques des nuances terminologiques susceptibles d'être correctement saisies par la pensée théologique musulmane. Quoique louable et vital à tant d'égards, l'effort n'a pas été suivi dans les temps modernes et à l'époque contemporaine, à l'exception de rares tentatives isolées et inachevées. Il est donc urgent d'amener la théologie chrétienne à prendre davantage conscience de l'impérieuse nécessité d'assumer patiemment l'altérité musulmane dans toutes ses implications théologiques et anthropologiques. Si le dialogue originel avec l'hellénisme a conduit à l'émergence d'un christianisme fortement hellénisé, il ne serait pas inopportun de croire, à l'instar de Youakim Moubarac, que le dialogue avec l'islam pourrait amener à l'éclosion d'un christianisme islamisé. Ce dernier aurait le mérite d'avoir sainement intégré dans la reformulation de sa propre vision théologique les exigences propres à l'intransigeance monothéiste de l'islam perçu dans sa fidélité à la vocation d'Abraham.

Autant que je puisse en juger, notre théologien n'a probablement pas fait usage de cette expression quelque peu déconcertante. En effet, l'hellénisme constitue une référence culturelle, tandis que l'islam représente une instance religieuse qui se réclame d'une révélation divine d'inclusion et de clôture. Un christianisme islamisé devrait donc être compris dans le sens d'une interpénétration entre deux instances religieuses au sein desquelles s'affrontent dans une visée de complémentarité et d'ajustement réciproque deux conceptions globales du monde. Si, toutefois, l'on privilégie dans l'islam sa composante culturelle, laquelle composante pourrait, le cas échéant, imprégner le

christianisme dans le déploiement historique de sa vérité, l'expression susmentionnée saura recouvrer le sens premier sous-jacent au processus d'inculturation du kérygme chrétien.

Quoi qu'il en soit, il importe toujours de se rappeler que la finalité ultime de tout dialogue islamo-chrétien consiste à faire découvrir l'économie de l'amour universel prodigué par Dieu à toute la création. À la lumière de cette économie, il ne convient plus de raisonner en termes de supériorité et de prosélytisme: « Désormais la mission évacue tout prosélytisme inconsidéré pour se réduire dans la foi à une espérance invincible et le temps n'en est plus que l'amour. »¹³ Loin de s'aliéner dans les stratégies de l'intolérance et de l'exclusion, le dialogue islamo-chrétien tend plutôt à faire advenir entre les partenaires chrétiens et musulmans un lieu de solidarité et de communion dans la recherche et la réalisation de l'unique dessein de Dieu.

Dotés de cette espérance, et munis d'une inflexible exigence de lucidité, chrétiens et musulmans sauront assumer ensemble l'histoire de leur rencontre séculaire. Avec un regard optimiste et clairvoyant, ils découvriront non seulement les zones d'ombre qui l'obscurcissent, mais aussi et surtout les éclaircies qui l'embellissent: « 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 œuvres les plus diverses, cette histoire a fait mûrir surtout les plus beaux fruits de sainteté. »¹⁴ S'impose alors une lecture purificatrice de l'histoire propre et de l'histoire commune. Cette purification est à entendre au sens d'une réinterprétation salutaire des événements et des attitudes qui marquèrent les rapports interreligieux entre les deux communautés. Elle présuppose l'audace de dévoiler tous les sous-entendus, les nobles et les moins nobles, qui inspirèrent les paroles et les gestes des croyants.

L'un des objectifs principaux de cette relecture consiste à montrer que la vocation du dialogue, inscrite au fond de la vérité annoncée dans les deux religions, ne saurait s'identifier à aucun moment historique de l'histoire islamo-chrétienne commune. L'essence de cette vocation le lui interdit. Elle reconnaît les temps de réussite et les temps d'échec. Mais en chacun de ces moments, elle s'efforce d'introduire le potentiel de redressement et de dépassement dont elle dispose. En vertu donc de cette vocation, chrétiens et musulmans doivent pouvoir être en mesure de transcender, sans les abolir, toutes les réalisations de leur parcours commun, de peur de s'y appesantir et de figer ainsi le mouvement de l'histoire qui les propulse ensemble devant leur responsabilité de partenaires égaux dans la gestion de la cité humaine.

En réaction contre l'emprise trop rationaliste des approches réalistes et défaitistes de cette histoire, Youakim Moubarac se laisse séduire par la force d'attraction que recèle l'idéal de la communion spirituelle. En dépit de son importance capitale, le dialogue théologique ne saurait se substituer à l'engagement existentiel dans le dialogue de la vie

¹³ Y. Moubarac, *L'Islam*, Paris, Casterman, 1962, p. 161.

¹⁴ Y. Moubarac, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 95.

quotidienne et de l'épreuve commune: « 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. À défaut de la communication *in sacris*, Massignon préconisait la communion *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. »¹⁵

Pour redécouvrir, au-delà de la connaissance théorique et abstraite, une connaissance existentielle, intuitive et immédiate, susceptible de mettre les croyants chrétiens et musulmans en communion de pensée et de cœur avec l'univers religieux de leur foi, Youakim Moubarac proclame la supériorité de ce dialogue de vie qui fait éclore les dimensions les plus cachées de l'expérience spirituelle des uns et des autres. Sans dissocier les deux modes de dialogue, il préconise une certaine forme de circularité qui permet à l'esprit de passer de l'un à l'autre sans pouvoir se prononcer sur le lieu de sa détente définitive. L'influence spirituelle de Louis Massignon est trop évidente pour être davantage soulignée et explicitée. Qu'il suffise d'insister sur le côté mystique de cette plénitude de communion que peuvent atteindre les partenaires de ce dialogue lorsqu'ils osent pénétrer dans le sanctuaire de l'élan vital qui anime l'intériorité de la foi chrétienne et musulmane.

C'est donc au cœur de l'agir spirituel et caritatif que l'on ressent le plus fidèlement la fibre théologique propre à l'irréductible originalité de ces deux religions monothéistes. Cette vision des choses se revendique d'une profonde conviction qui amène son partisan à percevoir la vie comme une imprévisible énergie de déploiement que seul l'engagement existentiel est capable de libérer et d'amplifier. Il y a plus encore: l'engagement dans la praxis devient le lieu de révélation et de vérification de l'authenticité de la vérité religieuse. Dans la mesure où le dialogue islamo-chrétien se révèle lui-même comme l'expression la plus élevée de l'engagement religieux des croyants, il contribuera indéniablement à l'épanouissement de la vocation divine dont chrétiens et musulmans entendent témoigner au sein de leur rencontre et au cœur de leur combat commun en faveur de la pleine humanité de l'homme.

Deuxième partie: l'islam dans l'économie divine

Il est indubitable que la travail islamologique de Youakim Moubarac ne prend sa dimension qu'en référence à une vision d'ensemble de la religion coranique. Si, donc, cette étude s'emploie à dégager les axes fondamentaux qui soutiennent cette vision, c'est justement pour montrer qu'il existe dans l'œuvre de Moubarac une étroite liaison entre sa propre théologie chrétienne et sa perception de l'islam. En d'autres termes, tout l'univers de sa pensée semble régi par une cohésion originelle dont se revendiquent toutes les autres ramifications et correspondances. Aussi la présente recherche

¹⁵ Y. Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 135-136.

s'applique-t-elle à rassembler, pour mieux les situer et les apprécier, les éléments de base qui marquèrent dans l'œuvre de Moubarac l'émergence d'une perception théologique chrétienne de l'islam.

1. La théologie de l'égalité

Or, pour dévoiler la nature de cette cohésion, il importe d'en livrer la substance première, laquelle, selon toute vraisemblance, semble trouver son lieu d'origine dans la reconnaissance de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains. La théologie de l'égalité originelle fonde chez Moubarac toute approche religieuse de l'altérité. Par son humilité matricielle, le christianisme favorise la rencontre de l'autre dans la recherche de la seule et unique vérité. Dans la mesure où la pensée théologique tente de mettre en œuvre les requêtes de cette humilité inhérente à la nature même de la vocation évangélique, elle parviendra à mieux s'ouvrir à la particularité des autres. C'est dans le sens de cette obédience intellectuelle que l'abbé Moubarac entend inscrire son approche théologique de l'islam.

De prime abord, il tentera d'instaurer la condition *sine qua non* de toute rencontre humaine, condition qu'il croit avoir identifiée dans la reconnaissance chrétienne de cette égalité fondamentale: « Les chrétiens qui se qualifient d'enfants bien-aimés de Dieu, ne doivent nullement vivre cette condition comme une supériorité par rapport aux musulmans ou comme un privilège et se réserver ainsi le don de Dieu à l'exclusion des autres.»¹⁶ Par cette vérité aux implications théologiques extrêmement graves pour l'Église, Moubarac aplanit la route de la rencontre fraternelle. Car l'islam, en tant que l'expression d'une altérité religieuse fort interpellante pour le christianisme, ne peut être abordé que dans la prise de conscience de l'amour universel que Dieu offre à la multitude des êtres humains. Le don de l'amour offert généreusement par Dieu aux enfants de la terre ne pourra jamais se limiter à la mesure de la réception humaine. L'être aimé dans son individualité n'abolit pas l'universalité de l'amour. Bien au contraire, il concourt à son rayonnement. Si, donc, le chrétien éprouve, en son for intérieur, le bonheur d'être aimé dans la vérité de son être, il ne devra jamais exclure les autres de l'irradiation de cet amour. En définitive, c'est l'amour divin gratuit et inconditionnel qui, en fondant l'égalité humaine, rend possible la rencontre et le dialogue.

