

Université Lyon II - Lumière  
Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Lyon II  
Discipline : Histoire  
présentée par  
**Oissila Saaidia**

***Catholiques et musulmans sunnites,  
discours croisés, 1920-1950, approche  
historique de l'altérité religieuse***

Directeur de thèse: Claude Prudhomme

Jury : B. Delpal, J.-D. Durand, E. Fouilloux, B. Heyberger, C. Mayeur-Jaouen



# Table des matières

Introduction . .	1
<b>Première Partie : État des lieux .</b>	<b>7</b>
Chapitre I : Une Europe conquérante et dominatrice .	7
1. Une vieille histoire .	8
2. La spécificité égyptienne .	16
Chapitre II : Les acteurs musulmans . .	33
1. Al-Azhar, gardienne de l'orthodoxie . .	33
2. Al-Manar, le phare du réformisme égyptien .	47
3. Les Frères Musulmans : du réformisme pour le peuple ? .	55
Chapitre III : Les acteurs chrétiens .	66
1. Trois congrégations missionnaires .	66
2. L'islam depuis Rome .	82
3. D'autres regards sur l'islam . .	104
<b>Deuxième partie : Regards missionnaires sur l'islam .</b>	<b>129</b>
Chapitre I : Des discours en attendant l'action .	134
1. Au cœur du vécu religieux : pratiques et morales de l'islam .	134
2. L'islam spirituel .	170
Chapitre II : Le renouveau de la mission ? Ou un renouveau pour la mission .	212
1. Un constat : l'impuissance . .	213
2. Des solutions : Les techniques missionnaires . .	238
<b>Troisième partie : Depuis la Terre d'islam . .</b>	<b>297</b>
Chapitre I : Le christianisme dans la Presse, perception de l'instant .	298
1. Al-Manar, Un regard réformiste sur le christianisme . .	298
2. Ma'allat al-Azhar : héraut de l'université .	315
Chapitre II : Une perspective académique du christianisme . .	339
1. Histoire du christianisme .	341

2. Regard musulman sur le christianisme .	364
Chapitre III : Les <i>l'w,n al-±af,</i> ' : des pionniers du dialogue .	390
A. Qui sont-ils, comment fonctionnent-ils ? .	395
B. Les points d'accord .	401
C. Dialogue/discussion/questionnement/divergence . .	407
D. Construction des discours . .	413
E. Les thèmes abordés .	416
<b>Conclusion .</b>	<b>427</b>
Le bilan .	427
A. Apologie de la différence . .	427
B. Des frères siamois ? .	430
C. « Nous avons tant de choses à nous dire... » . .	431
L'altérité ou le retour sur soi .	432
A. L'exégèse Qur'...nique en panne ? .	432
B. Le christianisme entre acculturation et universalisme . .	434
<b>sources et Bibliographie .</b>	<b>437</b>
Sources . .	437
Sources manuscrites . .	437
SOURCES IMPRIMÉES .	446
Bibliographie .	456
1. Outils de travail .	456
2. PÉRIODIQUES .	458
3. OUVRAGES .	461

---

# Introduction

À l'origine de ce travail se trouve une frustration, celle de n'avoir pu travailler sur l'Église catholique en Algérie car, l'histoire du temps présent nous ayant rattrapé, il devenait difficile de nous rendre sur place pour y consulter les archives. Mais la déception devait donner naissance à un autre projet... matérialisé par ce travail dont l'origine est à rechercher dans l'ouvrage d'E. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*<sup>1</sup>.

Son concept, l'Orient comme objet construit par l'Occident, est pertinent, quoique par bien des aspects contestable. Sa démarche, volontairement engagée, ne laisse pas de place à la diversité des approches de l'Orient par l'Occident et se présente comme un réquisitoire. Toutefois le thème de l'altérité, qui constitue le cœur de l'ouvrage, nous a d'emblée convaincue. L'altérité religieuse nous a semblé une des entrées possibles pour aborder les rapports entre Orient et Occident. Étudier la vision que des chrétiens ont eu des musulmans et réciproquement, revient à s'intéresser à l'un des imaginaires collectifs les plus tenaces et les plus puissants. Quand deux religions ont derrière elles une aussi longue histoire faite d'échanges et d'affrontements, l'étude n'en devient que plus stimulante pour l'historien. Mais il nous fallait délimiter une chronologie et un espace.

Dès le départ, le choix des bornes chronologiques s'était avéré problématique. Si nous ne sommes pas une exception en la matière, le problème était, pour notre sujet de thèse, multiple. Comment prétendre établir une chronologie adéquate et significative pour le christianisme et l'islam simultanément ? Cette périodisation idéale existe-t-elle

---

<sup>1</sup> E. Saïd, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1982.

d'ailleurs ? La préparation du DEA nous avait incité à travailler sur les années 1880-1940. Les années 1880 correspondent au développement du réveil islamique et à la reprise de l'élan missionnaire, une période pertinente à la fois pour le christianisme et pour l'islam. Or la première année de la thèse nous a fait préférer l'entre-deux-guerres.

À la différence des années 1880-1920, qui se sont révélées moins riches que prévues, elle présente bien des intérêts. Du côté musulman comme du côté chrétien, toutes les problématiques des années 1880-1920 s'y retrouvent. En outre, dans les années 1920-1940 de nouvelles perspectives se font jour. Cette période est celle qui sert de laboratoire à ce qui devient dans les années 1960 le dialogue inter-religieux.

Notre méthode de travail étant fondée sur l'étude critique des textes produits de par et d'autre, nous avons été amené à recentrer notre corpus. Nous avons conscience que la délimitation du corpus est tributaire de la littérature accessible surtout en ce qui concerne les sources islamiques.

Nous avons donc un sujet, une période mais il nous restait encore à définir les acteurs représentatifs.

Pour les catholiques, le point de vue du Vatican avait, au tout début de notre recherche, retenu notre attention. Cependant l'une de nos grandes découvertes, une fois à Rome, a été de constater que la documentation disponible à la Secrétairerie d'État comme aux fonds spécialisés de la Propagande, est peu abondante malgré les progrès de la centralisation romaine et le recours systématique depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle à des rapports destinés à informer la Congrégation de la Propagande. La question de l'islam n'a pas entraîné la production de nombreux discours. Pour l'époque que nous étudions il n'existe aucun organisme spécialisé dans les relations entre chrétiens et musulmans puisque la Congrégation pour les Églises Orientales s'intéresse exclusivement aux rapports entre catholiques et chrétiens orientaux avant la fin des années 1930. Ce constat nous a été confirmé par Mgr Croce, historien et archiviste du Vatican et par V. Ianari, historien, qui, lui même, avait, des années auparavant, dû renoncer au même travail, faute de documents. Seules les archives vaticanes antérieures à 1922 peuvent être consultées conformément aux règles en vigueur actuellement. Comment expliquer ce qui apparaît comme un paradoxe : alors qu'à partir des années 1880 le christianisme se trouve dans une situation favorable face à l'islam, grâce à l'expansion européenne, et que l'élan missionnaire est réactivé, il ne se développe aucune réflexion systématique ?

Faute d'une production issue de l'autorité centrale, nous nous sommes orientée vers les congrégations missionnaires catholiques présentes en terre d'islam. Le choix des pères blancs s'est très naturellement imposé, étant donné que leur fondation a été motivée par l'évangélisation des musulmans. Les jésuites sont aussi des familiers de ces zones, alors que, pour les dominicains, l'argument principal est la fondation, à la fin des années 1920, du couvent du Caire comme filiale de l'École biblique de Jérusalem. Certes, d'autres congrégations, comme les franciscains ou encore les comboniens, auraient pu être retenues mais il nous fallait un corpus gérable à l'échelle d'une thèse nouveau régime. Nous avons pleinement conscience que la normativité des textes produits peut poser problème, mais cet obstacle est surmonté par le fait que ces congrégations – nous le montrons – sont depuis Rome considérées comme les « spécialistes » de la question

---

islamique et que leurs discours se diffusent dans des réseaux dont nous avons pu retracer les structures.

Si cette question de la normativité et de la représentativité des discours pose problème pour les écrits chrétiens, elle se pose avec une acuité accrue pour qui veut s'intéresser aux productions musulmanes. Qui peut se prévaloir d'être une autorité habilitée à émettre une opinion pour la communauté ? Le débat est intrinsèquement un faux débat car la notion d'autorité ne se pose pas dans les mêmes termes. Des degrés d'autorité aux contours précis, mais qui semblent flous quand ils sont appréhendés de l'extérieur, jalonnent la cité islamique. Les instances étatiques sont présentes de manière traditionnelle dans la cité musulmane avec les différents pouvoirs politique, judiciaire et religieux dont les rapports sont complexes. Mais, parallèlement, d'autres sources d'autorité, sans rivaliser, coexistent : elles sont polymorphes et entendent pourvoir aux déficiences d'un pouvoir lointain et anonyme. Or, au XIX<sup>ème</sup> siècle, elles commencent à être battues en brèche par les réformes qu'entreprennent les différents pays musulmans. Il reste que, pendant notre période, ce système parallèle d'autorité subsiste et nous sert de référence. Si la notion d'autorité répond à d'autres règles qu'en Occident, que dire de celle d'orthodoxie religieuse ? Là aussi elle répond à des critères endogènes de ces sociétés. Nous le voyons, l'altérité se trouve au cœur de nos préoccupations et nous impose une approche du phénomène religieux qui ne soit pas europécentrée. Cet axiome justifie ainsi de ne pas attendre de notre travail une construction idéale, « équilibrée ». Le fondement de notre méthode d'analyse est d'admettre l'existence d'une pluralité de réalités et d'essayer de les appréhender à partir de leurs propres axiologies.

Nous avons donc décidé de retenir des acteurs musulmans perçus par leur contemporains et au regard d'une histoire interne au monde musulman, comme des sources d'autorité : l'Université al-Azhar, la revue *al-Man...r* et les Frères Musulmans. Seul l'islam sunnite et arabe est représenté, car l'islam asiatique répond à d'autres mécanismes tout comme les autres confessions musulmanes. Les trois protagonistes retenus sont en Égypte, et ceci n'est pas un hasard quand on connaît l'influence de ce pays sur le reste du monde arabo-musulman depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle.

La délimitation de ce corpus a conduit à des sélections dont nous avons conscience. Bien d'autres acteurs auraient pu être retenus. Nous pensons notamment aux *muffé*-s et autres *sayç*-s qui, à travers cet outil que sont les *fatw...*-s, permettent une étude en profondeur de la société. L'Égypte n'est pas le seul pays du monde arabe digne d'intérêt : la Palestine, la Syrie, le Liban, les pays d'Afrique du Nord, mais aussi l'Iraq... restent à bien des égards des parents pauvres de la recherche en histoire religieuse contemporaine. Nous avons cependant opéré un choix qui reste – nous en sommes convaincue – représentatif des grands courants de l'islam contemporain et de la mission catholique dans le monde arabo-musulman.

Malgré un recentrage qui a limité nos ambitions, nous avons rencontré de très nombreuses difficultés dans l'organisation matérielle de la collecte de l'information. Les voyages, indispensables, – Rome, Le Caire, Beyrouth, Damas, Paris – nécessitent des moyens, mais surtout beaucoup de temps afin de produire un travail sérieux. Or, du temps nous en avons manqué pour l'Égypte, car les conditions de la recherche répondent à des normes différentes de celles de l'Europe. À titre d'exemple, la seule évocation des Frères

Musulmans est problématique. Ce n'est que tardivement, grâce à un concours de circonstances, que nous avons pu trouver les collections de leurs journaux ; mais nous ne disposons alors que de peu de temps. En outre il nous faut signaler la déconvenue qui a suivi notre mémoire de DEA. Nous y annoncions que, suite à la suite de contacts avec le petit fils du fondateur du mouvement, Tariq Ramadan, nous allions disposer, comme ce dernier nous l'avait laissé entendre, d'archives privées de —assan al-Bann... dans lesquelles il s'exprimait sur les chrétiens. Tariq Ramadan se disait prêt à nous les communiquer, mais les mois passant nous en avons conclu que de tels documents n'existaient pas – ce que la publication de la thèse de Ramadan devait confirmer (nous y revenons dans la troisième partie).

La seconde déconvenue allait venir de Beyrouth quand nous nous sommes rendue chez les jésuites de l'Université Saint-Joseph. L'archiviste nous a appris que l'accès aux archives n'était pas possible. Une réponse identique, mais cette fois-ci motivée par une politique de fermeture calquée sur celle du Vatican, nous était faite ensuite pour les archives des jésuites à Rome.

À cette série de fins de non recevoir il faut apporter un correctif puisque nous avons obtenu une dérogation pour consulter les archives de la Congrégation pour les Églises Orientales, et enfin avoir un point de vue depuis l'un des centres de l'institution.

Il nous a aussi fallu investir dans la connaissance de deux traditions religieuses et approfondir des aspects particuliers, notamment en théologie. Nous nous sommes en outre efforcée d'acquérir une maîtrise suffisante de la langue arabe pour accéder directement aux sources et prendre en compte la terminologie religieuse propre à chaque confession dans sa langue d'origine.

Cette accumulation d'obstacles explique sans doute que ce champ de recherche est suscité peu d'études fondées à la fois sur des sources catholiques et musulmanes, alors même que depuis les années 1960 le dialogue inter-religieux est prôné dans le monde chrétien<sup>2</sup>.

Enfin, nous souhaitons expliciter la méthode mise en œuvre, même si elle a été en partie exposée précédemment. Critiques interne et externe des textes constituent la base de notre travail, avec pour souci d'avoir constamment présent à l'esprit que le discours sur l'altérité est avant tout un produit de l'imaginaire où la réalité n'a que peu d'importance, alors qu'*a contrario* ces imaginaires conditionnent la réalité. Ainsi nous ne sommes pas partie à la quête d'une vérité, mais nous nous sommes contentée d'exposer les vérités proposées, en les confrontant, chaque fois que cela était possible.

Nous n'avons pas effectué de lecture sélective qui omettrait certains documents : il n'y a rien à cacher. Les documents sont traités selon la logique qu'il nous ont inspirée. Les thématiques ont peu à peu émergé avec les discours qui s'y rattachent et dont nous nous sommes efforcée, quand cela a été possible, de mettre en perspective avec le discours « moyen » de la période.

---

<sup>2</sup> Depuis quelques années cependant le développement des sciences religieuses encourage des études comparatives à la suite des travaux de J. Waardenburg (voir notamment *Islam et occident face à face*, Genève, Labor et Fides, 1998) mais la perspective historique y reste subordonnée aux préoccupations actuelles.



Quant à nos hypothèses de travail et à notre problématique, elles se sont affinées avec l'avancée du travail. La méthode hypothético-déductive qui consiste à partir de prémisses et à les vérifier, a conduit les auteurs dont il est question dans cette étude, à privilégier – en toute bonne foi – les éléments qui renforçaient leurs hypothèses et conforterait leurs théories, leurs modèles. Pris séparément chacun des discours que nous avons étudié revendique une logique qui ne résiste pas toujours à l'analyse quand elle est confrontée à d'autres discours. En d'autres termes, la comparaison des approches permet de mettre en évidence la part de la démonstration au service d'une thèse dans des discours qui se veulent, par ailleurs, dénués de préjugés.

L'idée qui nous a guidé tient en peu de mots : comment des hommes de traditions religieuses différentes, qui se côtoient depuis des siècles avec un héritage sur lequel la colonisation et la modernité agissent, se perçoivent-ils ? Quel discours sur l'autre chrétiens et musulmans ont-ils forgé l'un de l'autre alors qu'ils sont eux même confrontés à la modernité et contraints de changer ?

La mise en forme se présente sous trois parties qui traitent successivement de la présentation du contexte et des acteurs, des discours catholiques sur l'islam et pour finir de l'approche musulmane du christianisme et des chrétiens. Notre dernier chapitre aborde enfin une association qui tente d'expérimenter de nouvelles voies, brouillant ainsi les frontières traditionnelles.



# Première Partie : État des lieux

## Chapitre I : Une Europe conquérante et dominatrice

Si l'histoire des rapports entre l'Occident et l'Orient est pluriséculaire, son évolution connaît un nouveau tournant au XIX<sup>ème</sup> siècle avec l'expansion européenne. Les fondements de sa domination sur le monde sont connus et ont fait l'objet de nombreuses interprétations. Nous mentionnons pour mémoire des corrélations complexes qui ont été établies entre expansion démographique, révolution des transports, supériorité technique, financière et économique... et impérialisme européen. Au-delà des facteurs matériels, un esprit conquérant et une nouvelle mentalité caractérisent cette soif d'horizons nouveaux et s'expriment très tôt dans les justifications. Le dernier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle est marqué par les poussées de fièvres nationalistes dans la plupart des pays européens. À cela se juxtaposent les différentes consciences nationales sur leur mission civilisatrice. Au *mare nostrum* des Italiens s'oppose la nostalgie du siècle d'or des Espagnols ou encore l'idéal hérité de la Révolution Française. La plupart des nations européennes se pensent dépositaires d'une mission civilisatrice bien déterminée. Malgré des rivalités internes, le compromis se fait autour de l'idée plus générale de la mission de « l'homme blanc ». Pour secondar cet élan, des groupes de pression<sup>3</sup> qui, pour des raisons diverses, ont œuvré pour la diffusion de l'Europe dans le monde, se constituent et peu à peu se cristallisent autour du « parti colonial ». Ces groupes sont hétérogènes et n'entretiennent pas

forcément des relations entre eux : les actions ne sont ni planifiées, ni coordonnées. Il n'est donc pas rare que les perspectives des uns et des autres soient en opposition ou en concurrence. Mais le statut d'une communauté de destin réapparaît au contact de l'Autre. Les conditions sont réunies dans le dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle pour promouvoir l'expansion coloniale qui nourrit l'eurocentrisme. Forte de sa technique, convaincue de sa supériorité morale et culturelle, l'Europe tend à diffuser son modèle de civilisation<sup>4</sup>.

Ainsi, les lendemains de la première guerre mondiale voient l'Europe investir l'espace arabo-musulman. Sur les ruines de l'Empire ottoman, les protectorats sont officiellement institués.

À cette nouvelle donne géopolitique peut-on superposer une carte de l'implantation missionnaire ? En effet, parmi les groupes de pression favorables à l'expansion outre-mer, les missionnaires ont constitué un des éléments les plus actifs. Cependant, la tradition missionnaire du christianisme n'est pas née au XIX<sup>ème</sup> siècle. La question des relations entre mission et colonisation est complexe et reste marquée par des polémiques. N'étudiant pas directement ce thème, nous nous contenterons au cours de notre développement d'apporter les éléments de compréhension, dans le cadre précis de notre recherche, sur les rapports entre mission et colonisation. S'il existe une évolution dans les rapports entre missionnaires et État colonial, elle ne concerne pas tous les missionnaires au même moment.

tout au long de notre travail deux écueils sont à éviter : l'anachronisme et le procès d'intention. À une époque où le mythe de la supériorité de l'homme blanc est l'objet d'un quasi-consensus, où l'État colonial est censé apporter la civilisation et où la présence européenne est numériquement faible, l'alliance avec l'Église paraît une solution plus que raisonnable pour les deux parties. Les missionnaires ne sont généralement que des hommes de leur temps. Il nous importe de comprendre le déroulement des faits et non pas de dresser un acte d'accusation.

## 1. Une vieille histoire

---

La rencontre entre les mondes arabo-musulmans et l'Europe remonte au VIII<sup>ème</sup> siècle. Deux espaces sont alors concernés par ces contacts jusqu'à la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle : la péninsule ibérique et la Terre Sainte. C'est autour de ces deux entités géographiques que les concepts de *homo* et de guerre sainte se développent. Dès le VIII<sup>ème</sup> siècle la conquête de l'Espagne wisigothique est faite et c'est en 756 que l'émirat 'umayyade de Cordoue est fondé. entre 1030 et 1260<sup>5</sup> la Reconquista libère la péninsule de la présence

<sup>3</sup> Ils sont aujourd'hui bien identifiés et ont fait l'objet de travaux historiques. Ainsi, les sociétés de géographie ont contribué à familiariser l'opinion avec les questions coloniales. Elles sont relayées dans le dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle par les associations coloniales. Le rôle des sociétés missionnaires est développé plus bas.

<sup>4</sup> Il ne nous appartient pas de développer plus longuement la question de la colonisation qui constitue toujours un enjeu idéologique.

<sup>5</sup> En 1212, lors de la bataille de las navas de Tolosa le royaume Almohade, présent depuis 1145, est vaincu.

musulmane à l'exception de Grenade qui est prise en 1492.

Si cette partie de l'Occident est délivrée, depuis 1393 les Turcs sont présents en Bulgarie et en Valachie. Constantinople succombe en 1453, tandis que les armées ottomanes menacent Vienne en 1683. Tel un système de vases communicants les influences s'équilibrent.

Le premier élan de la Reconquista a aussi un versant religieux, tout comme l'expansion musulmane des VII<sup>ème</sup> et VIII<sup>ème</sup> siècles. mais, très rapidement, les motivations politiques l'emportent. Les rois de la péninsule, ainsi que les conquérants arabes<sup>6</sup>, ne voient plus dans les conquêtes à réaliser ou déjà réalisées que l'expression de leur puissance militaire. D'ailleurs le rapprochement entre François I<sup>er</sup> et Süleym...n le Magnifique ne peut se comprendre que dans cette clé de lecture politique où les motivations religieuses sont secondaires. La réalité des contacts, mêmes belliqueux, est bien plus complexe qu'il n'y paraît et répond à des considérations plus vastes que celles de la stricte opposition entre islam et christianisme. C'est la raison pour laquelle tous ces siècles de « cohabitation » ont permis le développement de nombreux échanges. Les auteurs de l'Antiquité grecque sont redécouverts en Occident *via* les traductions arabes. L'élan intellectuel de l'Occident trouve dans cette redécouverte l'un de ses fondements.

La situation est différente pour la Terre Sainte. En effet, les croisades répondent à une spiritualité de l'Occident chrétien renforcée par des préoccupations politiques. La rencontre se fait cette fois en Orient à partir de 1096 pour s'achever à la mort de Louis IX. Les vellétés de croisades se maintiennent par la suite sans toutefois répondre à des motivations similaires à celles des premières expéditions. Les croisades sont importantes car elles constituent dans l'imaginaire occidental la première rencontre avec l'Orient. Elles n'ont toutefois pas été perçues par les musulmans dans leur dimension religieuse<sup>7</sup>, ni par certains chrétiens<sup>8</sup>. L'abandon progressif de l'idéal de croisade trouve son aboutissement dans la diplomatie des États Latins d'Orient. Si les échanges culturels existent<sup>9</sup>, ce sont les relations commerciales qui restent prépondérantes une fois les hostilités finies. Les courants commerciaux entre l'Est et l'Ouest de la Méditerranée permettent la circulation des marchandises mais aussi des idées. Dans le même temps, les XIII<sup>ème</sup> et XIV<sup>ème</sup> siècles voient le lent passage d'une conception fondée sur l'idée de croisade à celle du recours à la persuasion<sup>10</sup> dont Raymond Lulle est l'une des

<sup>6</sup> À l'exception pour ces derniers des Almohades portés par un élan de puritanisme face à la décadence dont ils incrimaient les musulmans d'al-Andalus, mais aussi des chevaliers chrétiens profondément pénétrés de l'idéal de croisade.

<sup>7</sup> La spécificité religieuse des Croisades échappe aux musulmans du moyen Âge : « Le terme même, al-ŸurŸb al-ŸalŸiyya, sous lequel on la désigne dans la littérature arabe moderne, est inconnu des auteurs anciens, qui désignent en général les Croisés sous le simple ethnique de "Francs", et paraît être apparu en période ottomane dans les milieux chrétiens d'Orient influencés par la culture française » (C. CAHEN, « Les croisades », *EI*., t. I, p. 65). Il en est autrement aux XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles où les entreprises missionnaires sont dénoncées comme un nouveau type de croisade.

<sup>8</sup> L'exemple le plus emblématique reste la IV<sup>ème</sup> croisade menée par Venise.

<sup>9</sup> Frédéric II et MuŸammad al-K...mil. De plus, les latins ont pris conscience de leur civilisation au contact des cultures raffinées de l'Orient tant byzantin que musulman.

expressions les plus accomplies<sup>11</sup>. L'idéal de croisade ne faisait pas de la conversion des musulmans un but en soi. Au contraire, après l'échec des croisades la volonté de mission et de conversion est devenue centrale pour un certain nombre de religieux<sup>12</sup>.

À l'époque moderne, si les contacts directs se font plus rares, la curiosité intellectuelle des uns pour les autres ne tarit pas. La « découverte » de l'Orient par l'Europe a fait l'objet de nombreux travaux<sup>13</sup>. l'ouvrage de B. Lewis<sup>14</sup> nous invite à une perspective inversée et longtemps ignorée. il est devenu courant d'affirmer l'inexistence d'intérêt de la part des musulmans sur l'Europe. De plus, la périodisation généralement admise par les orientalistes fait de la période qui s'étend du milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle à la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, une période de décadence précédée par l'apogée de la civilisation arabo-musulmane et suivie par la *Nahya*. Ce découpage chronologique est contesté par certains intellectuels musulmans<sup>15</sup> qui lui reprochent son européocentrisme. Ils dénoncent le recours à des concepts et à des critères européens empreints de matérialisme au détriment de valeurs plus morales auxquelles l'islam se réfère. D'autre part, ces intellectuels insistent sur la grande diversité géographique de l'implantation musulmane et récusent donc toute périodisation globalisante. C'est surtout cette différence dans les critères retenus qui serait à l'origine de l'analyse dépréciative faite de la civilisation musulmane à partir du milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle. Le professeur A. Merad propose, lui, une périodisation fondée sur les références intrinsèques de l'islam<sup>16</sup>.

Toutefois, cette périodisation, pas plus que celle des orientalistes ne permet de répondre à la question fondamentale : pourquoi cet arrêt de l'innovation intellectuelle (qu'elle soit datée du milieu du XIII<sup>ème</sup> ou de la fin du XV<sup>ème</sup> siècle) ? Le problème ne doit plus porter sur la chronologie mais sur l'explication d'un constat : à un moment donné la production intellectuelle dans le monde musulman se ralentit alors que les frontières de l'esprit s'élargissent en Europe et conduisent à la suprématie technologique européenne du XIX<sup>ème</sup> siècle, qui se double d'une supériorité militaire et politique jusqu'à la seconde

<sup>10</sup> J. Richard, « Croisade et mission en terre d'Orient. La participation française (XII<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> siècles) », in *Le réveil missionnaire en France*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 25 : « La croisade reste l'impératif majeur dans la conception des relations entre l'Islam et la Chrétienté. Mais, chez Raymond Lulle, chez Catherine de Sienne, qui l'un et l'autre admettent le recours à la croisade et le considèrent comme indispensable, c'est la conversion des musulmans qui apparaît comme le but à atteindre et seules la prédication et la voie de la persuasion sont susceptibles d'atteindre ce résultat. Au XV<sup>ème</sup> siècle Jean de Ségovie leur fait écho en réduisant encore la part de la croisade. »

<sup>11</sup> Y. MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, Publication de l'Université Libanaise, p. 10sq.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 10, 21.

<sup>13</sup> Voir notamment N. Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960, où l'auteur analyse la conception qu'avaient de l'islam les intellectuels européens au Moyen Âge.

<sup>14</sup> B. LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>15</sup> A. MERAD, *L'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1984), p. 12sq.

guerre mondiale. Les thèmes de déclin et de décadence sont néanmoins à relativiser et surtout à préciser car ils sont finalement la vision des vainqueurs. Quant à l'explication par la religion du déclin, elle nous semble évidemment insuffisante. Il nous faut toutefois constater le passage de la suprématie à l'Europe en ce qui concerne les domaines culturel, politique et militaire. L'hégémonie dans ces secteurs de l'activité humaine ne peut qu'engendrer la domination d'une civilisation et par conséquent la diffusion du modèle conquérant en attendant que le flambeau soit repris par d'autres...

Pour revenir à l'approche de B. Lewis, la démonstration est faite de l'existence d'une curiosité de l'Orient pour l'Occident. Elle n'a pas été guidée par les mêmes préoccupations que celle des Occidentaux pour l'Orient mais elle a le mérite d'exister. Cette curiosité n'était motivée par aucune arrière-pensée à caractère expansionniste ni chez les uns ni chez les autres car elle n'était que le fait de penseurs avides de connaissances.

un *statu quo* semble se dessiner, en apparence, du XVI<sup>ème</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>17</sup> et, quand l'expédition de Bonaparte aborde en 1798 la terre d'Égypte, pour la première fois depuis des siècles le *d...r al-isl...m* est atteint<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 13-18. Pour A. Mérad, au début du XV<sup>ème</sup> siècle la culture islamique est en possession de tous les éléments « pour s'affranchir des cadres de la pensée médiévale. [...] Mais l'Europe, engagée dans l'ère des grandes découvertes, va devancer pour plusieurs siècles le monde musulman dans l'organisation du savoir pour fonder la civilisation des temps modernes. Avec les premiers acquis scientifiques et techniques, la diffusion de l'imprimé et grâce à une dynamique socioculturelle sans égale en terre d'Islam, la Renaissance s'apprête à forger les instruments de la suprématie technologique et économique de l'Occident. » (p. 14). Le basculement intellectuel et culturel est donc daté pour le professeur Mérad du « rendez-vous manqué » de la Renaissance. Toutefois, l'islam demeure une puissance militaire. Mais la civilisation musulmane, faute de dynamisme culturel, ne peut que dépérir malgré les quelques essais de rénovation doctrinale qui ne sont finalement que des « œuvres invariablement attachées aux modèles classiques et presque exclusivement d'inspiration religieuse » (p. 15). C'est pourquoi la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle apparaît à A. Mérad comme le tournant décisif : c'est la rencontre frontale avec l'Europe conquérante. Il faut attendre la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle pour voir surgir le « Réveil islamique » (p. 19-32). La question de la périodisation se pose aussi en Occident. R. Mantran dans l'avant-propos des Actes du colloque *L'Égypte au XIX<sup>ème</sup> siècle* (Groupe de recherches et d'études sur le Proche-Orient, Paris, CNRS, 1982, p. 9), s'interroge : « Il est de tradition, chez les historiens occidentaux de dater le réveil de l'Égypte de l'expédition de Bonaparte et d'imputer les transformations politiques, économiques et intellectuelles de ce pays aux influences exercées dès lors par les Européens. Cette vision est apparemment insuffisante et partielle, car elle néglige un certain nombre de facteurs fondamentaux : l'appartenance de l'Égypte au monde ottoman, le rôle des traditions locales en matière de religion, de pensée, de culture, d'économie et de relations humaines. » C'est aussi ce refus d'une périodisation « classique » qui a motivé le choix de G. DELANOUE, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, Textes Arabes et Études Islamiques 15/1, Le Caire, IFAO, 1982, p. XI-XIV.

<sup>17</sup> Cet équilibre des forces est maintenu à quelques exceptions près, dont celle du siège de Vienne en 1683. Il nous faut préciser que généralement dans les études portant sur les contacts entre l'Europe et le monde arabo-musulman sont exclus les peuples de l'Europe balkanique sous domination ottomane durant plusieurs siècles. Toutefois nous ne possédons pas d'études sur les relations entretenues aux niveaux culturel et économique, même si des travaux d'histoire politique existent. De plus, la domination communiste de cette zone de l'Europe a imposé une histoire marxiste dont les historiens locaux sortent avec peine. Tout un travail historique reste à faire d'autant plus que, dans l'esprit de ces populations ayant connues la domination ottomane, est ancrée l'idée qu'ils ont été le rempart humain à l'invasion musulmane du reste de l'Europe.

Cette première incursion européenne est suivie en 1830 par la prise d'Alger qui marque le début de la colonisation française de l'Algérie. Si cette installation marque le début de la présence visible de l'Europe, les Européens sont, durant tout le XIX<sup>ème</sup>, établis en terre d'islam. Certaines zones leurs sont inaccessibles comme la péninsule arabique mais leur influence est grandissante dans tout l'Empire ottoman<sup>19</sup>. Dans les relations entre l'Europe et l'Orient musulman, le XIX<sup>ème</sup> siècle est caractérisé par un triple mouvement. nous assistons à l'entrée des Européens dans le *d...r al-isl...m* et au reflux de la présence musulmane en Europe qui jalonne tout le siècle pour s'achever à la veille de la première guerre mondiale. Le démantèlement des territoires du Proche-Orient sous souveraineté de la Sublime Porte s'accélère et aboutit à la fin du conflit de 1914-1918 à la création des zones d'influences française et britannique.

Il nous faut préciser que cette main-mise sur le monde arabo-musulman participe de l'expansion coloniale générale de l'Europe et ne constitue pas toujours une fin en soi. les objectifs des Anglais sont conditionnés par la protection de la route des Indes et l'accès au pétrole, ce qui explique aussi leur mode de gestion coloniale. Pour des pays comme l'Italie où la pression démographique est un argument central ou encore l'Allemagne gagnée par la frénésie coloniale alors qu'une grande partie du monde a déjà été accaparée par la France et le Royaume-Uni, les perspectives proprement coloniales tiennent une place plus importante. Dans le même temps il convient de souligner que les impérialismes français et britannique ne répondent pas à des logiques identiques<sup>20</sup>, d'où les inévitables tensions. Cependant les colonies n'ont jamais constitué un élément sérieux de guerre entre les puissances<sup>21</sup>. En revanche, elles servent de monnaie d'échange dans le règlement de la diplomatie européenne.

Nous nous proposons de rappeler brièvement les grandes lignes de cette triple évolution des rapports entre l'Europe et le monde arabo-musulman du début du XIX<sup>ème</sup> siècle à la veille de la première déflagration mondiale.

L'expansion coloniale en direction des terres d'islam commence par une aventure militaire en terre d'islam, la prise d'Alger. La politique de la monarchie de Juillet n'est pas très nette quant à la gestion de ce nouveau territoire qui n'est pas encore soumis. Avec Napoléon III, l'idée du Royaume Arabe marque une nouvelle orientation notamment dans la répartition entre les pouvoirs civils et militaires ainsi que dans la nature des rapports

---

<sup>18</sup> Les travaux sur l'expédition d'Égypte sont très nombreux. Nous ne mentionnons que les derniers travaux ainsi que les quelques références incontournables.

<sup>19</sup> R. Mantran, « Les débuts de la question d'Orient (1774-1839) », in R. Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 421-458 ; P. Daumont, « La période des Tanzîmât (1839-1878) », in R. Mantran (éd.), *op.cit.*, p. 459-522 ; F. Georgeon, « Le dernier sursaut (1878-1908) », in R. Mantran (éd.), *op. cit.*, p. 523-576.

<sup>20</sup> La progression française en Afrique, par exemple, répond à une logique Est-Ouest, alors que la logique britannique elle, s'inscrit dans une direction Nord-Sud, d'où la rencontre de Fachoda en 1898.

<sup>21</sup> Le Maroc ne constitue pas une exception même si la deuxième crise marocaine a suscité des tensions importantes et a laissé planer le doute sur un éventuel conflit.



que l'on entend entretenir avec les autochtones. Le respect de l'identité indigène semble plus manifeste et ne peut se comprendre que par la personnalité de l'empereur. Cette politique est abandonnée par la III<sup>ème</sup> République qui doit toujours faire face aux rébellions et qui s'engage dans la voie coloniale en faisant de l'Algérie un ensemble de départements français dont les autochtones sont relégués dans l'univers du statut de l'indigénat. Celui-ci les prive de leur terre et de la gestion de leurs biens religieux. L'immigration européenne se développe et finit par devenir, suite à la loi de 1889 instituant le droit du sol, française<sup>22</sup>.

Il en va autrement pour la Tunisie et le Maroc dont la mise sous tutelle trouve un prétexte dans des mécanismes financiers et sa cause dans la géopolitique méditerranéenne. Les conditions de la présence française en Tunisie diffèrent quelque peu de celles qui ont entraîné la mise en place du protectorat sur le Maroc car les histoires nationales sont différentes et le contexte international a évolué.

Le Bey de Tunis, dans le but d'effectuer des travaux de modernisation<sup>23</sup>, a contracté des dettes à l'étranger auprès de certains pays européens. Le règlement de ces dettes entraîne une crise financière où les rivalités franco-italiennes sont « résolues » par une intervention française et la mise en place par les traités du Bardo (perte de la souveraineté externe) et de la Marsa (perte de la souveraineté interne) de 1881-1883 du protectorat français. La politique d'expansion de la France au Maghrib répond, officiellement, à la volonté de protéger son territoire algérien des incursions de pillards dans les confins du sud. Il faut surtout avoir présent à l'esprit que l'immigration des Français de métropole n'a jamais été importante et que l'essentiel de la présence européenne était composée d'Espagnols en Oranie et d'Italiens dans l'Est de l'Algérie. Or ces Italiens sont majoritaires en Tunisie, d'où les prétentions du Royaume d'Italie sur ce pays. Ces éléments entraînent la France au coup de force qu'elle double, rappelons-le, de la loi sur le droit du sol en 1889<sup>24</sup>.

Cependant le contentieux né de cette main mise française sur la Tunisie n'est réglé qu'au début du siècle. Entre 1900 et 1902 des accords entre les deux protagonistes sont conclus dont les monnaies d'échange sont la Tripolitaine et le Maroc<sup>25</sup>. Cet accord permet l'intervention militaire italienne de 1911 qui s'inscrit dans l'ensemble plus vaste des questions méditerranéennes incluant le Maroc et les Balkans.

Les motifs de la colonisation italienne rejoignent l'argumentation classique mais s'expliquent dans le même temps par une situation économique et démographique de la péninsule unique en Europe. L'appareil économique italien est jeune et ses coûts de production sont plus élevés que dans les autres pays industrialisés d'Europe d'où l'acuité

<sup>22</sup> Cette loi est précédée par le décret Crémieux qui donne la citoyenneté française aux populations juives d'Algérie.

<sup>23</sup> Le thème de la modernisation des États musulmans, suite à la rencontre avec l'Europe, est analysé dans la deuxième partie de ce chapitre I.

<sup>24</sup> Cette loi ne fut pas appliquée en Tunisie aux Italiens.

<sup>25</sup> H. D'ALMEDA-TOPOR, *L'Afrique au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1993, p. 20.

particulière de la quête de colonies. De plus, l'explosion démographique que connaît l'Italie du XIX<sup>ème</sup> siècle conduit à une émigration massive que l'État italien souhaiterait canaliser vers des zones coloniales sous son contrôle. L'échec de la tentative éthiopienne<sup>26</sup> renforce le sentiment d'amertume et blesse l'orgueil national italien. C'est pourquoi l'expédition de Tripolitaine est capitale et débouche le 18 octobre 1912 sur un traité selon lequel les Turcs cèdent leur souveraineté sur la Tripolitaine et la Cyrénaïque aux Italiens<sup>27</sup>. Toutefois la conquête de ce qui a désormais pour nom la Libye (en souvenir de l'ancienne province romaine), ne prend fin que sous Mussolini.

L'année 1912 voit le traité de protectorat de la France sur le Maroc entériné de manière officielle, après bien des épisodes diplomatiques. Les prétentions françaises sur le Maroc se sont confirmées dès la signature des traités du Bardo et de la Marsa : la stratégie de contrôle du Maghrib ne pouvait exclure le Maroc. Jusqu'en 1900, l'influence économique de la France se développe mais ne présente pas de caractère dominant. Suite au règlement de la question de la Cyrénaïque et de la Tripolitaine, d'un accord avec l'Espagne et surtout à l'Entente cordiale avec le Royaume-Uni, la France peut plus aisément exprimer ses prétentions. Or elle n'a pas consulté l'Allemagne. Cette « omission » trouve son explication dans la stratégie diplomatique française qui vise à isoler l'Empire allemand sur le continent. Mais en 1905 Guillaume II ébranle le système en concluant avec le tsar Nicolas II un projet d'alliance défensive. Les négociations avec l'Allemagne deviennent alors incontournables et donnent lieu en 1906 aux accords d'Algésiras. Cela n'empêche nullement la France de continuer sa pénétration « pacifique » du Maroc qui conduit à un blocage de la collaboration économique franco-allemande. La deuxième crise marocaine est cette fois sur le point d'entraîner un conflit européen<sup>28</sup>. C'est en grande partie le soutien inconditionnel du Royaume-Uni à la France qui contraint l'Allemagne à retrouver la table des négociations. Ces dernières débouchent sur une reconnaissance tacite du protectorat français sur le Maroc en échange d'une partie du Congo français. C'est le traité de Fès signé en avril 1912 qui marque le couronnement de l'hégémonie française sur le Maghrib.

À la veille de la première guerre mondiale, la domination politique de l'Europe sur la rive Sud de la Méditerranée est complète. Les anciennes provinces ottomanes sont toutes sous contrôle des puissances. Dans le même temps, le traité de Bucarest marque la fin de la présence turque en Europe<sup>29</sup>. Ce processus, commencé au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, a répondu à plusieurs logiques. En premier lieu, le XIX<sup>ème</sup> est le siècle des nationalités et des aspirations à constituer un État-nation. Face à ces mouvements les Empires tentent de réagir en instituant un nouveau type de liens avec leurs sujets tout en pratiquant la coercition. Cette première logique, révolution-répression-réorganisation, est doublée par la logique de la diplomatie européenne. Les nationalités sont un des supports

---

<sup>26</sup> Défaite face aux troupes du Négus à Adoua en 1896.

<sup>27</sup> Au printemps 1912 l'Italie s'était emparée de Rhodes et des îles du Dodécanèse.

<sup>28</sup> J.C. Allain, *Agadir 1911*, Paris, Sorbonne, 1976.

<sup>29</sup> La Crète est remise à la Grèce tandis que l'Albanie devient pleinement indépendante.

de la géopolitique européenne du XIX<sup>ème</sup> siècle. Des protagonistes externes interviennent à différents degrés, leurs motivations répondent pour certains à des convictions réelles<sup>30</sup> et pour d'autres aux règles de la *realpolitik*. L'« Homme malade » de l'Europe voit, au nom du respect des nationalités, ses territoires réduits à une peau de chagrin. Son ennemi irréductible, la Russie, cherche un accès à une mer chaude et pratique une politique coloniale en Eurasie. L'idéologie panslaviste et les prétentions à faire de Moscou la troisième Rome, sont parties intégrantes des motivations de la politique russe. Dans le même temps, les nationalités sous la domination ottomane prennent peu à peu conscience de leur identité et deviennent perméables aux courants révolutionnaires venus d'Europe occidentale<sup>31</sup>.

En 1914, la domination politique de l'Empire ottoman se réduit à l'espace anatolien et aux provinces arabes. Il choisit alors de participer au conflit européen aux côtés des empires centraux. Les traités de paix marquent le reflux définitif de ce qui fut un Empire. Mustafa Kémal réussit *in extremis* à sauver le berceau de l'ancien empire. Ces traités<sup>32</sup> marquent l'aboutissement d'un siècle d'impérialisme français et britannique et de rivalités entre les puissances.

L'origine de la présence européenne dans ces terres du Proche-Orient est à rechercher dans les capitulations. Jusqu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, les capitulations, loin de traduire la faiblesse de l'Empire ottoman, étaient un signe de sa puissance car il revenait au sultan de les octroyer<sup>33</sup>. Mais au XIX<sup>ème</sup>, l'Empire ottoman contesté de l'intérieur et convoité par l'Europe n'est plus en mesure de contrôler ce système qui finit par le gangrener. Une part croissante des populations non-musulmanes devient « sujette » des puissances occidentales. Ce statut les met hors d'atteinte des juridictions ottomanes et leur assure une place d'intermédiaires entre les puissances et l'Empire ottoman. Leur rôle s'accroît car leur instruction est assurée par des missionnaires catholiques rejoints à partir des années 1820 par des missionnaires protestants. Pour les Européens, un des modes de pénétration de l'espace ottoman passe donc par le contrôle des populations chrétiennes, d'où la nécessité de se poser en défenseurs d'une communauté chrétienne. La France a le monopole de la protection des catholiques, ce qui contraint les Anglais à se tourner vers d'autres minorités : les Druzes et les Juifs. Dans le même temps la Russie tente de s'imposer aux orthodoxes. Cette ingérence occidentale n'est pas toujours appréciée par les Églises orientales<sup>34</sup>. Dans ce contexte de rivalités éclate la guerre de Crimée dont le prétexte est religieux mais l'enjeu en est le sort des Balkans. Si l'Empire ottoman réussit, grâce à la France et au Royaume-Uni, à conserver une intégrité territoriale de façade, il est contraint d'émanciper les non-musulmans. Les

<sup>30</sup> Cf. les idées de Napoléon III sur les nationalités où l'altruisme côtoie bien souvent le rêve de grandeur napoléonien.

<sup>31</sup> Il serait difficile de retracer l'histoire de ces pays en quelques lignes, nous renvoyons donc aux ouvrages de synthèse dont celui de G. CASTELLAN, *Histoire des Balkans XIV<sup>ème</sup> -XX<sup>ème</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1991, p. 238-397. Le mouvement commencé en 1804 en Serbie, s'achève par le traité de Bucarest de 1913.

<sup>32</sup> Le parlement turc refuse de ratifier le Traité de Sèvres (1920) et signe le traité de Lausanne de 1923.

<sup>33</sup> « Imtiy...z...t », *EI* III, p. 1207-1225.

troubles confessionnels ne disparaissent pas pour autant et sont exploités à des fins politiques par les Français et les Britanniques, notamment lors des massacres de 1860 de Damas. Par communautés interposées, les Maronites pour la France et les Druzes pour le Royaume-Uni, la première tentative de redistribution de l'espace syrien comme province de l'Empire ottoman est tentée. Le projet français favorable à une entité libanaise indépendante se trouve contré par le projet anglais d'une Grande Syrie. Les Ottomans jouant de ces conflits d'intérêts réussissent à limiter les prétentions européennes en créant en 1861 la province autonome du Mont-Liban. Jusqu'à la première guerre mondiale, l'intégrité des possessions arabes des Ottomans est, en apparence, maintenue. Mais la pénétration culturelle, les activités de propagande autour du concept d'arabité, la présence missionnaire, la déliquescence d'un pouvoir ottoman en prise avec des difficultés intérieures, éléments qui conduisent tous à l'éclatement de l'Empire, sont déjà en place à la veille du conflit de 1914<sup>35</sup>.

Le premier acte commence avec la déclaration unilatérale du Royaume-Uni d'imposer son protectorat sur l'Égypte et donc de soustraire *de facto* cette province, juridiquement ottomane, à la suzeraineté de la Sublime Porte. En fait, cet acte ne fait qu'entériner l'évolution de ce pays depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle.

## **2. La spécificité égyptienne**

---

### **A. De Napoléon Bonaparte au protectorat de 1914**

#### **a. Napoléon Bonaparte en Égypte**

Il est courant de faire commencer l'histoire politique de l'Égypte contemporaine par l'expédition de Bonaparte<sup>36</sup>.

Les origines de l'expédition d'Égypte sont à rechercher en grande partie dans l'histoire de la Révolution française<sup>37</sup>. En 1796, le Directoire estime qu'il faut abattre la Grande-bretagne pour obtenir la paix et consolider les acquis des victoires françaises.

<sup>34</sup> Les coptes « orthodoxes » sont hostiles aux missionnaires catholiques ; cf. D. EL-KHAWAGA, *Le renouveau copte*, Paris, thèse n.p., 1993, p. 60sq. Le patriarche Boutros al-Gawly (Botros VII 1810-1852), « fait de la lutte anti-missionnaire une priorité absolue » (p. 64).

<sup>35</sup> Les différents traités entérinent le démembrement de l'empire ottoman. Pour une approche synthétique de l'évolution politique de la région dans l'entre-deux-guerres se reporter à V. Cloarec, H. Laurens, *Le moyen Orient au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 2000, p. 41-93.

<sup>36</sup> Cette périodisation n'est valable, selon nous, que sur le plan politique et non sur le plan religieux. de plus, les travaux en cours de jeunes chercheurs égyptiens dans les domaines sociaux et économiques tendraient à relativiser les positions jusque là admises pour la période de Mu'ammad 'Alī.

<sup>37</sup> H. LAURENS, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte 1798-1801, l'Orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul, Paris, Isis, 1987 ; H. LAURENS (éd.), *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, A. Colin, 1989.

Trois possibilités s'offrent alors : un débarquement militaire sur les îles britanniques<sup>38</sup>, le blocus économique ou l'attaque de la route de Indes. Pour cette dernière option la conquête de l'Égypte s'impose. Or la suprématie navale de la Grande-Bretagne en Méditerranée pose un obstacle de taille. De plus, l'alliance traditionnelle de la France avec l'Empire ottoman serait compromise<sup>39</sup>. Le Directoire est donc dans un premier temps hostile à une opération sur l'Égypte car le côté aléatoire en est très important. La France devrait se séparer de son meilleur général et de sa meilleure armée alors que la guerre menace de reprendre sur le continent. D'autre part, Nelson patrouille en Méditerranée et peut intercepter la flotte française. En mars 1798 un accord est trouvé<sup>40</sup> sur une expédition militaire doublée d'une expédition scientifique<sup>41</sup>.

À la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'Égypte est composée de la masse des fellahs (4 millions d'individus) et de deux classes dirigeantes, la classe des docteurs<sup>42</sup> et celle des militaires, les Mamelouks<sup>43</sup>. À la veille du débarquement français deux beys se partagent le pouvoir, Ibrahim Bey, chargé de l'administration interne, et Murad Bey, chef militaire. Les rivalités entre les deux hommes sont importantes mais ils s'unissent face à l'agresseur étranger. Cependant ils ne peuvent empêcher, le 2 juillet, la prise d'Alexandrie. Bonaparte se présente aux Égyptiens en libérateur de la tyrannie mamelouke et aux ottomans comme le restaurateur de leur puissance face aux usurpateurs. Le 24 juillet, le général français fait son entrée au Caire où il constitue un *déwān* composé de *şayḫ-s*<sup>44</sup>. Le premier août, Nelson détruit la flotte française. L'armée d'Égypte est alors totalement coupée de la France et sa base arrière de Malte ne lui est d'aucune utilité. Bonaparte organise la vie dans cette nouvelle « province »<sup>45</sup>. Mais les ambitions de Bonaparte sont autres et en août 1799, il repart pour la France. Dès les débuts de l'installation française, des tensions internes<sup>46</sup> et la contre-offensive ottomane

<sup>38</sup> L'année 1797 voit l'échec d'un débarquement en Irlande qui devait faire la jonction avec les rebelles irlandais.

<sup>39</sup> En 1535, un traité conclu entre François I<sup>er</sup> et Süleyman le Magnifique donne naissance aux Échelles du Levant. Dans le même temps les capitulations, qui soustraient les négociants français à la loi ottomane et ne les fait dépendre en cas de conflit que des tribunaux consulaires, sont instituées.

<sup>40</sup> Le Directoire veut éloigner Napoléon et ce dernier n'est pas encore prêt pour un coup de force ; il souhaite aussi s'éloigner de la France afin de laisser le Directoire s'enliser dans les difficultés.

<sup>41</sup> Les révolutionnaires français sont très attachés au rôle civilisateur de la Révolution, ce qui explique ce choix d'une expédition scientifique.

<sup>42</sup> G. DELANOUE, *op. cit.*, p. XVIII-XXI.

<sup>43</sup> Les Mamelouks sont des descendants d'anciens esclaves blancs achetés au Caucase et en Russie du Sud, islamisés, éduqués puis affranchis. Leur règne commence en 1250. Ils ont divisé l'Égypte en provinces à la tête desquelles se trouvent l'un d'eux, le bey ou gouverneur. La réunion des beys constitue le *déwān* qui coopte à sa tête un *paşa* parmi les beys. En 1517, suite à leur défaite face à Süleyman le Magnifique, les Mamelouks se soumettent au Sultan de Constantinople. De fait, ils continuent à diriger l'Égypte : le Sultan désigne le *paşa* qui fait office de vice-roi, une garnison ottomane est présente et un tribut annuel doit être versé.

<sup>44</sup> Napoléon Bonaparte n'hésite pas à user de l'argument religieux en faisant célébrer des fêtes religieuses musulmanes.

posent des problèmes à l'occupant <sup>47</sup> qui doit capituler le 2 septembre 1801. L'épisode militaire est clôt mais ses répercussions culturelles tant en Égypte qu'en France ne font que commencer <sup>48</sup> .

Les Français partis, trois forces occupent le terrain, avec pour deux d'entre elles des intérêts antagonistes : les Anglais, les Turcs et les Mamelouks. Les Anglais ne tardent pas à partir (1803) car leur intervention en Égypte n'était motivée que par la présence française. Turcs et Mamelouks se retrouvent avec des ambitions opposées. C'est alors que le chef de la garnison albanaise, Mu'ammad 'Alī, intervient en faveur des Mamelouks, qu'il élimine par la suite <sup>49</sup> .

## **b. Des réformateurs à la tête de l'Égypte**

L'œuvre de ce conquérant se traduit en politique extérieure par une série de batailles qui conduisent ses troupes en Arabie, au Soudan, en Grèce et en Syrie. Sous la pression des puissances (Royaume-Uni, Russie, Prusse, Autriche), il renonce, en échange de la reconnaissance de l'hérédité de l'Égypte à sa famille et du contrôle sur le Soudan, à l'Arabie et à la Syrie. L'Égypte reconnaît la suzeraineté de la Sublime Porte notamment par le versement d'un tribut annuel, mais elle est dotée d'un statut spécial et de sa propre dynastie.

Parallèlement à son œuvre politique, le conquérant albanais entreprend la modernisation de l'Égypte. Son action s'étend à tous les domaines de la vie intérieure, agriculture, industrie, commerce, tout passe sous le contrôle personnel du vice-roi. Il érige de véritables monopoles dans toutes les branches de l'activité économique <sup>50</sup> , mais il ne se limite pas à ce secteur. Il tire les enseignements de la conquête française en prenant conscience de la supériorité technique de l'Europe et en cherchant à l'exploiter au profit de son pays. C'est pourquoi il n'hésite pas à s'entourer de conseillers européens et à modifier le système de l'enseignement, pour, à terme, donner à l'Égypte des cadres nationaux formés à « l'européenne ». Son œuvre éducatrice se développe selon deux axes principaux. D'une part, il envoie en Europe des missions d'étudiants <sup>51</sup> et d'autre

<sup>45</sup> Le 22 août est fondé l'Institut d'Égypte. La première imprimerie de langue arabe est installée par le corps expéditionnaire scientifique (il s'agit d'une presse ramenée du Vatican).

<sup>46</sup> Le 21 octobre 1798 une révolte populaire a lieu au Caire.

<sup>47</sup> Une alliance russo-ottomane est conclue en décembre 1798, suivie en janvier 1799 par un traité entre la Sublime Porte et la Grande-Bretagne.

<sup>48</sup> En France, la passion pour l'égyptologie et pour l'Orient en général, marque tout le XIX<sup>ème</sup> siècle. L'attrait pour l'Égypte n'est pas seulement intellectuel, les saints-simoniens lui donnent une dimension technique et économique.

<sup>49</sup> Il ordonne l'exécution des derniers Mamelouks en mars 1811.

<sup>50</sup> M. A—MED ABDEL RA—IM, « The breakdown of the monopoly system in Egypt after 1840 », in P.M. Holt (éd.), *Political and social change in modern Egypt*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 291-307.

part, il crée de nouvelles institutions pour l'enseignement <sup>52</sup> .

Ses successeurs doivent faire face aux rivalités croissantes entre les puissances dont l'Égypte est l'un des enjeux. Après le court règne d'Ibr...hĕm (1847-1848), son neveu 'Abb...s (1848-1854) lui succède. Il se révèle hostile à l'entreprise de modernisation de ses deux prédécesseurs et marque une pose dans la politique des réformes. En 1854, son oncle Sa'ĕd (1854-1863), quatrième fils de MuĀammad 'Alĕ arrive sur le trône et renoue avec l'esprit novateur de son père et de son frère Ibr...hĕm. Deux de ses réformes ont des répercussions importantes sur l'évolution du pays. La première ouvre la voie à l'indigénisation des plus hauts grades de l'armée jusque là réservés aux non-autochtones. La seconde concerne le droit de la propriété foncière qui donne naissance au groupe des grands propriétaires terriens. C'est aussi sous son règne que les premiers travaux de percement du canal de Suez ont lieu. Ferdinand de Lesseps a obtenu du vice-roi le droit de constituer une compagnie pour les travaux de creusement ainsi qu'une concession de 99 ans. De Lesseps réussit à rassembler les capitaux nécessaires dont les souscripteurs sont pour moitié des Français. L'Égypte bénéficie de 44% du total des actions. C'est avec cette participation au capital de la Compagnie de Suez que l'Égypte commence à s'endetter. En 1863, Ism...'ĕl (1863-1879), deuxième fils d'Ibr...hĕm succède à son oncle Sa'ĕd. Il obtient de la Porte le titre de khédive et le droit d'hérédité pour ses seuls descendants selon la règle de la primogéniture. Il entreprend aussi des réformes d'ordre interne <sup>53</sup> . Cette politique ambitieuse conduit le khédive à s'endetter auprès des puissances. Pour éviter la faillite, il décide de vendre les parts égyptiennes du Canal. Disraéli réussit à racheter les actions. Ce coup d'éclat marque la fin de l'influence française en Égypte qui se considérait depuis l'expédition de Bonaparte en situation de privilégiée. Après la défaite française de 1870 face à la Prusse, suivie de la politique de recueillement, de difficultés institutionnelles et de l'isolement diplomatique instauré par Bismarck, la France perd son influence en Égypte.

Dès 1876, une caisse de la dette contrôlée par six commissaires européens est instituée. Deux ans plus tard, un gouvernement où les Français et les Britanniques sont

<sup>51</sup> Nous disposons notamment de la relation de voyage de l'*im...m* de la première mission scolaire égyptienne en France, il s'agit de celle de Rif...a a□-Āah□...wĕ (1801-1873), voir G. DELANOUE, *op. cit.*, p. 383-487. Cf. notamment *Tahtāwī*, *l'or de Paris*, traduit de l'arabe et présenté par A. LOUCA, Paris, Sindbad, 1988. L'auteur, Āah□...wĕ, est le précurseur de cette génération d'hommes admiratifs de la civilisation matérielle de l'Europe dont ils souhaiteraient voir les techniques adoptées dans les pays musulmans, mais qui n'ont pas encore perçu le danger que constitue l'Europe. Son ouvrage est publié à la demande de MuĀammad 'Alĕ. Cf. aussi A. LOUCA, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Didier, 1970, la première partie porte sur les missions scolaires, p. 33-117. La tradition scolaire de ces missions se poursuit au XX<sup>ème</sup> siècle. Des Égyptiens, dont certains deviennent célèbres comme Ā...h... —usayn et Mu™□af... 'Abd al-R...ziq, ont participé à ces missions.

<sup>52</sup> B. DODGE, *History of the education in the Arab world*, New York, Arab Information, 1963, p. 3 : « Muhammad 'Ali's reign not only brought attempts to improve the elementary schools, but also the founding of two modern high schools on the Cairo citadel. [...] Even though the first half of the nineteenth century did not establish education of a modern type, it did form a bridge between the medieval and the modern. »

<sup>53</sup> Il serait trop long de toutes les énumérer, mais nous pouvons mentionner la naissance d'une vie parlementaire avec l'existence d'une assemblée consultative, la création des premières écoles pour filles, la construction d'infrastructures, etc.

présents prend la direction des affaires. Le khédivé, soutenu par l'armée, tente de s'opposer à cette mise sous tutelle. La réaction des Européens est immédiate, il est destitué en juin 1879 au profit de son fils Tawfīq (1879-1892). Les tensions nationalistes se font de plus en plus vives et la France envisage une intervention militaire. Le Royaume-Uni manifeste quelques réticences et la Sublime Porte est opposée à toute intervention qu'elle ne dirigerait pas. À cela s'ajoute la pression exercée par Bismarck qui ne veut pas d'une intervention française. La France, qui vient de réintégrer le concert des nations, est fragilisée par sa position en Tunisie. Le parlement français décide, en 1882, de ne pas intervenir. C'est la fin réelle de l'influence politique de la France en Égypte, mais sa prépondérance culturelle sort renforcée car elle apparaît alors comme l'option anti-britannique<sup>54</sup>. La mise sous tutelle du pays a entraîné une prise de conscience nationale. La réaction nationaliste a lieu dès 1876 avec la formation d'une société secrète<sup>55</sup> qui se transforme en 1879, à la chute du khédivé, en Parti National *al-Ŷizb al-waḡān*<sup>56</sup>. En 1882, 'Ur...bē est nommé ministre de la guerre mais le khédivé démet le cabinet, puis, sous la pression populaire, doit rappeler son ministre. La réaction populaire à caractère nationaliste évolue en émeute anti-européenne, le mouvement est relayé par l'armée égyptienne<sup>57</sup>. Les Britanniques interviennent militairement, l'armée égyptienne est défaite, le khédivé est restauré dans son autorité, 'Ur...bē et certaines personnalités, dont MuŶammad 'Abduh, sont contraintes à l'exil. Après cette intervention le Royaume-Uni apparaît comme le véritable maître du pays<sup>58</sup>. La mise sous tutelle sous forme d'un protectorat tacite s'organise<sup>59</sup>.

Si la résistance militaire a échoué et le mouvement nationaliste a été en partie décapité après la révolte de 1882, les résistances égyptiennes continuent. Nous en retiendrons deux manifestations, l'opposition intellectuelle et l'opposition politique qui s'organisent au début du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>60</sup>. Elles sont toutes deux relayées par une presse active. L'opposition intellectuelle est incarnée avant 1882 par un homme dont le

<sup>54</sup> Cette domination culturelle se manifeste notamment par l'importance prise par les écoles catholiques, soutenues par Paris.

<sup>55</sup> N. TOMICHE, « Les origines politiques de l'Égypte moderne » in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, p. 85-105, p. 93. Pour l'auteur de l'article, le colonel 'Ur...bē en serait le responsable, avis qui n'est pas partagé par G. DELANOUE (« Le nationalisme égyptien », in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements [1805-1976]*, Paris, CNRS, 1977, p. 129-156, p. 138). Pour G. Delanoue, le chef de cette société serait Šarēf paša.

<sup>56</sup> N. TOMICHE, *art. cit.*, p. 94.

<sup>57</sup> J. BERQUE, *op. cit.*, p. 101-123. La révolte nationaliste est soutenue par toutes les franges de la population. Ainsi, la grande mosquée rend à la quasi unanimité le 29 juillet 1882 une *fatw...* qui frappe de nullité les actes du vice-roi (cf. J. BERQUE, *op. cit.*, p. 105).

<sup>58</sup> Le tribut cesse d'être versé à la Porte.

<sup>59</sup> N. TOMICHE, *art. cit.*, p. 94sq. : « [...] un agent diplomatique anglais dirige souverainement le pays [...] entouré de conseillers britanniques aux Finances, à la Justice et à l'Intérieur. Le nouveau khédivé doit docilement présenter, par sa présence, la fiction de la continuité de l'ancien État politique ». Le condominium sur le Soudan entre en vigueur en 1899.



rayonnement et l'action transcendent le cadre égyptien, il s'agit de Jamāl al-Dīn al-Afghānī dit al-Afghānī (1837-1897)<sup>61</sup>. Personnalité complexe, Jamāl al-Dīn al-Afghānī demeure un personnage controversé. Chantre de l'islam pour les uns, hérétique pour d'autres, sa postérité est multiple. Au delà des péripéties de son existence agitée, deux constantes demeurent et indiquent la voie pour les futures générations de penseurs musulmans. Tout d'abord l'anticolonialisme qui est l'un des thèmes de sa réflexion et de son action. Farouchement opposé à l'impérialisme britannique<sup>62</sup>, il a essayé de trouver dans les monarques musulmans de son époque le bras armé qui s'élèverait contre le Royaume-Uni, sans succès. Le versant idéologique de son anticolonialisme est le panislamisme. Il est en fait le fondateur de ce courant dont le rayonnement se poursuit jusqu'à la chute du *califa* mais s'essouffle quand les tentatives de restauration échouent. La deuxième grande constante de son message est la nécessité de réformer l'islam. Admirateur de la civilisation européenne, il souhaiterait que les musulmans en adoptent les techniques tout en conservant leurs traditions religieuses et morales. Ces traditions ont été perverties et il convient de retourner au véritable islam. Il est en ce sens le père du réformisme musulman de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Certes, ses choix de vie ne lui ont pas permis d'être un penseur de cabinet et ainsi d'élaborer des traités savants et complets sur les sujets qui le préoccupaient. Sa vie passée au contact des réalités, le fait d'avoir côtoyé les dirigeants de son temps, donnent à ses idées toute leur force. Ainsi, le journal qu'il fonde à Paris avec 'Abduh, *Al-'Urwat al-wuḥīd*... (*Le lien indissoluble*),<sup>63</sup> a une influence considérable dans l'ensemble du monde musulman. On considère généralement que les années passées en Égypte (1871-1879) sont les plus fructueuses quant à sa réflexion intellectuelle. Il est vrai qu'Al-Afghānī assiste dans cette période à la main mise britannique sur l'Égypte et qu'il existe dans ce pays une élite intellectuelle apte à réfléchir aux bouleversements qui se produisent. Lors de ce séjour, il exerce une attraction sur deux hommes dont l'œuvre sur l'Égypte du premier XX<sup>ème</sup> siècle est déterminante : Sa'd Zaḥīdī et Muḥammad 'Abduh<sup>64</sup>. La répression qui suit la

<sup>60</sup> Les soulèvements populaires ponctuels et circonscrits géographiquement se poursuivent traduisant ainsi pour certains le refus de la présence britannique.

<sup>61</sup> L'unique biographie en français à notre connaissance est celle de H. PAKDAMAN, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1969. Nous signalons aussi une biographie en anglais qui propose un point de vue différent N. Keddie, *Sayyid Jamāl al-Dīn 'al-Afghānī', a political biography*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 1972. La polémique qui a entouré le personnage s'est poursuivie jusqu'à nos jours. De très nombreux articles ont été écrits sur lui et il n'est pas un ouvrage sur les penseurs musulmans, sur le réformisme ou de généralité sur cette période où un paragraphe ne lui est pas consacré. Pour une approche synthétique nous renvoyons à l'article de I. Goldziher, J. Jomier, « Djamāl al-Dīn al-Afghānī », *EI*, t. II, p. 427-430 et à A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, p. 101-129.

<sup>62</sup> N.R. KEDDIE, *An Islamic response to imperialism: political and religious writings of sayyid Jamāl al-Dīn 'al-Afghānī'*, Los Angeles – Berkeley, University of California Press, 1968 (dans le même ouvrage est publiée une traduction du persan de *La réfutation des matérialistes*, traduction de N.R. Keddie et de H. Algar).

<sup>63</sup> 18 numéros sont parus entre mars et octobre 1884.

<sup>64</sup> La vie et l'action de ces deux hommes est envisagée ultérieurement.

révolte de 1882 marque un ralentissement dans l'opposition intellectuelle et politique. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, le courant nationaliste est relancé par certaines personnalités dont émerge, à la fin de la première guerre mondiale, Sa'd Zaïd<sup>65</sup>.

À la veille du conflit de 1914, des formes de résistance à l'occupation britannique émergent et connaissent un écho croissant. La résistance armée s'étant soldée par échec, l'opposition politique s'organise même si elle ne peut encore mobiliser les foules. Toutefois son influence est faible car elle ne peut empêcher la déclaration unilatérale de Protectorat de 1914, ni la déposition du khédivé 'Abd...s II —ilm€ (1892-1914)<sup>66</sup>. L'Égypte contribue donc à l'effort de guerre et espère obtenir des compensations après le conflit. Or la conférence de la paix ne prête aucune attention aux aspirations nationales égyptiennes. Une autre période de l'histoire de l'Égypte commence alors.

## **B. L'entre-deux-guerres**

### **a. À l'heure de la révolution**

Dès la fin de la guerre de 1914-1918, l'Égypte réclame son indépendance et trouve en Sa'd Zaïd son héraut. Né en 1856 et mort en 1927, le chef de file des indépendantistes est issu d'un milieu de notabilité terrienne. Il reçoit une éducation de type traditionnel et est le disciple d'Af...n€ et de 'Abduh ce qui le conduit à être incarcéré après la révolte de 1882. Entre 1884 et 1918 il mène une brillante carrière occupant des postes à responsabilités : en 1892 il est conseiller à la cour d'appel, en 1906 il est ministre de l'instruction publique, en 1908 il est ministre de la Justice. c'est la lutte pour l'indépendance qui révèle une personnalité d'envergure nationale. Il constitue une délégation, wafd, de nationalistes pour aller plaider la cause de l'indépendance de son pays. Le refus de Londres est accompagné par l'arrestation du leader nationaliste et de trois de ses compagnons. La réaction égyptienne est immédiate : grèves, émeutes... c'est la « révolution de 1919 » vite réprimée. Mais Zaïd et ses compagnons sont libérés et partent pour Paris où la conférence de la Paix entérine le protectorat britannique sur l'Égypte. Cependant, les négociations avec le Royaume-Uni continuent pour aboutir le 28 février 1922 à la proclamation de l'indépendance<sup>67</sup>. Indépendance limitée car les Britanniques se réservent quatre domaines : la sécurité des communications de l'Empire britannique en Égypte, la défense de l'Égypte, la protection des intérêts étrangers en Égypte et la protection des minorités, le Soudan.

Cette période de 1918 à 1922 est marquée par la fusion des différentes composantes égyptiennes en une seule entité, la nation. La formation du sentiment national n'est pas aisée car, si l'Égypte a les attributs d'une nation au niveau de la langue et de l'histoire, le facteur religieux a pu apparaître comme un obstacle que les Britanniques ont tenté

<sup>65</sup> G. DELANOUE, *art. cit.*, p. 139-144.

<sup>66</sup> Dernier fils de tawf€q il est remplacé par son oncle, fils d'Ism... '€l, —usayn (1914-1917) auquel les Britanniques donnent le titre de sultan pour signifier la fin de la suzeraineté ottomane.

<sup>67</sup> A.G. TEWFIQ, *L'effort de l'Égypte pour l'indépendance de 1922 à 1937*, t. I, thèse n.p. 1979.

d'instrumenter. En effet, sur le sol égyptiens sont présents une des communautés chrétiennes les plus importantes du Proche-Orient, les coptes.

Le mot « copte » recouvre des notions différentes<sup>68</sup> dont nous ne retenons que celle communément admise de chrétiens d'Égypte. Si l'Égypte apparaît dans le nouveau testament dans le contexte de la fuite de la Sainte Famille (*Matthieu 2, 13-15*), l'évangélisation est attribuée par la tradition à Marc<sup>69</sup>. Historiquement, le christianisme atteint l'Égypte au II<sup>ème</sup> siècle et donne de nombreux martyrs<sup>70</sup>. L'Égypte chrétienne donne certains des plus grands noms du christianisme : Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase... Elle est aussi le lieu de naissance du monachisme dans ses formes anachorétique et érémitique, Antoine, Pacôme et Chenouté étant parmi ses plus prestigieux représentants.

Les querelles christologiques des premiers siècles aboutissent à la proclamation de Chalcédoine de 451 à laquelle les coptes n'adhèrent pas. Ces derniers, fidèles à Cyrille d'Alexandrie, continuent à ne reconnaître qu'une seule nature, sans nier pour autant l'humanité et la divinité du Christ.

Politiquement, l'Égypte hellénistique, conquise en 30 par Octave, devient une province de l'Empire romain. C'est donc naturellement qu'elle devient byzantine avec l'avènement de l'Empire d'Orient. Ce passage ne se passe pas sans tensions tant au niveau politique que religieux, mais aussi social car la domination des « grecs » est mal vécue par les autochtones.

Durant cette période deux Égyptes se côtoient : les melkites et les monophysites, du point de vue religieux, les byzantins et les coptes d'un point de vue social. Ainsi, l'Église byzantine est privilégiée au détriment de l'Église nationale. Les relations se détériorent au VI<sup>ème</sup> qui correspond à une période de décadence culturelle pour les deux communautés. C'est dans ce contexte qu'intervient l'invasion perse de 619, bientôt suivie par la conquête arabe.

Une nouvelle période commence pour les coptes avec le statut de *ḥimmē-s* dans lequel ils sont maintenus officiellement jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle. Les relations avec l'occupant arabe fluctuent au grè des dirigeants et sont fonction de la proportion de coptes qui passent à l'islam : les chrétiens deviennent numériquement minoritaire au milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle. Les répercussions de la domination arabe se manifestent dans de nombreux domaines notamment dans le champ linguistique car la langue copte cesse d'être vernaculaire pour devenir une langue liturgique. La littérature copte, favorisée par les sultans ayyūbides, devient d'expression arabe. Les coptes entrent dans une phase de déclin culturel et de sclérose qui se prolonge jusqu'au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle. Les prémices de ce que l'on appelle au XX<sup>ème</sup> siècle le renouveau copte sont en germe.

---

<sup>68</sup> P. DU BOURGUET, « Une assimilation abusive : copte=chrétien d'Égypte », in *Actes du XXI<sup>ème</sup> Congrès international des Orientalistes*, Paris, l'Asiathèque, 1975, p. 11-17.

<sup>69</sup> Le premier texte qui l'affirme remonte au IV<sup>ème</sup> siècle, alors que ni Clément ni Origène ne signalent cette origine.

<sup>70</sup> Le calendrier copte commence en 284, année de la persécution de Dioclétien.

La bibliographie sur la période contemporaine comporte de nombreux articles et des thèses dont deux nous seront particulièrement utiles. Généralement, ces travaux apportent peu de renseignements sur les ruraux ou le petit peuple des villes et se concentrent sur le Caire ; l'explication est à rechercher dans un déficit de sources. De même que les relations entre chrétiens et musulmans sont peu nombreuses à l'exception de la période de l'indépendance où les mêmes thèmes sont développés autour de la participation des coptes à la lutte pour l'indépendance. S'ils sont dans cette période une minorité du point de vue démographique, plus que jamais, leurs statuts restent différents de celui des autres minorités des pays musulmans. Quant aux relations internes à la communauté, aux rapports avec les missionnaires occidentaux ou encore avec l'État, ils sont très complexes et nécessitent une approche chronologique.