Il s'ensuit que l'islam doit être perçu dans sa propre vérité, et non pas dans l'optique de la vérité chrétienne. C'est, du reste, l'une des grandes intuitions de l'abbé Moubarac. Dans son livre d'introduction à la religion musulmane, ouvrage qui a recueilli l'approbation de la plupart des membres de l'intelligentsia religieuse musulmane, il s'empresse de montrer que l'islam, quoique venu après le judaïsme et le christianisme, n'en est cependant pas une dérivation. Il va même jusqu'à affirmer que les deux religions monothéistes se sont établies en Arabie afin de permettre à l'islam d'en triompher¹⁷. Quoi qu'il en soit, l'on ne peut en aucune façon récuser cette exigence de vérité qui prévaut dans la démarche descriptive et analytique de

¹⁶ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 201.

¹⁷ Youakim Moubarac, *L'Islam*, Paris, Casterman, 1962, p. 31.

l'œuvre islamologique de Moubarac.

2. Une compréhension respectueuse de l'altérité

Le respect têtu de l'altérité musulmane interdit au théologien de s'aventurer dans des analyses et des diagnostics qui s'opèrent en référence indéfectible à l'identité chrétienne. Évaluant un ouvrage de présentation de l'islam, ouvrage publié par un organisme officiel de l'Église catholique¹⁸, Moubarac estime qu'il est « discourtois de référer 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. »¹⁹ Il est donc impérieux d'aborder l'islam en référence à ses propres catégories. L'islamologue chrétien doit pouvoir explorer la religion coranique en se fondant principalement sur le potentiel théorique que véhiculent les textes religieux et leurs différentes interprétations successives. Une critique musulmane légitime attribue aux chrétiens d'être en constant décalage, en retard d'une démarche d'entente ou de juste intelligence vis-à-vis de la substance même de la foi musulmane. D'où l'urgence de se mettre à l'écoute du message coranique avant d'en tenter une approche globale encore assujettie aux motifs de justification et de récupération prévalant dans l'armature conceptuelle de la pensée religieuse chrétienne.

Or, pour favoriser l'émergence d'une connaissance objective et bienveillante de la religion musulmane, il est pressant d'opérer un double mouvement d'exode et de dépaysement. La pensée chrétienne soucieuse de connaître l'islam dans sa vérité doit tout d'abord sortir d'elle-même, quitter ses demeures et ses fortifications. Ensuite, elle doit accepter avec patience et courage de s'installer dans l'hospitalité de l'altérité coranique. Ainsi seulement s'effectuera la meilleure saisie de la particularité irréductible de la foi musulmane: « Malgré la part de textes, quantitativement importante, qui apparente le Coran aux Écritures juives et chrétiennes, canoniques et apocryphes, il faut reconnaître l'irréductibilité foncière et l'originalité manifeste du Coran par rapport à ces Écritures. La communauté musulmane et le Livre, qui en est le lien et le bien, ont une physionomie propre que ne réduisent pas les nombreuses ressemblances et interférences avec le judaïsme et le christianisme. Devant ce fait, les considérations de « sources » deviennent moins éclairantes que la prise de conscience de la totalité du message, à la lumière de l'inspiration singulière qu'il exprime. »²⁰ Les analyses et réflexions proposées par l'étude comparée des religions ne doivent en aucune façon absorber ou bien occulter le noyau de spécificité propre à tout système religieux perçu et abordé en tant que champ d'investigation et objet d'examen. À cet égard, les parentés dépistées et les affinités relevées ne suppriment nullement l'altérité coranique originelle.

En revisitant patiemment les différentes époques et stations historiques de l'islamologie chrétienne, Moubarac s'aperçoit qu'il n'existe pas « une tradition chrétienne sur l'Islam digne de ce nom, mais quelques essais de discernement et de compréhension en profondeur, qui cherchent à guérir les chrétiens d'une hostilité chronique à l'endroit de

¹⁸ *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Rome, Ancora, 1969, 162 p.

¹⁹ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 181.

²⁰ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 11.

l'Arabe, puis du Turc. »²¹ Il va même jusqu'à déplorer sincèrement qu'il n'y ait pas encore au sujet de la vision chrétienne de l'islam un « après-Vatican II »²². Dans la mise en relief de ce constat de carence, il peut donc s'agir d'une franche exhortation à repenser l'ensemble de ce savoir chrétien accumulé et engrangé au travers des siècles de rencontres, d'échanges et de débats.

3. Caractéristique et périodisation de l'islamologie chrétienne

Il est clair que Moubarac se félicite discrètement de la volonté et de la détermination de tous les chrétiens engagés dans le processus du dialogue et soucieux de libérer le passé et de se libérer eux-mêmes des pesanteurs et des échecs de l'histoire. Cependant, cette lente et patiente épuration de la mémoire doit pouvoir aller de pair avec une prise de conscience des véritables défis inhérents à la gestion de la pluralité religieuse. Autant déclarer que, du fait de l'ambiguïté de ce passé, il importe actuellement de bâtir une connaissance plus juste et plus appropriée au mouvement de questionnement qui émane de la rencontre islamo-chrétienne. En commentant le même ouvrage publié sous l'égide des autorités ecclésiastiques romaines, Moubarac souligne les lacunes d'une simple islamologie chrétienne de consolation, d'accommodement et d'adoucissement: « 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 enfin un code ecclésiastique de bienséances 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. »²³ L'approche préconisée aura donc pour préoccupation première de faire clairement le point sur la situation actuelle des connaissances chrétiennes de l'islam. C'est une phase de transition fort délicate et importante pour ceux qui veulent prendre loyalement acte de la situation historique et culturelle du système religieux musulman et de la communauté musulmane planétaire. Il importe donc d'élaborer un projet de travail qui vise ultimement à réunir des éléments de connaissance susceptibles de permettre aux uns et aux autres de dégager une base de convergence et de cohérence dans la reconnaissance de la réalité musulmane et dans l'identification de la problématique propre à l'épreuve de la coexistence islamo-chrétienne.

Les différentes investigations historiques amenèrent Moubarac à discerner deux temps de découverte dans le processus d'approche de la religion musulmane: « Deux grandes périodes se partagent la connaissance de l'Islam dans les pays chrétiens, qui ont eu quelque relation avec lui et les milieux savants qui s'y sont intéressés. La première est de facture principalement théologique et se termine avec la prise de Constantinople, non sans connaître des survivances jusqu'à nos jours. La seconde est de facture qui se

²¹ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, op. cit., p. 346.

²² Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 95.

²³ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 210.

dit scientifique, mais que nous appellerons plutôt philosophique; elle prend fin avec la guerre d'Algérie. »²⁴ La connaissance chrétienne de l'islam ne vient pas s'abstraire de la condition culturelle de l'humanité. La phase théologique correspond davantage à l'ère médiévale des controverses islamo-chrétiennes massivement marquées par des considérations d'ordre métaphysique. La phase appelée philosophique englobe, quant à elle, tout l'effort théorique fourni en vue d'intégrer les nouvelles catégories de la modernité dans le registre du débat islamo-chrétien. Elle peut aussi recouper les tentatives d'orientalisme qui s'appliquèrent à percevoir l'islam dans ses composantes culturelles. Cependant, l'ampleur des affrontements historiques, la multiplicité, voire le foisonnement des approches concurrentielles, engendrèrent des amalgames et produisirent des ambiguïtés dans le discernement des particularités propres à chacune de ces phases.

Les islamologues semblent ne pas être en parfait accord avec cette répartition chronologique. Ce qui importe, toutefois, s'inscrit plutôt dans un autre registre. Moubarac entend effectivement légitimer la pluralité d'approches chrétiennes de l'islam. Le chercheur en matière d'islamologie s'efforce-t-il de privilégier un élément doctrinal propre à sa sensibilité ou à sa compétence, il sentira que manquent d'autres dimensions aussi importantes et aussi inhérentes à l'étendue de la vérité coranique. Verra-t-il célébrer un islam mystique, foisonnant de richesses spirituelles encore inédites, il cherchera le contrepoint du côté de l'exégèse historique du texte révélé. S'il dispose de quelques éléments d'histoire de la pensée théologique, il comprendra aisément que les principales difficultés relatives à l'herméneutique de la tradition (*sunna*) ne peuvent être réglées sans une réelle insertion dans le contexte sociopolitique de l'histoire des différentes communautés musulmanes. Il s'ensuit que la formulation doctrinale peut parfois être présentée comme un résultat objectif dirimant définitivement le débat.

Loin de buter sur une crise d'identité, la pluralité des interprétations doit pouvoir conduire la pensée théologique musulmane à une plus grande fertilité: « [...] La lecture chrétienne du Coran est aussi normale que la lecture chrétienne de l'Ancien Testament et... 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. »²⁵ Ce qui ressort de cette affirmation rejoint inévitablement le dessein initial de l'œuvre de Moubarac, à savoir la solidarité islamo-chrétienne dans l'exploration du vaste champ de la pensée religieuse. Le chrétien ne peut jamais effectuer seul cette exploration. Il lui faut la fraternelle assistance de son partenaire musulman, car il s'agit principalement de découvrir les significations profondes et les implications existentielles d'un univers de pensée fondé principalement sur une conviction de foi. Néanmoins, cette solidarité ne signifie nullement subordination et assujettissement. L'islamologue chrétien peut en toute confiance pénétrer la pensée religieuse de l'islam, sans devoir encourir

²⁴ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, op. cit., p. 1.

²⁵ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 192.

constamment l'excommunication et l'anathème, d'autant plus que son regard critique demeure en communion avec les exigences d'authenticité inhérentes à cette pensée. Il ne faut pas, dès lors, s'étonner qu'il surgisse une divergence dans l'approche herméneutique du texte coranique. Ce ne peut d'ailleurs être que le signe de la richesse inépuisable du Coran.