Les coptes sont donc une communauté chrétienne à part dans la mosaïque des chrétiens d'Orient à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle : « ... les coptes caiotes – malgré leur statut de dhimmis – sont les non-musulmans les plus intégrés, par rapport aux juifs et aux dhimmis d'Orient, tant au niveau de l'habitat que de la vie professionnelle et de la vie quotidienne... ; et qu'enfin la référence religieuse copte n'a aucune portée concrète sur leurs activités professionnelles ou sur leurs pratiques sociales (au contraire des juifs ou des chrétiens syriens de cette époque). »<sup>71</sup>. Selon D. El Khawaga, les coptes ne forment pas une entité monolithique mais un ensemble de groupes sociaux bien distincts dont le référent religieux est l'unique dénominateur commun, et encore, d'un strict point de vue extérieur<sup>72</sup>. La proximité du rapport des grandes familles coptes et de la hiérarchie ecclésiastique avec les Mamelouks, leur vaut, à l'arrivée de l'armée ottomane en 1786, un certain nombre de représailles et de vexations<sup>73</sup>. Ceci peut expliquer le soutien de certains coptes à Bonaparte mais aussi le départ d'autres coptes à la suite des Mamelouks<sup>74</sup>.

Le dernier quart du XVIII<sup>ème</sup> siècle est marqué par l'opposition de l'Église copte à l'arrivée des missionnaires catholiques et protestants<sup>75</sup>. L'Église nationale est soutenue dans sa lutte par le bras armé mamelouk<sup>76</sup>. Cependant, avec les troubles que connaît l'Égypte de la fin du XVIII<sup>ème</sup> et la politique d'ouverture de Mu'ammad 'Alī envers l'Occident, l'Église copte doit modifier sa position à l'égard des missionnaires occidentaux. Le contentieux avec les occidentaux se prolonge par le choix du vice-roi de faire appel, pour la modernisation de son État, à des experts européens mais aussi à des chrétiens syriens et non pas aux coptes<sup>77</sup>. Le lien avec le pouvoir est donc en passe d'être brisé.

<sup>71</sup> D. EL KHAWAGA, *op. cit.*, p. 44 sq.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 47 sq.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 54-56.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 60-62.

Les coptes saisissent rapidement les enjeux de cette évolution. Ils mettent en place, dès la moitié du siècle, des écoles et investissent dans l'apprentissage des langues étrangères<sup>78</sup>. La stratégie de la communauté, tant chez les élites laïques que cléricales, est d'investir les rouages du système politique naissant et de maintenir une relation avec le pouvoir<sup>79</sup>. L'élite cléricale n'hésite pas à solliciter un engagement du pouvoir politique dans le fonctionnement même de l'Église<sup>80</sup>. Dans le même temps, l'évolution politique de l'Égypte ouvre de nouvelles perspectives avec, notamment, la suppression en 1855 de la £immitude. Durant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle on assiste à une augmentation de la présence des coptes dans l'appareil administratif<sup>81</sup> dès le règne de Mu'Yammad 'Alē<sup>82</sup>. C'est aussi à cette époque que se constitue une classe de grands propriétaires terriens « à partir de l'attribution, par le khédivé lui-même, de latifundias à des détenteurs d'offices gouvernementaux. »<sup>83</sup>. Ceci n'est en fait que la continuation, selon L. Barbulesco, de la place occupée par les notables sous la domination ottomane. Les emplois traditionnels comme ceux de percepteurs ou de géomètres arpenteurs se perpétuent au niveau local<sup>84</sup>. À la fin du siècle, tout en se structurant autour d'une identité communautaire, ils sont partie prenante de l'identification nationale<sup>85</sup>. Cette identification nationale ne fait que se renforcer pendant la période coloniale, d'autant plus que les Anglais favorisent les musulmans ou les chrétiens orientaux dans les emplois administratifs où la présence copte était prépondérante comme les finances publiques, les impôts, la poste...<sup>86</sup>. Quant aux missionnaires, pour D. El Khawaga, leur présence a conduit les coptes à fonder des écoles afin de contrecarrer leur action<sup>87</sup>.

La période coloniale met les coptes en face de deux possibilités : celle d'opter pour

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 62-67.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 65 sq.

<sup>81</sup> À l'exception des quelques grandes familles proches du pouvoir khédival, il nous a été impossible de repérer des auteurs coptes au XIX<sup>ème</sup> siècle (tout comme au XVIII<sup>ème</sup>).

<sup>82</sup> L. BARBULESCO, *La communauté copte d'Égypte 1881-1981. Attitudes collectives et orientations idéologiques*, Paris, IEP, 1990, n.p., p. 15.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>85</sup> D. EL KHAWAGA, *op. cit.*, p. 73.

<sup>86</sup> L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 18 sq.

<sup>87</sup> D. EL KHAWAGA, *op. cit.*, p. 72, n. 67.

un modèle communautaire et celle de s'engager dans la lutte anti-colonialiste<sup>88</sup>. « Toute l'intégration politique des coptes encouragée par isma'El risque de ne plus avoir de sens entre le coup porté par les Britanniques à l'État égyptien et le développement du panislamisme. »<sup>89</sup>. D'où finalement le choix de l'élite de participer au nationalisme égyptien<sup>90</sup>, tout en se ménageant de nouvelles modalités d'ascension sociale afin de compenser la diminution des postes au sein de l'État<sup>91</sup>.

La question de la participation des coptes à la vie égyptienne politique s'est donc posée dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. quand les premiers partis sont fondés, les coptes participent à la vie politique par leurs journaux<sup>92</sup>. Entre 1890 et 1914, les deux principaux journaux coptes, *Al-Waḡān* et *Miṭr*, aux noms évocateurs (patrie et Égypte), critiquent la logique des politiques qui tendent à les exclure de la lutte pour l'indépendance<sup>93</sup>. Cette période du tournant du siècle est riche en débats autour du concept de nation. Tant du côté musulman que du côté copte les différences et donc les divisions existent.

le congrès copte qui se réunit à Assiout en 1911<sup>94</sup>, ne réunit pas toutes les composantes de la communauté<sup>95</sup>. L'orientation laïque du Congrès conduit les participants à réclamer une plus grande intégration des chrétiens dans la société égyptienne<sup>96</sup>.

La « réponse » au Congrès d'Assiout intervient un mois plus tard à Héliopolis à l'initiative de personnalités musulmanes et israélites. Cette conférence se veut égyptienne

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 82-96.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>90</sup> Voir chapitre I.

<sup>91</sup> D. EL KHAWAGA, *op. cit.*, p. 83.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Ce congrès se tient un an après l'assassinat du premier ministre Boutros Ghali par un jeune musulman. Ce geste est interprété par L. BARBULESCO (*op. cit.*), non comme une preuve des tensions entre chrétiens et musulmans, mais comme un geste politique face à la stratégie estimée anti-nationale du premier ministre (cf. : 1899, partage de la souveraineté sur le Soudan, prolongation de la concession du Canal de Suez, etc.), p. 20sq. Toujours selon L. Barbulesco, en décembre 1919 un attentat est perpétré par un étudiant copte contre le premier ministre Youssef Wahba à qui l'on reprochait de se montrer trop conciliant avec la commission Milner ; cet étudiant s'est porté volontaire pour exécuter le plan des services secrets du Wafd afin que personne ne puisse interpréter cet acte politique dans un sens confessionnel (p. 71sq).

<sup>95</sup> Wissef Ghali s'abstint d'y participer tout comme les éléments religieux : « Ce congrès apparaît de prime abord comme celui de la tendance laïcisante de la communauté » (cf. L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 21).

<sup>96</sup> Ils revendiquent, entre autres, l'égalité pour le recrutement dans la fonction publique et la représentation proportionnelle dans les assemblées élues (L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 21).

et non musulmane pour affirmer l'unité de la nation égyptienne<sup>97</sup>. Cette affirmation est une fin de non recevoir aux velléités de proportionnalité avancées par le Congrès d'Assiout. Pourtant les participants à ce Congrès d'Héliopolis, qui se veut national, sont en fait divisés. Pour certains, les revendications nationales dans un contexte de colonisation doivent primer et les coptes doivent se lier à ces revendications<sup>98</sup>. Pour d'autres, en réaction aux revendications coptes, c'est l'identité musulmane de l'Égypte qui doit être mise en avant<sup>99</sup>.

Dans la période qui précède la première guerre mondiale, les coptes sont donc divisés entre les partisans d'un modèle communautaire et ceux d'une intégration nationale. Les musulmans, de leur côté, se répartissent entre partisans d'une définition nationale intégratrice pour résister à la colonisation et partisans d'une conscience nationale dont l'islam est l'élément de base. Les Britanniques jouent de ces divisions pour se présenter en garants des minorités.

La situation change après 1918 avec l'adhésion des coptes au mouvement wafidiste. Commence alors la période de fusion des différentes composantes de la nation égyptienne qui s'étend jusqu'aux années 1930 selon une courbe décroissante. L'année 1919 symbolise l'apogée de l'union entre chrétiens et musulmans<sup>100</sup>. Cet état de grâce se poursuit jusqu'en 1922 quand les représentants des coptes rejettent le principe de la représentation proportionnelle. Ce geste atteste de l'échec de la politique britannique fondée sur les divisions religieuses et de la force du sentiment national copte qui prime sur la conscience communautaire<sup>101</sup>. La participation des coptes à l'émancipation nationale a été décisive ; elle se poursuit dans la vie égyptienne jusqu'au milieu des années 1930.

Mais, après la période de concorde des années 1920, les années 1930 voient le réflexe communautaire se réactiver tant chez les coptes que chez les musulmans : « ...un parallélisme peut être établi entre le "communautarisme" copte et les mouvements de contestations islamiques, un parallélisme qui découle de la place sociale et politique, historiquement analogue des adhérents aux deux mouvements, plus qu'il ne provient d'une logique d'action/réaction de type confessionnel... »<sup>102</sup>. Ce choix de l'élite de concilier la communauté et le nationalisme égyptien ne peut dans ces conditions se poursuivre au-delà des années 1930. Progressivement, la participation politique des

<sup>97</sup> L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 22.

<sup>98</sup> D. EL KH AWAGA, *op. cit.*, p. 92sq.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Cf. la célébration nationale de Pâques en 1919 chez L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 23sq. Le Qommos Sergios se fait particulièrement remarquer dans cette période comme partisan du rapprochement de toutes les composantes de la nation au détriment, si besoin est, des coptes.

<sup>101</sup> Les coptes continuent de jouir pour le statut personnel des lois propres à chaque communauté et géré par la communauté.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 31.

coptes est remise en cause dans un contexte d'islamisation croissante du discours politique, qui conduit les jeunes coptes à une radicalisation dans le sens d'un renforcement de leur appartenance religieuse. Cette option des jeunes scolarisés issus des « classes moyennes », ne se fait pas sans contestation vigoureuse tant de l'élite laïque que de la hiérarchie ecclésiastique<sup>103</sup>. Ils sont en grande partie à l'origine du renouveau copte. Ces tensions ne sont, d'une certaine façon, que la continuation du conflit qui oppose l'élite laïque à la hiérarchie ecclésiastique. Les origines de ces tensions sont à rechercher dans la volonté des laïques de participer davantage à la vie de leur communauté, surtout après la création du *ma%olis mill€* (conseil communautaire) en 1874. Cette assemblée composée de laïques n'a, en principe, qu'un rôle consultatif<sup>104</sup>. Cependant les tensions ne tardent pas à apparaître entre le patriarche et le conseil autour du contrôle des biens *waqf-s*<sup>105</sup>. Le conflit interne à la communauté entre les tendances réformistes et les options nationalistes est très vif dès la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>106</sup>.

La situation de la communauté copte est donc complexe ; elle est écartelée entre son communautarisme et son désir de participer à l'élaboration d'une nouvelle Égypte. De plus, ses orientations sont tributaires d'un contexte politique en évolution constante et qui s'oriente dans les années 1930 vers une islamisation croissante. Quant au rapport avec les autres communautés chrétiennes et, en particulier, avec les catholiques, les tensions existent dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle et ne sont toujours pas en voie d'être apaisées. Loin d'être monolithique, le discours des coptes ne peut que s'inscrire et se décliner dans des contextes politiques et religieux évolutifs.

Leur adhésion au mouvement national facilite les négociations avec la puissance tutélaire qui conduisent, suite à la proclamation du 28 février 1922, à la promulgation le 23 avril 1923 d'une constitution<sup>107</sup>. Cette constitution est inspirée en grande partie de la constitution belge avec un roi et un gouvernement responsable devant un parlement composé de deux chambres. L'histoire politique de l'Égypte se déroule alors autour de deux axes : l'expérience du régime parlementaire et les négociations avec le Royaume-Uni pour l'obtention de l'indépendance pleine et entière<sup>108</sup>. À partir de ces deux questions, les alliances se font et se défont entre trois principaux protagonistes jusqu'en 1936 : le roi, les Britanniques et le Wafd<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 156-159.

<sup>104</sup> L. BARBULESCO, *op. cit.*, p. 42.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 43 ; le pape Cyrille V (1874-1927) est l'un des grands adversaires de ce conseil.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 45-59. Les interventions du pouvoir politique sont sollicitées parfois directement par le patriarche et le pape Jean XIX (1928-1942) qui entretient des liens très étroits avec le palais (p. 48).

<sup>107</sup> Pour plus de renseignements sur cette constitution voir A.G. TEWFIQ, *op. cit.*, p. 228.

<sup>108</sup> La thèse de A.G. TEWFIQ, *op. cit.*, retrace avec une grande précision la vie politique jusqu'en 1936 (les différents gouvernements, les élections, les grands événements, etc.).



## b. Une vie politique ternaire (1923-1936)

Le roi Fouad I<sup>er</sup> (1917-1936)<sup>110</sup> doit son trône aux Britanniques mais rallie le Wafd dans la lutte indépendantiste jusqu'en 1923. Imbu de ses prérogatives, le roi d'Égypte se révèle très tôt l'adversaire de la constitution et du gouvernement représentatif. Il aspire à un régime où les ministres seraient responsables devant lui seul et où le rôle du peuple serait restreint.

Le Wafd, quant à lui, se fait durant cette période le champion de l'indépendance nationale. Il incarne la nation égyptienne qui lui témoigne sa confiance à toutes les élections.

Deux types d'interlocuteurs sont donc disponibles pour les Britanniques. Le Wafd, en raison de ses revendications nationalistes réitérées est en opposition avec la politique de l'occupant. dans le même temps il représente, au moins jusqu'en 1936, l'expression de la légitimité nationale et les Anglais ont besoin de négocier avec le véritable représentant de la nation égyptienne.

Les relations entre ces trois protagonistes commandent les événements de la période<sup>111</sup>. Si le Wafd remporte toutes les élections jusqu'en 1936, il faut constater qu'il n'occupe le pouvoir que pour une durée inférieure à deux ans. toutes les législatures de la période sont interrompues par une crise à l'initiative du palais ou de l'occupant. En janvier 1924, l'élection des députés amène une majorité écrasante pour le Wafd, confirmée en février lors des élections sénatoriales.

Mais l'assassinat au Caire, le 11 novembre 1924, de Sir Lee Stack, gouverneur général du Soudan et sirdar de l'armée égyptienne, entraîne, entre autres conséquences, la dissolution de la Chambre en décembre. De nouvelles élections ont lieu en mars 1925 sous une nouvelle loi électorale. Cette modification n'empêche pas la victoire du Wafd suivie le jour même par la dissolution de la Chambre. Le pays est alors gouverné par décret jusqu'au rétablissement de la loi électorale de 1923 en février 1926 et les élections de mai 1926 qui sont un succès pour le Wafd<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> D'autres partis sont créés mais ils n'ont pas d'enracinement électoral.

<sup>110</sup> « Fouad I<sup>er</sup> et les catholiques un patriotisme intelligent », signé par Ayroul que nous a communiqué le père archiviste des jésuites de Beyrouth, texte sans côte, ni pagination, dactylographié, de 4 pages, écrit à la mort du roi. Le texte d'Ayroul insiste sur l'importance aux yeux du roi de l'instruction donnée par les écoles catholiques. Les enfants de l'élite y sont passés notamment la reine, épouse du roi Fouad I<sup>er</sup>. Le roi apprécie cette formation et a fait nommer deux anciens élèves des écoles catholiques au conseil de régence. Le roi soutien aussi les œuvres catholiques, il est rappelé qu'il a vendu à moitié prix le terrain du couvent des dominicains du Caire. D'autre part, sur le plan de la politique extérieure, le roi entretient de bonnes relations avec le Saint Siège. À l'intérieur de son pays il n'hésite pas à nommer à des postes importants des catholiques comme c'est le cas pour l'ambassadeur à Washington. Sa tolérance s'est manifesté dans la constitution qui accorde l'égalité à tous les citoyens devant la loi sans distinction de race ou de religion.

<sup>111</sup> Nous renvoyons pour une analyse de la période à l'ouvrage de M. Colombe, *L'Égypte 1924-1950*, Paris, G.P. Maisonneuve et C<sup>ie</sup>, 1951, p. 331-332 (liste des gouvernements qui se sont succédés en Égypte de la mise en place du régime parlementaire à 1950).

le 18 juillet 1928, le roi dissout à nouveau le parlement pour une période de trois ans renouvelable. Sous la pression britannique des élections se tiennent en décembre 1929 et voient une nouvelle victoire du Wafd. Le roi doit donc gouverner avec les vainqueurs mais les tensions ne tardent pas à réapparaître. Elles aboutissent en juin 1930 à la formation d'un gouvernement favorable au roi et à la suspension du Parlement<sup>113</sup>. Après bien des événements, la constitution de 1923 est rétablie en décembre 1935. Il revient au Wafd de négocier avec le Royaume-Uni le traité d'août 1936<sup>114</sup>. L'Égypte accède alors à un degré supérieur d'autonomie. Sans entrer dans les détails du traité, il faut retenir que le Royaume-Uni s'engage à soutenir l'Égypte face aux puissances pour abolir le régime capitulaire<sup>115</sup> et à soutenir sa candidature à la S.D.N.<sup>116</sup>.

Au sommet de sa gloire, le Wafd n'est en fait qu'à la veille de sa chute. Dès la mort de Sa'd Zaġlġ en 1927 les divisions au sein du parti sont apparues, bientôt suivie de défections<sup>117</sup>. La raison d'exister du Wafd est le mandat national qu'il a reçu pour accomplir une mission : celle de mener l'Égypte à l'indépendance. Une fois ce rôle rempli, le Wafd, d'émanation de la nation se transforme en parti politique et ne peut alors répondre aux aspirations du peuple sans être concurrencé par d'autres sur le terrain des réformes économiques et sociales. Dans ces domaines il ne peut bénéficier de son statut historique et il devient alors un parti parmi les autres. Dans les années 1930, il apparaît de moins en moins adapté à faire face aux problèmes qui se posent dans la vie des Égyptiens, d'où sa défaite aux élections de mars 1938. Il perd les faveurs du peuple qui se concentrent sur le nouveau jeune roi très populaire, F...rġq (1936-1952)<sup>118</sup>, qui renvoie alors une image de grande piété et séduit le peuple égyptien. D'autre part, une fois l'ennemi commun écarté, ou devenu moins gênant, le front uni des Égyptien se fissure. La diminution de l'influence du Wafd se fait en parallèle avec la montée du sentiment communautariste<sup>119</sup>. Un mouvement intellectuel comme le pharaonisme ne

<sup>112</sup> M. COLOMBE, *op. cit.*, p. 29 : « Après avoir en 1924 fait le jeu du palais contre le Wafd, la Grande-Bretagne, guidée par le seul souci de conclure un traité avec un gouvernement reflétant fidèlement la physionomie du pays, n'a pas hésité cette fois à faire le jeu du Wafd contre le palais ».

<sup>113</sup> M. MANSY, *L'Égypte 1919-1930. Héritages et mouvements*, Paris IV, 1991, n.p., p. 326.

<sup>114</sup> M. COLOMBE, *op. cit.*, p. 64sq : « Il [le Wafd] finit par comprendre que le nationalisme égyptien quelles que soit son ardeur ou même sa violence ne pouvait seul venir à bout de l'implacable volonté des gouvernements conservateurs ou travaillistes de Londres [...] ». « Le Wafd fini par se rallier à la thèse d'une indépendance "par étapes" » (p. 66).

<sup>115</sup> Lors de la Conférence de Montreux d'avril 1937, les capitulations sont abolies avec une période de transition prévue de 12 ans de tribunaux mixtes.

<sup>116</sup> C'est le 26 mai 1937 que l'Égypte fait son entrée à la S.D.N..

<sup>117</sup> Défections en 1937 et en 1942, M. Colombe, *op. cit.*, p. 109-112, 116.

<sup>119</sup> D. EL KH AWAGA, *op. cit.*, p. 105 : « Les partis minoritaires, le palais et le cheikh d'al-Azhar, accusent le Wafd d'être dominé par les Coptes et donc d'orienter sa politique en faveur de ces derniers ». Al-Mar... (précepteur du roi et *šayġ* d'al-Azhar) organise dans les années 1930 une campagne anti-wafdiste et anti-copte (*ibid.*).

peut atteindre les masses <sup>120</sup> alors qu'il se fonde sur l'unité du peuple égyptien. Un phénomène de repli identitaire se met en place dès la fin des années 1920 dont le mouvement des Frères Musulmans est l'une des illustrations les plus emblématiques. La diffusion de l'enseignement a pour conséquence la naissance d'une jeunesse lassée par le discours politique et qui se dirige vers les associations apolitiques à connotations religieuses. Des réseaux confessionnels de socialisation se mettent en place, tant chez les jeunes musulmans que chez les jeunes coptes <sup>121</sup>. La première guerre mondiale a porté atteinte au prestige de l'Europe au point de vue de la civilisation. De nouveaux modèles de société sont apparus avec le socialisme <sup>122</sup> et le fascisme <sup>123</sup>. Beaucoup de partis se dotent d'organisations paramilitaires constituées de jeunes hommes <sup>124</sup>. C'est pourquoi l'ambassade britannique, une fois la guerre commencée, pense avoir des raisons de s'inquiéter quant à la fidélité de l'Égypte.

Si les idées fascistes ont pu séduire une certaine frange d'Égyptiens, c'est surtout l'idée d'une victoire allemande qui libérerait l'Orient qui se répand peu à peu. Les succès de l'Axe, renforcés par la propagande, rendent la position du Royaume-Uni de plus en plus délicate. Certes, en application des accords qui la lie aux Britanniques, l'Égypte met à sa disposition tous les moyens de communication et rompt ses relations diplomatiques avec l'Allemagne. Cependant, certains parlementaires veulent tirer profit de la situation pour amender le traité de 1936 et voudraient réaffirmer la neutralité de l'Égypte <sup>125</sup>. De plus, les événements militaires du Proche-Orient sont en faveur de l'Axe <sup>126</sup> et les conditions de vie en Égypte se détériorent. Or le gouvernement, soutenu par le palais, ne se positionne pas clairement du côté des Alliés alors que le Wafd adopte une attitude moins ambiguë <sup>127</sup>. Il apparaît alors évident aux Britanniques d'imposer le Wafd, seul parti

<sup>118</sup> Vis-à-vis des chrétiens, la politique de la monarchie semble toujours tolérante si on en croit un article publié dans *ETI* au 3<sup>ème</sup> trimestre de 1947, p. 208-210 « Tolérance royale » par J. T.. Ce texte rappelle la piété du roi F...rǒq et indirectement ses aspirations au *ǧalǧfa*. Puis, l'auteur rend compte de l'attitude ouverte du roi vis-à-vis des minorités en relatant une série de faits anecdotiques et renvoyant l'image d'un monarque musulman des temps modernes sachant concilier respect de l'islam et tolérance. Nous avons une description classique des rapports cordiaux entre le prince et les éléments de son peuple non musulman : visites de courtoisie et soutien des minorités dans les situations de troubles inter-confessionnels. Le roi F...rǒq a inscrit son activité diplomatique vers le Vatican dans la continuité de son père puisque des relations diplomatiques sont établies entre l'Égypte et le Saint Siège en 1947 (cf. *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1947, p. 305sq.).

<sup>120</sup> G. DELANOUE, *art. cit.*, p. 146sq.

<sup>121</sup> D. EL KH AWAGA, *op. cit.*, p. 107.

<sup>122</sup> Il ne séduit en Égypte que des éléments de la communauté juive.

<sup>123</sup> H. LAURENS, *L'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, A. Colin, p. 214.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>125</sup> M. COLOMBE, *op. cit.*, p. 83.

<sup>126</sup> Au printemps 1941, l'Afrika Korps domine la Cyrénaïque tandis que la révolte gagne la Syrie et l'Iraq.

dont ils ne doutent pas et avec une assise suffisante dans le pays pour être soutenu. Le 4 février 1942 un ultimatum est imposé à F...rŹq qui doit appeler au pouvoir le président du Wafd. La situation devient périlleuse pour les Britanniques quand le 1<sup>er</sup> juillet 1942 les troupes de Rommel sont à moins de 100 km d'Alexandrie et qu'Allemands et Italiens s'engagent à restaurer l'indépendance de l'Égypte. La propagande en faveur de l'Axe est réactivée mais trouve dans le Wafd un adversaire <sup>128</sup>. La victoire d'al-Alamein (octobre 1942) suivie par le débarquement des Alliés en Afrique du Nord conduisent dès 1943 à la fin des hostilités en Afrique. Dès octobre 1944, les Britanniques retirent leur soutien au Wafd. La réaction du roi est immédiate, il révoque le cabinet dans l'indifférence absolue <sup>129</sup>.

Nous ne nous attardons pas sur les années qui séparent la fin de la guerre de la Révolution des Officiers libres. M. Colombe résume bien la situation : « Les cinq années qui ont suivi la fin de la guerre ont été pour l'Égypte des années de crises, de troubles et de désordres intérieurs » <sup>130</sup>. Dans cette période ont lieu l'assassinat du premier ministre, suivi par celui de —assan al-bann..., fondateur et guide charismatique des Frères Musulmans. Les questions politiques ne semblent pouvoir trouver de solution que par le recours à la violence. La ferveur autour du roi diminue. L'image du jeune prince pieux s'efface devant celle d'un roi qui mène une vie de débauche. Sur le plan social les grèves se multiplient et l'influence du parti communiste <sup>131</sup> commence à être perceptible dans les grandes villes. On assiste alors à la montée en force de l'association des Frères Musulmans entrée dans l'arène politique dès 1936 avec l'envoi de volontaires en Palestine. Ils ont soutenu le palais pendant la guerre alors qu'ils tissent des liens avec les officiers libres dont Sadate.

Toutefois en terme de politique extérieure, la prépondérance de l'Égypte s'exprime par la formation de la Ligue Arabe dont le siège se trouve au Caire <sup>132</sup>. Mais la défaite face à Israël en 1948 aggrave un contexte intérieur fragilisé par les tensions sociales et politiques. Un groupe de jeunes officiers voit alors que l'armée comme ultime remède à la faillite générale du pays.

<sup>127</sup> M. COLOMBE, *op. cit.*, p. 101 : « Le Wafd dès cette époque [l'entrée en guerre de l'Italie], laissa dans l'ombre son programme de revendication mais continua à se déclarer ouvertement partisan d'une aide loyale à la Grande-Bretagne dans le cadre du traité tout en repoussant l'idée de jeter l'Égypte dans la guerre ».

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 104sq.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 106-115.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>131</sup> La figure d'Henri Curriel est une des rares à avoir dépassé le cadre national du communisme égyptien, en devenant l'un des leaders de l'internationalisme tiers-mondiste.

<sup>132</sup> Le 7 octobre 1944 est signé à Alexandrie le protocole de la Ligue Arabe.

## Chapitre II : Les acteurs musulmans

### 1. Al-Azhar, gardienne de l'orthodoxie

#### A. La doyenne des universités du monde arabe

Avant d'être le symbole de l'orthodoxie musulmane, al-Azhar fut l'un des fleurons du š€'isme. Elle doit sa fondation aux F...imides entre 970 et 972. À l'instar de toutes les mosquées, elle est aussi un centre d'enseignement et participe par ce biais à la politique de propagande des dirigeants <sup>133</sup>, ce qui lui vaut sous les AyyŹbides quelques désagréments.

sous les Ottomans elle acquiert le prestige qui depuis est le sien <sup>134</sup>. Süleym...n le Magnifique lui attribue un šayŹ qui doit se consacrer aux affaires religieuses et administratives. Cet homme doit être un trait d'union entre le pouvoir et les professeurs <sup>135</sup>. La période ottomane se caractérise comme une période de décadence pour les études <sup>136</sup>. Les causes, nombreuses, ont des origines extrinsèques, mais aussi intrinsèques à l'Égypte. pour B. Dodge <sup>137</sup>, le déclin des grands centres intellectuels du monde musulman est lié aux invasions des peuples asiatiques <sup>138</sup>. l'auteur considère que le pouvoir, dans le but de décourager les rébellions, a freiné les initiatives intellectuelles au profit du développement du TMŹisme mieux à même d'inculquer un esprit de soumission <sup>139</sup>. Dans ce contexte général, peu favorable aux études, l'Égypte a eu à pâtir de perturbations économiques et de la diminution des rentrées financières liées aux waqf-s <sup>140</sup>. l'enseignement non mystique trouve alors refuge à al-Azhar <sup>141</sup>.

<sup>133</sup> J. JOMIER, « Al-Azhar », *EI*, 1991, p. 837-844, 837.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 839 : « En fait dans le Caire des Mamelouks débordant de vie elle fut un centre important d'enseignement, mais un centre parmi bien d'autres ».

<sup>135</sup> C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, « Histoire d'al-Azhar », in *La situation religieuse en Égypte*, (Études Arabes 94), Rome, PISAI, p. 1-23, p. 3. Il s'agit d'un extrait du rapport réalisé pour l'année 1995 par le centre d'études stratégiques et politiques du journal *Al-Ahr...m*, sous la direction de N. 'Abd al-Fatt...Ÿ.

<sup>136</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 839sq.

<sup>137</sup> B. DODGE, *History of the education in the Arab world*, New York, Arab Information Center, 1963.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>139</sup> *Ibid.* ; cette analyse de la décadence des sciences dans le monde musulman est celle adoptée par le courants réformiste dès al-Af...n€ et dont l'un des premiers théoriciens est M. 'Abduh.

L'État ottoman a respecté l'autonomie de l'université en s'abstenant de nommer un Ottoman à la fonction de *šayḥ* d'al-Azhar ou d'influencer la nomination<sup>142</sup>. Al-Azhar est à cette période ouverte aux chrétiens et tous les frais de scolarité sont pris en charge sans aucune distinction confessionnelle<sup>143</sup>. C'est le début la période de gloire et de renommée de l'université qui concentre alors à elle seule tout l'enseignement non-mystique du Caire<sup>144</sup>.

Dès l'époque mamelouke le rôle des professeurs ne cesse de grandir. « Cela leur permet en outre de remplir un certain nombre de rôles que leur fonction de professeur leur impose d'ordinaire en contexte islamique : désigner le détenteur du pouvoir et lui garantir les conseils requis aussi longtemps qu'il exerce ce pouvoir, le contrôler également, le réprimander et parfois même le destituer lorsqu'il ne remplit plus les conditions de sa fonction ; enseigner la religion, défendre le peuple face au pouvoir qui pratique l'injustice ou être un trait d'union entre ce peuple et le pouvoir qui agit, selon la justice, en vue de mobiliser le peuple pour le soutenir d'autant mieux quand les circonstances l'exigent »<sup>145</sup>. Cette citation met en relief l'étendue de la fonction de professeur d'al-Azhar. enseignant des sciences religieuses, légitimateur du pouvoir mais aussi censeur, intermédiaire entre le peuple et les gouvernants, leur place centrale dans la vie du pays conduit tout détenteur du pouvoir à se les concilier. quand l'armée française débarque en Égypte, l'ultime résistance est celle d'al-Azhar et Bonaparte opte pour une collaboration avec les *šayḥ*-s. De même que Muḃammad 'Alī instrumentalise les '*lim*-spour assurer son pouvoir, puis les marginalise pour neutraliser leur action<sup>146</sup>. l'enseignement dispensé par l'université contrevient aux modernisations entreprises par le vice-roi car le contenu des enseignements comme les techniques pédagogiques appartiennent à une autre époque.

sous les Mamelouks le mode d'enseignement d'al-Azhar s'élabore et se maintient

<sup>140</sup> I. Salama, *L'enseignement islamique en Égypte, son évolution, son influence sur les programmes modernes*, Le Caire, Imprimerie Nationale Boulac, 1938. Les causes de la décadence de la *madrassa* sont abordées dans les pages 111 à 123. Pour l'auteur la décadence dans l'enseignement apparaît au IX<sup>ème</sup> siècle (XV<sup>ème</sup> siècle) et est liée à l'ignorance, au gaspillage et à la tyrannie des Mamelouks et ce bien avant le IX<sup>ème</sup> siècle, qui auraient entraîné des perturbations économiques et sociales. Avec la conquête ottomane, l'appauvrissement du pays se serait poursuivi et les conquérants auraient porté atteinte aux biens des fondations pieuses. De plus, l'extension des idées mystiques aurait eu pour corollaire l'affaiblissement de l'enseignement et l'augmentation du désintérêt à leur égard. Les *ḡ...nq...h-s*<sup>TM</sup> □f□-s furent les bénéficiaires de ce désintérêt pour les *madrassa*-s.

<sup>141</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 839.

<sup>142</sup> C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, *art. cit.*, p. 3sq.

<sup>143</sup> C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, *art. cit.*, p. 5.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 5sq.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 5sq.

<sup>146</sup> L'un des moyens pour affaiblir al-Azhar est la « nationalisation » des terres des *waqf*-s, ce qui a pour conséquence de limiter l'indépendance de l'université.

jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Pour faire partie du corps professoral seules la science et la piété sont requises. Certes, des dynasties de professeurs se sont constituées, mais l'université demeure un lieu où la mobilité sociale peut encore s'exprimer. La classe des docteurs, des *'...lim-s*, est en fait plus idéologique que sociologique<sup>147</sup>, dans la mesure où de très riches enseignants peuvent côtoyer des collègues proches de l'indigence<sup>148</sup>. La réputation d'un enseignant se fait par le prestige dont il arrive à entourer sa personne car nulle règle n'astreint l'acte d'enseigner : « il ne répond que de sa propre science, laquelle traditionnellement n'est validée que par l'initiation (plus que formation) qui le lie à ses maîtres et par l'affluence des auditeurs »<sup>149</sup>. Le professeur s'installe donc sous un pilier et dispense son enseignement à l'assistance. Une hiérarchie, aux codes inaccessibles aux néophytes, s'inscrit dans l'espace de la mosquée<sup>150</sup>.

L'organisation du temps est aussi codifiée. Les matières les plus importantes sont enseignées le matin. Il s'agit des sciences religieuses : *tafsīr*, *—adīn* et *fiqh*<sup>151</sup>. Le milieu du jour est réservé aux sciences grammaticales (rhétorique, stylistique) et le reste de la journée aux autres disciplines, qui sont souvent à caractère facultatif (tous les cours sont bien-sûr dispensés en arabe littéraire). Quant aux méthodes d'acquisition des savoirs, elles se résument à l'apprentissage par cœur du dépôt traditionnel alourdi par les commentaires successifs, aucun exercice de rédaction n'est prévu : « L'étudiant apprend par cœur des résumés de grammaire et de rhétorique ; ces résumés servent de support aux explications des professeurs qui, une fois mises par écrit constituent un commentaire enrobant le texte de base ; ce commentaire peut faire lui même l'objet d'un autre commentaire au second degré ; très souvent les textes se superposent ainsi en trois voire quatre ou cinq couches presque toujours plus creuses les unes que les autres. Ce système du commentaire infini à partir d'un texte de base très dense et obscur était appliqué non seulement aux matières linguistiques mais à toutes les disciplines. »<sup>152</sup> La culture « générale » est donc inexistante tout comme l'effort de réflexion personnelle.

L'une des explications de cet inintérêt pour la culture profane se trouve dans la frivolité que l'on attribue à toute connaissance qui détourne de la seule science véritable.

<sup>147</sup> G. DELANOUE, *op. cit.*, p. XVIII.

<sup>148</sup> Ce choix de vie est souvent motivé par des considérations religieuses d'ordre ascétique qui se rattachent aux pratiques *TM* *f* *s* dont l'université est loin d'être exempte au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle. Nous reviendrons ultérieurement sur la place du *TM* *f* *s* dans l'Égypte du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècles.

<sup>149</sup> J. BERQUE, *op. cit.*, p. 73. L'auteur précise que pour toute personne qui ne convaincrat pas son auditoire, les pires sévices sont possibles pouvant entraîner la mort, p. 73.

<sup>150</sup> *Ibid.*, dans un premier temps l'enseignant débutant s'assied sur la natte commune pour dispenser son cours, puis sa réputation s'affirmant on lui confie une place plus distinguée.

<sup>151</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 840.