Si, donc, Moubarac plaide en faveur de la légitimité d'une connaissance chrétienne de l'islam, il comprendra toujours cette connaissance non seulement en tant que reconnaissance de l'altérité irréductible du message coranique, mais aussi en tant qu'humble participation fraternelle à la mise en évidence de la particularité et de la valeur de ce message. C'est pourquoi il ne pouvait pas concevoir cette connaissance dans une optique d'alignement inconditionnel à une forme historique déterminée de la pensée musulmane. Selon lui, il importe que les chrétiens osent soutenir tous les efforts musulmans d'exégèse qui tendent à dévoiler la secrète et pourtant déterminante interaction entre les interprétations coraniques traditionnelles et les réalités sociopolitiques au sein desquelles de telles approches textuelles pouvaient être justifiées. Aussi bien aux chrétiens qu'aux musulmans, il doit sembler à présent évident que la culture ambiante qui porte les formulations doctrinales, l'effort de clarification et de compréhension qui les a fait naître et s'épanouir, et les différentes raisons qui ont nécessité l'aval implicite de la communauté s'affaiblissent et s'estompent avec le recul du temps. L'effort pour comprendre aujourd'hui le langage herméneutique de l'ancienne exégèse biblique et coranique devra donc refaire un chemin séculaire et remonter la pente de la première genèse et des différentes couches superposées.

4. La légitimité des multiples modes d'approche de l'islam

Cet effort de relecture fut audacieusement présent dans les travaux que Moubarac consacrait à la figure d'Abraham dans le Coran. Nous verrons plus loin comment cette figure occupe une place de choix dans l'islamologie de Moubarac. Je me borne, pour le moment, à indiquer les différentes potentialités de renouveau que véhiculent ses recherches théologiques. La rencontre de la pensée chrétienne et de la pensée musulmane dans la vérité d'un seul engagement de fidélité et d'authenticité permet de nouvelles expressions et favorise une compréhension plus poussée de l'identité de la révélation aussi bien biblique que coranique. Telle est, du moins, la conviction qui inspira toute l'œuvre de rapprochement entreprise par Moubarac. Mais les soupçons et les ambitions, les prosélytismes et les durcissements, les hostilités et les violences empêchent l'émergence de cette complémentarité enrichissante dans l'intelligence sans cesse renouvelée de sa propre identité et de l'identité de l'autre. D'où l'urgence de s'entendre sur une vision de fond permettant une première tentative de reconnaissance de l'identité de la religion musulmane: «Au sujet de l'Islam en général, on pourrait penser qu'en attendant mieux, il ne serait pas impossible d'obtenir un assez large accord de la conscience chrétienne sur l'Islam comme « religion de la Nature » parfaitement respectable, à l'exception de telle ou telle manifestation de sa vie familiale ou sociale, laquelle tient, comme en d'autres religions et sous d'autres climats, de circonstances de temps et de lieu, en somme de cultures différentes. [...] On suivrait sur cette piste tout ce qui a pu être dit au moins depuis Abélard sur l'Islam entendu comme une position

philosophique et pouvant de ce fait être assimilé à une sorte d'alliance primitive ou d'Économie de la Nature [...]. Si nos recherches antérieures ne nous avaient pas engagé aussi loin que l'on sait dans les voies abrahamiques, il est certain que cette position susceptible d'être proposée à un assentiment commun rallierait volontiers nos suffrages. Mais il n'est pas impossible de faire converger les deux voies.»²⁶ À défaut de voir se dessiner une vision chrétienne cohérente et harmonieuse de l'islam, il importe de s'entendre sur l'essentiel de l'identité religieuse de l'islam. Reconnaître à l'islam une valeur religieuse inhérente à sa constitution, telle est la tâche qui incombe à tous les chrétiens désireux de vivre à l'heure de la pluralité planétaire. Le sous-sol culturel des temps modernes permet à l'islamologue de déceler dans la religion coranique les éléments d'une telle identification. Par conséquent, aucune connaissance chrétienne de l'islam ne sera possible si l'islam n'est pas reconnu en lui-même comme un phénomène religieux autonome. En regard de la demande qui s'élève de plus en plus de la part des communautés musulmanes, la réflexion théologique chrétienne courante tend à s'établir ainsi: il s'agit de réhabiliter la symbolique de la reconnaissance chrétienne en tant que condition primordiale de tout dialogue islamo-chrétien. Aussi n'est-il pas pensable que les chrétiens veuillent s'adresser aux musulmans et solliciter leur collaboration sans penser devoir admettre qu'il s'agit dans l'islam d'un ensemble cohérent et autonome de croyances et de pratiques qui ont trait à une quelconque expérience religieuse authentique.

Réfléchissant sur les conditions d'une telle reconnaissance, Moubarac s'empresse de préciser que la pensée chrétienne se doit de dépasser l'a priori dogmatique qui excluait l'islam de toute recherche théologique digne d'intérêt, justifiant ainsi les raisons culturelles qui tendent à le classer parmi les systèmes primitifs de l'humanité. Remonter aux origines de la genèse de cette religion, se référer aux développements théologiques et philosophiques de la pensée coranique prend alors un sens plus ample. D'une part, l'islam apparaît comme un mouvement original susceptible de façonner les esprits et de modeler les structures; d'autre part, l'islam manifeste son insertion historique et dévoile ses complicités culturelles qui le rattachent à l'héritage sémitique prévalant dans l'Orient ancien. En matière de dépistage de ces différentes affinités sélectives, Moubarac préconise de ne rien négliger dans l'exploration et l'étude de la religion musulmane. Il exhorte par exemple à l'étude approfondie du chiïsme en tant que composante fondamentale de l'identité religieuse musulmane. Conformément à l'orientation mystique de l'islamologie de Henry Corbin, il croit fermement que tout un pan chiïte de la théologie musulmane doit être investi dans le dialogue islamo-chrétien. Il semble ainsi faire sienne la déclaration du célèbre iranologue: « Il est radicalement impossible d'aller au fond des implications du dialogue islamo-chrétien si on exclut le chiïsme. C'est lui par excellence qui pose le problème théologique du dialogue. »²⁷ Il importe donc d'apprendre sereinement et patiemment à connaître toutes les harmoniques du corpus

²⁶ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*, op. cit., p. 534.

²⁷ Henry Corbin, « De l'histoire des religions comme problème théologique », dans *Le Monde non chrétien*, 5152, 1959, p. 146 (cité dans Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 128).

coranique et dans ses prolongements exégétiques et dans ses implications culturelles et sociales.

En somme, toute tentative qui entend éviter le problème épineux de la reconnaissance de l'islam semble vouée à l'échec. Or, la connaissance qu'exige cette reconnaissance doit rester sensiblement attentive à toutes les manifestations historiques et à toutes les potentialités dissimulées que véhicule l'immense bloc culturel que représente l'islam. Une sorte de dialectique d'aimantation s'instaure alors entre la connaissance et la reconnaissance. Les deux pôles sont indispensables au mouvement d'ouverture et de contact que les chrétiens entendent déployer vis-à-vis des musulmans. Mouvement qui mène fatalement à l'interrogation fraternelle et pacifique: « 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. »²⁸ Il est manifeste que la reconnaissance n'abolit pas le désir de l'interrogation et la lucidité de l'exigence critique. En connaisseur avisé du terrain, Moubarac mesure à sa juste valeur la portée d'un tel dialogue de vérité avec l'islam. Admettre l'existence de l'islam et reconnaître l'irréductible particularité de sa vision religieuse ne dispensent pas les chrétiens de demeurer vigilants et désireux d'une meilleure intelligence des significations théologiques propres à l'émergence tardive de cette troisième religion monothéiste. En outre, l'interrogation doit porter et sur la cohérence théorique du système religieux musulman et sur les implications juridiques et sociales de ses croyances. Sans encourir le risque d'aborder la cohérence musulmane interne selon le prisme de l'agencement interne de la construction théologique chrétienne, force est de considérer l'islam dans les modalités historiques concrètes selon lesquelles il n'a cessé de déployer la vérité de ses énoncés théoriques et de ses convictions éthiques. C'est justement sur le plan de la rencontre interreligieuse et intercommunautaire que se vérifie pour l'islam et pour le christianisme l'authenticité de leurs idéaux de salut et de bonheur. Voilà pourquoi l'interrogation chrétienne ne peut qu'affecter les modes d'extériorisation de la vérité musulmane. Ce faisant, elle aborde, par ricochet, les exigences de cohérence interne propres à l'échafaudage de la pensée théologique systématique.

Dans le sillage de cette optique, il importe de se rappeler que l'islam a connu et peut toujours connaître le processus inéluctable de l'autoanalyse, de l'autorégulation et de l'auto-régénération. L'insistance sur les facultés de création, d'amendement, et d'orientations propre à la tradition musulmane ne signifie nullement que l'islam vit et se déploie dans un vase clos, à l'abri de toute détermination extérieure. Loin de l'enfermer dans une circularité stérilisante, il devient ainsi impérieux de l'aborder dans sa vitalité intrinsèque qui lui confère à chaque phase de son cheminement historique le visage qui convient le mieux aux exigences propres à son désir légitime de pertinence, à sa force réelle d'interpellation, et à sa faculté éprouvée d'insertion. D'où la nécessité théologique d'admettre en tant qu'islamologue chrétien que l'islam n'a jamais cessé d'être en mouvement: « L'Islam est évolutif par naissance et en recherche de son identité

²⁸ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 96.

propre, dans une variété infinie de situations. »²⁹ Ce qui, toutefois, justifie et fonde cette perception, ce ne sont pas seulement les présupposés théologiques propres à la théologie du dialogue, mais aussi et surtout la reconnaissance de la fatalité historique qui détermine le flux incessant de toutes les manifestations et expériences culturelles de l'humanité. En tant que religion révélée, l'islam ne peut échapper à la loi de l'inscription historique. C'est donc dans la mesure où l'on peut déceler dans les potentialités mêmes de la révélation coranique des motifs de progression et des ressorts d'accommodement que la notion d'évolution devient davantage susceptible de s'appliquer à la foi musulmane.

Dans l'esprit d'un grand réalisme théologique, Moubarac s'empresse néanmoins de reconnaître que l'islam développe dans son élan de témoignage et d'engagement des mécanismes invétérés de défense et d'autocensure. Même si l'histoire de la théologie musulmane atteste l'émergence, voire l'épanouissement d'un certain nombre de courants théologiques d'obédience rationaliste, telle la Mu'tazala qui amorçait déjà une approche historico-critique du texte coranique, il reste vrai que l'exégèse coranique était de manière générale fort soumise au traditionalisme triomphant. Par la nature de son texte révélé, l'islam ne pouvait pas subordonner son exégèse aux impératifs de la critique biblique moderne. Des réserves d'ordre théologique et des précautions de type purement exégétique ont dû freiner l'entreprise musulmane de la critique textuelle: « Il est certain que la foi musulmane soustrait le Coran à la critique historique ou textuelle, du moins au sens occidental du mot. Le soustrait-elle irrémédiablement pour autant à tout essai nouveau d'interprétation dans le génie même de l'Islam, lequel peut non seulement refuser de bon droit le sort fait aux Écritures chrétiennes par tant d'écoles qui en ont évacué le message, mais proposer à la conscience moderne une nouvelle herméneutique des textes sacrés? »³⁰ Il s'agit donc de découvrir l'audace et la nouveauté de l'exégèse coranique avant même de rendre précipitamment le verdict de la stérilité herméneutique musulmane. En comparant les deux univers théologiques chrétien et musulman, il y a lieu aussi d'indiquer les divergences qui se creusent sur le plan des motivations premières et des préoccupations majeures. Focalisant toute la révélation dans un corpus textuel, l'islam se sent moins concerné par une herméneutique d'analyse critique réductrice que par une herméneutique de dévoilement. Si la première s'acharne à dépister dans le texte coranique les structures de base et les formes matricielles propres à l'annonce des contenus et propositions de la foi musulmane, la seconde s'emploie à y déceler les potentialités de sens qui conditionnent la diversité des expressions et des formulations. La nouvelle exégèse coranique à laquelle fait allusion l'abbé Moubarac semble rejoindre les préoccupations de cette autre herméneutique où le texte coranique est interrogé non dans l'authenticité de ses énoncés, mais dans la richesse inépuisable de ses évocations.

5. La tension propre à l'islam et la fécondité de l'exégèse coranique

L'islam a donc accepté les requêtes de l'exégèse coranique pour peu qu'elle laissât intacte

²⁹ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam, op. cit.*, p. 554.

³⁰ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam, op. cit.*, p. 553.

le caractère sacré et insurpassable de la parole de Dieu consignée dans le Coran. C'est que toute la foi musulmane est focalisée sur la transcendance de cette parole divine dont le texte coranique entend livrer le contenu authentique. En raison du statut particulier et inimitable de la révélation coranique, l'islam a toujours été tenté de se réfugier dans une attitude de pure fidélité à l'égard de la vérité révélée. En effet, les marques de l'authenticité divine sont tellement évidentes dans la transmission du message coranique qu'il incombe à tout homme de s'y soumettre en toute gratitude. Telle est, au moins, l'optique de ceux qui considèrent que la clarté de la parole divine infirme toute entreprise humaine d'interrogation et de remise en question. En dépit de la vitalité exégétique originelle représentée par la coexistence pacifique et légitime des quatre écoles de jurisprudence musulmane (hanafite, hanbalite, malikite, chafite), l'islam n'a pas tardé à succomber à la tentation du rigidisme. Le mauvais concours des circonstances historiques et politiques peuvent expliquer partiellement les tendances d'intransigeance qui ont dû affecter la pensée théologique musulmane. À cela peut s'ajouter le caractère éminemment sacré que l'islam attribue au texte coranique. Or, à force d'accentuer la sacralité de l'expression écrite du message coranique, l'on finit par redouter toute innovation herméneutique.

L'une des réactions théologiques que suscita l'exacerbation de la littéralité coranique fut l'émergence du monisme soufi. Par cette dénomination, Moubarac entend caractériser tout un pan de la théologie musulmane qui s'efforçait de s'émanciper de la tutelle de la médiation textuelle et de toute autre médiation historique pour permettre à l'existence humaine tout entière de se résorber dans la divinité. Ainsi se manifestent, dans l'approche théologique de Moubarac, les deux pôles antagonistes entre lesquels oscille sans cesse la pensée musulmane: « 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 fidéisme orthodoxe d'une part, à la tentation du monisme soufi d'autre part. [...] La majeure partie de l'islam a succombé à la tentation du fidéisme orthodoxe et semble s'y être fixée irrémédiablement. [...] 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 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. »³¹ Il s'agit donc d'une tension interne de l'islam que Moubarac qualifie de constitutive de l'être le plus profond de l'islam et comme levier de sa propre destinée³².

³¹ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, pp. 126-127.

³² Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 130.

Il n'est pas sans intérêt de relever la manière dont Moubarac, en toute fidélité à sa foi chrétienne, croit avoir découvert une réelle et profonde affinité entre les deux monothéismes. Conformément à sa perception, la voie médiane de la réconciliation serait une voie chrétienne, car la mystique musulmane qui se garde de succomber aux deux tentations mortelles du fidéisme et du monisme rejoint, dans son élan d'authenticité, l'approche chrétienne du mystère de Dieu. Or, il importe de savoir si Moubarac considère que les deux mystiques chrétienne et musulmane, perçues en tant que lieux extrêmes de rapprochement et d'intimité entre l'homme et son créateur, sont les deux voies royales de la rencontre islamo-chrétienne, ou bien si la mystique musulmane s'apparente à la mystique chrétienne parce que le christianisme, dans la globalité de son approche, n'est qu'une voie mystique par excellence. Derrière cette interrogation se déploie la question de savoir si le christianisme se réduit entièrement à sa dimension mystique, c'est-à-dire si, dans la splendeur de sa vérité, il ne peut se révéler que dans l'exploration de cet accès privilégié au mystère divin.

Si, en outre, le monisme soufi outrepassa non seulement les requêtes de la théologie musulmane axée sur l'inconditionnelle reconnaissance de la transcendance divine, mais aussi la réserve d'altérité que la théologie chrétienne entend observer dans la profession du mystère de l'incarnation, le fidéisme inflige à la théologie musulmane une terrible cécité qui l'empêche de saisir les particularités de la perception théologique chrétienne. Par conséquent, les deux tentations proprement musulmanes peuvent entraver non seulement le cheminement historique de l'islam et de sa communauté, mais aussi le dialogue islamo-chrétien et la convivialité humaine planétaire. Cependant, comme il s'agit de tension qui frappe l'islam, il est permis de conclure à une certaine forme de dynamisme inhérent au mouvement de déploiement et de concrétisation du message coranique. La tension semble ainsi caractériser les modalités d'insertion historique propre à ce message. À cet égard, l'insistance de l'islam sur l'eschatologie offre à la théologie musulmane l'opportunité de revoir sans cesse la manière dont elle entend résoudre cette tension originelle. Dans les termes de Moubarac, tout l'islam est tendu vers l'eschatologie, c'est-à-dire vers la vision de Dieu. Si le monothéisme coranique est par essence eschatologique, c'est qu'il espère s'ouvrir constamment aux perspectives inédites de l'avenir de la parole que Dieu confie à l'humanité. C'est probablement dans ce sens que Moubarac aborde « la note eschatologique imprimée au monothéisme par ses manifestations quotidiennes dans le monde et par les prophètes. Aussi peut-on proposer de l'Islam cette définition en deux termes : « monothéisme eschatologique », le caractère unique de Dieu étant corroboré par son rôle de juge. »³³. Au cœur même de cette approche se dessine une autre tension de fond, laquelle est susceptible d'animer autrement l'islam et sa pensée théologique. Le propre de cette tension serait de sauvegarder les exigences de la transcendance divine, comme le veut sans équivoque la révélation coranique, et de s'ouvrir constamment aux différentes expressions que peut revêtir cette transcendance dans le processus multiple et polymorphe de son interpellation eschatologique. En d'autres termes, la visée eschatologique de l'islam pourra conférer au monothéisme coranique une sensibilité d'appréciation de la pluralité

³³ Youakim Moubarac, *L'islam, op. cit.*, p. 57.

théologique qui favorisera au sein de la communauté musulmane une réelle et fructueuse ouverture à l'autre ainsi qu'une solide et irréversible détermination d'entente et de solidarité interhumaines. Percevoir le mystère de la transcendance divine à partir du lieu terminal de l'histoire de la pensée humaine, ce serait permettre à la pensée théologique présente de s'amender continuellement dans sa quête du mystère divin. La note eschatologique servirait ainsi de rectificatif d'épuration à l'expression historique de la foi musulmane et de l'existence musulmane, tant individuelle que communautaire.