<sup>152</sup> G. DELANOUE, « Les musulmans », in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, p. 27-67.

L'organisation des savoirs apparaît comme théocentrique car le cœur de tout enseignement est la religion, les autres sciences n'ayant de sens que pour une meilleure connaissance de cette dernière.

À la fin des études une licence d'enseignement est délivrée<sup>153</sup>. C'est un certificat où le professeur dont l'étudiant a suivi les cours atteste du savoir acquis<sup>154</sup>. Il faut préciser qu'à la fin du cours chaque étudiant doit baiser la main du professeur<sup>155</sup> : des rapports de type patriarcal règlent les relations entre enseignants et étudiants. Ces derniers sont pour la plupart pauvres et bénéficient des largesses offertes par l'université en matière de logement et de nourriture<sup>156</sup> ; il leur arrive de trouver des compléments financiers en récitant le *Qur'...n...*

Cette culture azharienne se diffuse dans tout le pays, d'une part parce que les étudiants finissent par retourner dans leur village pour y reprendre un négoce familial ou pour y exercer les fonctions de juges, d'*im...m-s*, de maîtres des *kutt...b-s* ; d'autre part parce que les réformes de l'enseignement sont, dans un premier temps, passées par les étudiants issus d'al-Azhar, en l'absence d'une autre élite intellectuelle<sup>157</sup>. C'est pourquoi la structure mentale azharienne, même si les contenus des savoirs sont différents dans les écoles gouvernementales, perdure jusqu'à la fin du siècle. Ce système d'enseignement non adapté à la modernité se voit ébranlé au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il tente alors de ralentir la diffusion des idées nouvelles.

Le cercle des azharistes voit son influence décliner. Les *šayḥ-s*, nous l'avons déjà mentionné, se pensent les conseillers du pouvoir, les médiateurs naturels entre le peuple et les dirigeants. Or les nouvelles institutions font peu cas de ces fonctions traditionnelles dès le XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>158</sup>. Malgré cela, son rôle politique s'exprime notamment en incarnant, pendant un temps, la résistance à la colonisation. Ce déclin politique est accompagné par une série de réformes qui donnent un nouveau visage à la prestigieuse université.

<sup>153</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 840.

<sup>154</sup> Dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle ce type d'enseignement n'est pas propre à al-Azhar : toutes les universités sont conçues sur ce mode de fonctionnement. Il faut attendre le début des années 1870 pour que soit fondée ce qui deviendra l'Université Américaine de Beyrouth, suivie par l'Université Saint-Joseph et par l'Université d'Alger (B. DODGE, *op. cit.*, p. 12).

<sup>155</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 840.

<sup>156</sup> Dans la seconde partie de l'ouvrage de T. Hussein, *Le livre des jours*, Paris, Gallimard, 1947, nous avons une des descriptions les plus touchantes de la vie des étudiants de la grande université.

<sup>157</sup> Les membres des missions scolaires et les enseignants des nouvelles écoles gouvernementales sont des azharistes.

<sup>158</sup> Ni la tendance autocrate du fondateur de l'Égypte moderne, ni la constitution de 1923 ne réservent une place aux docteurs de la loi. Dans un cas le pouvoir gouverne sans se soucier du peuple, dans l'autre de nouveaux médiateurs sont institués par le système représentatif.



## B. L'enseignement du dernier quart du XIX<sup>ème</sup> au premier XX<sup>ème</sup> : entre tradition et rénovation<sup>159</sup>

La première des réformes significative, intervient en 1872<sup>160</sup> où une procédure pour le recrutement des enseignants est instituée : six étudiants au maximum subiront un examen de fin d'études qui en cas de succès leur donne le droit d'enseigner à l'université et de bénéficier des avantages inhérents au statut de professeur d'al-Azhar. Cette même année est créée l'école supérieure de D...r al-'UIŹm qui forme les azharistes à l'enseignement dans les écoles nouvelles<sup>161</sup>.

En 1885, de nouvelles lois sont prises qui vont dans le sens de celles de 1872<sup>162</sup>. La loi de janvier 1888 réaffirme la modalité des examens<sup>163</sup>. La nécessité de renouveler les mêmes lois témoignent de la résistance opposée par l'institution aux innovations. durant cette année 1888, le recteur de l'université se prononce sur l'enseignement des sciences profanes : « It is right to teach the mathematical science like arithmetic and geometry, as well as geography, because they do not contradict the truth. Anything contributed by them to the spiritual endeavor is needed, just as medicine is necessary. »<sup>164</sup> Les sciences naturelles ne sont permises que si elles sont en accord avec la *šar'ca* et si elles ne sont pas enseignées dans une optique métaphysique<sup>165</sup>. Les années 1895 et 1896 sont aussi marquées par des réformes dont l'initiative revient en grande partie à M. 'Abduh et au recteur al-Naw...w€<sup>166</sup>. Les principales dispositions concernent la formation d'un conseil d'al-Azhar comprenant des membres extérieurs à l'université<sup>167</sup>. Les modalités

<sup>159</sup> P.-J. LUIZARD, « Al-Azhar, institution sunnite réformée », in A. ROUSILLON, (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Égypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, 1995, p. 519-546.

<sup>160</sup> B. DODGE, *Al-Azhar, a millennium of Muslim learning*, Washington, Memorial Edition, 1974, p. 116 : « This law is important because it was the first of a series of reforms which turned al-Azhar from a medieval mosque college into a modern university ». G. DELANOUE (*op. cit.*, p. 93sq.) avance comme chiffre d'étudiants entre 1875 et 1880 un ordre de grandeur d'environ 10000. De plus, si nous ne nous sommes intéressée qu'à l'université, il faut savoir qu'al-Azhar gère aussi un nombre important de *kutt...b-s* (soit le niveau élémentaire, écoles qu'...niques) où les enfants apprennent les rudiments de l'écriture, de la lecture et du calcul. Au niveau élémentaire, en 1875, G. Delanoue estime à 110000 le nombre des élèves alors que les écoles du système moderne, tous niveaux confondus, regroupent 5000 élèves. Nous pouvons prendre toute la mesure de l'influence du système traditionnel dont le réseau s'étend sur tout le territoire à la différence du système moderne qui se concentre pour l'essentiel dans la capitale.

<sup>161</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 840.

<sup>162</sup> B. DODGE, *Al-Azhar...*, p. 132. Cette réforme se fait à l'initiative du *šayĉ* M. 'Abass€, premier recteur de rite Ÿanafite de l'université et grand *muft€* d'Égypte.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 133. Ainsi, l'alchimie est interdite et la chimie autorisée si elle reste dans un cadre bien précis : ne pas être en contradiction avec l'islam.

d'inscription comme étudiants sont mises en place. un minimum d'âge de 15 ans est requis ainsi que la connaissance par cœur de la moitié du *Qur'...* et bien sûr la maîtrise de la lecture et de l'écriture<sup>168</sup>. Les programmes sont aussi réorganisés : « During the first four years of study a student was prevented from using glosses... The later was permissible at the end of the four years, but use of the glosses required the permission of the administrative council. »<sup>169</sup> Pour la première fois des examens sanctionnant les études sont prévus<sup>170</sup>.

Au début du siècle deux nouvelles institutions d'enseignement sont fondées, l'école des *q...s* (1907) et l'Université libre du Caire (1908), première université égyptienne non religieuse<sup>171</sup>. Cette même année 1908, une nouvelle loi est promulguée concernant l'enseignement à al-Azhar. d'une part, elle prévoit l'organisation de l'enseignement selon trois cycles (primaire, secondaire et supérieur) de quatre ans sanctionnés par un diplôme suite à un examen. d'autre part, elle divise les études en trois groupes : les sciences religieuses, les cours de langue arabe et les mathématiques<sup>172</sup>. Mais l'opposition aux réformes est telle qu'elle entraîne une application progressive de la loi<sup>173</sup>. La loi du 13 mai 1911 reprend dans ses grandes lignes celle de 1908. Le recteur est nommé par le Khédivé, le conseil de direction est réorganisé, l'école de *q...s* passe sous la juridiction d'al-Azhar, les conditions d'entrée sont rappelées ainsi que les modalités des cours (contenu, assiduité...) <sup>174</sup>. Cette loi se heurte toujours à des oppositions. Oppositions qui

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 134sq.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 134 (loi du 3 janvier 1895) : « The charter members were shaykhs of al-Azhar representing the four codes of sunnite jurisprudence and two government employees ».

<sup>168</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 841.

<sup>169</sup> B. DODGE, *Al-Azhar...*, p. 135. Cette réforme, interdisant l'enseignement des gloses pour les débutants et la limitant sérieusement pour les autres étudiants, constitue la première révolution dans l'appréhension des techniques d'apprentissage et dans la formation intellectuelle même des azharistes.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 136 : après huit ans minimum d'études le diplôme *al-šah...da al-'...limiyya* est délivré. Il permet à son détenteur d'être *im...m*. « The old examination for the higher diploma, known as al-shahadah al-'alimiyyah, was retained without important changes ». J. JOMIER, *art. cit.*, p. 841, nous apprend que l'application des réformes se heurte à de farouches résistances.

<sup>171</sup> B. DODGE, *History...*, p. 12 : « It was the first modern secular institution to be established by the Arab themselves ». Son premier recteur fut le prince Fu'...d. Cf. A. Louca, « La première université du Caire. Témoignage de l'étudiant ¥...h... —usayn », *AnIsl* 25, 1991, p. 403-414 et D.M. REID, *Cairo University and the making of modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>172</sup> B. DODGE, *Al-Azhar...*, p. 139sq.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>174</sup> B. DODGE, *Al-Azhar...*, p. 140-144 ; J. JOMIER, *art. cit.*, p. 841 : création de l'aréopage des 30 grands '...lim-s titulaires de trente chaires spéciales parmi lequel le Recteur est désigné.

se trouvent renforcées par les meilleures conditions de recrutement faites aux étudiants de l'école de *q...£€-s* au détriment des azharistes.

Pour la période de l'entre-deux-guerres, nous envisagerons les réformes importantes dont celle de 1930, qui confère à al-Azhar un statut d'université de type moderne. Nous nous intéresserons aussi aux différents événements de la vie égyptienne et de leurs conséquences sur l'université.

Tout comme lors de la période précédente de nombreuses lois visent à organiser l'université. Nous pouvons les évoquer brièvement dans la mesure où les données du problème sont les mêmes qu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. d'un côté existe de la part des gouvernants la volonté d'adapter l'université aux réalités et aux besoins d'une société entrée dans l'ère de la modernité ; d'un autre côté nous avons une institution qui oppose une force d'inertie, à de rares exceptions près, face aux vellétés de réformes qui sont perçues comme des empiètements faits à son autonomie et comme des brèches par lesquelles la culture européenne peut pénétrer la société musulmane.

Depuis l'avènement de la dynastie de Mu'ammad 'Al€, le rôle traditionnel de conseillers qu'avaient les '*...lim-s* est en voie de régression. Cela ne s'est pas fait sans heurts<sup>175</sup> et les tensions existent dans notre période. Cependant, le rôle contestataire vis-à-vis d'un pouvoir qui démeriterait, n'exclut pas les alliances, comme nous le verrons, ainsi que la participation à la vie politique et religieuse du pays.

La première des lois concernant al-Azhar durant l'entre-deux-guerres porte sur les modalités pour intégrer l'université. la connaissance du *Qur'...n* dans son intégralité est alors requise. La loi du 26 août 1923 instaure un cycle supérieur de spécialisation à l'issue duquel un diplôme est décerné : *šah...da al-taça™™u™™*<sup>176</sup>. Cette même loi supprime l'autonomie de l'école des *q...£€-s* qui devient une branche de spécialisation d'al-Azhar<sup>177</sup>. La loi du 31 mai 1927 est une des illustrations des rivalités entre le roi et le Wafd pour le contrôle du pouvoir et donc d'al-Azhar. Cette loi en effet prévoit le partage des compétences entre le roi et le premier ministre pour le versant financier de l'université<sup>178</sup>. Le roi reprend l'initiative avec la loi du 15 novembre 1930. Cette dernière confirme au conseil des grands '*...lim-s* le droit de juger tout '*...lim* coupable d'actes non conformes à sa dignité ; elle précise le durée des différents cycles et limite à 16 ans l'âge d'entrée à l'université<sup>179</sup>. la loi de mars 1936 fait la synthèse de toute la législation antérieure et fixe le statut de l'université en termes d'organisation et d'enseignement. Elle commence par une déclaration de principe : « al-J...mi'a al-Azhar is the greatest Muslim religious and

<sup>175</sup> M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam (oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine)*, Paris, Presse de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, 1996, p. 59-90 (chapitre 1 : Les oulémas entre quiétisme et contestation).

<sup>176</sup> B. DODGE, *Al-Azhar ...*, p. 146.

<sup>177</sup> J. JOMIER, *art. cit.*, p. 841.

<sup>178</sup> B. DODGE, *op. cit.*, 149. Cette mesure est supprimée en 1930 et réintroduite en 1935.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 149sq. ; J. JOMIER, *art. cit.*, p. 841.

scientific institute »<sup>180</sup>. L'âge d'entrée s'échelonne entre 12 et 16 ans et il revient au conseil suprême de fixer chaque année le nombre d'élèves à admettre<sup>181</sup>. Ces élèves subissent des tests d'entrée. Quelques matières profanes sont admises mais elles ne peuvent constituer le corps de l'enseignement. Le gouvernement reconnaît les diplômes et fixe une correspondance entre les titres universitaires et les fonctions que l'on peut occuper<sup>182</sup>. Quelques modifications interviennent avec la loi de 1945. Elles concernent essentiellement l'organisation du corps des Grands '*ulam...*', l'introduction de l'anglais dès le cycle secondaire...<sup>183</sup>. Toutes ces lois n'ont pas été sans susciter de la part des azharistes de violentes oppositions. Les *šayḥ*-s jugés trop réformateurs sont écartés comme c'est le cas pour le *šayḥ* ŠaltŽt en 1931, la majeure partie de l'université n'est encore prête pour des réformes<sup>184</sup>. en 1935 le *šayḥ* al-Mar...□€ est élu recteur et reste à ce poste jusqu'en 1945. Il nous faut préciser qu'il a été le précepteur du roi F...rŽq et qu'il a orchestré toute la propagande pour donner du jeune souverain l'image d'un roi pieux.

Sous la présidence du *šayḥ* Mu™□af... 'Abd al-R...ziq (1885-1946)<sup>185</sup>, qui a étudié la philosophie à la Sorbonne et a enseigné à l'Université de Lyon, un style nouveau est en vigueur. Il instaure comme obligatoire pour quiconque doit assumer la fonction de *šayḥ*

<sup>180</sup> B. DODGE, *op. cit.*, p. 151.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> B. DODGE, *op. cit.*, p. 152 : « The holder of a secondary certificate is eligible to teach in maktab, or elementary school independant of government control. The older of the undergraduate diploma is entitled to enter a clerical position at al-Azhar or in the courts [...] ».

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>184</sup> K. ZEBIRI, *Ma'YmŽd ShaltŽt and Islamic Modernism*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 11. M. ŠaltŽt (1893-1963) est un partisan du *šayḥ* d'al-Azhar al-Mar...□€ (dont une biographie, dans le cadre d'une thèse, par F. Costet est en cours). Ce dernier nommé, *šayḥ* d'al-Azhar en 1928, est contraint à la démission en 1929, suivi en 1931 par M. ŠaltŽt qui devient recteur de cette université entre 1958 et 1963.

<sup>185</sup> Voir G. MARSAC, « Silhouettes : le nouveau recteur d'al-Azhar », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre, 1946, p. 201-204. M. 'Abd al-R...ziq est né en 1885 dans une riche famille de propriétaires fonciers dont le père est un haut fonctionnaire. Un de ses frères est un des membres fondateurs du parti libéral constitutionnel (nous avons lu dans d'autres livres qu'il s'agissait de son père, voir plus bas le développement sur 'Alĕ 'Abd al-R...ziq) et l'autre est 'Alĕ 'Abd al-R...ziq qui a remis en cause le principe de confusion des pouvoirs dans l'islam (p. 201). En 1905, il entre à al-Azhar où il est l'étudiant de M. 'Abduh, en 1908 il est docteur et en 1909 il part pour Paris où il reste jusqu'en 1911 avant de gagner Lyon (il y donne des cours de droit musulman à l'université) (p. 202). Il rentre en Égypte en 1916, où il est nommé secrétaire des établissements d'enseignement religieux, puis inspecteurs des tribunaux religieux musulmans. En 1927, le roi Fu'...d le nomme à la chaire de philosophie musulmane de l'Université du Caire. Il y reste jusqu'en 1937 où il accepte le ministère des *waqf*-s. L'année 1946 est celle de sa nomination par le roi au poste de recteur d'al-Azhar, ce qui fait aussi de lui le *šayḥ al-isl...m*, l'une des plus hautes autorités religieuses (p. 203). Sa désignation entraîne la démission du vice-recteur d'al-Azhar et celle du doyen de la faculté des lettres et l'opposition ouverte de 14 des 21 '*lim*-s. Quelques uns sont toutefois satisfaits de cette décision (p. 204). Sa mort, en 1947, fait l'objet d'un nouvel article dans *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1947, p. 231sq.

d'al-Azhar « d'être doté d'une référence religieuse "distinguée" en droit musulman et aussi d'avoir exercé dans la judicature ou dans l'ift...<sup>186</sup> »<sup>187</sup>. On voit alors apparaître sous sa brève présidence une scission entre les *šayḥ*-s. d'un côté se trouvent les *šayḥ*-s « au turban », de l'autre les *šayḥ*-s « au tarbouche ». Les premiers, spécialisés en sciences religieuses, n'ont pas poursuivi d'études supérieures dans l'une des facultés d'al-Azhar. Les seconds, diplômés du supérieur, ont de surcroît voyagé à l'étranger. Le conflit oppose donc un modèle ancien de '*...lim* et un modèle qui émerge, où l'excellence de la formation en sciences religieuses n'exclut pas une ouverture réelle sur l'étranger.

### C. Un rôle éthique contesté

Les étudiants d'al-Azhar, tout comme leurs maîtres, sont convaincus de la nécessité de l'indépendance de l'Égypte. Leur agitation est telle en 1919 que les britanniques décident de fermer l'université<sup>188</sup>. La participation politique à la « révolution de 1919 » a été très importante pour l'université qui se positionne traditionnellement en opposition avec le pouvoir quand ce dernier est jugé néfaste, et c'est le cas pendant la période coloniale car il est perçu comme illégitime.

Le lien entre l'université et le trône est amoindri par la loi de 1927 qui confère simultanément au roi et au premier ministre la nomination du recteur. De plus le roi subit un camouflet lorsque le *šayḥ* d'al-Azhar al-*Ẓaynī* (1917-1927) s'oppose à son désir de s'autoproclamer calife<sup>189</sup>. Les relations entre le roi et les *šayḥ*-s s'améliorent sous la deuxième présidence d'al-Mar... qui entend réaffirmer dans son rôle de conseiller politique l'université. Il dote d'ailleurs al-Azhar d'un organe de presse *Nẓr al-Islām*, qui à partir de 1935 devient *Ma'allat al-Azhar*. C'est cette revue qui a retenu notre attention dans la mesure où elle est la voix de l'université et, plus encore, « la conscience communautaire »<sup>190</sup>. Pour F. Dore, la revue est le lieu d'expression du groupe le plus conservateur<sup>191</sup>. Al-Mar... donne à la revue « una spinta innovatrice [...] con la pubblicazione di numerosi scritti di divulgazione scientifica o pseudoscientifica »<sup>192</sup>. C'est donc la période qui s'étend de la fondation à la Révolution des Officiers libres que nous allons analyser en ce qui concerne les chrétiens et le christianisme.

<sup>186</sup> C'est l'action qui consiste à répondre à une *fatwā*...

<sup>187</sup> C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, *art. cit.*, p. 15.

<sup>188</sup> B. DODGE, *op. cit.*, p. 145.

<sup>189</sup> C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, *art. cit.*, p. 17sq.

<sup>190</sup> F. DORE, *Cristianesimo e cristiani in Ma'allat al-Azhar 1958-1978*, Rome, PISAI (n.p.), 1990, p. 13 : « [...] mi sembra opportuno considerarla dal punto di vista morale come "coscienza comunitaria" [...] ».

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>192</sup> *Ibid.*

Le second corpus de discours azhariste est composé des cours sur le christianisme dispensés par le *šayḥ* Abū Zahra au début des années 1940 et publiés en 1942. Ceux sont les seuls cours, à notre connaissance, sur ces sujets faits par un *šayḥ* d'al-Azhar et édités. Ce *šayḥ* est d'autant plus intéressant qu'il participe aux réunions des *lǧw...n al-<sup>TM</sup>af...* chez les dominicains du Caire.

Le rôle de la revue est parfaitement analysé dans la traduction de C. Van Nispen Tot Sevenaer du rapport du journal *Al-Ahr...m* aux pages 35 et 36 : « Sa fonction al-Azhar l'a définie, est de diffuser la littérature de l'islam, de dénoncer les innovations et les adjonctions qui attentent à la religion, de découvrir les hadiths apocryphes qui se seraient glissés dans la Sunna, de confondre les argumentations spécieuses que certains développent quant aux fondements de la *šar'ā*, de s'occuper de la biographie des grands personnages de l'islam, de diffuser les recherches scientifiques et littéraires ainsi que divers articles à ce sujet, de critiquer la pensée par la pensée, de diffuser ce qui est publié dans les journaux et les revues de l'étranger... ». Un rôle donc de réformiste, d'apologète, de défenseur de l'islam...

Le rôle politique de l'université, au delà des tensions avec les autorités égyptiennes<sup>193</sup>, se manifeste surtout dans la contestation de la présence coloniale.

Son rôle de censeur, quant à lui, trouve dans cette période deux occasions majeures de s'exprimer lors de deux affaires qui ont alors causé de vives émotions dans le pays. Il s'agit des remous provoqués par la publication des ouvrages du *šayḥ* 'Alī 'Abd al-R...ziq et de *Y...h... —usayn* ; les *šayḥ*-s ont voulu faire valoir leur autorité en condamnant et les livres et les auteurs.

Le livre du *šayḥ* 'Alī 'Abd al-R...ziq<sup>194</sup>, marque un tournant majeur dans l'histoire de la pensée musulmane du XX<sup>ème</sup> siècle. Il nous faut évoquer le contexte de parution de l'ouvrage. Nous sommes en 1925, soit un an après l'abolition du *califa* par Mustafa Kemal. S'il est vrai que cette institution est tombée en désuétude depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle sur le plan politique, elle n'en demeure pas moins le cadre dans lequel l'histoire du monde arabo-musulman s'inscrit depuis des siècles. Dès sa disparition, d'aucuns se soucient de savoir qui peut restaurer cette prestigieuse institution. Parmi les candidats potentiels, le roi d'Égypte F...rīq I<sup>er</sup> se pense le mieux disposé. Il envisage donc la réunion au Caire d'un « Conseil islamique » qui désignerait le nouveau calife. Or, la publication du livre de 'Alī 'Abd al-R...ziq, niant les fondements religieux de l'institution califale et appelant finalement les musulmans à se doter d'institutions adaptées à leur époque, jette le trouble. D'autre part, si le livre a un tel écho c'est parce qu'il est l'œuvre d'un *šayḥ* d'al-Azhar membre d'une grande famille égyptienne liée au gouvernement de l'époque. En effet, après l'assassinat du Sirdar, le ministère Za...īl démissionne et le nouveau gouvernement comporte des membres du parti libéral-constitutionnel dont le père de l'auteur est l'un des fondateurs. D'où la crise gouvernementale que provoque la sortie du

<sup>193</sup> Le *šayḥ* 'Abd al-Ma...ād, suite à ses critiques sur la vie de débauche du roi F...rīq lors de ses voyages à l'étranger, s'est vu retirer sa fonction de recteur d'al-Azhar (1950-1951, puis 1952-1954) (cf. C. VAN NISPEN TOT SEVENAER, *art. cit.*, p. 18).

<sup>194</sup> *Al-Isl...m wa-u<sup>TM</sup> al-Ÿukum : ba... f... l-*califa* wa-l-Ÿukuma f... l-isl...m*, 1<sup>ère</sup> éd., Le Caire, 1925. Traduction en français de A. Filali-Ansary, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, CEDEJ, 1994, très bonne introduction, p. 5-42.

livre. 'Alĕ 'Abd al-R...ziq (1888-1966) est un jeune *šayĥ* d'al-Azhar qui est juge dans un tribunal islamique. Il a donc reçu une éducation de type traditionnel<sup>195</sup> et c'est à partir de cette culture religieuse qu'il fonde sa théorie. « L'un des commentateurs les plus attentifs du texte, Léonard Binder, remarque que tant sa démarche que son approche s'inscrivent dans des problématiques propres au champ intellectuel arabo-islamique... »<sup>196</sup>. C'est là que réside toute la force de sa démonstration mais aussi tout l'enjeu de l'ouvrage : résoudre une question musulmane avec des concepts musulmans. Ce type de lecture, s'il peut être contesté et l'a été, démontre à quel point l'instrumentalisation des données de l'islam peut être aisée car toutes les lectures sont possibles. Nous demeurons convaincue que la véracité d'une opinion est une condition nécessaire mais non suffisante pour s'imposer et l'histoire en témoigne plus d'une fois.

La présentation la plus complète de l'ouvrage se trouve dans l'introduction de la traduction de A. Filali-Ansary<sup>197</sup>, nous nous y référons pour présenter la pensée de 'Alĕ 'Abd al-R...ziq. son dernier traducteur a raison d'insister sur la rupture épistémologique qu'il introduit dans la pensée musulmane. Toutefois il nous semble que sa méthode reste prisonnière de son univers mental. il est dans la ligne du réformisme ou, plus généralement, des penseurs qui ont voulu donner la « bonne interprétation » de l'islam. Que fait-il si se n'est choisir des passages qu'...niques et les interpréter dans un sens laïcisant ? Il cherche à démontrer à partir de l'islam que religion et politique sont distinctes. Sa pensée ne peut s'affranchir du cadre religieux et envisager une distinction des pouvoirs d'un strict point de vue spéculatif. Il renforce d'autre part une méthode dont les fondamentalistes useront : sélectionner des versets ou des *Ādĕ*-s et en faire un commentaire.

L'affaire 'Abd al-R...ziq donne lieu à des réfutations sans fin et à des répercussions considérables. Ainsi, le conseil supérieur de l'Université d'al-Azhar, en vertu de son pouvoir disciplinaire, l'accuse d'avoir limité la *šarĕ'a* à un pouvoir spirituel sans lien avec l'État. Les '*im*-s lui reprochent de considérer que la mission du prophète est de diffuser la *šarĕ'a* et non de déterminer les signes qui définiraient un État musulman. ils lui reprochent de nier l'importance du consensus sur la nécessité d'un *im...m* pour gouverner cet État qui, pour lui, n'est pas de nature religieuse, sa forme et ses fonctions variant selon les nécessités du moment<sup>198</sup>. L'auteur essaie de faire valoir que les accusations sont excessives et isolent les points de son livre sans les relier à l'ensemble<sup>199</sup>. Il est

<sup>195</sup> Il a effectué un séjour de deux ans dans une université anglaise, mais selon A. Filali-Ansary (*op. cit.* p. 9), il n'aurait pas eu le temps d'acquérir une connaissance approfondie de la culture européenne, contrairement à ce que laisse entendre T. Ramadan dans son ouvrage *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformiste islamique*, Paris, Bayard, 1998, p. 20sq.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 5-42.

<sup>198</sup> M. MANSY, *op. cit.*, p. 133.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 134.

exclu du corps des *'...lim-s*, déchu du titre de *'...lim* et de toutes les fonctions qui lui sont attachées<sup>200</sup>. Ses relations familiales avec le pouvoir entraînent une crise ministérielle. Les mesures prises à son encontre sont levées, mais il ne développe plus ses réflexions sur ce sujet délicat.

Cette affaire est instructive à plusieurs titres. Tout d'abord qu'il est possible en s'appuyant sur le *Qur'...n* et le —*ad€□* de démontrer que l'islam conçoit la séparation entre spirituel et temporel. Nous le rappelions précédemment, l'intérêt de cette démonstration réside pour nous dans le fait qu'il s'agisse d'un *šayḥ* d'al-Azhar de formation traditionnelle sans contact déterminant avec l'Occident, qui élabore cette théorie. C'est la preuve, s'il en est, qu'une lecture « laïcisante » du *Qur'...n* et des *Yad€□-s* peut se concevoir. Sa diffusion est liée, selon nous, à la volonté politique. Le second enseignement de cette affaire concerne l'Université d'al-Azhar. Cette dernière, imbue de ses prérogatives de gardienne de l'orthodoxie et de son rôle de censeur politique, est intervenue dans le champ de la vie publique. Or son rôle dans la société civile s'est considérablement restreint depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. Sa marge d'action se cantonne, dans les faits, à la parole. Elle semble pourtant ignorer que ses compétences sont à redéfinir et que son rôle d'intermédiaire entre le peuple et le pouvoir a été capté par d'autres. Le rejet des mesures prises contre le *šayḥ* 'Abd al-R...ziq en est la confirmation.

Mais cela ne semble guère perturber al-Azhar qui n'hésite pas à condamner un autre intellectuel, *ʔ...h...* —*usayn* en 1926 comme hérétique et athée et à le faire révoquer de son poste de professeur. L'affaire est d'un tout autre genre, en apparence, mais présente un certain nombre de similitudes. Des grammairiens arabes des IX<sup>ème</sup> et X<sup>ème</sup> siècles ont formé quelques anthologies avec des poésies bédouines qu'ils faisaient remonter à la période pré-islamique, dite de la *%oahiliyya*. Cette littérature païenne, les musulmans s'en sont d'abord méfiés, puis s'en sont servi pour expliquer certains passages du *Qur'...n* et du —*ad€□*. Or *ʔ...h...* —*usayn* considère que cette poésie n'a pas la valeur qu'on lui attribue et s'attire l'hostilité des traditionalistes pour lesquels l'étude de la poésie pré-islamique est une science auxiliaire de la religion. Il nie justement l'authenticité d'une partie de cette poésie. Non content d'émettre cette hypothèse, il affirme dans ses recherches qu'Ismaël, le fils d'Abraham, n'a pas, comme l'enseignent les théologiens, visité la Mecque ni posé la pierre noire de la *Ka'ba*. Ces audacieuses leçons d'abord enseignées à l'Université du Caire, puis réunies en un volume en 1926, valent à l'auteur la condamnation de l'Université d'al-Azhar. Dans une deuxième édition sortie en 1927, il décide de ne retenir que les éléments proprement littéraires.

Pour la première fois en islam on voit appliquer dans la recherche scientifique et la critique des textes une méthode raisonnée. Le but de *ʔ...h...* —*usayn* est double. Il souhaite libérer les sciences humaines et en particulier la philologie de la tutelle des théologiens. Puis il envisage de constituer la philologie en science autonome. En langage moderne, il en appelle à la sortie de la sphère religieuse des sciences non exactes comme ont déjà pu le faire les sciences exactes, bref à la sécularisation de la pensée. Le choix de libérer la philologie de l'emprise religieuse a une portée très grande quand on connaît le statut de la langue arabe pour les musulmans. Elle est la langue de la Révélation et ne peut souffrir

---

<sup>200</sup> *L'islam et les fondements du pouvoir*, p. 27.



d'être disséquée et analysée comme les autres langues.

Cette deuxième affaire met en évidence le rôle de censeur que s'arroge al-Azhar, mais elle révèle surtout la difficulté d'élaborer une approche non religieuse de la science.

Une affaire similaire confirme, à la fin des années 1940, la volonté d'al-Azhar de se poser en autorité ultime, elle concerne un jeune professeur de l'Université Fu'...d, Aÿmad ¼alafall...h<sup>201</sup>. En 1947, Aÿmad ¼alafall...h doit soutenir sa thèse de doctorat sur un sujet d'exégèse qur'...nique, les récits dans le *Qur'...n*. Disciple du professeur Amĕn al-¼ĀĪĒ (titulaire de la chaire d'exégèse de l'Université Fu'...d, diplômé d'al-Azhar), il adopte sa nouvelle méthode d'analyse des textes : « Il préconisait des études philologiques à partir du *Qur'...n* lui-même, l'élaboration d'un dictionnaire étymologique des termes qur'...niques, une grande attention aux nuances que le milieu qur'...nique donnait aux mots, un commentaire littéraire utilisant les ressources de la psychologie et de la sociologie »<sup>202</sup>.

Cette méthode de lecture des textes arabes est alors nouvelle et n'a jamais été appliquée à des textes profanes car elle est totalement étrangère aux méthodes traditionnelles jusque là en vigueur<sup>203</sup>. Appliquée au *Qur'...n* par ¼alafall...h, cette technique provoque de vives réactions car « Les récits étaient avant tout pour lui des œuvres littéraires ; si plusieurs de leurs détails matériels n'étaient pas matériellement conformes à la réalité historique, peu importait car le but du *Qur'...n* n'était pas d'établir des faits historiques mais bien d'apporter aux hommes une direction spirituelle »<sup>204</sup>.

Le candidat n'est pas étudiant à al-Azhar, mais des professeurs de cette université considèrent comme une de leurs prérogatives le droit d'intervenir dans toutes les questions touchant la doctrine. Leur rôle de censeur du politique, de garant de l'orthodoxie et de transmetteur du savoir, alors qu'il est contesté et récupéré par d'autres, n'empêche pas des professeurs de le défendre. L'Université Fu'...d n'a pas voulu se dessaisir du dossier et constitue sa propre commission pour juger de la recevabilité de la thèse<sup>205</sup>. Cette dernière est estimée non conforme et ne pouvant par conséquent être soutenue. La rivalité de pouvoir entre les deux institutions se termine, selon nous, par une victoire en demi-teinte de l'université d'État car si elle contrôle la commission son verdict est conforme aux *desiderata* de l'université religieuse. L'Université Fu'...d s'est-elle sentie dans l'impossibilité de mener deux combats à la fois, celui de son intégrité « physique » et celui de son intégrité « morale » ? Ou la décision prise correspond bien à ses choix idéologiques ? La réponse par l'affirmative à cette seconde question renvoie à une autre

<sup>201</sup> L'intégralité de l'épisode est relaté par J. Jomier, « Quelques positions actuelles de l'exégèse qur'...nique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951) », *MIDEO* 1, 1954, p. 39-72.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 41-44.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 46.

question : pourquoi alors avoir laissé Amīn al-ʿAḍḍī enseigner de telles théories ? Il est probable que le contexte politique ne soit alors guère propice au soutien de telles idées.

Malgré la décision de l'université d'État, un groupe de professeurs d'al-Azhar, donne son avis et réclament que la thèse soit soumise au grand *mufṭī* d'Égypte, que le *šayḥ* al-ʿAḍḍī soit jugé par un tribunal de grands *ʿ...lim*-s, que le maître et le disciple soient suspendus de leurs cours jusqu'à ce qu'une décision soit prise sur leur avenir et que dans le même temps on en profite pour examiner les compétences de tous les enseignants des écoles et de l'université<sup>206</sup>. Le professeur al-ʿAḍḍī doit quitter sa chaire d'exégèse et enseigner des matières littéraires. Quant à Aḥmad ʿAlaḥallāh, il soutient une thèse de doctorat sur un tout autre sujet, mais publie une version remaniée de sa thèse en conservant l'essentiel de ses idées<sup>207</sup>.

Quel danger les *ʿ...lim*-s d'al-Azhar ont-ils pressenti dans la thèse de ʿAlaḥallāh ? L'analyse de Jomier est éclairante. Il décrit les thèses principales de l'auteur et explique à partir de la page 69 ce qu'il estime être les raisons de l'opposition à ʿAlaḥallāh : « Celui-ci distinguait dans le Coran plusieurs genres littéraires. À côté du style précis et objectif, par exemple celui des versets juridiques dont il ne parle pas (dans ce cas le silence équivaut à l'acceptation des idées courantes), il relevait l'existence d'un style spécial, propre aux récits, ayant ses lois à lui et sa manière particulière d'exprimer la vérité. Personnellement, il croyait que cette dualité de genre littéraire était compatible avec le dogme musulman de la révélation ; mais les autorités de l'Islam en ont jugé autrement. », (p. 49 et suivantes).

La motivation explicite de ʿAlaḥallāh est de répondre aux critiques des orientalistes qui ont soumis le texte *qurʿān* à une lecture scientifique et ont mis en évidence, selon les critères qu'ils ont retenus, des inexactitudes sur le plan historique. ʿAlaḥallāh veut préserver le *Qurʿān* de telles critiques en introduisant la distinction entre la règle morale et les faits qui expliquent le *Qurʿān* et qui ne sont pas nécessairement historiques. Ainsi, selon lui, le cœur de la révélation ne peut être mis en doute alors que les récits peuvent être laissés à la libre interprétation. Il convient de préciser que l'auteur de la thèse, comme son professeur, s'estime dans la lignée de M. ʿAbduh. Ce dernier opère une distinction entre le cœur de la révélation qu'il ne faut pas toucher et les éléments susceptibles d'interprétation. ʿAlaḥallāh considère que les récits n'appartiennent pas au cœur de la révélation. Quant à la motivation implicite de l'auteur, selon notre interprétation, elle revient à désacraliser en partie le *Qurʿān* dans la mesure où il distingue deux niveaux dans le texte. Or, les musulmans sont, dans leur majorité, fidèles à la conception de la révélation « descendue » sur le prophète sans que ce dernier n'ait une incidence sur elle : il est un médium. Il ne peut exister que deux options : ou l'auteur du *Qurʿān* est Dieu, ou l'auteur est le prophète. La solution intermédiaire, qui ne remet pas en cause l'origine divine, préconisée par ʿAlaḥallāh, n'a pu alors être retenue, le statut du texte demeure intouchable et les gardiens de l'orthodoxie, en perte de prise sur la société, tiennent à réaffirmer ce qui devient une de leur dernière prérogative, la protection de

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 47sq.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 48sq.

l'islam, même si elle est aussi contestée.