À mesure que l'islam investit patiemment cette double tension, il parviendra au gré de son évolution historique à surmonter ce que Moubarac appelle son légalisme héréditaire. Le respect de la loi coranique ne devrait pas mener le musulman à une attitude de rigidité et d'intransigeance dans son commerce quotidien avec son semblable. Le texte encore illisible de l'humanité de mon semblable constitue lui-même la teneur initiale du texte lisible de la révélation divine. En effet, l'intention ultime de toute communication divine consiste à édifier dans la plénitude de son essence l'humanité de l'homme. Or, cette édification ne s'opère que dans l'amour fraternel. D'où une troisième forme de tension qui vient frapper de plein fouet le visage historique du message coranique: « 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. »³⁴. Le légalisme textuel s'oppose à la fraternité humaine comme la lettre inanimée et pétrifiante s'oppose à l'esprit libérateur et vivifiant. L'essentiel est donc de savoir dépister les lieux de manifestation de l'amour divin dans les interstices de la révélation coranique. Si l'édification de l'humanité de l'homme, perçue dans son statut de confiante soumission au dessein de bonheur prévu par Dieu pour tous les humains, représente la substance ultime du texte coranique, la législation tout entière doit être subordonnée aux préceptes de la fraternité humaine. Les dérives du légalisme, de quelque obéissance théologique qu'elles soient, ne doivent nullement s'emparer de cette intention originelle inhérente au texte coranique. Abstraction faite de la taille numérique de la communauté musulmane qui professe la primauté du dessein divin relatif à la promotion de la fraternité universelle, l'islam doit demeurer fidèle au souffle initial de sa révélation et s'écarter avec opiniâtreté de toute manipulation illégale et de toute assimilation abusive. Si la vérité ne s'atteste point au prorata de ses adeptes, mais se vérifie par la force intrinsèque de son rayonnement, une alliance d'amour doit s'instaurer entre les messagers de lumière qui surgissent dans les deux communautés chrétienne et musulmane. C'est à eux qu'il appartient de lutter contre toute forme de trahison de l'islam originel.

6. L'islam en tant qu'abrahamisme arabe et la médiation d'Ismaël

³⁴ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 131.

Grâce à leur combat, les chrétiens sauront découvrir le véritable visage du monothéisme coranique: « 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. [...] 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. »³⁵. Selon les termes de cette approche originale, l'islam se trouve placé devant l'urgence de se conformer aux requêtes de sa vocation spirituelle cachée, laquelle vocation se revendique de la figure centrale d'Abraham. Dans ce registre, Moubarac ose proposer une vision quelque peu audacieuse de l'islam, car il le rattache à une démarche de foi qui s'est traduite par une attitude de totale confiance en la parole de Dieu et qui s'est métamorphosée au cours des siècles en une communion d'amour entre l'homme et Dieu en la personne du Christ. Toute l'eschatologie coranique se laisse ainsi déchiffrer dans l'investissement de ces deux expériences humaines de communion, expériences auxquelles s'intègre l'épreuve mariale de la pleine confiance humaine qui donne naissance à la parole de salut. Grâce à ces trois modèles, l'eschatologie coranique sera à même de rappeler à l'homme que seule la foi est génératrice de fécondité et porteuse d'accomplissement.

Sans se départir de sa discrétion théologique et de sa réserve académique, Moubarac croit avoir décelé dans l'islam une dynamique interne qui le pousse à transcender constamment ses multiples expressions théologiques et ses différentes réalisations historiques. Si l'islam est défini comme un abrahamisme négatif ou désertique, c'est probablement en raison du tiraillement vécu par Abraham devant l'exigence éprouvée de sa paternité. Une double vocation semble jaillir de cette épreuve existentielle. À l'abrahamisme positif d'Isaac correspond comme en creux l'abrahamisme négatif d'Ismaël, les deux qualificatifs induisant ici moins une appréciation de valeur qu'une interprétation théologique qui s'efforce de saisir le mystère caché de l'économie divine. Pour identifier la nature de cette interprétation, Moubarac n'hésite pas à évoquer la nécessité d'une intériorisation spirituelle de l'ensemble du message coranique: « Nous nous placerons, comme on le constatera aisément, au point de vue de l'intériorisation spirituelle faite dans le Coran de l'attitude religieuse primitive du Père des Croyants. »³⁶ Ce qui caractérise la révélation coranique semble ainsi être la réappropriation arabe de la figure emblématique d'Abraham. S'accomplissant par l'intermédiaire de l'arabité, cette réappropriation sauvegarde et amende la destinée de la vocation abrahamique dans la mesure où elle dévoile dans l'itinéraire d'Ismaël une exigence de lucidité et d'authenticité qui a affreusement fait défaut dans l'histoire événementielle du peuple juif.

Voilà pourquoi l'islam ne saurait être identifié ni au judaïsme, ni au christianisme, ni non

³⁵ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 103.

³⁶ Youakim Moubarac, *L'islam*, *op. cit.*, p. 61, note 6.

plus à une version sectaire et syncrétiste des deux monothéismes. Abrahamique, l'islam l'est de manière éminente, mais « non point encore selon une ascendance biblique, mais par le truchement en quelque sorte du monde arabe »³⁷. Si la médiation d'Ismaël trône au cœur de la médiation arabe, c'est justement parce que la révélation coranique vient apporter un complément rectificatif à l'itinéraire d'Isaac que représente symboliquement l'expérience historique du peuple juif, expérience par laquelle s'est matérialisée dans un contexte sociopolitique déterminé la destinée de la vocation abrahamique. L'abrahamisme négatif de l'islam se laisse ainsi expliquer en référence à la figure d'Ismaël: « 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? »³⁸ La lucidité de l'auteur des deux *Pentalogies* lui inculque de tracer un parallélisme pertinent entre l'itinéraire d'Isaac et l'itinéraire d'Ismaël, tous les deux destinataires de la bénédiction d'Abraham. Dans la mesure où l'islam s'identifie authentiquement à la destinée d'Ismaël, il devient pour ainsi dire indispensable à la survie du judaïsme, car il porte en lui le souffle de vie qui manque à la tradition d'exclusion préconisée par le destin historique du peuple juif.

Selon Moubarac, l'islam opère dans la lignée d'Ismaël une révolution analogue à la révolution que les Écritures chrétiennes du Nouveau Testament opèrent dans la descendance d'Abraham par Israël. L'islam se présente ainsi comme un « Ismaël spirituel », analogue en cela à l'Église du Christ, Israël spirituel. Dans les deux cas, il existe une parenté patente avec le judaïsme. Émanant du judaïsme, les deux monothéismes chrétien et musulman se partagent censément la tâche de rectifier la trajectoire de la destinée historique de l'ancien testament, dépositaire des premières alliances conclues avec l'humanité. Même s'ils se déploient dans deux directions différentes, ces deux monothéismes demeurent soudés dans la même et unique quête de lucidité et d'authenticité. Ensemble et à parts égales, ils prennent à cœur d'extraire le potentiel salutaire de la promesse divine pour l'étendre à l'ensemble de l'univers et l'accommoder à la pluralité des attentes humaines. Chacun à sa manière, ils universalisent la portée de l'alliance abrahamique: « Le Coran, Écriture provisoire, comme la Qibla mekkoise, a voilé le mystère divin, à l'inverse de la Croix qui a fait fendre le voile du Temple de bas en haut. Mais l'islam n'a pas encore reconnu la preuve que la défaite de la Croix ait débarrassé le Temple de l'abomination de la désolation qui s'y est installée sous la forme d'un Dieu national et triomphant et que Jérusalem soit une ville nouvelle. »³⁹. Le voilement du mystère ne se laisse comprendre qu'en référence à l'eschatologie coranique selon laquelle l'intelligence de toutes les phases successives de la même et unique révélation sera définitivement accordée et acquise. Le caractère provisoire du Coran s'explique donc par la nécessité de traverser la médiation historique de l'existence humaine éphémère. Dans l'élan de l'aspiration

³⁷ Youakim Moubarac, *L'Islam, op. cit.*, p. 34.

³⁸ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, pp. 111-112.

³⁹ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam, op. cit.*, pp. 554-555.

mystique du croyant, la plénitude de la vérité se révèle comme l'aboutissement ou le couronnement de l'attente spirituelle qui est appelée à être comblée bien au-delà de l'expression possible de sa soif intérieure. Perçu sous cet angle, le voilement coranique du mystère divin devient comme un cheminement d'humilité et de discrétion devant l'ineffable de la promesse divine. Alors que le judaïsme s'approprie indûment et exclusivement les promesses et que l'islam voile le mystère, le christianisme dévoile l'amour divin dans le scandale de la croix pour ouvrir l'humanité aux dimensions de l'universalité inconditionnelle de la passion divine. Sous ce jour, le triomphe historique devient comme un obstacle à l'avènement de ce dévoilement. L'islam semble voiler le mystère de Dieu de peur d'être tenté de l'exploiter dans l'investissement de la terre et la manipulation des humains. Le christianisme, en revanche, révèle dans l'amour divin sa fragilité pour faire ressortir dans ce même amour le pouvoir thérapeutique et thaumaturge de la présence de Dieu dans l'homme. Par le voilement du mystère divin, la spiritualité d'Ismaël, matrice initiale de la vocation musulmane, infirme toute discrimination raciale; par le dévoilement de la passion divine sur la croix, la spiritualité de l'incarnation évacue toute prétention à la maîtrise de l'histoire et annihile toute utilité de recours à la volonté de puissance.

L'islam se trouve ainsi esquissé sous les traits saillants d'une intériorisation massive de la vocation abrahamique. Pour Moubarac, l'islam est un abrahamisme arabe. En dépit de son étrangeté, l'expression convient parfaitement aux intentions de base qui président à toute l'islamologie mystique de l'école de Massignon. Car, en définitive, l'abrahamisme, notons-le, ne peut jamais devenir l'apanage exclusif du judaïsme; une pluralité de bénédictions peuvent continuellement jaillir de cette promesse initiale et une diversité d'expériences religieuses peuvent se développer sous les auspices de la spiritualité de l'alliance de Dieu avec l'humanité. En conséquence, il devient insoutenable à l'heure actuelle de vouloir dénier à l'islam son droit légitime à participer selon le génie de sa propre vocation à l'expérience religieuse de l'humanité: « Assimilé tour à tour à une hérésie chrétienne ou à une religion païenne, l'Islam n'a pas encore trouvé sa place dans la présentation de l'histoire religieuse de l'humanité. Mais une vision de plus en plus objective, voire intérieure, de l'Islam se dessine très nettement. Les pages qui suivent s'efforcent de l'esquisser. »⁴⁰ On ne peut en aucune façon créditer Moubarac d'avoir imposé et défendu l'idée d'un islam intériorisé, et encore moins la thèse selon laquelle son islamologie mystique lui dicte de ne percevoir dans l'islam que ses promesses de beauté. Le théologien libanais de l'islam connaissait assez la religion coranique pour oser procéder dans ses analyses et ses approches à l'encontre de la vocation intrinsèque de l'abrahamisme arabe. S'il amplifiait ses dimensions d'intériorité, c'est précisément parce qu'il souhaitait dévoiler toute la richesse et l'originalité de la spiritualité coranique et, partant, prémunir contre d'éventuelles assimilations ou réductions injustifiées et injustifiables. C'est la voie intérieure de l'islam qui lui fait découvrir l'interpellation abrahamique du message coranique: « 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

⁴⁰ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 3.

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'étranger. » 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. »⁴¹. Dans la mesure où l'islam est rattaché à la vocation abrahamique, il recueille en quelque sorte une légitimité dérivée, voire dépendante et accessoire. Seulement, dans la perception théologique de Moubarac, l'islam semble jouir d'un statut d'autonomie et d'originalité par rapport à la médiation abrahamique, car il y apporte, comme nous venons de le voir, une contribution d'amendement et de complémentarité. Moubarac ose, pour ainsi dire, confirmer le caractère originel et original de la médiation coranique, et ce, malgré les assertions coraniques elles-mêmes qui confirment la continuité séculaire de la même et unique révélation divine. Un tabou théologique est ainsi ébranlé, car l'islam véhicule bel et bien une vocation propre à lui, laquelle aspire légitimement à s'universaliser au titre de sa prétention à recueillir l'universalité de la promesse divine. Si l'on admet donc le lien organique que Moubarac établit entre l'islam et la vocation d'Ismaël, l'on doit par conséquent extraire toutes les conclusions qui découlent de cette communion de destin. Ismaël est l'exclu, l'étranger et l'itinérant. A chacune de ces dénominations correspond une épreuve de foi qui se répercute sur la manière dont l'islam conçoit sa propre vocation.

7. L'irréductible originalité de l'islam

À l'épreuve de l'exclusion, l'islam offre le rectificatif de l'hospitalité et de la gratuité. Il intègre les marginalisés de l'histoire des puissants, les puissants des promesses divines et les puissants des œuvres humaines. Sa mission consiste à accueillir les abandonnés et les laissés-pour-compte. Mais par-delà cette ouverture et cette compassion humaines, il atteste par son agir antidiscriminatoire que Dieu ne sera jamais le Dieu de l'exclusion, de l'élite et du privilège. À l'expérience de l'étrangeté, l'islam propose ensuite la voie de l'apophatisme, c'est-à-dire la voix du silence théologique devant le mystère insondable de la transcendance divine. Puisque, selon sa tradition la plus authentique, l'islam est né dans l'étrangeté, il importe de vivre et d'assumer les implications de cette situation à tous les tournants de l'existence individuelle et collective des membres de la communauté des croyants. L'islam demeurera et finira étranger dans la mesure où il s'interdit de manifester sa supériorité par rapport à tous ceux et celles dont l'itinéraire ne s'inscrit pas dans le sillage de l'appartenance historique à la communauté musulmane. L'étrangeté de l'islam tient de l'étrangeté du fils banni par les hommes, mais récupéré et béni par Dieu. Dès lors, l'islam est convié à bénir ceux et celles auxquels les hommes refusent la

⁴¹ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 111.

bénédition de Dieu, mais que Dieu accueille et protège. Se creuse ainsi un énorme abîme qui sépare dans la conscience commune des hommes la normalité de l'étrangeté; ce qui est normal selon les critères de la logique humaine s'oppose à ce que Dieu, dans son option préférentielle pour les étrangers, considère comme conforme à sa volonté et à son dessein. L'étrangeté de l'islam consiste alors à se placer constamment du point de vue de Celui qui est totalement autre et différent. À la vocation de l'itinérant correspond le cheminement d'une communauté de croyants qui sont en perpétuel pèlerinage vers le lieu de la sainteté. Ismaël l'itinérant symbolise dans le destin de l'islam le mouvement de quête jamais close que le croyant entreprend d'épouser dans le creux de son existence quotidienne. L'errance désertique d'Ismaël engendre dans l'islam une dynamique d'aspiration et de recherche qui incite la communauté des croyants à ne vouloir jamais faire coïncider l'expression historique de son identité présente avec l'étendue insaisissable du dessein de Dieu. Aucune extériorisation particulière ne saurait recouvrir l'immensité des implications spirituelles et éthiques que véhicule la révélation coranique.

Un tel islam, exclu du concert des puissants, étranger dans sa demeure et itinérant dans sa quête d'une plus grande révérence vis-à-vis de la transcendance divine, ne peut qu'œuvrer à la paix et à l'entente interhumaines. Sa prédilection pour la figure d'Ismaël ne trahit point en lui une quelconque propension à la suprématie ou à l'exclusivisme: « 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. »⁴² L'islam ismaélite se révèle comme un sémitisme spirituel destiné à contrebalancer le sémitisme élitiste du peuple juif. Aussitôt qu'une religion accepte d'inclure les autres dans le cheminement propre de son expérience religieuse, elle s'immunise efficacement contre d'éventuelles dérives de sectarisme et d'exclusion.

Cette inclusion suppose que l'esprit qui fonde et justifie la singularité de l'expérience religieuse est un esprit universel qui s'accommode, en les transcendant, de tous les particularismes et de toutes les singularités inéluctables de la quête spirituelle plurielle et polymorphe des différents peuples et communautés de la terre.

Seule la spiritualisation transforme le sémitisme en une vocation d'universalité. Et c'est justement cette vocation qui garantit la pacification des cœurs et l'élévation des consciences. Par la nature de sa vocation originelle, l'islam s'inscrit en faux contre toute forme de racisme et d'ethnocentrisme. Grâce à l'abandon systématique de toute justification théorique de l'excellence inimitable de l'identité individuelle et collective, l'islam se doit de promouvoir une culture humaine imprégnée de douceur et de longanimité. Si Dieu est à l'origine de la paix entre les hommes et que ce Dieu soit le Dieu de tous, la vocation du sémitisme spirituel que représente éminemment l'islam consiste à témoigner en pensée et en action de la noblesse indépassable de cette vérité:

⁴² Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 112.

« Les Musulmans sont loin d'être fermés à un universalisme qui, sans renier la communauté religieuse, consentirait de vrais sacrifices pour le bien de tous les hommes et respecterait les droits de tous en imposant les mêmes devoirs à tous. Mais ils n'en voient nulle part la manifestation nette. Le christianisme lui-même qui, ils le savent, se proclame religion d'amour de tous les hommes, ne se montre pas tel, à leurs yeux, d'une manière indiscutable. En Occident, son action dans le monde paraît liée à l'expansion d'une puissance terrestre dominatrice et d'une civilisation dont il n'arrive pas à neutraliser la nocivité. En Orient, les chrétiens sont plus proches des musulmans par les langues et les races et même par bien des intérêts terrestres, mais ils vivent souvent repliés sur eux-mêmes, en communautés fermées, s'ouvrant plus sur l'étranger que sur leurs compatriotes. »⁴³ Il est indubitable que le sens de l'histoire imprime à l'analyse de Moubarac une note critique à l'adresse de la chrétienté occidentale qui a partiellement succombé à la tentation d'œuvrer de connivence avec les nations occidentales désireuses d'accroître leur mainmise politique et économique. Pour mieux faire ressortir l'universalisme de l'islam, Moubarac n'hésite pas à stigmatiser le fourvoiement des puissances occidentales qui se revendiquent d'un héritage culturel chrétien. En vertu de cette approche critique, le christianisme prend davantage conscience des périls de complicité qui le guettent impitoyablement chaque fois qu'il s'avise de s'appuyer sur le pouvoir politique de l'Occident. En vertu de cette même approche, l'islam se rend davantage compte qu'il est appelé à contribuer massivement à l'avènement d'une société humaine respectueuse des droits fondamentaux et imprescriptibles de l'homme. Mais au-delà de cette opposition qui affecte plutôt le comportement historique des deux religions, le christianisme dans son commerce avec les sociétés occidentales et l'islam dans sa volonté de se forger un rôle important et efficace dans l'imprégnation et l'orientation du destin de l'humanité, il importe de voir comment Moubarac fait découvrir aux chrétiens les dimensions d'ouverture et d'universalisme propres à l'islam ismaélite. Au terme d'une longue analyse sémantique de la terminologie arabe relative aux différentes expressions du mot islam, Moubarac formule la conclusion suivante: « L'Islam est donc essentiellement, selon les multiples aspects insinués par les formes arabes originelles, un état de paix que l'on s'est acquis, selon une grâce de Dieu, dans une soumission totale à Lui, par le moyen d'un abandon et comme d'une trahison antérieurs. Le « musulman » est quelqu'un qui met bas les armes pour se confier à Dieu et trouver auprès de lui protection et sécurité. »⁴⁴ Selon les termes de cette conclusion, la paix s'avère inhérente à la nature même de la vocation coranique. La paix que Dieu sème dans le cœur soumis et confiant du croyant musulman doit pouvoir rejaillir sur le comportement historique de toute la communauté musulmane. Dans la mesure où les membres de la communauté vivent dans la paix, leur témoignage collectif ne manquera pas d'être imprégné de douceur et de compassion.