Gardienne de l'orthodoxie, la prestigieuse université voit son rôle lui être progressivement contesté par le mouvement réformiste.

## 2. Al-Man, r, le phare du réformisme égyptien

### A. La Nahḥa

La célèbre revue du *Man...r*, fondée au Caire en 1898 par Muḥammad 'Abduh et son disciple Rašād Riḥ..., est le résultat d'un long processus intellectuel dont l'origine est à rechercher un siècle plus tôt lors de l'expédition de Bonaparte. La conquête de l'Égypte constitue un véritable électrochoc dont les ondes se propagent durant tout le XIX<sup>ème</sup> siècle. La présence française, même si elle n'est que temporaire, conduit les musulmans à réfléchir sur eux-mêmes. ce choc avec l'Europe entraîne la naissance d'un puissant mouvement : la *Nahḥa*. Ce terme est fréquemment traduit par « Renaissance », mais l'*Encyclopédie de l'Islam* lui préfère celui de « Réveil »<sup>208</sup>. Ce mouvement est marqué par la foi en l'avenir et par une confiance profonde dans le progrès inéluctable des sociétés. Ḥaḥ...w est souvent considéré comme le premier Renaissant : « Ḥaḥ...w préfigure le Renaissant arabe d'abord par son activité exubérante, puis par le but de cette activité : rattraper le retard de son pays, enfin et surtout par une problématique qui n'a jamais cessé d'être la nôtre. En effet, la Renaissance a été pour l'Arabe, la découverte de l'Autre dans son altérité [...] »<sup>209</sup> Avec son livre sur Paris<sup>210</sup>, l'auteur représente le premier temps de la Renaissance arabe. Son ouverture à l'autre se traduit par un besoin de le connaître sans parti pris. s'il est admiratif de la civilisation occidentale, Ḥaḥ...w n'en demeure pas moins critique. Il adopte une position de sympathie, dans le sens étymologique du terme, qui le conduit à accepter les acquisitions de la modernité, telles que l'Occident les propose, sans toutefois renoncer à sa propre culture.

Ce premier mouvement est bientôt relayé en Syrie par les chrétiens orientaux passés par les écoles des missionnaires. Les missionnaires protestants ont développé, par souci de prosélytisme, l'enseignement de l'arabe<sup>211</sup>. Il s'en suit un formidable élan culturel dont l'objectif est « la défense et l'illustration de la langue arabe »<sup>212</sup>. La *Nahḥa* se nourrit de la traduction d'ouvrages étrangers et la presse finit par jouer un rôle capital en devenant

<sup>208</sup> Cf. N. Tomiche, « Nahḥa », *EI*, t. VII, p. 901-904.

<sup>209</sup> A. MAKDISSI, « Les chrétiens et la Renaissance arabe », *IsCh* 14, 1988, p. 108.

<sup>210</sup> G. Delanoue, *op. cit.*, p. 521 : « Rif...a rédigé et soumet le 19 octobre 1830 au jugement d'un jury de savants et de personnalités la relation de son séjour à Paris : *Taḥlīq al-ibrāz fī taḥlīq B...r* ». Le texte est imprimé dès 1834 et connaît de nombreuses rééditions et traductions dont celle d'A. Louca. Cf. A. Louca, *Tahtāwī, l'or de Paris*.

<sup>211</sup> A. MIQUEL, *L'islam et sa civilisation*, Paris, A. Colin, 1977, 1990, p. 338.

<sup>212</sup> A. MAKDISSI, *art. cit.*, p. 114.

peu à peu le lieu où s'inscrit l'innovation<sup>213</sup>. À la fin des années 1870, le mouvement se déplace en Égypte suite à la politique réactionnaire de 'Abd al—amēd. Le pays d'Ism... 'El est alors en pleine évolution culturelle et constitue le terreau idéal pour les intellectuels syro-libanais. Ils participent pleinement au grand développement de la presse que connaît l'Égypte de cette période. La *Nahḫa* provoque un changement profond des mentalités car elle ébranle l'attachement des sociétés arabes aux traditions jugées inadaptées à la civilisation moderne et aux acquis des sciences. Cependant, dès la fin de la première guerre mondiale, elle perd une partie de ce qui l'a définie, l'espoir de reconstruire un avenir à la mesure du présent européen et du passé arabe. Cette grande vague, à laquelle les chrétiens participent, est de dimension éminemment culturelle avec la langue arabe comme support et dénominateur commun.

plusieurs des grandes idéologies de la fin du XIX<sup>ème</sup> et du XX<sup>ème</sup> siècles trouvent leurs fondements dans ce mouvement. Dans le droit fil de la *Nahḫa* s'inscrivent l'arabisme et son corollaire le panarabisme, mais aussi tout le mouvement du réformisme musulman arabe<sup>214</sup>.

## B. Le réformisme<sup>215</sup> : fils spirituel de la *Nahḫa*

La problématique est dans une large mesure identique car le réformisme se place « dans la perspective d'une harmonisation entre les données de la tradition et les conditions de la vie moderne »<sup>216</sup>. Toutes les époques ont connu de grands réformateurs dont la fonction consistait à mettre en adéquation la tradition religieuse avec son époque. Il nous faut donc appréhender la pensée réformatrice dans son univers culturel musulman et ne pas seulement l'expliquer par la rencontre avec l'Europe. Cette attitude aurait pour conséquence de nier la capacité interne de l'islam à se renouveler et attribuerait à l'influence extrinsèque un rôle, qu'elle ne détient pas en exclusivité, sur la genèse de ce mouvement.

Les réformistes se sont présentés comme les « protestants de l'islam ». Ils rejettent le magistère des écoles, des rites qu'ils estiment illégitimes ainsi que leurs œuvres et leurs doctrines. Ils considèrent cet acquis doctrinal comme inutile. Ils ne tiennent compte de la *sunna* que pour ce qui concerne le culte et les dogmes de la foi, pour le reste ils n'accordent de crédit qu'à une dizaine de *Yadīn*-s<sup>217</sup>. Pour eux les *Yadīn*-s ne peuvent

<sup>213</sup> J.-M. ABD-EL-JALIL, *Brève histoire de la littérature arabe*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1943, p. 226sq.

<sup>214</sup> L'article d'A. Merad de l'*Encyclopédie de l'Islam*, « Iṭmī...Ÿ », reste une référence incontournable. Sont aussi traitées dans cet article les parties sur l'Iran, par H. Algar (p. 170-174), sur la Turquie par N. Berkes (p. 174-177) et sur l'Inde et le Pakistan par A. Ahmad (p. 177-179). Le mouvement de réforme apparaît dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle dans le monde musulman, notamment en Inde.

<sup>215</sup> Notre champ de recherche est restreint au sunnisme, il ne faut toutefois pas négliger que la réflexion s'est aussi développée chez les *šī'ites* comme en atteste S. MERVIN, *Un réformisme chiite. 'Ulamā' et lettrés du 'abal 'Āmil de la fin de l'Empire Ottoman à l'indépendance du Liban*, Beyrouth – Paris, Khartala, CERMOC, IFEAD, 2000.

<sup>216</sup> A. MERAD, *L'islam contemporain*, 5<sup>ème</sup> éd., Paris, PUF, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1987), p. 19.

être considérés comme un corpus législatif, tout au plus une lecture édifiante : la seule source de connaissance est donc le *Qur'...n*. Dieu est le seul législateur, le prophète ne légifère pas il explique la loi, il ne crée pas de la matière juridique. Ils distinguent donc entre les *'ib...da-s*, les matières culturelles, qu'ils considèrent comme ayant été réglées par Dieu à travers le *Qur'...n* et par la *sunna* du prophète, des *'...da-s*, c'est-à-dire tout le reste, toutes les questions relatives à la vie matérielle qui sont laissées à la libre appréciation du pouvoir, voir des particuliers, car ils sont variables dans le temps et l'espace<sup>218</sup>. « Toutefois, la distinction réformiste susvisée a plus une valeur apologétique qu'une réelle portée pratique. Les indications fragmentaires (et plutôt vagues), donnée à ce sujet par Riġ... et al-Kaw...kib€, entre autres, ne permettent guère de cerner exactement ce qui, dans la législation musulmane traditionnelle, doit être tenu pour fondamental, comme intangible, et ce qui peut être assimilé aux 'ad...t. »<sup>219</sup>.

Ils sont habituellement considérés comme les artisans de la réouverture de l'*i%otih...d*<sup>220</sup> fermée depuis le X<sup>ème</sup> siècle et comme ayant introduit une rupture après des siècles de clôture. Cependant, cette position est contestée aujourd'hui. Des travaux tendent à démontrer que ni en théorie, ni en pratique la porte de l'*i%otih...d* n'est close avant le XVIème et qu'à partir du XVIII<sup>ème</sup> dans différents endroits du monde musulman des initiatives sont prises en vue d'exercer l'*i%otih...d*<sup>221</sup>. Cette controverse trouve, selon nous, ses origines dans la question de la périodisation généralement admise, mais aujourd'hui dénoncée, d'une période de décadence du monde musulman à partir du XIIIème siècle et de sa renaissance au XIX<sup>ème</sup>. Nous avons déjà discuté cette question et il apparaît clairement que seules des études monographiques des différentes parties du monde musulman pourront confirmer ou infirmer la thèse de la décadence. Thèse rappelons-le qui n'est pas le produit exclusif des orientalistes, mais aussi des musulmans arabes qui ont vu dans les dominations turques la fin de leur grandeur.

En revanche, les réformistes peuvent être considérés comme la deuxième génération de penseurs qui tentent de répondre à cette question obsessionnelle depuis l'arrivée de Bonaparte : pourquoi l'Europe a-t-elle acquis la supériorité scientifique ? La question n'est pas de savoir comment et ainsi de pénétrer le cœur de la civilisation européenne. En s'interrogeant sur le « pourquoi » on ne fait qu'analyser le résultat et non le processus qui l'induit. Cette première interrogation renvoie naturellement à une autre plus dramatique

<sup>217</sup> A. MERAD, « IṬMI...Ÿ », p. 154.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>220</sup> Ce mot est généralement traduit par « effort d'interprétation de la loi divine », or cette dernière ne peut être interprétée, concrètement on ne peut qu'établir des normes, qui deviendront juridiques, de la loi révélée selon des techniques propres à chaque *maṭhab*. Il est généralement opposé à celui de *taql€d*, qui signifie littéralement imitation.

<sup>221</sup> Voir à ce propos les travaux de W. Hallaq, « Was the gate of *ijtihād* closed ? » (V, p. 3-41), « On the origins of the controversy about the existence of *mujtahids* and the gate of *igtihad* » (VI, p. 129-141), in W. Hallaq, *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Hampshire, Brookfield, Variorum, 1995.

pour les musulmans : pourquoi le monde musulman se trouve-t-il dans cette situation de domination ?

L'acuité de la question est tout autre de celle que se posait Ḥamīdī...w. Pour ce dernier, expliquant la supériorité de l'Europe par la science et la technique, la solution consistait à les adopter et à conserver ses propres traditions. Dans les années 1870, quand le mouvement réformiste se constitue en Égypte et dans la péninsule indienne, les choses ont changé. D'une part, la solution préconisée par Ḥamīdī...w ne semble pas être un succès, d'autre part, le contexte a évolué. L'Europe est devenue un danger pour l'indépendance des pays musulmans. L'urgence de trouver des solutions se fait plus pressante.

Ces hommes se posent tous la même question, mais, prisonniers d'un univers mental où religion et civilisation ne constituent pas deux entités distinctes, ils concentrent leur réflexion sur l'islam. À la question récurrente de savoir pourquoi l'Europe domine et les musulmans sont en retard, ils appliquent une grille d'interprétation religieuse. Le paradoxe de leur réflexion vient de la réponse ambivalente qu'ils proposent. Ils affirment dans le même temps que la religion n'est pas à l'origine des succès de l'Europe et qu'elle est la cause du retard des pays musulmans. Exclure la religion dans un cas pour expliquer la réussite n'est-ce pas d'une certaine façon admettre la nécessité de la sécularisation ? Certes, l'exclusion de la religion est avant tout le moyen de réaffirmer contre l'Europe que le christianisme ayant été perverti ne peut être l'agent d'une réussite. Mais la question ne trouve toujours pas de solution. D'autre part, la réponse par l'affirmative à la seconde partie de la question est complétée par la solution du problème. problème religieux, car la décadence vient d'une mauvaise interprétation de l'islam. Il apparaît évident que le souci de connaître la véritable origine du succès de l'Europe n'intéresse plus les penseurs et qu'elle n'est qu'un prétexte pour se replier sur soi. C'est en ce sens que la rencontre avec l'Europe ne fait que confirmer, selon nous, une tendance de la pensée musulmane à réfléchir sur l'islam et n'intervient en rien dans la démarche de l'interrogation. Il s'agit d'une démarche plurisécularisée interne à l'islam. La rencontre avec l'Autre n'est qu'un prétexte car elle n'affecte en rien le mouvement de réforme caractéristique de toutes les époques de l'islam.

Tous les réformistes sont donc d'accord pour considérer la mauvaise interprétation de l'islam comme responsable du retard et proposer un cadre général pour y remédier, en donner la bonne interprétation. La recherche de cette solution devient le cadre dans lequel s'inscrit l'univers mental de générations de penseurs musulmans, jusqu'à nos jours. Les intellectuels musulmans se positionnent à partir de ce constat pour apporter des réponses aux problèmes que rencontrent leurs sociétés. Même les partisans, peu nombreux à l'exception des kémalistes, d'une séparation des pouvoirs, d'une voie laïciste, se réfèrent à cette « bonne interprétation » car elle consiste pour eux à démontrer que la séparation des pouvoirs est inscrite dans l'islam. La « révolution copernicienne » n'a pas encore eu lieu dans les esprits d'où la faible marge de manœuvre que laisse cet unique référentiel qu'est la religion pour répondre aux problèmes rencontrés par tout groupe humain. Cette volonté de trouver la « bonne interprétation » est, par définition, exclusive et conduit à la condamnation de toute pensée différente. Toutefois ces premières générations de réformistes ne l'ont pas vu ainsi et ne pensent en aucun cas détenir

l'unique interprétation possible, leur liberté d'esprit est plus grande. Toute une gamme de bonnes interprétations va donc fleurir.

Elles ont pour l'Égypte, mais aussi pour tout le monde arabo-musulman, une origine commune : la pensée de Mu'ammad 'Abduh. Sa postérité directe ou indirecte recouvre toutes les possibilités d'interprétation que l'on peut extraire de sa pensée. 'Abduh a fixé les cadres de sa réflexion dans un modèle équilibré, ses disciples, avoués ou non, reconnus ou récusés, en font des lectures sélectives.

Mu'ammad 'Abduh est né en 1849 dans une famille villageoise du delta, issue d'un certain niveau social, attachée à l'instruction et à la piété. À l'âge de 13 ans, il part à la mosquée A'ymadi de 'an... , alors le plus grand centre de culture religieuse en Égypte en dehors d'al-Azhar. Stupéfié et heurté par les méthodes d'enseignement, il envisage d'abandonner ses études, qu'il poursuit finalement avant de se rendre entre 1869 et 1877 à al-Azhar. Il manifeste alors un profond intérêt pour le mysticisme. En 1877 il est professeur à al-Azhar puis à D...r al-'UI'žm. Disciple d'al-Af...n€, il est exilé dans son village quand ce dernier est expulsé d'Égypte. dès 1880, il est de retour au Caire où il est nommé rédacteur de la gazette officielle. Sensible au discours d'al-Af...n€ et témoin de la mise sous tutelle progressive de son pays, il rejoint le mouvement d'opposition nationale. il soutient le mouvement d'opposition de 'Ur...b€ au-delà des divergences qui peuvent exister entre les deux hommes. Il connaît la prison et l'exil à Beyrouth puis à Paris et à nouveau à Beyrouth. Dans cette ville son enseignement attire des jeunes gens de toutes confessions. En 1888 il est autorisé à rentrer en Égypte où il est devient juge, poste qu'il occupe jusqu'à sa mort en 1905. Il est nommé *muffi* d'Égypte en 1899 ce qui fait de lui le responsable de tout le système des lois religieuses. Cette même année, il devient membre du conseil législatif.

Son œuvre principale est un traité systématique de théologie : *Ris...lat al-Taw'ed*<sup>222</sup>. Il a aussi écrit plusieurs commentaires sur des parties du *Qur'...n* que son disciple, Mu'ammad Raš€d Ri£..., poursuit à sa mort (*Tafs€r al-Man...r*). il apprend le français et peut ainsi avoir accès aux ouvrages sur la pensée européenne de son temps. Une bonne synthèse de sa pensée est disponible dans l'ouvrage d'A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*<sup>223</sup>.

Sa réflexion part d'un constat, celui de la décadence intérieure des sociétés musulmanes. S'il admire la civilisation européenne, il ne pense pas qu'une simple transposition de ses lois, de sa culture..., soit la solution pour l'Égypte. par un développement intrinsèque l'Égypte doit trouver la solution à ses problèmes. Dans le même temps, 'Abduh n'est pas un passéiste, pour lui les solutions ne se trouvent pas dans le passé<sup>224</sup>. La réponse consiste à reformuler ce qu'est vraiment l'islam et à partir de là d'envisager les implications pour la société moderne. Or, pour le šayč, il ne peut y avoir de contradiction entre le véritable islam, c'est-à-dire celui interprété correctement, et la modernité : « [...] Islam contained in itself the potentialities of this rational religion, this social science and moral code which could serve as the basis of modern life [...] »<sup>225</sup>. la

<sup>222</sup> M. ABDOU, *Rissalat al-tawhid. Exposé de la religion musulmane*, trad. B. Michel et M. Abdel Raziq, Paris, Geuthner, 1925.

<sup>223</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 136-160.

rationalité est l'apanage de l'islam à la différence, d'après 'Abduh, du christianisme. L'islam est donc, par nature, la religion qui, en accord avec la science, conserve le sens de la transcendance. Le souci récurrent chez les penseurs musulmans de démontrer que l'islam n'est pas hostile à la science trouve ses origines dans le développement intrinsèque de la pensée musulmane mais revêt une intensité particulière pour les penseurs du dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle. En effet ils sont en position défensive par rapport à l'analyse orientaliste des rapports entre science et religion dont l'un des exemples les plus emblématiques demeure la conférence de Renan « L'islamisme et la science »<sup>226</sup>.

L'islam étant rationnel, les musulmans peuvent donc, eux aussi, posséder les sciences du monde moderne. Leur force est double car tout en conservant leur religion, et parce qu'ils la conservent, la modernité, dans son acception scientifique, leur est possible. L'*homo islamicus* peut concilier ce qui fut inconciliable pour le christianisme, science et raison, et par la même incarner la plénitude de l'humanité. Que l'islam soit la religion de la vérité, par définition, un musulman ne peut en douter. l'enjeu pour 'Abduh est différent car il entend démontrer que l'islam est rationnellement la meilleure religion d'où sa possibilité de relever le défi de la modernité.

Mais à quel islam se réfère-t-il ? Dans son système l'islam est constitué d'un noyau et d'une périphérie. C'est sur cette dernière qu'il faut opérer des modifications sans altérer l'essence. Pour opérer ces changements il faut faire appel à des juristes ayant reçu une éducation adéquate, d'où l'intérêt porté par 'Abduh à la réforme d'al-Azhar. Dans la pratique, par l'éducation du peuple, éducation à adapter à chaque acteur de la société, la

<sup>224</sup> Pour 'Abduh, la société musulmane idéale a certes existé pendant l'âge d'or de l'islam. Toutefois sa démarche ne consiste pas à transférer l'islam de cette période dans l'Égypte du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il n'envisage ni un transfert géographique (de l'Europe vers l'Égypte), ni un transfert temporel (du passé au présent) : tout est à bâtir à partir des données disponibles dans l'Égypte du XIX<sup>ème</sup> siècle. Voir l'article « Salafiyya » dans *EI* VIII, p. 931-937 par P. Shinar sur l'Afrique du Nord (Tunisie, p. 931sq. ; Algérie, p. 932-936 ; Maroc, p. 936-937) et W. Ende sur l'Égypte (p. 938sq.) et la Syrie (p. 939sq.). Il faut savoir que les réformistes privilégient la tradition des pieux ancêtres, les *salaf-s* (il n'existe pas d'accord pour délimiter chronologiquement l'époque à laquelle on les rattache), pour comprendre le sens de l'islam. Les générations des compagnons du prophète et de ses successeurs (c'est là que porte la discussion : qui doit-on y inclure ?) sont considérées comme celle qui ont vécu et qui ont compris le message.

<sup>225</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 140.

<sup>226</sup> L'idée directrice de la conférence est celle du retard du monde musulman dont la responsabilité incombe à l'islam. son hypothèse de départ devient vite un postulat. Le discours de Renan est marqué par le scientisme et le positivisme caractéristiques de la période, et par le contexte colonial d'une France blessée par la défaite de 1870. Une fois décrétée la nullité intellectuelle il est aisé de justifier le principe de la mission civilisatrice de l'occident. Si Renan est allé en orient, son *homo islamicus* il le crée dans son laboratoire de philologie : il construit et explique son objet d'étude à partir de l'histoire comparée des religions et de la linguistique. Cet homme islamique est une construction de l'esprit en décalage avec la réalité : il n'existe que dans un laboratoire où parallèlement s'édifie l'ethnocentrisme européen. Mais derrière la critique en règle de l'islam, à la manière d'un philosophe du XVIIIème siècle, Renan vise aussi le christianisme : il est opposé à toute forme de cléricisme normalisateur et dogmatique mais il ne conçoit pas pour autant que l'athéisme soit une réponse vraisemblable ; il faut croire en quelque chose, Renan croit en l'homme, à la science, au progrès. Lui qui, de son temps, fut considéré comme le type même du contestataire, nous apparaît comme l'incarnation du conformisme de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle.



société musulmane se régénèrera et retrouvera le véritable islam. en retrouvant l'essence de l'islam, qui consiste à s'adapter aux problèmes propres à chaque époque, comme l'islam, selon 'Abduh l'a toujours fait, avant que les philosophes, les extrémistes š'ītes et la mystique dévoyée, ne l'entraînent dans la décadence<sup>227</sup>, les musulmans se doteront d'une société nouvelle.

La pensée de 'Abduh se veut avant tout une méthode : elle est dynamique et non statique. Elle fait appel à une culture et à une ouverture d'esprit qui ont fait défaut à toute sa postérité, toutes tendances confondues. sa pensée a donc connu le destin de toutes les grandes philosophies, elle a été pervertie car réinterprétée de manière partielle.

Sa postérité est double, fondamentalistes et laïcistes se réclament de lui, ainsi que tous les penseurs qui s'inscrivent entre ces deux courants. Certes, la filiation n'est pas toujours consciente chez nos contemporains. Cependant l'originalité de 'Abduh est d'avoir problématisé le débat de fond de l'islam et d'en avoir proposé une solution. Solution qui sert de départ aux autres penseurs et qui leur permet d'élaborer leur propre modèle.

### C. Un réformiste, Raš'īd Riḥ...

Parmi le grand nombre de disciples du šayḥ 'Abduh, l'un d'eux se présente comme le dépositaire et le garant de la pensée du maître, malgré des contestations, il s'agit de Raš'īd Riḥ... (1865-1935). Né à Tripoli (Liban), dans une famille villageoise attachée au savoir et à la piété, il commence ses études dans l'école qur'...nique locale et les poursuit dans une école gouvernementale turque à Tripoli. Il adhère à un ordre mystique avant de réaliser ce qu'il considère être les dangers spirituels du mysticisme de son temps. Séduit par les idées d'al-Afḥānī et de 'Abduh, il s'installe au Caire en 1897 et fonde avec son maître en 1898 la revue *al-Manār*. Il assume à lui seul le fonctionnement de ce périodique jusqu'en 1935, date à laquelle la gestion passe aux Frères Musulmans, qui l'interrompent définitivement en 1941. cette revue peut être considérée, dès la mort de 'Abduh, comme le lieu d'expression privilégiée de son disciple : « Into it he poured his reflections on the spiritual life, his explanation of doctrine, his endless polemics, violent alike in attack and defence, all the news that came to him from the corners of the Muslim world, his thoughts on world politics, and the great commentary of the Quran (Tafsir al-Manar), based on 'Abduh's lectures and writings, carried 'Abduh's disciple but never finished »<sup>228</sup>. Son activité ne se cantonne pas au *Manār* car il écrit aussi des livres, fonde un « séminaire »<sup>229</sup> destiné à la préparation de ces juristes aptes à entreprendre la réforme des lois, qui est un échec, et participe à la vie politique de l'Égypte et du monde musulman. Il assiste notamment aux conférences islamiques de la Mecque (1926) et de Jérusalem (1931).

Cependant, l'essentiel de son activité consiste à être le conservateur et le propagateur des idées de 'Abduh. Rôle qui lui est contesté par d'autres disciples qui l'accusent de travestir la pensée du maître, de la présenter selon sa propre interprétation.

<sup>227</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 149.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 226sq.

Ri£... produit une pensée autonome qui par bien des aspects s'éloigne de la pensée de 'Abduh. Le point de départ est le même, il s'agit toujours du constat du retard des pays musulmans qui trouve son explication dans la non application des principes de l'islam. La divergence apparaît dans la définition de ces principes. Pour Ri£... « [...] the true Islam is that which was taught by the Prophet and the 'Elders' (salaf): a comparatively simple, easy intelligible system of doctrines and practices of which the knowledge is contained in the Quran and the tradition of what the Prophet and the compagnions said and how they lived »<sup>230</sup>. Son interprétation du sunnisme se rattache à celle d'Ibn —anbal<sup>231</sup> d'après A. Hourani<sup>232</sup>. C'est la raison pour laquelle à la fin de sa vie il est l'un des plus ardents défenseurs du renouveau wahhabite dans la péninsule arabique<sup>233</sup>. Le rigorisme de cette pensée dépouillée de tous les éléments de la religion populaire séduit Ri£.... Il y voit l'islam authentique, celui des « origines » non perverti par la philosophie, le TM□fisme et les emprunts aux civilisations conquises. Il considère donc que l'essence de l'islam ne

<sup>229</sup> L'ouverture du séminaire date du 3 mars 1912 et n'a pas été sans peine car R. Ri£... eut du mal à trouver des financements (cf. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar, tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris, G.P. Maisonneuve et Cie., 1954, p. 39-41). Nous ne sommes pas en mesure de déterminer avec précision la date de fermeture, mais la première guerre mondiale a dû marquer l'arrêt définitif du projet faute d'argent. Ri£... expose dans le *Man...r* (vol. XIV, 1911, p. 35-67, 114-120, 191-197, etc.) le programme de son école et l'esprit qui devra y régner. Dans son article « L'enseignement religieux musulman en Égypte au XIX<sup>ème</sup> siècle. Orientations générales », in N. GRANDIN, M. GABORIEAU, *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, éd. Arguments, Paris, 1997, p. 95-111, G. Delanoue en présente aux pages 108-110, les principaux axes. Pour Delanoue, « l'esprit, l'organisation, la discipline, les engagements exigés des élèves, les méthodes pédagogiques, tout cela est nettement calqué, à notre avis, sur les séminaires catholiques, avec une touche plus particulièrement jésuite ; rien là de trop étonnant, car Raš£d Rid... donnait volontiers en modèle aux Musulmans la formation – selon lui à la fois moderne et religieuse, et exigeante – des congrégations missionnaires » (p. 109). Les étudiants sont destinés à aller exercer un apostolat dans un pays étranger dont ils doivent maîtriser la langue, en plus de l'arabe littéraire. Les matières enseignées portent sur les disciplines religieuses habituelles avec, toutefois, une perspective pragmatique et quelques innovations comme un cours sur les pratiques religieuses extérieures à l'islam qui se sont installées au cours des siècles et dont il reviendra de faire la part entre celles à maintenir et celles à proscrire. En d'autres termes, il est question de se renseigner sur les pays où les futurs missionnaires évolueront et de proposer une apologétique adaptée. D'apologétique il est aussi question dans un cours visant à démontrer l'accord entre la science moderne et le *Qur'...n*. Les similitudes avec les techniques missionnaires catholiques analysées en deuxième partie sont frappantes.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>231</sup> Voir H. Laoust, « —an...bila », *EI* III, p. 161-166 ; p. 161 : « Le pluriel de —anbal£ [ —an...bila ], désigne les adeptes de l'école théologique et juridico-morale issue de l'enseignement d'Aÿmad b. —anbal (mort en 241/855). Le —anbalisme tout en étant hostile au principe même de la théologie spéculative (Kal...m) et au ±□fisme ésotérique (ÿul□l, ma'ifa, ib...ÿa) n'a pas évolué en vase clos ; nombreux furent les auteurs Ÿanbalites qui furent eux-mêmes des théologiens dogmatiques ou des TM□fis. La raideur souvent intransigeante de la position dogmatique du —anbalisme, qui n'entendait connaître d'autres sources que le „ur'...n et la Sunna, n'a pas manqué, en revanche, de peser constamment sur la structuration même des autres écoles musulmanes. »

<sup>232</sup> A. HOURANI, *op. cit.*, p. 231.

<sup>233</sup> Une présentation du *wahh...bisme* est donnée en troisième partie, à la p. 370. Il convient de préciser que cette doctrine est considérée au XIX<sup>ème</sup> siècle comme hérétique par de nombreux penseurs musulmans, voir G. Delanoue, *op. cit.*, p. 100sq.

peut se trouver que dans le *Qur'...n* et les *Ād...s*. Mais, s'il n'existe pas de solution dans l'un et dans l'autre, il faut avoir recours à l'*i % m...a* celle des anciens ou encore à l'interprétation des *'...lim-s*, d'où l'importance dans la formation de ces derniers <sup>234</sup> à qui il incombera d'assister le calife. RiĒ... est l'un des partisans les plus ardents du *ĉalĒfa* <sup>235</sup>.

Cette rapide présentation de la pensée de RašĒd RiĒ... nous permet de la comparer avec celle de son maître et nous donne une des clés de lecture de ses écrits sur les chrétiens et le christianisme. De manière globale, sa pensée est considérée comme plus en retrait que celle de 'Abduh, dont les *fatw...s* sont plus ouvertes. Nous renvoyons à l'étude de J. Jomier sur le commentaire qur'...nique du *Man...r* <sup>236</sup>. Du vivant de 'Abduh, RiĒ... entreprend de faire paraître le commentaire que le maître faisait à l'université et poursuit ce travail. Il s'agit d'une exégèse qur'...nique qui se veut en rupture, tout en maintenant des éléments de continuité, avec la méthode traditionnelle.

Si R. RiĒ... se place dans la continuité de son maître par sa volonté de trouver la bonne interprétation de l'islam, les Frères Musulmans ne se cantonnent pas aux sphères intellectuelles. Avec eux une certaine vision du réformisme gagne la rue.

### 3. Les Frères Musulmans : du réformisme pour le peuple ?

Le troisième acteur, du côté musulman, que nous avons retenu, est un jeune mouvement d'essence religieuse qui apparaît sur la scène égyptienne à la fin des années 1920 : l'association des Frères Musulmans. comme pour al-Azhar et *al-Man...r*, c'est son rayonnement sur l'islam arabo-sunnite qui nous a conduit à retenir son discours. Certes, ainsi que pour les deux autres, ce discours reste, par bien des aspects, attaché aux réalités égyptiennes. Mais, dans le même temps, son idéologie dépasse le simple cadre de l'Égypte et à ce titre est représentatif.

À l'origine de cette association se trouve un homme à la personnalité emblématique dont la figure marque la période des années de fondation jusqu'à sa mort, cet homme est —assan al-Bann... <sup>237</sup>.

#### A. —assan al-Bann..., vie et personnalité

Sa vie et sa personnalité sont une des clés d'explication pour comprendre et l'organisation de l'association et l'idéologie.

—assan al-Bann... est né en 1906 dans une famille dont le père, le *šayĉ* AĀmad 'Abd al-RaĀm...n al-Bann..., est *im...m* (il a reçu une éducation de type traditionnel à l'Université d'al-Azhar où il a suivi les cours de M. 'Abduh). L'éducation de son fils commence donc dans une *kutt...b* puis il intègre une école primaire. Dès l'âge de 12 ans,

<sup>234</sup> C'est dans son « séminaire » qu'il envisage la formation de ses futurs conseillers.

<sup>235</sup> H. LAOUST, *Le califat dans la doctrine de R. RiĒā*, Mémoires de l'IFEAD, t. VI, Beyrouth, 1938.

<sup>236</sup> Voir p. 357, etc.

—assan al-Bann... dirige dans son école une association dont l'objectif est de sensibiliser ses membres aux offenses morales<sup>238</sup>. Dans cette période, il s'affilie à un ordre mystique. Une société de charité est créée par la confrérie pour la préservation de la moralité islamique et la résistance au travail des missionnaires chrétiens, al-Bann... en devient à 13 ans le secrétaire<sup>239</sup>. Il poursuit son initiation mystique et devient en 1922 membre à part entière<sup>240</sup>. L'année suivante il entre à D...r al-'UIŹm au Caire. Le contexte politique de la période a une influence directe sur lui. De violentes campagnes anti-britanniques secouent l'Égypte de l'après-guerre et lui font prendre conscience de son anti-impérialisme. Au Caire il fréquente les milieux de la « cause islamique »<sup>241</sup> et déplore le manque de dynamisme d'al-Azhar « in the face of the 'missionary and atheistic currents' disrupting islamic society »<sup>242</sup>.

Inscrit à D...r al-'UIŹm, il n'a jamais suivi un enseignement religieux supérieur du type de ceux dispensés par al-Azhar : « he was never in the traditional sense a man of religion »<sup>243</sup>. Cependant sa culture religieuse est indéniable. N'ayant pas suivi un cursus d'études religieuses spécialisées, son approche des sciences de la religion n'est pas traditionnelle mais le résultat d'une réflexion personnelle. Il élabore lui-même sa méthode d'interprétation du texte qur'...nique et des *Yadīn*-s.

Durant ses années d'études au Caire il organise un groupe composé d'étudiants d'al-Azhar et de D...r al-'UIŹm qui offrent leurs services de prédicateurs aux mosquées tout en développant une prédication dans les cafés et autres lieux de sociabilité<sup>244</sup>. À l'issue de ses études, il est envoyé comme enseignant en septembre 1927 à Ism...'Ēliyya,

<sup>237</sup> La bibliographie sur les Frères Musulmans est abondante, mais ne s'intéresse, la plupart du temps, qu'aux développements ultérieurs de l'association. L'inflation de la production à certains moments traduit l'inquiétude de l'Occident face à ce mouvement à l'allure multiforme et aux ramifications qu'il ne contrôle pas toujours. La pensée des Frères Musulmans s'est radicalisée dans un premier temps avec Sayyid Quḥb (1906-1966) qui a fait de nombreux émules. C'est pourquoi la plupart des groupes actuels « islamistes » dans le monde musulman se réclament des Frères Musulmans. Une lecture précise de leurs idéologies met en exergue de grandes différences avec la pensée du fondateur. L'une des problématiques récurrentes dans l'étude de ces mouvements est la place qu'occupe la violence. Intrinsic à l'idéologie initiale ou réponse à la violence d'État ? On le comprendra, la réponse à cette question est idéologique, voire partisane. N'étant pas spécialiste de ce mouvement, nous avons eu recours à une bibliographie sélective qui prend en compte essentiellement la période du fondateur. Trouver des ouvrages non engagés sur le sujet relève de la gageure, mais en ne s'attachant qu'à l'événementiel il est possible d'avoir des renseignements neutres. Les travaux retenus ont le mérite de faire la part entre la présentation des faits et les interprétations qu'ils en donnent.

<sup>238</sup> R.P. MITCHELL, *The society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), p. 2.

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> I.M. HUSAINI, *The Moslem Brethren*, Beyrouth, Khayat, 1956 (1<sup>ère</sup> éd. arabe 1952), p. 25.

dans la zone du canal de Suez. Cette ville est le symbole de la main mise britannique sur l'Égypte car s'y concentrent les dominations économique et militaire britanniques. Il poursuit ses activités apostoliques à l'école, à la mosquée, dans les cafés... Son but est d'atteindre tout le monde et il acquiert rapidement une grande capacité d'adaptation à ses auditoires. Il soutient la création en décembre 1927 de l'association des Jeunes Hommes Musulmans<sup>245</sup> ce qui ne l'empêche pas de fonder l'association des Frères Musulmans en 1928. La suite de l'existence de —assan al-Bann... est intimement liée à l'activité de l'association (ou est-ce l'inverse ?).