8. L'islam, religion de la paix

Voir l'islam sous l'angle de sa parenté organique et irréversible avec la valeur suprême de la paix, c'est découvrir dans le message coranique toute la singularité de sa vocation, à

⁴³ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

⁴⁴ Youakim Moubarac, *L'Islam*, *op. cit.*, p. 69.

savoir qu'il s'agit pour tous les musulmans d'être les témoins de la paix de Dieu sur la terre. Distinguant les deux mondes (paix et guerre), Moubarac croit que « les Musulmans sont ceux qui se sont rendus à Dieu et établis dans sa Paix. S'ils luttent encore (jihad), c'est pour amener les autres dans cette même Paix, « bon gré mal gré » (Coran 3, 77) ». ⁴⁵ Si la finalité ultime du témoignage musulman est de convier l'humanité à s'épanouir dans cet état de paix, de confiance et de remise de soi, il n'y aura point de contrainte dans la mise en œuvre et l'exercice de ce témoignage. Lutter pour que l'homme entre dans la vérité de son être, à savoir vivre dans la paix fondamentale que lui octroie son créateur, c'est lutter pour le bonheur de l'homme et pour le salut de sa vie. Seule cette finalité mérite de mobiliser le combat de l'homme, car elle coïncide avec l'aspiration profonde de la nature humaine. Pour être universel et conforme à la vocation originelle de l'homme, l'islam doit consentir à mener cette lutte spirituelle dans le respect total de la pluralité des voies d'accès à cette paix. La singularité irréductible de sa valeur tient précisément dans la défense acharnée de ce respect.

En définitive, c'est-à-dire conformément à l'élan fondamental de sa vocation, l'islam fait de ses adeptes des êtres de paix, car il est la religion de la paix. Sur le fond de cette conclusion théologique, Moubarac tente de déceler tout le potentiel éthique que renferme l'islam. L'une de ses promesses théologiques non encore juridiquement exploitée et historiquement investie est la promotion de la liberté humaine. Au rythme de ses investigations islamologiques historiques, Moubarac rappelle la noble tradition de tolérance propre à la religion musulmane. Sans se contenter d'une insignifiante consolation éphémère, il ose interroger les exigences ultimes de cette tradition et souligne la nécessité de procéder dans le monde musulman à un approfondissement incessant de la perception juridique propre à la théologie musulmane en vue de laisser se dégager du sein de l'islam une exhortation à la promotion et à la défense de la liberté des consciences ⁴⁶. Le propre de cette exhortation est d'amener l'islam à revisiter les lieux théologiques qui sont à l'origine de sa singularité. En d'autres termes, il incombe aux musulmans eux-mêmes de puiser dans leurs textes fondateurs les motifs théologiques susceptibles de justifier une praxis de tolérance renouvelée et adaptée au contexte du pluralisme planétaire. Si les musulmans eux-mêmes ne s'attellent pas à cette tâche, nul ne pourra les suppléer, car il y va du destin même de l'islam. Une religion de la paix doit pouvoir par elle-même développer des modes de raisonnement et d'argumentation susceptibles de contribuer à l'émergence de structures de régulation juridique et politique favorables à l'avènement d'une nouvelle ère d'entente et de collaboration interhumaines. Conscient du caractère délicat de cette entreprise, Moubarac s'est discrètement contenté d'indiquer les virtualités d'évolution théologique et juridique inscrites au fond même de la tradition musulmane. Ce faisant, il montrait une voie royale de dialogue entre le christianisme et l'islam, celle qui mène les deux partenaires à consentir de plein gré au principe d'une émulation fraternelle consistant pour l'un à se laisser interpellé dans sa vérité par le regard critique de l'autre. Le regard critique de l'un devrait aider l'autre à reconquérir l'authenticité de sa vocation. C'est ainsi que le

⁴⁵ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, pp. 78, note 39.

⁴⁶ Youakim Moubarac, *L'islam*, *op. cit.*, pp. 170-179.

regard critique proposé par Moubarac ne vise nullement à déloger l'islam de son lieu natal, mais plutôt à lui indiquer discrètement et fraternellement les possibilités d'investissement identitaire et de déploiement historique qui conviennent le mieux à la vérité de son message. Royale, cette voie le restera dans la mesure où les deux partenaires du dialogue s'abstiennent systématiquement de tout prosélytisme d'assimilation, de toute stratégie de réduction, de toute prétention à l'hégémonie et à la supériorité.

Fidèle à cette optique, Moubarac croit avoir détenu la clef de la sommation que l'islam adresse sereinement et au judaïsme et au christianisme. Selon lui, l'islam assumerait une fonction symbolique de rappel des grandes alliances scellées par Dieu avec l'humanité tout entière. L'islam somme ainsi juifs et chrétiens de rester activement fidèles à leur parole et, en transcendant toute forme de sémitisme étriqué, de faire l'unité du monde dans la foi abrahamique commune: « Fonction médiane de l'islam et non médiatrice entre les peuples de la Bible et les peuples sans Écritures: l'islam doit demeurer comme un tireur d'arc au désert et assumer dans le *jihād Akbar* (le grand combat) la tension intérieure propre à la destinée de l'islam. »⁴⁷ En complément à l'exploration des richesses théologiques inhérentes à l'identité de l'islam, Moubarac croit donc avoir découvert une mission particulière confiée à la communauté musulmane, à savoir celle d'assumer la tension qui traverse l'islam en signe de son combat en faveur de la vérité du judaïsme et du christianisme. En tant que constant rappel du dessein initial de Dieu, l'islam, selon Moubarac, s'offre à l'humanité sous les traits de la religion qui se place au milieu des hommes pour les rapprocher les uns des autres, monothéistes, polythéistes et athéistes, tous dans le même élan de reconquête de leur propre authenticité humaine. À force de rappeler au christianisme la valeur de sa vocation de gardienne de l'alliance abrahamique, l'islam est propulsé vers l'avenir de l'histoire.

9. L'islam comme interpellation permanente adressée au christianisme

À cet égard, Moubarac ose considérer l'islam comme le défi qui affecte le christianisme dans l'édification de son propre avenir: « Si l'on peut ainsi dire que le Judaïsme est au passé du Christianisme, l'Islam devrait être entrevu, sous la forme d'un défi lancé en lieu et place de l'universalité des religions et des peuples, comme à l'avenir de la Chrétienté. »⁴⁸ Il s'en faut de peu que, sous la plume zélée de Moubarac, l'islam ne devienne lui-même l'avenir du christianisme. La lucidité théologique de l'auteur des deux *Pentalogies* lui interdit un tel amalgame. Néanmoins, il demeure sincèrement convaincu que l'islam interpelle la conscience chrétienne et l'incite à se repenser sans cesse en référence aux requêtes d'universalisme que véhicule le message coranique. Sous forme de défi, l'islam demeure, non pas le point d'achoppement de la conscience chrétienne, mais le lieu de confrontation et de stimulation qui pousse les chrétiens à s'interroger sur le sens de l'irruption imprévisible de la révélation coranique: « Du côté chrétien l'extension du prophétisme dans le temps et l'espace est une question qui mériterait d'être réexaminée, de même que la thèse classique selon laquelle la révélation est close à la

⁴⁷ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁴⁸ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam...*, *op. cit.*, p. 555.

mort du dernier apôtre. »⁴⁹ Moubarac semble vouloir réviser la notion de prophétisme pour y inclure probablement celle de Mahomet. Estimant qu'il s'agit d'un débat théologique fort ardu, il convie ses coreligionnaires à prendre au sérieux le désir de l'islam de se voir reconnaître l'authenticité de son expérience religieuse. Cependant, malgré les efforts déployés en vue d'élaborer une théologie du prophétisme extra biblique, Moubarac continue de regretter l'état fragmentaire et rudimentaire des recherches menées: « Mais, sans que cela soit la faute de personne, il semble qu'une réflexion chrétienne, proprement théologique sur l'Islam, situant ce phénomène sur le plan de l'histoire prophétique, ne soit guère avancée. »⁵⁰ Certaines thèses audacieuses relatives à l'attestation et à la reconnaissance d'une forme dérivée de révélation dans le corpus coranique⁵¹ permettent à Moubarac d'accentuer la nécessité de cette exigence théologique. Prenant de plus en plus conscience du statut particulier qu'occupe l'islam dans le parcours historique de l'humanité, il s'étonne de constater tout l'embarras qui frappe la pensée théologique chrétienne chaque fois qu'elle entend réfléchir au sens de la prophétie de Muhammad: « 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? »⁵² L'interpellation théologique suscitée par l'altérité coranique atteint ici son paroxysme. Or, Moubarac ne redoute point d'assumer sa responsabilité de théologien catholique soucieux d'élaborer une vision globale de l'histoire du salut. Dans sa profonde communion avec toutes les âmes musulmanes que meuvent les requêtes d'authenticité émanant du message coranique, il ne peut pas ne pas reconnaître au messager de l'islam le statut de prophète. Même s'il formule cette reconnaissance sous forme d'interrogation, tout dans son œuvre et dans sa pensée laisse entendre qu'il souscrit loyalement à la thèse du prophétisme coranique. Sa profonde connaissance de l'islam lui inculque de discerner dans le texte coranique les traces d'une révélation divine destinée à la descendance d'Ismaël et offrant à l'humanité un message spirituel d'une portée universelle.