Son charisme est tel, qu'il est, sa vie durant, l'âme du mouvement sur lequel il exerce une véritable fascination qui s'explique : « [...] some of the elements in Banna which inspired this devotion to his person emerge for the limitless eulogies and encomiums written after his death. Chief among them are his personal and oratorical eloquence and his ability to convey, a sense of sincerity, humility and selflessness [...] »<sup>246</sup>. C'est donc un homme au contact facile, imprégné d'une vaste culture religieuse, au charisme indéniable, au sens de l'organisation acquis par une participation précoce aux mouvements associatifs, profondément égyptien qui fonde l'un des mouvements les plus puissants de l'islam contemporain.

Pendant les trois premières années de sa fondation, l'association des Frères Musulmans tente d'élargir son audience en se livrant à une prédication tout azimut<sup>247</sup>. À cette époque, les Frères Musulmans fondent leur première mosquée à Ism... 'Ēliyya et leur première école de garçons bientôt suivie par celle des filles<sup>248</sup>. Leurs activités sociales se multiplient et s'étendent dans toute la zone du delta, puis au Caire. Un tel succès s'explique en partie par l'organisation de l'association<sup>249</sup>.

## B. Une organisation pyramidale

### a. Des institutions hiérarchisées et centralisées

Les organigrammes proposés par R.P. Mitchell et O. Carré et G. Michaud<sup>250</sup>, mettent en évidence la structure pyramidale qui induit la hiérarchisation et la centralisation de

<sup>244</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 5.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 164-184.

<sup>250</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 164 ; O. CARRE, G. MICHAUD, *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, Julliard, 1983, p. 24.

l'association. Pour s'élever dans la pyramide, il est nécessaire de gravir les échelons progressivement, ce que ne laisse pas directement entendre l'organigramme. Ainsi, le guide général doit être membre de l'assemblée consultative depuis au minimum cinq ans, avoir au moins 30 ans, son élection requiert la présence des 3/4 de l'assemblée consultative et n'est validée que par 4/5 de votes positifs<sup>251</sup>. Il doit être pourvu des qualités morales et intellectuelles revendiquées par l'association<sup>252</sup>. Il est élu à vie et doit entièrement se consacrer à ce rôle<sup>253</sup> car il est le centre du pouvoir réel.

Le bureau général de l'orientation a une composition numérique variable, de 12 à 20 membres selon les années. Pour y postuler il faut être membre depuis au moins trois ans de l'assemblée consultative générale et correspondre aux valeurs revendiquées par l'association<sup>254</sup>. Parmi cette assemblée sont élus le représentant, le secrétaire général et le trésorier<sup>255</sup>. « The council presided over the operations of the society, supervised its administration, snaped and executed its policy [...] The council was authorized to create whatever committees sections, and divisions were necessary to fulfil the goals of the organisation. »<sup>256</sup>

Le secrétariat général est élu par l'assemblée consultative parmi les membres du bureau général<sup>257</sup>. « His tasks were to execute the decrees of the Guidance Council, supervise and direct the administrative apparatus of the organization, call meetings and prepare the agenda for them, and control and file the council records »<sup>258</sup>. Pour être membre de l'assemblée consultative, il faut être membre actif depuis au moins cinq ans et posséder les mêmes qualités que celles demandées pour faire partie des autres organes<sup>259</sup>. Le guide général, le bureau et l'assemblée consultative exercent leurs prérogatives depuis le quartier général du Caire<sup>260</sup>.

Comme le figure les organigramme, toute une série d'activités sont ensuite réparties entre les sections techniques et les appareils locaux. Le schéma général de l'organisation

<sup>251</sup> R.P. MITCHEL, *op. cit.*, p. 165.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.* ; son remplacement est prévu s'il faillit à certaines de ses obligations, p. 166.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*

ne rend toutefois pas compte du parcours que chaque adhérent doit effectuer pour devenir membre actif<sup>261</sup>. L'intégration aux structures dirigeantes se fait par paliers successifs où la volonté du membre est constamment éprouvée. Le guide général entretient des liens directs avec les hauts responsables mais aussi avec la base qu'il rencontre lors de meeting. C'est lors du 3<sup>ème</sup> congrès des Frères Musulmans en 1935 que les différents rouages de l'association et les degrés d'appartenance ont été définis<sup>262</sup>.

Dans l'organigramme une institution n'apparaît pas : l'appareil secret. Il s'agit d'un organe secret sous la direction de —assan al-Ašm...w€<sup>263</sup>. En 1944 est créé au sein de l'armée une organisation secrète dont sont issus les Officiers Libres qui serait, d'après al-Ašm...w€, confondue avec celle des Frères Musulmans jusqu'en 1948 où elles se seraient alors séparées tout en continuant à coopérer, jusqu'au coup d'état de 1952<sup>264</sup>. Derrière cette organisation secrète se trouvent toutes les actions violentes menées par les Frères Musulmans en Égypte et à l'étranger. Les milices armées participent aux actions en Palestine mais servent aussi de soutien au roi en 1946<sup>265</sup>. Le roi n'a pas d'organisation populaire à sa solde car tous les partis politiques créés par le palais ont été un échec et n'ont pas su mobiliser les masses. Les milices des Frères Musulmans pallient cette carence et offrent au roi le pendant des chemises bleues du Wafd ou des chemises vertes de Jeune Égypte<sup>266</sup>. En revanche, les milices combattent aux côtés de l'armée royale en Palestine et sont intégrées de force à l'armée égyptienne en 1948<sup>267</sup>.

À l'origine de ces milices se trouvent les scouts qui sont le fer de lance de l'association<sup>268</sup>. Disciplinés et soumis, ils sont un exemple de loyauté. Un tel résultat est possible grâce à un système de propagande très efficace.

## **b. Une propagande acquise à la modernité**

L'encadrement des Frères Musulmans est structuré et adapté à chaque type de groupe. des lectures ont lieu au quartier général du Caire certains jours de la semaine ; le jeudi, par exemple, est consacré aux étudiants<sup>269</sup>. De même qu'à l'automne 1937, les

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>262</sup> *La situation religieuse en Égypte*, p. 82.

<sup>263</sup> O. CARRE, G. MICHAUD, *op. cit.*, p. 29.

<sup>264</sup> *Ibid.*, le premier contact entre al-Bann... et Sadate daterait de 1940 et celui entre al-Bann... et Nasser de 1944.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 28 ; R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 200-208.

« Bataillons des supporters de Dieu » sont lancés, « Three groups numbering forty in each –for workers, students and civil servants and merchants– met separately one night a week for training which involved a rigorous and sustained night vigil with a minimum of sleep and a maximum of common and private prayer and meditation [...] »<sup>270</sup>. Ce type de techniques se rapproche, par certains aspects, des méthodes souffies (méditations, prières collectives et particulières, peu de sommeil, etc.)<sup>271</sup>.

L'apostolat, car c'est bien de cela qu'il s'agit, est adapté au public à convertir, il s'agit de prêcher en fonction des besoins et des attentes de chacun. L'adaptation de la mission s'inscrit dans la diversité des lieux retenus pour la prédication : mosquées, écoles, cafés, familles..., il faut être présent dans tous les lieux de sociabilité. Dans un premier temps, par ce contact direct, les Frères Musulmans touchent le peuple dans sa diversité. Dans un deuxième temps, l'objectif est de sensibiliser les dirigeants par l'envoi de missives qui les interpellent. Le troisième temps, est celui de l'expression directe : l'association émet son opinion sur les événements de la vie égyptienne.

Leurs techniques de communication se sont développées en parallèle avec ces étapes et par cumul. Au porte à porte utilisé à Ism... 'Ēliyya, s'est progressivement adjoint le recours aux journaux et à la radio comme vecteurs de propagation des idées, mais aussi les grands rassemblements publics. L'ultime stade dans ces moyens de communication étant, selon notre point de vue, la démonstration de force dans les rues d'Égypte ou en Palestine. Chaque moyen de communication doit être mis en corrélation avec le niveau de puissance alors atteint par l'organisation. Très tôt les Frères Musulmans ont su instrumentaliser les moyens modernes de propagande qui ont pour but le ciblage de l'apostolat. Le corollaire est un encadrement efficace qui induit une soumission absolue et qui n'est pas sans faire penser à un système de type totalitaire. Les séances particulières côtoient les grands rassemblements publics, les techniques modernes de la presse et de l'édition sont mises au service d'une idée qui, par essence, est sacrée. Les Frères Musulmans ont opté pour des techniques de communication qui ont fait leurs preuves en Occident. La presse et l'édition apparaissent comme des *media* privilégiés. Dès 1932, —assan al-Bann... y a recours en publiant *La Lettre du Guide Général*<sup>272</sup>. L'organisation se dote de ses propres organes de presse et d'édition : la reprise d'*al-Man...r* en 1939, le bi-hebdomadaire *al-Iḥw...n al-MuslimĒn* en 1942, un quotidien en 1946 *arĒdat al-Iḥw...n al-MuslimĒn*, en 1947 *al-Ših...b* sur le modèle du *Man...r* dont la publication cesse en 1941, et en hommage au grand réformiste algérien Ibn B...dĒs<sup>273</sup>. Le mouvement dispose aussi d'une maison d'édition qui multiplie les publications en vue de faire connaître ses idées.

<sup>269</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 91.

<sup>270</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 196.

<sup>271</sup> Ce programme a été très vite abandonné (*ibid.*, p. 197).

<sup>272</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 185.

<sup>273</sup> Voir A. MERAD, *Ibn Badis commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 1971.



Individualisation et participation collective, utilisation des moyens modernes de communication mais aussi grande proximité avec les membres, cette alternance du particulier au général a fait le succès de l'organisation et permet un attachement indéfectible de ses adhérents grâce à l'acceptation de l'autorité et de la discipline <sup>274</sup>. Cette soumission totale n'est pas envisagée par les adhérents de manière négative car le système idéologique des Frères Musulmans justifie ce total abandon.

### C. L'islam, système de vie

L'idéologie des Frères part du constat, établi à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle par 'Abduh, du déclin de l'islam. Les raisons invoquées sont en partie similaires à celles du *šayḥ*, mais leur relecture de l'histoire, d'un point de vue chronologique, n'est pas la même. Pour les Frères Musulmans, la décadence commence à la mort du 4<sup>ème</sup> calife et à l'avènement de non-arabes à la tête du monde musulman. Ces derniers, pour les Frères Musulmans, n'étaient pas aptes à diriger faute, entre autre, de ne pas maîtriser la langue du prophète. La conséquence de ce problème linguistique est considérable car elle est, pour eux, à l'origine d'une mauvaise interprétation de l'islam et la décadence qui s'en est suivie <sup>275</sup>. Les *bid'a*-s sont dénoncées et l'appel à la bonne interprétation de l'islam relancé. En ce sens, les Frères Musulmans s'inscrivent dans le processus activé par M. 'Abduh au siècle précédent et ne font que proposer, à leur tour, la bonne interprétation de l'islam. Mais, à la différence de leurs prédécesseurs qui se proposaient de faire la même chose, leur conception de l'islam est exclusive et ne permet pas l'existence d'autres interprétations. Il en découle un caractère de sacralité de la doctrine des Frères Musulmans qui justifie le caractère exclusiviste de leur idéologie. Ce caractère ne se rencontre pas chez les penseurs précédents ou ne présente pas ce côté « jusqu'au boutiste » qu'il a pris dans la réflexion des Frères dès leur création.

L'association a défini son programme doctrinal dans la 3<sup>ème</sup> session de l'assemblée des conseillers en 1935 en établissant le credo <sup>276</sup>. Leur idéologie se présente comme globale car sa base est l'islam conçue comme un système complet organisant la vie des hommes dans ce monde et dans l'autre <sup>277</sup>. Ce système complet a été mis en place du temps de Muḥammad et des quatre premiers califes ; d'où la nécessité d'instaurer l'État

<sup>274</sup> Notre propos n'est pas de présenter dans le détail les ressorts de la discipline et de l'autorité dans l'organisation. Ce sont des thèmes récurrents à tout ouvrage sur les Frères Musulmans et le parallèle est établi avec la vénération exercée par le fondateur.

<sup>275</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 211.

<sup>276</sup> O. CARRE, G. MICHAUD, *op. cit.*, p. 25sq.

<sup>277</sup> Un parallèle avec les grandes idéologies du XIX<sup>ème</sup> siècle nous semble envisageable même si la spécificité des Frères demeure, dans la mesure où leur idéologie a pour fondement l'islam et non l'homme. Le marxisme tout comme le libéralisme se veulent des réponses globales à la vie (terrestre) de l'homme. Ces philosophies possèdent un versant politique, économique, social, culturel, etc. et apportent leurs réponses à tous les problèmes que l'homme peut rencontrer. La comparaison avec le mouvement des Frères Musulmans a bien sûr ses limites, mais les Frères en voulant proposer un modèle complet de société s'inscrivent dans une logique analogue.

islamique sur le mode du *çalÉfa*. Pour se faire, il faut, dans un premier temps, procéder à une explication et à une interprétation précise du *Qur'...n*. La religion, bien comprise, s'avère compatible avec le monde contemporain. Les solutions aux problèmes économiques, sociaux et politiques se trouvent dans le *Qur'...n* et le —*adith*. De telles affirmations n'ont jamais dépassé le stade des généralités. est-ce par manque de fondements pragmatiques ou par volonté affichée de ne pas adopter d'attitudes doctrinales précises qui auraient pu alors les confondre avec n'importe quel parti politique ?

Pour les rédacteurs du rapport d'*al-Ahr...m* trois grandes questions doctrinales régissent les grandes orientations de l'association : la mission et l'éducation islamique comme l'a conduit Muÿammad, l'instauration de l'État islamique sur le mode du *çalÉfa* et l'application de la *šarÉ'a* sans réserve mais de façon progressive<sup>278</sup>.

L'universalisme de l'islam est rappelé par le soutien aux Palestiniens. Pour I.M. Hussaini, la libération de l'Égypte n'est qu'une première étape car elle doit être suivie par la libération de tous les pays arabes et leur unité, le stade ultime étant celui de l'unité du monde entier sous la bannière de l'islam car tel est son but<sup>279</sup>. Le caractère prosélyte et universaliste de l'islam est rappelé avec force et explique les tensions entre l'association et les missionnaires chrétiens : leur finalité étant la même, ils sont en situation de concurrence directe.

Si l'idéologie a pour fondement l'islam, d'aucuns ont cru percevoir des influences d'idéologies occidentales. Les Frères Musulmans font la distinction entre la civilisation occidentale chez elle et en Orient, entre le monde libre et le monde communiste<sup>280</sup>. Ils reconnaissent ainsi des aspects positifs à l'Occident<sup>281</sup>. —assan al-Bann... critique les nazis et les communistes mais récupère des éléments de chacun d'entre eux pour sa doctrine<sup>282</sup>. Il parvient ainsi à un compromis entre socialisme et religion<sup>283</sup>. La conjugaison de nombreuses influences est, selon nous, possible dans la mesure où une idéologie n'est pas confrontée à l'exercice du pouvoir qui exacerbe les contradictions et conduit au pragmatisme.

Si les influences idéologiques sont complexes vis-à-vis de l'Occident, elles le sont aussi à l'égard d'al-Azhar. En effet, la critique de l'université est à l'honneur chez les Frères Musulmans mais les contacts avec les azharistes sont excellents tout comme avec al-Mar... □€ qui suscite une grande estime chez les Frères<sup>284</sup>. « [...] the Muslim Brothers

<sup>278</sup> La situation religieuse en Égypte, p. 95.

<sup>279</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 65.

<sup>280</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 224.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 93.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 94.

have become the champion of the 'islamic idea' in Egypt, goes to the heart of the matter: the repudiation of the Azhar as the voice of Islam »<sup>285</sup>. Pour les Frères Musulmans la faillite de l'Égypte dans tous les domaines a été rendue possible par la démission d'al-Azhar<sup>286</sup>. Les reproches que lui font les Frères sont de deux types. d'une part, ils lui reprochent de ne pas avoir modernisés les techniques d'enseignement et les contenus des savoirs. d'autre part, ils dénoncent, c'est là toute la nouveauté, sa faillite dans son rôle de censeur politique qui traditionnellement lui incombe, comme nous l'avons déjà vu<sup>287</sup>. Ce constat explique en partie la nécessité de prendre le relais de cette institution traditionnelle qui a failli à sa mission. L'association se propose de dispenser l'enseignement modernisé de l'islam et d'être le censeur de la vie politique. En d'autres termes elle s'attribue le rôle traditionnel des '*...lim-s*'<sup>288</sup>. Les Frères Musulmans entendent occuper la place de guide de l'orthodoxie sunnite jusque là attribuée de manière implicite à al-Azhar. Ce rôle de garant de l'orthodoxie religieuse ne les empêche pas de prétendre aussi à celui de fer de lance du nationalisme, surtout après la seconde guerre mondiale.

#### D. L'unique politique : « Le Qur'...nest notre constitution »

Le nationalisme égyptien nous l'avons vu au premier chapitre, a été incarné par le Wafd. Cependant, ce dernier, est compromis aux yeux des Égyptiens pour sa participation au pouvoir en 1942, et est divisé par des luttes internes<sup>289</sup>. incapable de sortir de la logique qui a conduit à sa fondation et de formuler un programme de réformes, il voit la désaffection de la population croître après la guerre. Dans cette période les Frères Musulmans deviennent une force politique réelle car ils sont perçus comme tels et l'acceptent. Leurs rapports avec la politique sont complexes. L'essence de leur message consiste à ne pas distinguer la politique de la religion car l'islam englobe les deux réalités. Dans le même temps, l'essentiel de leurs activités était orienté, avant la seconde guerre mondiale, vers la société civile et non l'arène politique. L'association n'a en fait qu'adapté sa position aux événements comme en témoignent ses rapports avec le pouvoir.

<sup>284</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 211sq.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> Ils n'adoptent pas tous les attributs des '*...lim-s* traditionnels. Cela concerne notamment leur rapport avec le <sup>TM</sup>□fisme, qui au XIX<sup>ème</sup> siècle n'est pas rejeté par les '*...lim-s*' (voir G. Delanoue, *op. cit.*, p. 243-260) et que les Frères Musulmans, malgré la sensibilité de —assan al-Bann... pour des pratiques qu'il appelle à épurer, les *bid'a-s*, rejettent fermement (voir R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 215). Ils participent à la grande offensive menée par les réformistes dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et qui trouve un écho chez les Occidentaux qui y voient une mystique décadente.

<sup>289</sup> Les premières défections ont lieu en 1937 avec le départ de Aÿmad M...hir et de MaÿmŽd Faÿm€ al-Nuqr...š€, suivi en 1942 par celui de Makram Ebeid, M. Colombe, *op. cit.*, p. 116.

Avant la guerre de 1939-1945, l'association est courtisée par le roi Farouq qui se veut le champion de la piété, et par le *šayḥ* al-Marḥūm son précepteur<sup>290</sup>. Dans cette période le guide général se positionne en avertisseur religieux et non en acteur du jeu politique. En 1936, al-Banna envoie au roi d'Égypte et aux autres princes musulmans une lettre les appelant à respecter et à appliquer les lois de l'islam. Le jeu politique de la période en Égypte est tel que soutenir le roi revient à faire une déclaration d'hostilité au wafd. La situation devient plus confuse quand le guide général est exilé en Haute Égypte entre mai et octobre 1941. Mais c'est Muḥammad al-Nuqrānī qui, fin 1942, ferme toutes les branches des Frères Musulmans à l'exception du quartier général du Caire<sup>291</sup>. Paradoxalement l'année 1943 est marquée par un rapprochement avec le Wafd<sup>292</sup>. Ce dernier est divisé quant à l'attitude à adopter à l'égard des Frères Musulmans. L'« aile gauche » est hostile à l'association alors que l'« aile droite » pense les instrumentaliser pour faire face aux pressions sociales et à l'extension du communisme<sup>293</sup>. Ce rapprochement semble se confirmer, au moins ponctuellement, à la chute du Wafd en octobre 1944 qui est suivie par l'avènement de Ḥamad Mādhī. En faisant part de ses intentions de déclarer la guerre à l'Axe, il suscite les protestations des nationalistes à la tête desquels se trouvent les Frères Musulmans et le Wafd<sup>294</sup>. Dans les années 1946-1947, l'association est conçue par le palais comme un instrument populaire contre le Wafd et les communistes<sup>295</sup>. Toutefois, le 6 décembre 1948, les alliances se défont suite à la dissolution de l'association par Maḥmūd Faḥmī al-Nuqrānī, suivi de son assassinat par un frère musulman. Al-Banna désavoue ce geste mais son désaveu n'est pas publié ; il aurait déjà, selon O. Carré et G. Michaud, perdu le contrôle du mouvement<sup>296</sup>. L'association se rapproche alors des Officiers Libres et en 1949, à la mort du guide général, cette orientation semble être maintenue jusqu'en 1952.

Les Frères Musulmans n'envisagent leur rôle politique qu'après la guerre quand ils deviennent l'un des pôles de contestation majeure de la scène politique grâce à leurs assises dans toutes les strates de la population. Leur position doctrinale vis-à-vis du pouvoir peut poser problèmes. I.M. Hussaini met en évidence la complexité de leur rapport au politique<sup>297</sup> : la constitution égyptienne inspirée du système occidental est,

<sup>290</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 14.

<sup>291</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 16.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 30. Le 24 février 1945, Ḥamad Mādhī est assassiné.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 40, 310.

<sup>296</sup> O. CARRE, G. MICHAUD, *op. cit.*, p. 33.

<sup>297</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 63.

dans un premier temps, considérée par les Frères Musulmans comme conforme à l'enseignement de l'islam. Quant au statut personnel qui, en Égypte, pour les musulmans, s'inspire des lois islamiques, l'association commence par demander sa reformulation et des clarifications puis finit par critiquer la manière dont les lois ont été interprétées. En revanche, pour les lois civiles, l'opposition est radicale dès le début et les Frères Musulmans demandent qu'elles soient remplacées par des lois islamiques dans le droit civil, le droit criminel, le droit commercial, les questions internationales, etc.

De même, avant le second conflit mondial, l'association affiche sa neutralité vis-à-vis du système parlementaire pour finalement, après 1945, s'opposer aux règles du parlementarisme<sup>298</sup>. Si les Frères Musulmans déclarent ne pas être hostiles au système parlementaire, ils ne ménagent pas leurs critiques à l'égard des partis politiques. Ils souhaitent abolir tous les partis politiques égyptiens considérant que leur existence est liée à des nécessités conjoncturelles et que les parlementaires sont, dans leur grande majorité, animés par des considérations d'ordre personnel et non par le bien-être général<sup>299</sup>. Leurs faveurs vont à un système représentatif, même de type parlementaire, mais qui n'aurait pas besoin du système des partis tel qu'il existe en Égypte<sup>300</sup>. Ils mettent en avant l'existence de systèmes parlementaires à parti unique fonctionnant parfaitement<sup>301</sup>.

D'autre part, ils dénoncent l'impérialisme qui, pour eux, relève en Égypte d'une double acception : l'impérialisme externe des Britanniques, et l'impérialisme interne de ceux qui servent leurs intérêts<sup>302</sup>. Ils sont tous deux l'instrument politique du capitalisme<sup>303</sup>. Leur rejet du capitalisme, leur nationalisme, leur dénonciation du manque de programme de réformes sociales et leur rejet du système parlementaire, caractérisent les grandes orientations des Frères Musulmans après la seconde Guerre mondiale, le tout dans un climat de violence latente ou manifeste.

Par certains de ces aspects, le mouvement adopte les traits du populisme. avec le rejet des règles du système parlementaire et la dénonciation des parlementaires nous avons deux des éléments constitutifs du populisme. ils ont pris le relais du nationalisme égyptien à base populaire qui jusque là revenait au Wafd. Ils sont les seuls, avec l'extrême gauche athée, à proposer des réformes sociales et à plaider pour une plus grande justice sociale. Un tel programme ne peut que rencontrer les aspirations de la grande majorité du peuple égyptien : nationalisme, rejet de la corruption et promesse de

<sup>298</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 309 ; leur ambiguïté se fait déjà sentir lors des élections de 1941 et de 1942.

<sup>299</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 66.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>301</sup> *Ibid.* Le seul type de « parlementarisme » à parti unique nous semble être celui du système totalitaire qui, *de facto*, ne s'apparente pas au système parlementaire.

<sup>302</sup> R.P. MITCHELL, *op. cit.*, p. 218.

<sup>303</sup> *Ibid.*

réformes sociales sans socialisme. La complexité de leur rapport au politique se retrouve aussi dans leur approche des chrétiens<sup>304</sup>.

## Chapitre III : Les acteurs chrétiens

À l'évidence, une histoire générale scientifique des jésuites<sup>305</sup>, des dominicains ou encore des pères blancs manque pour le XX<sup>ème</sup> siècle. Pour les deux premiers ordres, les travaux sur la période de fondation et les fondateurs sont nombreux. En revanche, l'historiographie reste très lacunaire pour les périodes qui suivent<sup>306</sup>. Mais aucune synthèse ne présente l'histoire de la Compagnie et le constat est encore plus net en ce qui concerne les dominicains. Les travaux sur les pères blancs sont plus nombreux. Nous disposons de la remarquable biographie de François Renault sur le Cardinal Lavigerie<sup>307</sup>. L'ouvrage du père Cuoq<sup>308</sup> constitue une première approche de la mission auprès des musulmans. Ce thème de recherche n'a suscité que peu d'intérêt jusqu'à présent, à l'exception du travail de C. Silberman<sup>309</sup> qui peut prêter à certaines remarques<sup>310</sup>. Pour les deux autres congrégations, nous n'avons pas trouvé de travaux. D'où les difficultés rencontrées pour faire une présentation générale des congrégations, de leurs approches missionnaires au XX<sup>ème</sup> siècle et de leurs conceptions de l'apostolat en milieu musulman. plus qu'une présentation générale, nous tâcherons de dresser pour chaque ordre un état des lieux à partir des éléments trouvés dans les archives.

### 1. Trois congrégations missionnaires

---

<sup>304</sup> Elle est abordée en troisième partie.

<sup>305</sup> Cf. J. Lacouture, *Les Jésuites, une multibiographie, 2. les revenants*, Paris, Seuil, 1992.

<sup>306</sup> des travaux ponctuels peuvent apparaître comme celui de C. Mayeur consacré au Collège de la Sainte Famille du Caire ou encore celui de V. Calliger sur la revue *En Terre d'Islam*. On se reportera aussi à la thèse de F. Abecassis, *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales (1920-1960). Francophonie et identités nationales*, Aix-Marseille I, 2000, sous la direction de R. Ilbert. C. Verdeil travaille, dans le cadre d'une thèse d'histoire, sur les jésuites au Liban au XIX<sup>ème</sup>.

<sup>307</sup> F. RENAULT, *Le Cardinal Lavigerie 1825-1892, l'Église, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992.

<sup>308</sup> J. CUOQ, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans Maghrébins*, Rome, Société des Missionnaires d'Afrique, 1986.

<sup>309</sup> C. Silberman, *La mission des Pères Blancs en Algérie de ses débuts à 1936*, Rome, n.p., 1987.

<sup>310</sup> C. Silberman se propose d'étudier la mission à travers les diaires. un tiers de son travail est consacré à l'historique de la colonisation de l'Algérie, l'autre tiers présente l'histoire de la mission par une succession de faits bruts tirés des diaires jusqu'en 1900 et le dernier tiers constitue la conclusion qui porte sur la conférence de Bou Noh de 1937. Entre 1900 et 1937 rien n'est mentionné.

## A. Les dominicains

L'histoire des dominicains du Caire est plus aisée à reconstituer, car un certain nombre de fonds d'archives nous ont été accessibles sans restriction<sup>311</sup>. Jusqu'en 1953, la maison du Caire est une filiale de la maison de Jérusalem, c'est pourquoi une grande partie des archives se trouve au couvent Saint-Étienne de Jérusalem<sup>312</sup>. À partir de ces documents et de l'article du père Régis Morelon<sup>313</sup> nous pouvons retracer l'histoire de la fondation de cette maison.

Tout commence en 1911 avec le père Lagrange (1855-1938)<sup>314</sup>. Sa biographie inédite du père Vincent met en évidence son intérêt pour l'égyptologie et ses démarches pour susciter des vocations chez ses élèves de l'École biblique de Jérusalem. Lagrange est informé du souhait manifesté par le baron Empain, fondateur d'Héliopolis, de le rencontrer pour l'entretenir de la fondation d'un établissement dominicain<sup>315</sup>. Lagrange se rend donc au Caire en mars 1911 et informe Mgr Duret, vicaire apostolique de la région de ses projets. Dans le projet du baron Empain, les dominicains auraient à assurer la desserte de l'église en construction et, parallèlement, il se chargerait de bâtir un couvent pour les religieux. D'après Vincent, Lagrange pensait que la province de France ne lui refuserait pas quelques pères pour ce service paroissial. Dans l'esprit de Lagrange il apparaît aussi possible de former un ou deux égyptologues affiliés à l'École biblique. Mgr Duret finit par consentir à fixer son siège épiscopal à Héliopolis. Le projet de Lagrange devient impossible d'autant plus qu'il n'obtient pas le soutien escompté de la province de France<sup>316</sup>. Il consiste en une installation dominicaine au Caire en liaison avec l'École biblique, orienté vers l'activité paroissiale et la recherche en égyptologie.

<sup>311</sup> La présence des dominicains en terre d'islam remonte au XVIII<sup>ème</sup> siècle. La Mission apostolique de Mésopotamie et du Kurdistan (Mossoul, Mar Yacoub), créée en 1750 par les frères italiens, est transférée à la Province de France en 1859. Des maisons sont constituées, comme à Van pour les Arméniens, mais la première guerre mondiale détruit presque complètement toutes les maisons de la Mission (cf. *Ordre des Prêcheurs. Province de France. Annuaire 1996*, p. 23). La maison du Caire est, à sa fondation, la première maison présente en terre d'islam depuis la fin de la guerre 1914-1918. C'est dans les années 1950 que la Province organise son apostolat dans les pays arabes. Une maison est érigée à Casablanca en 1951 qui s'agrège à la maison du Caire en 1952. La maison d'Alger fondée en 1931 voit une modification de son statut en 1963, année de la fondation de Beyrouth qui devient maison formelle en 1965 quand Bagdad est créée. Quant à la maison de Mossoul, elle est érigée en couvent en 1967 (cf. *Ordre des Prêcheurs. Province de France. Annuaire 1996*, p. 25).

<sup>312</sup> N'ayant pas pu nous rendre à Jérusalem au moment de la rédaction de ce chapitre nous n'avons pas pu avoir accès directement au fonds documentaire. Cependant le père de Tarragon nous a aimablement communiqué le relevé des archives fait par le père Pérennés en avril 1999. Nous avons sélectionné, à partir de cette liste, quelques documents que le père de Tarragon nous a aimablement fait parvenir.

<sup>313</sup> R. MORELON, « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l'islam », *Mémoire dominicaine* (à paraître en 2002).

<sup>314</sup> Une biographie du père Lagrange, rédigée par le père Vincent est disponible au couvent de Santa-Sabina, à Rome, à la côte AGOP XI 66601 sous forme de manuscrit et c'est à elle que nous nous référons.

<sup>315</sup> *Ibid.*

Dans une lettre du 27 octobre 1937 de Vincent au R. P. de l'École biblique, l'auteur réaffirme ses idées et celles, écrit-il, de Lagrange au sujet de la maison du Caire<sup>317</sup> : « Cette fondation a eu pour origine les demandes insistantes et réitérées d'un centre dominicain voué aux diverses formes du ministère apostolique dans ce milieu alors très délaissé. Telle fut toujours la pensée du P. Lagrange, celle aussi du Conseil de Saint-Étienne, en fondant cette maison, de la destiner à un nombre restreint de religieux qui se voueraient au ministère des âmes par la prédication, les conférences, les retraites... Naturellement on envisagerait aussi dans ce petit groupe de religieux, quelques études techniques suivant les circonstances, les aptitudes et les possibilités du personnel groupé là. Enfin ce vicariat était appelé à fournir aux religieux de Jérusalem et aux hôtes de l'École un pied-à-terre quand ils viendraient en Égypte pour quelques études. Ceci est désormais réalisé [...] L'œuvre apostolique s'est d'ailleurs doublée d'une œuvre scientifique par le cercle d'études thomistes et la publication de revues [...] Il semble donc que ce caractère répond parfaitement aux besoins du milieu, au but envisagé dès l'origine [...] L'idée de créer au Caire je ne sais quel grand centre d'études musulmanes ou autres est un rêve aussi grandiose que dangereux, caressé depuis des années par le Père Jaussen. Le Conseil de Saint-Étienne n'a cessé de réagir vigoureusement contre cette utopie et contre les vastes projets de constructions nouvelles qui s'y attachent. [...] Je ne crois pas être présomptueux en ajoutant que cette manière de voir reflète aussi la pensée du vénéré P. Lagrange, avec qui je viens de m'entretenir à ce sujet, une fois de plus, avant de vous écrire. (sic) »

Centre apostolique pour les populations catholiques, pied à terre pour le couvent de Jérusalem et secondairement centre intellectuel, telle semble être la vocation que Lagrange souhaiterait donner à la maison du Caire. Les points communs avec le projet de Jaussen se seraient donc limités, à l'origine, à la seule volonté d'avoir un couvent dominicain au Caire.

Après ce premier échec de 1911, la question est relancée au lendemain de la première guerre mondiale. Les premiers documents du relevé du père Pérennès datent de 1920. Il est question d'un projet pour le Caire mais sa réalisation semble lointaine<sup>318</sup>. En 1922<sup>319</sup>, le Maître de l'ordre envisage la fondation d'un pied à terre au Caire pour les frères de Jérusalem et une série de prises de contact est établie notamment avec les Missions Africaines de Lyon et Mgr Girard (vicaire pour la zone du Canal)<sup>320</sup>. Pour l'année 1923, le relevé n'indique qu'une lettre qui souligne la difficulté pour l'installation d'une maison au Caire<sup>321</sup>. Nous ne rencontrons d'autres références qu'à partir de l'année

<sup>316</sup> R. MORELON, *art. cit.*.

<sup>317</sup> AGOP XI 65600/4 1937.

<sup>318</sup> AJOP, lettre du 6.2.1920 du P. Louis (provincial de Paris) à ? : « selon le P. Général une fondation au Caire n'est pas aussi proche que le P. Jaussen le désirait ». AJOP, lettre du 22.9.1920 du P. Nasse à ? : « Mr Sirdous [vice-Président de l'École royale de droit, grande personnalité copte] a sur l'opportunité "d'ordre politique" de notre installation à bref délai des idées qu'il vous sera intéressant d'entendre ».

<sup>319</sup> toujours d'après le relevé.



1928, année où le projet est officiellement approuvé<sup>322</sup>. Dès l'été, Jaussen, chargé d'établir la fondation<sup>323</sup>, est en France et œuvre pour le projet du Caire<sup>324</sup>. Jaussen est un éminent orientaliste (arabe, hébreu, syriaque, langues sub-arabiques), professeur à l'École biblique de Jérusalem mais aussi un homme de terrain comme en témoignent ses travaux d'anthropologie sur les coutumes arabes et palestiniennes<sup>325</sup>. Il s'engage dans la fondation du Caire avec des idées bien différentes du projet initial de n'en faire qu'un pied à terre de Jérusalem. Au début de 1929, Jaussen reçoit l'autorisation d'acheter un terrain à 'Abb...siyya<sup>326</sup>. maître Michel Sednaoui, avocat à la cour, se charge des tractations avec le gouvernement égyptien et obtient un accord pour un achat à moitié prix<sup>327</sup>. Le but de la fondation est explicitement d'ordre scientifique<sup>328</sup>.

La correspondance pour l'année 1931 fait état des divergences entre Jaussen et Saint-Étienne sur l'étendue des travaux. Les questions financières marquent les années 1932 et 1933. Les coûts des réalisations s'avèrent plus élevés que prévus et des subventions supplémentaires sont allouées à Jaussen<sup>329</sup>. Les conflits entre Jaussen et les entrepreneurs sont très vifs et conduisent ces derniers à en faire part au prier de Jérusalem<sup>330</sup>. En février 1934, le père Carrière est au Caire<sup>331</sup> et en avril le foyer des

<sup>320</sup> AJOP, lettre du 1.10.1922 du P. Dhorme prier de Jérusalem au P. Chabert des Missions Africaines de Lyon. AJOP, lettre du 1.10.1922 du P. Dhorme à Mgr ?.

<sup>321</sup> AJOP, lettre du 20.7.1923 de Mr Sirdous au P. Dhorme.

<sup>322</sup> AJOP, lettre du 3.2.1928 du P. Savignac, prier de Jérusalem à Mgr Girard confirmant le projet d'établissement et ses motifs. AJOP, lettre du 8.2.1928 : réponse positive de Mgr Girard. AJOP, lettre du 9.2.1928 : recommandation de Mgr Valerio Valeri délégué apostolique d'Égypte. AJOP, lettre du 6.3.1928 : autorisation de la S.C. de *Propaganda Fide* adressée au procureur général de l'ordre.

<sup>323</sup> AGOP XI 65600/2 1933-1934, lettre du 6 mai 1934 du P. prier de Saint-Étienne, le P. Carrière, au maître général de l'ordre.

<sup>324</sup> AJOP, lettre du 15.7.1928 du P. Savignac au provincial de Malte.

<sup>325</sup> « La mort du T.R.P. Jaussen », *MIDEO* 7, 1962-1963, p. 405sq.

<sup>326</sup> AJOP, lettre du 8.4.1929 du P. Savignac au P. Jaussen.

<sup>327</sup> AGOP XI 65550 et 65600. AJOP, lettre du 1.7.1929 de Me Sednaoui au P. Jaussen, en date du 18.12.19230 : J.O. avec décret loi numéro 62 signé par le roi Fouad : cession à l'École biblique et archéologique française du terrain jusque là possession de l'État ; janvier 1931, signature de l'acte de vente.

<sup>328</sup> AGOP XI 65550 et 65600.

<sup>329</sup> AGOP XI 65600/1, lettre du 5.12.1932 du P. Carrière au Maître Général Gillet.

<sup>330</sup> AJOP, lettre du 19.1.1934.

<sup>331</sup> Il est nommé supérieur en février 1935, une fois la démission du P. Jaussen acceptée (AGOP XI 65600/3 1935).

étudiants est prêt<sup>332</sup>. Cependant, les tensions entre Jaussen et ses confrères l'amène au début de l'année 1937 à quitter le Caire pour Alexandrie<sup>333</sup>. Il garde le contact avec le Caire, se préoccupe toujours de constituer un fonds documentaire pour la bibliothèque du couvent du Caire et continue à exposer ses projets. à ses yeux la vocation scientifique de la fondation est centrale car elle est à l'origine de l'acceptation des autorités égyptiennes. elle est, selon lui, l'unique voie possible d'un maintien de l'ordre en Égypte à plus ou moins long terme ainsi que le moyen d'y exercer une influence durable<sup>334</sup>. C'est un véritable leitmotiv que l'on retrouve dans toute sa correspondance avec Rome<sup>335</sup>. La hantise d'être expulsés d'Égypte se justifie en partie par le traité de 1936 et la fin des capitulations qui est programmée. De plus, le climat des années 1930 en Égypte est favorable, nous l'avons vu, au repli communautaire et les poussées anti-missionnaires se multiplient. dans ce contexte difficile Jaussen envisage la présence dominicaine dans une clé scientifique que sa renommée ne peut que faciliter. Ces contacts avec la société intellectuelle du Caire se multiplient et il est même sollicité par Youssef Karam, alors professeur de philosophie à l'Université du Caire<sup>336</sup>, pour déposer sa candidature à la chaire de langue sémitique. À la même période, ¥...h... —usayn, recteur de l'Université du Caire, lui demande de participer au jury d'une soutenance de thèse sur les inscriptions sub-arabiques<sup>337</sup>.

L'insertion intellectuelle des dominicains est, depuis lors, l'un des fondements de leur présence en Égypte. Elle a pour origine la volonté de Jaussen qui s'est opposé aux pères Boulanger<sup>338</sup> et Carrière<sup>339</sup>, notamment à cause de leurs orientations en direction des populations catholiques et non de la recherche scientifique. Une autre source de différend l'oppose à Boulanger : ses activités journalistiques car il estime qu'elles peuvent remettre en cause la présence dominicaine au Caire. De 1936 et jusqu'en 1942, Boulanger est le

<sup>332</sup> AGOP XI 65600/2, lettre du 6 mai du P. Carrière au Maître Général.

<sup>333</sup> AGOP XI 65600.

<sup>334</sup> AGOP XI 65600/4 1937, lettre du 30.10.1937 du P. Jaussen à Rome.

<sup>335</sup> AGOP XI 65600/5, 65600/6.

<sup>336</sup> AGOP XI 65600/6 1939-1940, lettre du 6 mai 1939 du P. Jaussen à Rome.

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> Marie-Dominique Boulanger (1885-1961) arrive au Caire en 1932. Il est le fondateur du « Cercle thomiste » (voir *MIDEO* 6, 1959-1961, p. 522-523).

<sup>339</sup> Pour Bertrand Carrière nous reproduisons *in extenso* la note 22, page 27, de l'ouvrage sur Anawati, *op. cit.* : « Le Père Bertrand Carrière, o.p. (1883-1957), de l'École Biblique de Jérusalem, avait rejoint le Caire en 1936 ; il fut à partir de juillet 1940, le responsable de la "France Libre". Il se rendit à Alger en octobre 1943 après avoir été élu représentant des Français d'Égypte à cette "Assemblée Consultative", dont il devint vice-président une fois qu'elle fut déplacée sur Paris en 1945. Il refusa de poursuivre au-delà une carrière politique et retourna au Caire, mais des raisons de santé l'obligèrent peu après à regagner la France (avril 1946). »

---

véritable responsable de la revue *Le Rayon d'Égypte*<sup>340</sup>. Elle prend la suite d'une autre revue *Le Rayon du Canal de Suez* qui, dans les années 1930, est un bi-mensuel. Elle ne nous semble pas alors de tonalité religieuse. En revanche, quand cette revue devient l'hebdomadaire, sous la responsabilité de Boulanger, *Le Rayon d'Égypte*, elle se transforme en revue d'action catholique comme elle aime à le rappeler. Elle comporte alors plusieurs rubriques : les actualités internationales du monde catholique et chrétien, les activités des catholiques d'Égypte mais aussi les débats de la vie politique égyptienne<sup>341</sup> et des articles sur les questions musulmanes. Pendant la seconde guerre mondiale, la revue se range ostensiblement du côté des Alliés en dénonçant le nazisme et en donnant un grand écho à toutes les déclarations pontificales. Cet engagement aux côtés des gaullistes se retrouve chez Carrière. En 1943, il est choisi par le comité de la France combattante à l'unanimité comme représentant de l'Assemblée consultative d'Alger<sup>342</sup>. Boulanger et Mgr Hiral (évêque et vicaire apostolique du Canal de Suez) le soutiennent dans cette direction alors que Jaussen et le père Savignac lui déconseillent de s'engager

<sup>340</sup> Nous l'avons consulté pour les années où Boulanger y exerce une activité. Elle est actuellement disponible au couvent du Caire dans sa presque totalité pour les années 1938-1944. À partir des documents transmis par le père de Tarragon nous pouvons reconstituer, dans ses grandes lignes, les relations entre les dominicains et la revue. En mai 1939, de manière officielle, Boulanger, avec l'autorisation de ses supérieurs et par délégations des pères des Missions Africaines de Lyon, est confirmé dans son rôle de rédacteur et d'administrateur de la revue « comme il en est de fait depuis deux ans et demi » (lettre du père Hubert Visiteur des Mission Africaine du 24 mai 1939 au père Perret prieur des dominicains du couvent de Jérusalem). Les attributions sont clairement définies, la Société des Missions Africaines de Lyon conserve la propriété de la revue et son représentant, le père Sciavi, est le censeur de la revue auquel Boulanger doit rendre compte de la gestion (lettre du père Hubert Visiteur des Mission Africaine du 24 mai 1939 au père Perret prieur des dominicains du couvent de Jérusalem). Dans une lettre du 25 mai 1939, le prieur de Jérusalem, le père Perret, rappelle que c'est à titre personnel et non comme représentant de l'ordre dominicain que Boulanger est autorisé à recevoir délégation de la part des missionnaires des Missions Africaines de Lyon. Cependant, la seconde guerre mondiale modifie les rapports entre le père Hubert et le père Boulanger (lettre du père Boulanger du 24.09.1942 au père Savignac, vicaire général des dominicains dans le Proche-Orient, déclaration du père Hubert du 24.09.1942 dénonçant le contrat légal relatif au journal, lettre du 25.09.1942 du père Hubert à ? qui expose la situation). La tension entre les deux hommes est évidente mais les raisons avancées ne sont pas les mêmes. En effet, pour Boulanger l'hostilité de Hubert est à mettre en relation avec des différents de nature politique : Boulanger se dit ouvertement pour la France libre et écrit que « Le P. Hubert est vichyste déclaré » (lettre du père Boulanger du 24.09.1942 au père Savignac, vicaire général des dominicains dans le Proche-Orient). Les motifs invoqués par Hubert sont différents : « Le Père Directeur n'a jamais voulu accepter aucune censure ecclésiastique ; il n'a pas, depuis plus de trois ans et demi que l'accord a été conclu, rendu une seule fois les comptes de son administration ; enfin, malgré des avertissements réitérés, il a donné à l'ancienne petite revue une orientation qui ne répond plus à son but primitif. » En octobre 1942, les relations entre les dominicains et les missionnaires des Missions Africaines de Lyon sont officiellement rompues en ce qui concerne la gestion de la revue (lettre du 5.10.1942, probablement du père Savignac – le document n'est pas signé).

<sup>341</sup> Jaussen est vigoureusement opposé à cette publication : « Je me permets de vous adresser une note sur le Rayon. Je sais que je parle contre un courant. [...] Il [Y. Karam] me disait que chaque apparition du Rayon est signalée au palais royal par le bureau de la presse. L'ami intime du roi est MaherPaša, ancien ministre avec lequel j'ai traité pour l'achat du terrain. C'est pour être critiqué par les Dominicains qu'il a vendu aux Dominicains un terrain à moitié prix ? !! [...] D'autant plus que le Rayon froisse même des chrétiens et d'autres étrangers [...] Nous avons une autre mission supérieure à remplir et c'est celle qui nous permettra de résister à la tempête qui se prépare [...] » (AGOP XI 65600/6, lettre du 6.2.1939 du P. Jaussen au T.R.P.).

<sup>342</sup> AGOP XI 65600/10.

dans la vie politique<sup>343</sup>. Si Jaussen est opposé à toute manifestation de type politique, il l'est aussi à toute velléité de prosélytisme et est rejoint en cela par Carrière. c'est là une des caractéristiques fondamentales des dominicains en Égypte et qui, d'après les sources que nous avons pu consulter, ne se dément chez aucun d'entre eux. Elle les conduit même à s'opposer, comme nous le verrons ultérieurement, à toute tentative externe les contraignant dans ce sens. Une lettre conservée aux archives de Santa-Sabina confirme cette orientation<sup>344</sup> : « Encouragé je crois par Mr Massignon, Mr Zundel viendrait travailler à la conversion des indigènes. Le P. Carrière très au courant de la situation actuelle en Égypte – situation très difficile étant donné la poussée locale – n'a pas jugé à propos de recevoir chez nous le visiteur en question malgré une certaine persistance faite le lendemain par Mr Massignon. J'ai approuvé le P. Carrière dans sa démarche de faire. »<sup>345</sup> Ni politique, ni prosélytisme, la mission des dominicains doit exclusivement être scientifique.

Toutefois, il faut attendre 1938 pour que la décision de constituer ce noyau scientifique soit concrétisée. Jaussen se fait de plus en plus pressant : « Il s'agit de savoir si, OUI ou NON (*sic*), l'Ordre se décidera cette année à nous envoyer les éléments essentiels pour commencer la réalisation du but principal pour lequel "cette filiale de Jérusalem" a été fondée. [...] c'est à dire préparer à l'Abbassia des religieux qui accomplissent un petit ministère : aumônerie aux retraites, étudieraient les trois points fondamentaux envisagés lors de la fondation : l'Égypte ancienne, l'Église copte avec la pensée des Alexandrins et la question islamo-arabe »<sup>346</sup>. Jaussen l'ignore peut-être, mais, depuis les années 1935-1938, Chenu (1895-1990), alors régent des études au Saulchoir, essaie de repérer des frères aptes à cette charge<sup>347</sup>. Les frères Georges Anawati, Serge de Beaurecueil et Jacques Jomier acceptent. Cette première étape se concrétise en 1938 lors du passage au Caire en juin de Chenu, puis lors de la tenue du Chapitre des dominicains à Rome pendant l'été et de la rencontre avec le cardinal Tisserant<sup>348</sup>, du chapitre provincial de Paris en octobre 1938 et de la charte de fondation<sup>349</sup>.

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> AGOP XI 65600/6 1939-1940, lettre du P. Jaussen au T.R.P.

<sup>345</sup> Ultérieurement nous reviendrons sur la démarche de Louis Massignon par rapport aux musulmans. Si notre travail n'a pas pour ambition d'étudier les relations entre le grand orientaliste et les musulmans, notre approche de la question modifie quelque peu la vision traditionnelle sur ce sujet.

<sup>346</sup> AJOP, lettre du P. Jaussen du 15.5.1938 au Supérieur du Caire.

<sup>347</sup> R. MORELON, « Père Marie Dominique Chenu (1895-1990) o. p. », *MIDEO* 20, 1991, p. 521-527.

<sup>348</sup> Nous reviendrons plus longuement sur le rôle du cardinal Tisserant dans la politique romaine en terre d'islam, dont la fondation de la maison des dominicains du Caire n'est qu'un des aspects. Le cardinal suit de très près l'évolution de la maison. Lors de son séjour au Caire entre le 23 et le 31 mai 1939, qu'il effectue avant de se rendre à Beyrouth où il doit présider le Congrès Eucharistique, il rencontre les pères dominicains (*Le Rayon d'Égypte* du 28.5.1939).

La seconde guerre mondiale interrompt momentanément le projet. Les jeunes frères finissent par rejoindre le Caire<sup>350</sup>. Dans la fondation trois figures se dégagent et méritent que l'on s'y arrête. Deux d'entre elles, Anawati et Jomier sont désormais indissociables du couvent du Caire et de ce qui devient l'IDEO, alors que le troisième, de Bearecueil connaît un itinéraire différent.

Serge de Laugier de Bearecueil est né le 28.08.1917 et fait sa profession religieuse le 15.10.1936. ayant déjà étudié l'arabe au cours de ses études secondaires est orienté lui aussi par Chenu vers la fondation future de l'IDEO du Caire. Il fait son service militaire en tant que « détaché militaire » au Liban, où il prend un premier contact avec l'Orient. Démobilisé, il rejoint le couvent du Saulchoir à Etiolles. Il est ordonné prêtre en 1943. À la libération, il est rappelé comme lieutenant à Compiègne, puis aumônier militaire en Allemagne. Une fois démobilisé, ne pouvant encore regagner l'Égypte, il exerce un premier ministère auprès de différents groupes de jeunes. Enfin, en 1946 il parvient à s'embarquer pour l'Égypte afin de rejoindre Anawati et Jomier déjà sur place. Il passe 17 ans au Caire. Orienté par Massignon vers la mystique musulmane, il s'intéresse surtout à al-An<sup>TM</sup>...r□ al-Haraw□, publiant et analysant les œuvres de ce grand mystique. Des relations amicales avec des Afghans vivant au Caire lui permettront de réaliser un voyage d'études à Herat qui l'attachera définitivement à ce pays.

En 1961, il est invité officiellement par le gouvernement afghan à la célébration du 9ème centenaire (lunaire) de la mort d'al-An<sup>TM</sup>...r□. C'est alors qu'on lui propose un poste d'enseignant de l'histoire du <sup>TM</sup>□fisme à l'Université de Kaboul. Jusqu'en 1983 il enseigne, passant de l'université au lycée, et du secondaire au primaire, recueillant dans sa propre maison une dizaine d'enfants estropiés, malades, ou simplement isolés et malheureux. Il vit ainsi une vingtaine d'années, jusqu'à ce qu'il soit contraint de quitter ce pays<sup>351</sup>.

Jacques Jomier est né à Paris le 07.03.1914 et fait sa profession religieuse le 23.09.1939<sup>352</sup>. Il est ordonné prêtre le 16.07.1939. Mobilisé au début de la guerre, il participe la campagne de Scandinavie à Narvik. Il reviendra au couvent du Saulchoir de Kain (Belgique) où il terminera ses études religieuses. Ayant été orienté par Chenu – alors régent des études au couvent du Saulchoir – vers la fondation de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, avec Anawati et de Bearecueil, il suit trois années de cours d'arabe à l'École des Langues orientales de Paris. Il arrive au Caire en 1945 et ne quitte cette ville définitivement qu'en 1985. Il soutient sa thèse de doctorat en 1953 sur le « Commentaire coranique du Man...r » qui fait l'objet d'une publication l'année suivante à Paris<sup>353</sup>.

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> Anawati arrive en 1944, Jomier en 1945 et de Bearecueil en 1946.

<sup>351</sup> Les renseignements sur Serge de Bearecueil nous ont été communiqués par le couvent du Caire. Après un bref passage à Strasbourg et l'exercice de la charge de Prieur à Bruxelles pendant trois ans, le père vit actuellement dans son couvent parisien.

<sup>352</sup> Nous tenons ces renseignements biographiques du couvent des dominicains du Caire.

Anawati (1905-1994) reste sans conteste la figure emblématique du couvent des dominicains du Caire pendant une cinquantaine d'années. Pour retracer sa biographie nous nous sommes entièrement reportée à l'ouvrage posthume qui lui a été consacré, *Le Père Georges Chehata Anawati, dominicain (1905-1994). Parcours d'une vie*, sous la direction de l'actuel directeur de l'IDEO Régis Morelon<sup>354</sup>. Il est né en 1905 dans une famille syrienne grecque orthodoxe qui avait émigré en Égypte deux générations plus tôt et il se convertit au catholicisme à 16 ans<sup>355</sup>. En 1922 après une scolarité chez les Frères des Écoles chrétiennes il obtient son baccalauréat et part à l'Université Saint-Joseph d'où il revient en 1926 avec un diplôme de pharmacien<sup>356</sup>. Il complète sa formation par un séjour de deux ans à Lyon où il obtient le titre d'ingénieur chimiste<sup>357</sup>. Jusqu'en 1934, date de sa prise d'habit religieux, il dirige une pharmacie et un laboratoire de biologie<sup>358</sup>. Il commence des études de philosophie et de théologie et est ordonné prêtre en 1939<sup>359</sup>. À partir de novembre 1941 et pour trois ans il est en Algérie où il passe sa licence es lettres section arabe<sup>360</sup>. Durant cette période, il se rend plusieurs fois au Maroc et à Tunis à l'IBLA, mais aussi passe trois mois à al-Abiod où il se lie avec Louis Gardet<sup>361</sup>. En 1944, il rejoint Le Caire où il vient d'être nommé attaché égyptien de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, suite à l'intervention de Carrière<sup>362</sup>.

L'une de ses premières préoccupations est de continuer les achats pour la bibliothèque, il est aidé par Jomier et de Beaurecueil<sup>363</sup>. Le groupe cherche à collaborer avec les intellectuels égyptiens mais est aussi à la recherche d'une reconnaissance internationale<sup>364</sup>. À son arrivée, il intègre comme le font Jomier et de Beaurecueil, les *lçw...n al-±af...*<sup>365</sup>.

<sup>353</sup> Il passe quarante ans au Caire avant de se retirer au couvent des dominicains de Toulouse. Un livre d'hommage à l'occasion de ses 88 ans est actuellement en préparation.

<sup>354</sup> R. Morelon (éd.), *Le Père Georges Chehata Anawati, dominicain (1905-1994). Parcours d'une vie*, Le Caire, Arab Press Center, Institut dominicain d'études orientales, 1996 (ouvrage non-commercialisé).

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> *Ibid.*

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 21-23.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 24sq.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 28.

Les archives de Jérusalem sont silencieuses pour les questions qui nous intéressent directement. Pour l'année 1950, les éléments d'un rattachement à la Province de France se font de plus en plus explicites et aboutissent en 1952. À la création officielle de l'Institut dominicain des études orientales le 7 mars 1953, le père Anawati en devient le directeur jusqu'en 1984 et le président jusqu'à sa mort en janvier 1994.

## B. Les pères blancs

L'initiative de la fondation des Missionnaires d'Afrique ou pères blancs, revient à l'archevêque d'Alger, Mgr Lavigerie (1825-1892)<sup>366</sup>. Un de ses grands objectifs, quand il arrive à Alger, est de ressusciter l'ancienne Église d'Afrique : « Une seule voie s'offrait pour aider un peuple entier à ne pas disparaître : retrouver la foi de ses ancêtres et devenir une nation sœur de la France chrétienne, transmettant ainsi ces mêmes valeurs jusqu'au centre du continent africain »<sup>367</sup>. Le fer de lance de cette ambitieuse entreprise est trouvé en Algérie, il s'agit des populations kabyles, chez qui persisterait un fonds de christianisation<sup>368</sup>. Ce choix des Kabyles n'est pas neutre. Il est l'écho du mythe Kabyle selon lequel l'islamisation du Maïrib n'aurait été que partielle sur les tribus montagnardes et plus particulièrement sur les Kabyles<sup>369</sup>. Ces derniers auraient maintenu un patrimoine chrétien qu'il ne resterait qu'à réactiver. Toute une littérature se construit alors cherchant à déceler un certain crypto-christianisme dans les coutumes et qui met en exergue surtout les différences entre les Kabyles et les habitants arabisés de la plaine. Il nous est apparu curieux que ce raisonnement sur les Kabyles n'ait pas été appliqué aux autres tribus montagnardes du Maïrib. D'autre part, les habitants de la plaine sont aussi dans leur écrasante majorité des Berbères et non des Arabes. Ces derniers n'ont pu pratiquer de politique de colonisation de peuplement et se sont généralement installés dans les villes. De plus, les particularités de l'islam kabyle peuvent se retrouver dans d'autres populations, sous d'autres formes, tant il est vrai que l'islam maghrébin présente ses propres caractéristiques et ce jusqu'à nos jours.

Quoi qu'il en soit, l'imaginaire constitué autour du mythe kabyle a été suffisamment

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 31-34.

<sup>366</sup> F. Renault, *op. cit.* Cet ouvrage nous sert de référence principale pour la présentation des premières années de la Société.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 272-278.

<sup>369</sup> c'est à partir de la fin des années 1830 que le mythe kabyle est forgé : on parle désormais de deux races distinctes, la race arabe et la race kabyle. Cette distinction est à l'origine de la politique berbère. Ce mythe fondée sur une idéalisation des populations kabyles, se diffuse en France surtout à partir de 1863 pour contrer l'idée du « Royaume arabe » de Napoléon III. Le pouvoir attractif du mythe serait retombé, au moins chez les laïques, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. On trouvera abordé en quelques pages la description de cette Kabylie idéalisée dans F. Renault, *op. cit.*, p. 272-278.

porteur pour inciter l'archevêque d'Alger à entreprendre une évangélisation. Cette politique est poursuivie par ses héritiers comme en témoigne l'importance des installations des pères en Kabylie en comparaison du reste de l'Algérie<sup>370</sup>. L'archevêque en appelle toutefois à la prudence face à des autorités françaises hostiles à tout prosélytisme religieux<sup>371</sup>. Il fonde la Société des Missionnaires d'Afrique lors de la grande famine de 1866 qui touche l'Algérie<sup>372</sup>. Il revient aux jésuites dans les premières années de prendre en charge la formation des futurs missionnaires<sup>373</sup>. En 1874 se tient le premier Chapitre de la Société des Missionnaires d'Afrique qui se présente comme une société de prêtres séculiers s'engageant par serment au service de la mission<sup>374</sup>. Ils se doivent de partager les conditions de vie de leur pays de mission en ce qui concerne le logement, la nourriture, le vêtement et la langue. Le projet se heurte d'emblée à de nombreuses difficultés matérielles dont l'apprentissage des langues arabe et kabyle par les missionnaires. Cette volonté d'intégrer le milieu se rattache à la doctrine paulienne du « tout à tous » dont se réclame la spiritualité missionnaire. Dans le même temps, Lavigerie souhaite susciter chez ses missionnaires le désir d'une vie spirituelle profonde<sup>375</sup>.

La fondation des pères blancs est aussi conditionnée par la famine et plus particulièrement par la nécessité de prendre en charge les orphelins<sup>376</sup>. L'une des principales manifestations de cette prise en charge est la constitution de deux villages chrétiens, Saint-Cyprien et Sainte-Monique, afin de fournir aux arabes chrétiens les moyens de leur survie en milieu rural et autochtone. Les villages doivent servir de modèle aux populations musulmanes des environs et susciter, sur le long terme et sans le recours à un apostolat direct, des vocations. L'encadrement de ces villages est assuré par des missionnaires qui doivent aussi visiter les populations musulmanes<sup>377</sup>, mais bien souvent

<sup>370</sup> Voir deuxième partie, p. 260sq.

<sup>371</sup> L'administration coloniale s'était engagée à respecter le libre exercice de la religion musulmane. C'est pourquoi le rôle de l'Église catholique en Algérie fut réservée au seul service des européens, reproduisant ainsi le modèle diocésain métropolitain. Même si l'enseignement de l'arabe a été prescrit au grand séminaire par Mgr Pavy (cf. F. Renault, *op. cit.*, p. 138) et renforcé par Mgr Lavigerie, les résultats n'étaient guère encourageants, d'autant plus que les autorités n'y étaient pas favorables. On peut se demander comment motiver l'apprentissage d'une langue aussi difficile que l'arabe alors que tout contact religieux avec les indigènes est proscrit ?

<sup>372</sup> Pour les prémices de la fondation voir F. Renault, *op. cit.*, p. 164-178.

<sup>373</sup> Le premier noviciat de la Société est confié à un jésuite le père Vincent (cf. J. Cuoq, *op. cit.*, p. 22).

<sup>374</sup> F. Renault, *op. cit.*, p. 235sq. Le premier serment est prononcé en 1872.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 252-271.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 259. Cependant, par manque de temps ils ne peuvent le faire. Cette situation n'est pas sans rappeler celle du Proche-Orient où les missionnaires catholiques ne peuvent, dans leur écrasante majorité, que s'occuper des chrétiens.



ils ne le peuvent pas. En revanche, la rencontre avec les musulmans est prévue à l'école et à l'hôpital. L'école ne rencontre pas dans les premières années un grand succès à la différence de l'hôpital<sup>378</sup>. Le problème de l'enseignement dans l'Algérie coloniale est complexe. Si, dans un premier temps, les populations soumises refusent d'envoyer leurs enfants à l'école française, vers le début du XX<sup>ème</sup> siècle un changement s'opère dans les mentalités, en particulier chez les Kabyles : l'étude du français apparaît alors comme un gage de réussite sociale.

L'expérience des villages chrétiens n'est pas renouvelée. En 1876, Lavigerie y met un terme car financièrement la gestion de ces villages s'avère onéreuse et parce que ces noyaux d'arabes chrétiens ne réussissent pas à constituer les pôles religieux espérés par l'archevêque<sup>379</sup>. Les causes de ce manque de rayonnement sont peut-être à rechercher du côté des chrétiens arabes qui ne constituent pas le modèle attractif escompté, mais aussi du côté des populations musulmanes peu disposées à la conversion. Lavigerie ne maintient qu'un personnel minimum dans ces deux villages et réoriente les missionnaires vers la Kabylie et le Sahara<sup>380</sup>. Trois communautés s'installent en Kabylie bientôt suivies par d'autres.

l'archevêque d'Alger nourrit un projet plus vaste encore, celui de faire de l'Algérie une porte ouverte sur l'intérieur du continent : « C'est dans cette perspective qu'il demanda et obtint la délégation apostolique pour le Sahara et le Soudan »<sup>381</sup>. Une nouvelle orientation est donnée à la Société des missionnaires d'Afrique, même si Lavigerie demeure préoccupé par la terre d'islam comme en témoignent ses initiatives vers la Tunisie<sup>382</sup> et aussi, de manière moins directe, l'installation des pères blancs à Sainte-Anne de Jérusalem<sup>383</sup>. Le développement de la société s'est fait pendant les années Lavigerie en conformité avec les idées du fondateur sur la mission. Il ne peut la concevoir que par étapes, tant pour les musulmans que pour les Noirs, entre lesquels il n'opère pas de véritable distinction comme en témoignent ses Instructions<sup>384</sup>.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 260sq.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 272-295.

<sup>381</sup> F. Renault, *op. cit.*, p. 283.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 424-447. Dès 1875 il obtient pour ses missionnaires la garde de la chapelle Saint-Louis de Carthage (p. 424) et en 1884 Léon XIII restaure le siège épiscopal de Carthage où Lavigerie est nommé (p. 446).

<sup>383</sup> En février 1878, le Saint Siège accepte *via* la Propagande de confier Sainte-Anne aux Missionnaires d'Afrique qui organisent une école de formation pour le clergé melkite, (*ibid.*, p. 346).

<sup>384</sup> *Instructions du Cardinal Lavigerie à ses missionnaires*, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1907. En 1929, les instructions de 1907 font l'objet d'une réédition à laquelle tous les écrits du cardinal, imprimés ou manuscrits, relatifs à la vie apostolique sont ajoutés pour constituer un Directoire à l'usage des missionnaires. L'ensemble comporte 526 pages qui sont réimprimées en 1939.

Dans un premier temps, l'objectif consiste à gagner les cœurs afin de changer le milieu. Pendant cette phase, aucun prosélytisme n'est permis et il est interdit de parler de religion tout en se présentant comme homme de Dieu. Concrètement l'action doit se manifester à travers les écoles et les dispensaires. Dans un deuxième temps, renouant avec les pratiques de l'Église primitive, il rétablit le catéchuménat. Il le subdivise en une période d'instruction, le postulat, d'un ou deux ans durant lesquels aucun des mystères chrétiens ne doit être abordé et où le postulant n'est pas admis au culte. pendant la deuxième période qu'on aborde le catéchuménat à proprement parler. Durant deux ans les mystères chrétiens tels que l'Incarnation, la Trinité, la Rédemption sont enseignés mais il est encore interdit de parler des sacrements à l'exclusion de celui du baptême. Une fois baptisé, il est alors possible d'exposer les autres sacrements comme moyens pour mener une vie chrétienne<sup>385</sup>.

L'objectif n'est donc pas de baptiser mais de gagner les cœurs. Le cardinal ne souhaite pas dépasser ce stade en Afrique du Nord avant longtemps, même s'il lui arrive ponctuellement de déroger en acceptant le baptême d'adultes, mais il s'agit là d'exceptions. Sa démarche ne fut pas toujours comprise par ses missionnaires et ce, même de son vivant<sup>386</sup>. Le fond du débat est d'ordre théologique : le cardinal ne semble pas faire du baptême la condition *sine qua non* du salut. C'est là l'une des rares explications possibles pour justifier ses réticences face au baptême. De plus, Lavigerie, très sensible à l'univers culturel de l'islam, redoute les apostasies qui ne peuvent, pense-t-il, qu'avoir lieu dans un milieu non préparé aux conversions au christianisme. L'expérience des villages chrétiens s'étant soldée par un échec, selon lui, il ne faut envisager de baptême que si les convertis demeurent dans leur milieu d'origine. Il refuse d'en faire des assistés tributaires de l'aide permanente des missionnaires et vivant dans un monde à part.

La période qui s'ouvre après la mort de l'archevêque d'Alger est difficile à reconstituer dans le détail dans la mesure où aucune synthèse n'est disponible actuellement<sup>387</sup>. Nous aborderons seulement les lignes de forces qui nous permettront de mieux saisir la période qui nous intéresse.

Dans les années qui suivent la mort du fondateur, l'avenir même de la mission en Afrique du Nord semble hypothéquée. La fin du XIX<sup>ème</sup> siècle est caractérisée par une tension croissante entre l'Église et l'État français qui aboutit à la séparation de 1905. Certes, la loi n'est pas appliquée dans toute sa rigueur en Algérie, mais elle entraîne malgré tout certaines modifications<sup>388</sup>. Les missionnaires d'Afrique se sentent aussi

<sup>385</sup> On pourra trouver un résumé de sa méthode dans H. Maurier, *Lavigerie. La mission civilisatrice du christianisme en Afrique*, *Petit Echo* 5, 1992, p. 48-50, ou encore consulter ses *Instructions*, *op. cit.*

<sup>386</sup> H. Maurier, *op. cit.*, p. 37sq.

<sup>387</sup> Le père Cellier a été chargé de faire une histoire de la société après la mort de Lavigerie : le chantier est considérable mais s'avérera très bénéfique pour les chercheurs.

<sup>388</sup> O. Saaidia, *La séparation de l'Église et de l'État en Algérie*, mémoire de maîtrise soutenu en 1994 à l'Université Jean Moulin, sous la direction de C. Prudhomme.

menacés par la législation française contre les congrégations<sup>389</sup>. À ces éléments extérieurs s'ajoutent les divisions internes qui pourraient mettre en péril la mission auprès des musulmans. Les divergences viennent du contraste entre l'essor de la mission en Afrique Equatoriale et les faibles succès rencontrés en Afrique du Nord, alors que se pose un problème de personnel<sup>390</sup> et donc de priorités à établir. En outre, le cardinal n'avait rédigé que des constitutions provisoires et il faut attendre le Directoire de 1914 pour que les problèmes de l'apostolat, abordés pour le monde musulman lors du Chapitre de 1912, soient tranchés. Dès la mort de Lavigerie, des changements dans la pratique missionnaire apparaissent. En 1894, le père Malfreyt, provincial d'Algérie-Kabylie (1894-1897) envisage de passer à la deuxième phase de l'évangélisation<sup>391</sup>. Il préconise, conformément au Chapitre de 1894 sur la Kabylie, d'assurer une instruction religieuse à tous ceux susceptibles d'y être sensibles : « Le temps de la sage réserve imposée jadis par notre vénéré Fondateur, Son Eminence le Cardinal Lavigerie semble fini »<sup>392</sup>. La rupture avec la période précédente est manifeste. Plus qu'une révolution dans les conceptions de l'apostolat, n'est-ce pas l'expression officielle de pratiques ou du moins de velléités jusque là tues ? L'émulation avec les confrères d'Afrique équatoriale a dû faciliter cette nouvelle optique et ainsi donner aux jeunes missionnaires le sentiment plus clair d'œuvrer pour la mission.

Dans la pratique, les supports de l'action ont peu différé. Écoles, dispensaires et visites à domicile constituent toujours les vecteurs de l'apostolat. L'école reste le lieu privilégié pour préparer la mission car, à travers les internats, il est possible d'instruire de jeunes gens si leur famille est consentante<sup>393</sup>. Des conversions ont lieu comme le rappelle la conférence de Boh Noh de 1937<sup>394</sup>. Le succès numérique n'est pas très

<sup>389</sup> Les jésuites sont expulsés d'Algérie en 1881. Il faut souligner le fait que les pères blancs reçoivent par un vote de la Chambre l'autorisation d'exister comme congrégation (loi sur les associations 1901).

<sup>390</sup> Le problème de la double orientation de la vocation géographique des pères blancs n'est toujours pas résolu aujourd'hui. missionnaires d'Afrique ils le sont tous, mais de quelle Afrique ? Quelle cohésion peut avoir un groupe destiné à des univers si différents, si ce n'est une histoire commune ?

<sup>391</sup> AGMAfr, Dos. I. 56/1 a, circulaire Malfreyt 1894.

<sup>392</sup> Malfreyt est prudent puisqu'il ajoute : « Nous pouvons et nous devons marcher de l'avant en matière religieuse, tout en se gardant bien de le dire et tout en restant dans les limites de la prudence » (AGMAfr. Dos. I. 56/1 a, circulaire Malfreyt 1894).

<sup>393</sup> AGMAfr. Dos. I .55, P. Baldit « Essai de direction pour la Kabylie », 1909. Il s'agit d'un document manuscrit de 21pages qui nous renseigne sur les pratiques en usage. dans les internats des orphelins ou ceux dont la famille accepte qu'ils reçoivent une instruction de la religion chrétienne sont accueillis. « Quand pouvons nous ou devons nous les baptiser ? Un pensionnaire qui a passé 4 ans à étudier la religion, qui a travaillé sans trop de relâche [...] qui a la foi et le désir de mener une vie chrétienne pourra passer un examen pour l'admission au baptême et être baptisé, s'il a la permission de sa famille ou tuteurs. » (p. 15). Baldit rappelle que cette permission est nécessaire.

<sup>394</sup> « Conférence des Supérieurs de Kabylie, Boh Noh 1937 », p. 37 : on dénombre un chrétien à Boh Noh en 1888, 110 en 1910 et 167 en 1920. Pour une évolution d'ensemble le graphique des convertis, p. 261 (deuxième partie).

important, mais il faut tenir compte du petit nombre de missionnaires présents pour avoir une idée juste du travail apostolique. Toutefois les interrogations demeurent quant aux raisons de l'échec de l'évangélisation des musulmans. Les problèmes soulevés dans notre période sont déjà en germe : comment concilier l'intégration au milieu, qui doit passer par la maîtrise de la langue, et les attentes de populations pour une instruction en français ? que faire de convertis désormais exclus de leur milieu d'origine ? Quelle part accorder aux traditions locales ?