En affirmant le caractère révélé du Coran, Moubarac ne compromet nullement l'unicité du dessein de salut manifesté et réalisé par Jésus-Christ. Le mystère de la médiation ismaélite demeure comme une sommation adressée aux chrétiens pour les exhorter à revisiter sans cesse leur propre perception théologique: « A vrai dire, l'Islam n'attend pas la réponse chrétienne pour lui-même, mais pour le restant de l'humanité au nom de laquelle l'Islam demande au Christianisme ce qu'il a fait du message révélé à Israël. C'est en ce sens, mais en ce sens-là seul, que l'Islam parle pour les « exclus » aux « élus », non point aux juifs pour les Arabes, mais aux juifs et aux chrétiens, pour la masse des

⁴⁹ Youakim Moubarac, *L'Islam*, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁰ Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 85.

⁵¹ Il n'est pas sans intérêt de mentionner ici la tentative de Massignon (prophétisme négatif) et celle de Ledit (prophétie directive). Des théologiens libanais, tels Georges Khodr, Cyrille Bustros et Michel Hayek, entendent verser leur contribution à ce dossier.

⁵² Youakim Moubarac, *L'islam et le dialogue islamo-chrétien...*, *op. cit.*, p. 187.

peuples sans Écriture. »⁵³ Selon les termes de cette attente, le christianisme ne peut plus se réfugier dans le mutisme, encore moins dans l'indifférence. Car, dans la mesure où le christianisme accepte d'assumer le défi de la sommation musulmane et commence à élaborer sa réplique, il manifeste la vérité de son élan intérieur qui le pousse à se déchiffrer dans le miroir de l'altérité la plus proche qu'illustre singulièrement l'islam. Loin d'intenter un procès d'intention au christianisme, l'islam désire connaître le destin de l'alliance abrahamique scellé au bénéfice de toute l'humanité. Dès lors que le christianisme perçoit dans le Christ la plénitude de cette alliance, il lui incombe de montrer comment cet achèvement fonde, au moins théoriquement, la possibilité d'une pluralité de voies d'expérience spirituelle par lesquelles les hommes et les cultures sont à même de s'ouvrir aux promesses inépuisables de cette révélation ultime de la parole de Dieu. Admettre que l'islam est une voie d'expérience spirituelle parmi d'autres ne devrait compromettre en rien l'unicité de la révélation biblique, attendu que toutes ces voies convergent mystiquement vers le Christ. Il est temps, selon Moubarac, que le christianisme tranche le débat séculaire et opte pour une pluralité de chemins d'accès à la parole divine révélée et déployée en la personne de Jésus-Christ.

Conformément à cette exigence théologique, Moubarac accentue les traits coraniques du Christ: « Jésus est dit Verbe de Dieu, participant de son Esprit, et tout comme le pouvoir des miracles lui est particulièrement reconnu, c'est à Jésus seul qu'est appliquée la parole créatrice. Sa conception virginale équivaut dans la volonté divine à la parturition de l'humanité entière en Adam. »⁵⁴ Une telle interprétation de la figure coranique du Christ trahit chez Moubarac une volonté d'élargissement de la christologie coranique aux dimensions de la christologie du Nouveau Testament. Toute la question est, cependant, de savoir si le commentaire proposé par Moubarac rejoint l'intention du texte coranique tel qu'il est interprété par les exégètes musulmans eux-mêmes. Même si l'on constate partout dans le monde musulman des tentatives d'herméneutique coranique qui s'emploient à rénover l'image de Jésus, il peut paraître imprudent de forcer de la sorte les versets coraniques pour les infléchir dans le sens, très louable du reste, d'une relecture de rapprochement spirituel entre les deux monothéismes. Il est certain que Moubarac respecte l'islam à telle enseigne qu'il s'interdit dans sa compréhension du texte coranique toute référence aux parallèles bibliques et chrétiens. Toutefois, en tant que théologien chrétien de l'islam, il s'accorde la liberté, étayée par un indéniable savoir académique, de proposer une nouvelle perception de sa propre doctrine chrétienne et de la doctrine musulmane. L'entreprise est certes périlleuse, comme l'atteste le débat qui s'est instauré entre Moubarac et Gardet⁵⁵ au sujet de la

⁵³ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam...*, *op. cit.*, p. 554.

⁵⁴ Youakim Moubarac, *L'Islam*, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁵ Moubarac croit solidement à une christologie musulmane et n'hésite pas à critiquer les chrétiens qui la refusent. En commentant ce qui a été publié par Rome dans l'ouvrage d'introduction au dialogue islamo-chrétien, il relève un manque d'audace théologique que d'aucuns qualifieraient de prudence méthodique et d'exigence d'objectivité. Concrètement, Moubarac reproche aux rédacteurs de cet ouvrage d'exaspérer l'antagonisme entre le christianisme et l'islam en matière de christologie: « On ne peut surtout se permettre d'écrire dans cette même page (*Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Rome, Ancora, 1969, p. 55): « Mais le Coran est formel, Jésus n'est ni Dieu,

christologie coranique. Mais c'est la rançon qu'il faut consentir si l'on veut s'écarter des sentiers battus et ouvrir de nouvelles voies d'approche de sa propre identité et de celle d'autrui.

C'est justement sur le plan de cette innovation théologique que Moubarac déplore la carence qui paralyse et risque de stériliser la production théologique chrétienne en matière de dialogue islamo-chrétien: « [...] Il n'y a pas une tradition chrétienne sur l'Islam digne de ce nom. »⁵⁶. Il est vrai que les théologies chrétiennes de l'Islam ne sont pas légion. Cette carence dans la production théologique récente requiert une analyse détaillée et minutieuse des raisons qui empêchent ou, du moins, ralentissent le développement de ce champ d'investigation. L'œuvre produite par Moubarac représente une contribution considérable à l'élaboration d'une théologie soucieuse tout d'abord de se laisser interroger par l'Islam, avant d'interroger l'Islam lui-même. Telle qu'elle a été articulée et développée, la perception théologique de l'abbé Youakim Moubarac offre de l'Islam une figure inédite et innovatrice. Porteur d'une originalité irréductible due à son affinité ancestrale avec le destin d'Ismaël, l'Islam de Moubarac est un islam hautement spiritualisé et profondément iranisé. De même que les compromis de l'histoire n'ont pas épargné le christianisme, les connivences musulmanes avec les réalités sociopolitiques du monde musulman n'ont pas laissé de marquer le déploiement historique du message coranique. Or, pour pouvoir relever les singularités spirituelles de l'une et de l'autre religion, il importe d'isoler, autant que faire se peut, l'élément de pureté ou le noyau de vérité qui habite les deux systèmes chrétien et musulman. Ce faisant, il appert que les deux monothéismes demeurent porteurs d'un message d'authenticité humaine qu'il appartient à leurs adeptes de valider par leur comportement individuel et collectif.

Mais par-delà cette épuration indispensable à la revivification des deux traditions spirituelles, il convient de ne pas sous-estimer l'exigence théologique qui traverse de bout en bout l'Islamologie de Moubarac, lequel appelle de ses vœux un « après Vatican II »⁵⁷ en matière d'investigations théologiques portant sur l'intelligence chrétienne du sens de la médiation coranique. Qu'est-il encore offert à la théologie chrétienne, à l'aube du troisième millénaire, de pouvoir, en tant que systématisation globale de l'existence humaine, élaborer comme vision positive et critique du phénomène musulman dans la totalité de ses dimensions et la pluralité de ses manifestations? Comment le discours théologique chrétien peut-il aujourd'hui encore accorder à la révélation coranique un double statut d'autonomie et d'affinité susceptible de rendre compte simultanément de l'unicité irréversible de la médiation salvatrice du Christ et de la nouveauté irréductible du message coranique? Quelle est la légitimité que les musulmans accordent de plein gré à l'approche théologique chrétienne qui s'évertue à repenser la révélation coranique en référence aux préoccupations inhérentes à la raison théologique chrétienne

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. Garder, *Connaître l'Islam*, Paris, 1958, pp. 29-30 et 114). » (Youakim Moubarac, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 190)

⁵⁶ Youakim Moubarac, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam...*, op. cit., p. 346.

⁵⁷ Youakim Moubarac, *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 95.

et en harmonie avec la vérité des présupposés propres à la vision globale de l'islam? Toutes ces interrogations, et bien d'autres non encore reformulées, constituent l'arrière-fond qui justifie aux yeux de Moubarac le recours à une nouvelle formulation de la perception chrétienne théologique de l'islam.

L'originalité de la lecture théologique préconisée par l'islamologue libanais tient à l'harmonieuse confluence de trois traits saillants propres au cheminement spirituel et intellectuel de l'abbé Moubarac, à savoir une fraternelle communion d'esprit et de cœur avec les musulmans de tout bord et de toute obéissance, un souci permanent et exigeant de scruter les profondeurs signifiantes du message coranique et de la vocation musulmane, une audace théologique capable d'allier ingénieusement connaissance objective de la tradition léguée et exploration créatrice des potentialités d'évolution inscrites dans le dépôt de la foi religieuse. Grâce à cette contribution théologique, l'« après Vatican II » s'ouvre comme un devoir impératif et une tâche impérieuse. Récapitulant les conclusions de l'islamologie chrétienne des dernières décennies, la pensée théologique de l'islam doit à présent oser s'engager dans les voies multiples que le pluralisme planétaire offre à l'humanité en quête de son identité et de sa vocation. Une nouvelle théologie chrétienne de l'islam ne saurait renoncer à une réflexion lucide et critique sur son propre mode de fonctionnement au sein d'un univers qui repense de fond en comble toutes ses évidences épistémologiques. Aussi bien le christianisme que l'islam sont instamment invités à revoir leurs visions théologiques réciproques afin de conférer à leur discours actuel une meilleure pertinence humaine. Leur crédibilité est suspendue à la révision critique de leur manière de refonder l'espérance de l'humanité.