Dès lors, la mission auprès des musulmans ne semble plus obéir à des règles communes et se caractérise par le manque d'unité. Toute les tendances peuvent s'exprimer comme le signale le père Vidal à Mgr Livinhac<sup>395</sup> : « Les uns prétendent qu'il faut d'abord détruire l'islamisme dans l'âme du Kabyle avant d'y asseoir l'Évangile. D'autres disent qu'il faut instruire, car la vérité par elle-même chasse les ténèbres [...] »<sup>396</sup>

Face à cette profusion des orientations, le Chapitre de 1912 décide de se donner une ligne cohérente. outre l'élection d'Henri Marchal comme assistant du supérieur général, le Chapitre rappelle l'un des principes clés du fondateur : le but n'est pas de baptiser des individus mais de former une société chrétienne. C'est la voie sur laquelle s'engagent les pères blancs, mais elle n'est pas celle qui a les faveurs de tous les pères comme nous le verrons ultérieurement.

Un travail plus documenté sur cette période qui va de la mort de Lavigerie à la fin de la première guerre mondiale, permettrait seul de connaître l'évolution de ces débats car nous n'avons pu aborder que les grandes lignes<sup>397</sup>. Il nous semble cependant que nous retrouvons tous ces éléments dans la période que nous étudions.

### **C. Les jésuites**

La difficulté de présenter l'histoire de la Compagnie de Jésus à l'époque contemporaine est du même ordre que celle rencontrée pour les dominicains et les pères blancs. Il n'existe pas de synthèse sur leur approche contemporaine de la mission. Quant à la mission auprès des musulmans, nous n'avons rencontré aucun ouvrage qui lui soit

---

<sup>395</sup> Léon Livinhac (1846-1922), supérieur des pères blancs entre 1894 et 1922. On pourra se reporter à sa notice biographique dans les *Rapports annuels 1921-1922*, p. 21-36.

<sup>396</sup> AGMAfr. Dos. I. 55, sans date. Ces questions sont toujours d'actualité dans la période qui nous intéresse.

<sup>397</sup> La réflexion sur l'apostolat en milieu musulman est aussi très féconde dans cette période comme en témoigne les travaux de Baldit ou encore cette organisation de pères blancs en vue du V<sup>ème</sup> Congrès anti-islamique (AGMAfr. Dos. 124/10, 4 pages dactylographiées). Ce document daté du 30 août 1909 est un compte rendu de la réunion préparatoire au V<sup>ème</sup> Congrès anti-islamique. Nous n'avons rencontré pour le moment aucune mention de ce congrès, ni des précédents. Lors de cette rencontre deux grandes décisions sont prises. La première est la création « d'une Revue anti-islamique à l'usage exclusif des Missionnaires » (p. 1). Les objectifs sont doubles, faire bénéficier les missionnaires de connaissances sur les questions relatives à l'apostolat et à la controverses en pays musulmans et préparer la formation intellectuelle des musulmans. La seconde grande décision est dans la continuité de l'action de la revue puisqu'il s'agit de donner aux missionnaires les possibilités pour se former.

consacré.

À la différence des deux autres congrégations, l'enquête s'est avérée plus délicate dans la mesure où nous n'avons pas pu avoir accès ni aux archives de Rome, ni à celles de Beyrouth qui regroupent les documents sur la Syrie et le Liban. Notre analyse ne peut donc être que fragmentaire et provisoire.

La présence des jésuites en terre d'islam se concentre géographiquement, en ce qui concerne les zones que nous avons retenues dans notre travail, en Syrie-Liban<sup>398</sup>, en Algérie, avec trois communautés (Alger, Oran, Constantine), et en Égypte. Les jésuites quittent l'Algérie pour l'Orient en 1881 suite aux décrets de Ferry qui interdisent l'enseignement aux congrégations non autorisées. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'études sur leur présence en Algérie, même si les fonds d'archives sont actuellement disponibles à Vanves<sup>399</sup>.

Faute de personnel en nombre suffisant, le collège d'Alexandrie ferme en 1920. Son profil est différent de celui du Caire. Il est fermé en pratique aux non-catholiques et dispense un enseignement plus en conformité avec la tradition jésuite<sup>400</sup>. Cette spécificité est en grande partie liée au caractère cosmopolite de la ville<sup>401</sup> qui lui permet de recruter dans des familles plus attachées à un enseignement traditionnel jésuite.

En 1921, les jésuites ouvrent une école pour les enfants de condition modeste<sup>402</sup> et dans les années 1930 des annexes du CSF sont construites. Toutes les installations des jésuites en Égypte dépendent de la vice-province du Proche-Orient dont le supérieur réside à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Cette vice-province est rattachée à la province de Lyon. En 1945 on compte 32 jésuites en Égypte, un collège, un petit collège et une école au Caire ; un petit collège à Héliopolis ; une maison de retraites et une chapelle à Matarieh ; une résidence et une chapelle à Alexandrie ; une école à Miny...<sup>403</sup> ; le supérieur local en Égypte qui est aussi le recteur du CSF, est alors le père Christophe de Bonneville. Malgré leur faible nombre, ces institutions des jésuites forment l'un des lieux de formation de l'élite égyptienne de l'entre-deux-guerres.

Si cette première approche de l'implantation des jésuites dans le monde arabo-musulman et les modalités de leur action ne laisse guère percevoir d'intérêt direct

<sup>398</sup> Nous renvoyons à la thèse de Chantal Verdeil.

<sup>399</sup> H. Colonna, « La Compagnie de Jésus en Algérie, exemple de la mission de Kabylie (1863-1880) », *Monde arabe Maghreb Machrek* 135, janvier-mars 1992, p. 68-78.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> Voir pour la période la monographie de R. Ilbert, *Alexandrie 1830-1930*, Le Caire, IFAO, 1996. Cf. aussi D. Panzac, « Alexandrie, évolution d'une ville cosmopolite au XIX<sup>ème</sup> siècle », *AnIsI* 14, 1978, p. 195-215.

<sup>402</sup> *Annuaire catholique* 1946, *op. cit.*, p. 185.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 185. La formation des jésuites d'Égypte est assurée à Bifkaya pour le noviciat et les études sont poursuivies à Beyrouth ou à Lyon.

pour la mission auprès des musulmans, les choses évoluent au milieu des années 1930. En effet, par une lettre à vocation interne le père général Ledochowsky expose ses positions sur la question en 1937. Cette lettre n'est pas sans rappeler les recommandations de Marchal, des missionnaires d'Afrique, au sujet de l'apostolat auprès des musulmans. La première partie de la lettre est un rappel historique qui entend souligner le souci du fondateur à l'égard des Maures, l'essai de mission au XVII<sup>ème</sup> siècle... Avec la restauration de la Compagnie au XIX<sup>ème</sup> siècle, les nouvelles provinces de Lyon et de Hollande prennent en charge les territoires de missions où se trouvent des musulmans, respectivement en Syrie et en Indonésie. Après ce rappel, le père général dresse un panorama de la situation actuelle en mentionnant le panarabisme et le panislamisme. La crainte de voir des chrétiens se convertir à l'islam est implicite sous la plume du général. Dans le même temps Ledochowsky souligne le fait que l'islam n'est pas ébranlé par l'athéisme ou l'indifférence religieuse, à la différence de l'Occident. C'est pourquoi, à la suite des protestants, il faut envisager une mission. Cette mission sera facilitée par la présence de collègues jésuites très prisés par l'élite musulmane ce qui constitue un bon moyen de permettre une connaissance mutuelle.

C'est le point de départ de la *missio islamica* confiée par le général à de Bonneville, supérieur de la mission du Proche-Orient en septembre 1936, puis vice-provincial d'avril 1939 à août 1945. Elle se présente comme la réactivation d'une tradition qui remonte aux origines de la Compagnie. Pour mener à bien ce travail, le général indique la ligne à suivre. Un questionnaire est élaboré auquel, dans chaque mission jésuite où se trouve des musulmans, un père, désigné par son supérieur, devra répondre. Les réponses seront centralisées par de Bonneville qui en proposera une synthèse. Dans le même temps, un centre d'étude scientifique de l'islam sera fondé à Rome pendant que, sur le terrain, chaque provincial est chargé de désigner quelques scolastiques aptes et désireux de se consacrer à la mission auprès des musulmans et dont les noms seront transmis à de Bonneville.

Le versant missionnaire ne doit pas occulter l'apport intellectuel des jésuites sur la connaissance de l'islam, notamment à travers l'étude de l'arabe<sup>404</sup>. Cette dimension savante se retrouve dans les cours donnés à Rome sur l'islam au PIO (Pontificio Istituto Orientale) par Mgr Mulla.

Rome n'est pas en reste dans l'élaboration des discours sur l'islam. Elle concentre des lieux et des acteurs où les représentations de l'islam sont en construction.

## 2. L'islam depuis Rome

---

L'accès aux archives et congrégations vaticanes est soumis à autorisation spéciale pour la période postérieure à 1922. La consultation est possible pour les années précédentes<sup>405</sup>. Nous n'avons rien trouvé qui puisse concerner notre recherche : ni le Vatican, ni la

---

<sup>404</sup> Leur intérêt pour la question remonte au XVI<sup>ème</sup> siècle et se poursuit jusqu'au XX<sup>ème</sup> siècle, voir V. Poggi, « Arabismo gesuita nei secoli XVI-XVIII », in *Miscellanea di studi in onore du R.F. Taft*, ; « Arabismo gesuita nei secoli XIX-XX », *Rivista degli studi orientali* 65, 1991, p. 213-245.

Propagande ne semblent s'être intéressés aux musulmans et à l'islam entre 1880 et 1920. Ce silence est intéressant par défaut.

L'année 1922 marque donc la fermeture officielle des archives mais très vite il nous est apparu que cet obstacle pouvait être contourné de manière plus au moins satisfaisante. Par le biais des archives de certaines congrégations nous avons pu, dans un premier temps, trouver des documents émanant de la Congrégation pour l'Église Orientale. Puis nous avons pu avoir directement accès à certains dossiers de la Congrégation qui ont confirmé nos premières hypothèses et permis de reconstituer tout un réseau que nous avons par ailleurs repéré. Une de nos première hypothèse se voyait confirmée : à la fin des années 1930, le Saint Siège *via* la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale, manifeste une volonté claire de rationaliser la préparation des missionnaires en terre d'islam. Si l'objectif est dans une première étape d'améliorer la formation des missionnaires, à terme (non fixé), c'est de la conversion des musulmans au catholicisme dont il s'agit. Nous n'avons toutefois trouver aucun document dans ceux qu'on nous a autorisée à consulter provenant directement du Saint Siège, mais il est clairement fait mention du pape dans certaines sources.

La Ville éternelle ne découvre pas les problèmes de formation pour les missionnaires à la fin des années 1930. Dès le début des années 1920, des cours sur l'islam sont organisés au PIO. Dans les années trente des cours existent à la Grégorienne et à l'institut missionnaire de la propagande fondé en 1932. L'organisation de ces enseignements est abordée ultérieurement. D'autre part, la fondation par Benoît XV de la Congrégation pour l'Église Orientale (tout comme du PIO), puis le rattachement en 1938 des contrées musulmanes dépendant jusque là de la Propagande à la Congrégation pour l'Église Orientale, témoignent d'un intérêt pour le monde islamique qui se précise par une volonté d'organisation de la formation des missionnaires.

L'étude des différents discours soulève d'emblée la question de leur degré respectif d'autorité. Rome a été dans la période l'un des centres de production de discours sur l'islam et sur la mission. l'importance de chacun d'entre eux est fonction de sa représentativité et de la place qu'il occupe dans le microcosme romain. D'où notre choix de distinguer la position de la Congrégation pour l'Église Orientale à partir du moment où elle a en charge la zone musulmane et, *in fine*, de nous pencher sur le monde intellectuel ecclésiastique romain à travers notamment les cours dispensés sur l'islam.

## A. La Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale

Du point de vue des lieux de production de discours sur l'islam, c'est le plus romain et le plus proche du Vatican qu'il nous ait été donné de rencontrer, même si son étude demeure partielle, faute d'avoir accès à tous les documents.

Avant la fondation de cette congrégation, il revenait à la Propagande de gérer les affaires ecclésiastiques orientales. En 1862, Pie IX rend son autonomie au domaine

---

<sup>405</sup> C'est pourquoi, lors de notre année de DEA nous nous sommes rendue à l'Archivio Segreto et aux archives de la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide* pour consulter les catalogues. L'archiviste de la Sacrée Congrégation *Pro Chiese Orientali*, avec qui nous avons pris contact par lettre, nous a répondu qu'il n'y avait rien pour notre sujet dans les archives.

oriental avec la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis. En 1908 Pie X l'a réintègre dans la Congrégation de Propaganda Fide puis en 1917 Benoît XV la restaure définitivement en Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale. C'est en 1967 qu'elle devient la Congrégation pour les Églises Orientales. En 1938, la compétence de la congrégation s'étend à l'Égypte et la péninsule du Sinaï, l'Erythrée et l'Ethiopie du Nord, l'Albanie méridionale, Chypre, la Bulgarie, la Grèce, l'Iran, l'Iraq, le Liban, la Palestine, la Syrie, la Jordanie, la Turquie et la Thrace sous domination turque, soit tout un espace musulman méditerranéen sunnite et l'espace iranien šē'ite. Cette même année, le cardinal Eugène Tisserant (1884-1972) prend la tête de la Congrégation<sup>406</sup>.

Est-ce l'extension géographique qui conduit le nouveau secrétaire à s'intéresser à l'islam ou est-ce le résultat de transfert de compétences de la Propagande ? N'ayant pu consulter les archives de cette dernière, nous ne pouvons savoir si une action en vue de l'apostolat des musulmans existait auparavant. D'après les documents accessibles, il semble que c'est à l'initiative du cardinal Tisserant, à partir de 1938, qu'un projet officiel se met en place. Ses préoccupations sur l'islam rencontrent celles d'un groupe qui se serait constitué en 1937 ou 1938, dont le personnage central est Albert Perbal des Oblats de Marie Immaculée. Si les archives des OMI de Rome nous ont été ouvertes sans restriction, le dossier sur l'islam a disparu. Ces archives sont parfaitement inventoriées et le fonds Perbal a été classé par Perbal lui-même. La série consacrée à ces problèmes a pu être supprimée de manière intentionnelle car le classement est si bien fait que les dossiers manquants sont facilement repérables. Nous ne pouvons déterminer qui aurait enlevé les dossiers, mais selon toute vraisemblance il s'agirait de Perbal. nous avons cependant retrouvé, au milieu d'autres documents, quelques informations qui complètent des documents déposés à la Congrégation pour l'Église Orientale et aux archives des pères blancs de Rome.

Une lettre de Perbal à Dom Alexandre Gillès de Pélichy de l'Abbaye de Saint-André Lophem-lez-Bruges<sup>407</sup>, contient une description des intentions que Perbal prête au cardinal Tisserant : « Le cardinal Tisserant est partisan d'un travail silencieux, sans publicité. Il a son plan qui concorde étonnamment avec les conclusions de notre modeste comité ; du moins il me l'a dit ; il recherche et réussit à trouver des hommes qui se spécialisent dans les études de fond sur l'islam comme la connaissance des circonstances locales particulières à chaque pays mahométan ; tout se fait dans le

---

<sup>406</sup> C. Teisseyre, « Eugène Tisserant », *Catholicisme, Hier aujourd'hui demain*, Lethouzet et Ané, Paris, 1997, p. 5-8. Après des études au Grand séminaire de Nancy, E. Tisserant approfondit sa formation à l'École biblique de Jérusalem sous la direction de Lagrange, puis à l'Institut Catholique de Paris. Son orientation vers les langues sémitiques anciennes (hébreu, syriaque, arabe, etc.), mais aussi le copte, l'arménien et le russe, font de lui un des grands orientalistes de la période. Nommé professeur à l'Apollinaire, il devient aussi conservateur des manuscrits orientaux de la bibliothèque vaticane dont il est le Préfet entre 1930 et 1936, année de son élévation au cardinalat. Entre temps, en 1926 il est consultant de la Congrégation pour l'Église Orientale et en 1930 consultant de la section historique des rites. En décembre 1937, Pie XI le fait Cardinal Préfet ce qui lui permet de devenir Secrétaire de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale.

<sup>407</sup> AGOMI, fonds Perbal, M « Institutum Missionale Scientificum » 1938 II, Me, 1379.38. Cette abbaye est connue pour être un des foyers de l'activité missionnaire. À partir de 1922 son modeste bulletin devient le *Bulletin des missions* qui se donne pour tâche de soutenir les grandes idées missionnaires.



recueillement des bibliothèques ou des bureaux. Soutiendra-t-il un jour quelque chose de plus officiel ? C'est à croire ; Il n'est pas opposé tant s'en faut, à une action du Saint Siège sur les instituts missionnaires, mais autant que possible confidentielle, à cause des dangers d'une publicité maladroite. Il ne m'a pas encore dit ce qu'il ferait, mais on peut être sûr que quand il sera décidé il ira de l'avant ; et, comme, depuis le *motu proprio*, la Propagande se doit de marcher avec l'Orientale (et je sais qu'elle le fera) il faudra bien qu'on se décide à faire quelque chose pour mieux préparer les missionnaires en pays d'Islam. [...] C'est vers novembre que je déposerais entre les mains du cardinal Tisserant nos conclusions remaniées suivant les observations que j'ai sollicitées de diverses compétences : après tout reste à décider entre lui et le Souverain Pontife. Mais je puis vous dire qu'il est d'avis, comme S.S. Pie XI qu'on n'a pas encore assez fait et qu'il faut faire quelque chose. »

Cette analyse de Perbal est confirmée par un document trouvé aux archives des pères blancs de Rome <sup>408</sup> émanant de Tisserant : « À mon retour ici j'ai été mis au courant par le R.P. Perbal, OMI, des 4 ou 5 réunions d'une petite commission qui a siégé pendant que j'étais en Afrique, pour envisager le problème de l'islam du point de vue missionnaire ». Nous avons vu par ailleurs que c'est pendant l'été 1938 que le père Chenu rencontre le cardinal Tisserant qui encourage son projet.

L'année 1938 est donc celle où convergent toutes les initiatives pour le monde musulman. On retrouve dans le comité mis en place par Perbal les mêmes hommes qui se préoccupent de ces questions depuis les années 1920 et qui ont construit un discours sur l'islam et les musulmans.

Le cardinal Tisserant suit de près les évolutions de ce comité et reçoit les comptes rendus des différentes séances <sup>409</sup>. En 1939, il prend contact directement par lettre ou par entretien avec des missionnaires concernés par les problèmes d'apostolat auprès des musulmans. Il reçoit dans ce cadre Mgr Nouet, père blanc, à Rome <sup>410</sup>. Ce dernier lui expose sa conception et sa méthode pour la mission auprès des musulmans en espérant connaître l'opinion du cardinal sur le sujet. La technique de Nouet n'est pas sans rappeler,

<sup>408</sup> AGMAfr., Dos. 246/2, S.C. pour l'Église Orientale, lettre du cardinal Tisserant à ? du 27.05.1938. Nous avons aussi consultée la correspondance émise par la Propagande entre 1936 et 1947, ainsi que celle envoyée à la Propagande (Dos. 246/4), mais rien ne concerne notre sujet.

<sup>409</sup> ASCO. 314/38, Oriente Musulmani Proposto del P. Perbal (OMI) d'istituzione di una commissione per gli studi islamici, séances du 11.4.1938, du 20.4.1938, du 24.6.1938, du 12.1.1939, extraits de lettres, ébauche de questionnaire.

<sup>410</sup> AGMAfr., Dos. 276/2, notes sur ma visite au cardinal Tisserant du 14.4.1939, Mgr Nouet. Gustave Nouet (1878-1959), fait ses études en France et arrive déjà prêtre au noviciat de Sainte-Marie en 1902. À la fin de son noviciat il est envoyé au Sahara pour y faire son année de probation. Nommé à la mission de Ghardaïa et il sous l'autorité du préfet apostolique, le père Guérin (p. 12). À sa mort en 1910, Nouet est désigné pour remplir les fonctions d'administrateur apostolique jusqu'à la désignation du nouveau préfet. En 1912, Nouet est nommé supérieur à Saint-Cyprien. En avril 1919, il est nommé préfet apostolique du Sahara (p. 13) où il reste jusqu'en 1940. À son arrivée il y a deux postes, Ouargla et Ghardaïa, il en fonde 8 autres : El Goléa, Ain-Sefra, Géryville, Laghouat, Djelfa, Touggourt et Biskra (p. 14). Il a aussi jouer un rôle dans la fondation des petits frères et des petites sœurs de Jésus et il devient l'ordinaire-fondateur de la congrégation (p. 16).

du moins pour les deux premiers stades, celle du cardinal Lavignerie : dans un premier temps se faire connaître et gagner la sympathie des populations, puis, à l'initiative de l'interlocuteur, parler des vérités communes avec l'islam. Cependant, pour Nouet, il ne faut jamais partir du *Qur'...* et selon ce dernier, le cardinal Tisserant approuverait cette démarche car il considérerait qu'il faut rectifier les idées musulmanes. Mgr Nouet croit aussi « [...] même pouvoir mettre certaines âmes dans la grâce sanctifiante. Il [Tisserant] l'admet d'une manière absolue ». Le missionnaire propose ensuite des formules de prières chrétiennes et sans aucun rapport avec l'islam. Son troisième stade est celui de l'enseignement de la vie de Jésus et le quatrième est celui du catéchisme. La finalité étant le baptême sur lequel le cardinal Tisserant se serait prononcé : « Je suis de votre avis, m'a dit le Cardinal, et j'avoue que je n'ai pas bien compris le P. Marchal. Je ne vois pas pourquoi ne pas parler des vérités chrétiennes le plus vite possible, je ne vois pas de quel droit refuser le baptême à une personne instruite et bien disposée ».

Ce document est actuellement le seul qui nous fournisse, encore que de manière indirecte, la vision qu'aurait eu le cardinal des techniques d'apostolat en terre d'islam. Or, il émane de la retranscription d'une conversation et nous n'avons pas la version du cardinal. De plus, à partir d'autres documents consultés, nous pensons qu'il faille nuancer les conclusions de Mgr Nouet<sup>411</sup>. En effet, s'il est probable que le cardinal pense à des conversions, il est surtout convaincu de la nécessité d'une longue préparation.

D'où sa politique de soutien au programme de Chenu et à l'IBLA<sup>412</sup>, dont les responsables n'hésitent pas à participer au plan de formation engagé par Tisserant. Ils réservent deux chambres à la rentrée d'octobre 1939 pour héberger deux missionnaires recommandés par la Propagande<sup>413</sup>. Les rapports entre ces deux institutions sont sur ce projet, au vue des lettres consultées, très proches. Dès le mois de juin 1938, date du premier document en notre possession, le cardinal Tisserant sollicite le soutien du cardinal préfet de la Propagande, Mgr Fremasoni Biondi<sup>414</sup>. En fait, Tisserant prie la Propagande de lui indiquer le nom d'un ecclésiastique ou d'un consultant de la Propagande qui puisse faire partie de la commission pour les études sur l'islam<sup>415</sup>. Mais « questo sacro Dicastero non è al presente in grado di soddisfare al desiderio espresso nella suddetta lettera » ; seul un laïc est proposé. La Propagande n'aurait donc pas formé

<sup>411</sup> AGMAfr., Dos. 276/2, notes sur ma visite au cardinal Tisserant du 14.4.1939, Mgr Nouet. Ce dernier n'hésite pas à conclure : « Levé et prêt à partir, le Cardinal m'a dit : Je vous approuve en tout et d'ailleurs vous êtes maître chez vous et personne ne doit vous imposer des règles de Mission ».

<sup>412</sup> AGMAfr., Dos. 246/2, lettre du P. Marchal au cardinal Tisserant du 20 mai 1939 où il le remercie pour son soutien dans la décision de la S.C. de *Propaganda Fide* d'avoir inscrit l'IBLA au rôle de ses allocations annuelles.

<sup>413</sup> AGMAfr., Dos. 246/2, lettre du conseil de la société en l'absence du supérieur général, Mgr Birraux, au cardinal Tisserant du 10.8.1939.

<sup>414</sup> ASCO 314/38 Oriente musulmani proposto del P. Perbal..., lettre du cardinal préfet de la Propagande au cardinal Tisserant du 30.6.1938, et réponse de ce dernier du 5.7.1938.

<sup>415</sup> *Ibid.*

d'ecclésiastique dans ce domaine. L'apostolat auprès des musulmans n'a pas retenu l'attention de la Propagande jusqu'alors. De plus, elle ne semble pas avoir développé de liens avec les islamologues de la Grégorienne ou du PIO. Mgr Tisserant entend associer la Propagande à son projet d'harmonisation de l'œuvre déployée par les missions catholiques chez les musulmans.

C'est à Perbal qu'il incombe de constituer un premier état des lieux. Il établit son rapport à partir de consultations effectuées auprès de personnalités engagées sur le terrain ou proches de ces préoccupations : le père Gallo de Tunis, Marchal, Focà, des pères blancs, de Bonneville, Abd-El-Jalil (franciscain), Voillaume de la fraternité d'El-Adiodh Sidi-Cheikh<sup>416</sup>. Cette liste fournit les noms du réseau sur les questions islamiques en voie de constitution, même si, curieusement, des noms n'apparaissent pas, comme celui de Mgr Mulla qui est pourtant, à cette époque, professeur au PIO d'institutions islamiques<sup>417</sup>. Dans les noms précédemment cités tous, à l'exception d'Abd-el-Jalil, sont des missionnaires présents en terre d'islam, des hommes de terrain. Ils sont pour leur écrasante majorité, à l'exception de Bonneville, implantés en Afrique du Nord, donc au contact de l'islam maghrébin et sous la domination française. ni l'islam asiatique, ni celui d'Afrique Noire ne sont représentés. Ils sont, à deux exceptions près, membres des congrégations dont nous avons choisi d'étudier les discours. Cela constitue pour nous une preuve supplémentaire de la représentativité de ces congrégations dans le domaine de la connaissance de l'islam et de l'intérêt porté à l'islam méditerranéen.

En 1939, le projet prend corps à la Congrégation pour l'Église Orientale suite aux conclusions élaborées par Perbal : « Il s'agit de la fondation d'un organisme analogue à la Conférence Africaine, mais pour les questions islamiques. J'ai envoyé un projet de statut et un long rapport, le deuxième déjà sur cette affaire : le cardinal est favorable et désire ne point perdre de temps en longs préparatifs. Je crois que nous pourrions trouver à Rome une dizaine d'hommes pour constituer cette conférence, mais je décline pour ma part toute participation ; je veux bien aider à la préparer, mais je ne me reconnais sur ce terrain qu'une compétence de débutant. »<sup>418</sup> L'orientation vers la formation technique des missionnaires semble être le point central de l'organisation ainsi que la volonté de sensibiliser les ordinaires présents en terre d'islam<sup>419</sup>. Ces derniers sont en général préoccupés soit par les chrétiens orientaux, s'il y en a, soit par les populations

<sup>416</sup> ASCO 314/38, Oriente musulmani..., document sans date mais que nous pouvons sans risque dater de juillet-août 1938, documents supplémentaires sur la question de l'islam (extraits des lettres reçues en réponse à la demande de consultation sur les « conclusions »).

<sup>417</sup> Mgr Mulla est depuis 1924 en charge de cours sur l'islam au PIO (voir les *Acta Pontificii Instituti Biblici et Orientalis* sur toute notre période d'étude).

<sup>418</sup> AGOMI, fonds Perbal, J « Pontificium Opus a Propagatione Fidei 1930-1939 », Je. 1760/39 lettre du P. Perbal à ? du 13.10.1939. C'est au deuxième semestre de 1938 que Perbal en est chargé et son premier rapport a dû être rendu début 1939, AGOMI, fonds Perbal M « Institutum Missionale Scientificum » 1938 II Me 1806/38, lettre du 11.11.38 du P. Perbal au R.P. Dom Gillès de Pélichy.

<sup>419</sup> *Ibid.*

européennes.

Perbal soulève, d'autre part, un problème de fond en soulignant que « les étudiants fréquentant les universités romaines sont rarement destinés aux missions »<sup>420</sup>. S'il existe à Rome deux instituts scientifiques missionnaires, celui de la Grégorienne<sup>421</sup> et celui de la Propagande<sup>422</sup>, leurs étudiants « sont censés devenir les professeurs de science missionnaire dans leurs instituts »<sup>423</sup> et ne sont donc pas destinés au terrain<sup>424</sup>.

Durant l'année 1939, Perbal est chargé de rédiger un projet de lettre aux ordres et instituts religieux sur la préparation des missionnaires en pays musulmans<sup>425</sup> : « l'objet principal de chaque lettre est d'amener chaque Ordre en particulier à l'adoption du principe concret de la préparation soignée des missionnaires en terre d'islam »<sup>426</sup>. Le but est d'interpeller les ordres sur les modalités à mettre en place pour la réalisation de ce projet de formation<sup>427</sup>. Perbal envisage dans une deuxième partie de la lettre d'adapter le discours à ses interlocuteurs en distinguant les ordres déjà confrontés à l'islam au cours de l'histoire, de ceux plus récents qui découvrent le problème<sup>428</sup>. Les pères blancs doivent, selon lui, être traités à part « à cause de la situation spéciale où ils se trouvent avec l'IBLA de Tunis »<sup>429</sup>. Le cardinal Tisserant le suit dans cette démarche en adressant une lettre au Supérieur des missionnaires d'Afrique, Mgr Birraux<sup>430</sup>. Tisserant commence par rappeler l'importance historique pour le Siège Apostolique de promouvoir la mission et le recours aux ordres et congrégations dans ce but. Puis il souligne la nécessité, depuis le XIII<sup>ème</sup> siècle, de l'évangélisation des musulmans, puis revient à l'actualité du problème. Il met ensuite en avant le rôle fondamental de Lavigerie et des missionnaires d'Afrique, en insistant sur la fonction première de l'IBLA dont il souhaite faire bénéficier d'autres missionnaires : « Questo ricorreranno a voi più facilmente, se conosceranno il programma

<sup>420</sup> AGOMI, fonds Perbal, M « Institutum Missionale Scientificum » 1939 II, lettre du P. Perbal à Mr Pozzoz du 31.10.39.

<sup>421</sup> La première faculté de missiologie d'une université pontificale est fondée à la Grégorienne, en 1932.

<sup>422</sup> Il s'agit de l'Institut Missionnaire Scientifique où Perbal enseigne.

<sup>423</sup> AGOMI, fonds Perbal, M « Institutum Missionale Scientificum » 1939 II, lettre du P. Perbal à Mr Pozzoz du 31.10.39.

<sup>424</sup> Une étude des milieux estudiantins romains pourrait nous renseigner davantage sur la politique de formation de l'élite catholique religieuse.

<sup>425</sup> ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani.

<sup>426</sup> *Ibid.*

<sup>427</sup> *Ibid.*

<sup>428</sup> *Ibid.*

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> AGMAfr., Dos. 276/III/3, lettre du 25.3.39.

alla soluzione del problema musulmano che la Santa Sede vuole guardare in faccia, riconoscendone la gravità. » Le cardinal va plus loin : « Vivendo in mezzo a popolazioni islamiche, essi ripetono volentieri che la prima fase, la più lontana, di questa preparazione deve lasciare il posto a una seconda, caratterizzata da un avvicinamento più intenso e da un'azione che, senza essere imprudente, deve incamminarsi accuratamente e intelligentemente verso un contatto più diretto. [...] Mi permetto infine di rilevare come la presente lettera e qualunque iniziativa riguardante la conversione dei musulmani debba essere circondata dal dovuto segreto, onde evitare il pericolo di indiscrezioni e reazioni che, attesto il carattere sociale della religione islamica e vincolo da cui si sentono uniti i missionari di tutto il mondo, pregiudicherebbero senza dubbio gravemente il successo dei vostri sforzi nel presente e nell'avvenire. »

Cette longue citation met bien en évidence le rôle que Tisserant entend faire jouer à l'IBLA, qui est le seul institut de ce genre, ainsi que sa volonté de passer à un stade plus actif dans l'évangélisation des musulmans. Le cardinal n'est pas sans connaître les difficultés rencontrées dans ce type d'apostolat. Il attribue les obstacles à ce qu'il nomme le caractère social de la religion musulmane. Il reprend par la même l'un des arguments majeurs d'explication de l'échec des conversions. Il est toutefois intéressant de relever que la dimension sociale d'une religion ne peut être perçue que dans une société en voie de sécularisation.

Nous avons, pour les autres congrégations, trouvé seulement des extraits de lettre préparés spécifiquement à l'attention des dominicains et des jésuites. Pour les premiers c'est l'aspect scientifique qui est mis en avant parallèlement au rejet de tout prosélytisme ouvert<sup>431</sup>. L'objectif assigné aux dominicains est « de faciliter le rapprochement et la compréhension mutuelle en vue de préparer le temps marqué par la Providence pour les missions futures »<sup>432</sup>. Il est à noter dans ce passage comment la vocation scientifique de la maison du Caire voulu par Chenu et Jaussen est soutenue, tout comme le désir manifeste des dominicains de ne pas participer à un apostolat immédiat auprès des musulmans. Perbal ménage leur sensibilité particulière d'approcher les musulmans. D'autre part, la citation précédente est un véritable écho aux techniques de Marchal. Nous sommes loin des idées d'un Nouet exprimées précédemment : il est nulle part question de parler de christianisme et encore moins du Christ.

Pour les jésuites le discours est différent car en 1938 les pères spécialisés dans l'apostolat en terre d'islam se sont réunis pour définir et arrêter une tactique commune<sup>433</sup>. Perbal sait qu'il s'adresse à des hommes de terrain qui pratiquent déjà l'apostolat auprès des musulmans avec certains résultats et entendent poursuivre dans cette voie. Il leur est demandé de fonder une école de formation pour l'apostolat qui pourrait, le cas échéant, être fréquentée par d'autres missionnaires<sup>434</sup>.

<sup>431</sup> ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Ibid.* ACSF, dossier missio islamica.

<sup>434</sup> ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani.

En ce qui concerne les deux autres congrégations, le discours est moins spécifique et c'est vers une lettre type que semble s'orienter Perbal. L'attention particulière portée aux missionnaires d'Afrique, aux dominicains et aux jésuites, est révélateur de leur rôle fondamental dans le dispositif qui se met en place. Pour les autres groupes Perbal insiste particulièrement sur la nécessité d'opérer un rapprochement afin de « faire tomber les préjugés mahométans et mettre leurs âmes en contact, plus ou moins à leur insu, avec les valeurs spirituelles du christianisme... »<sup>435</sup>. Il ne s'agit pas de pratiquer un apostolat direct, mais, pour reprendre une terminologie lavigérienne, de préparer le terrain. Cette démarche se justifie par les échecs rencontrés jusque là tant par l'apostolat direct que par l'œuvre de charité<sup>436</sup>. Perbal demande de fonder, en fonction de leurs possibilités, un centre d'études spécialisées<sup>437</sup>. Sa requête relève néanmoins de la rhétorique, car il semble peu probable que ces organisations missionnaires se sentent impliquées à un tel degré dans cette orientation. Les seuls réellement concernés sont les jésuites, les dominicains et les pères blancs. De plus, les centres d'études existants ou en projet sont en nombre suffisant pour pallier à la formation des missionnaires destinés au monde musulman. En effet, le nombre de pères blancs présents en Algérie et en Tunisie<sup>438</sup>, peut laisser supposer une plus faible proportion dans les autres congrégations non destinées à cette vocation.

Une lettre type est ensuite envoyée de manière systématique aux congrégations missionnaires.

Un certain nombre de réponses sont disponibles dont celle faite par le général des dominicains<sup>439</sup> qui assure le cardinal Tisserant de sa volonté de fonder une école dans le but de former et non pas de pratiquer un apostolat direct, qui est relégué dans un futur mal défini. La réponse des petites sœurs de l'Assomption de Tunisie a retenu notre attention car elle s'inscrit dans un courant qui, après la seconde guerre mondiale, devient progressivement majoritaire au sein des missionnaires catholiques en pays de mission : « Les Petites Sœurs n'ont jamais songé à convertir actuellement les Musulmans. D'autre part, elles ont conscience que certains d'entre eux, bons et droits, appartiennent, probablement, à l'âme de l'Église. »<sup>440</sup> Un très grand nombre de congrégations et d'ordres ont été contactés et certains se demandent pourquoi ils l'ont été dans la mesure où peu de musulmans se trouvent sur leur territoire comme c'est le cas pour la congrégation du Cœur Immaculé de Marie au Congo belge<sup>441</sup>. Dans l'ensemble les congrégations se sentent honorées et s'engagent à suivre les indications de la

<sup>435</sup> *Ibid.*

<sup>436</sup> *Ibid.*

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> Chiffres de 1931 ; voir p. 260 (deuxième partie).

<sup>439</sup> ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani.

<sup>440</sup> *Ibid.*, lettre du 23.10.39.

congrégation pour l'Église Orientale.

La diffusion de l'information se fait tout azimut alors qu'elle ne concerne réellement que peu de congrégations. Toutefois la propagation de l'information doit se faire en toute discrétion, notamment en ce qui concerne un des volets du projet pour lequel nous disposons de fort peu d'information, le comité d'études islamiques. Nous n'avons pu trouver que les premiers rapports qui datent d'une période où le cardinal Tisserant ne s'intéressait pas à la question, puis dès qu'il s'en préoccupe nous n'avons plus aucun document si ce n'est cette allusion dans une lettre de Perbal : « le cardinal Tisserant exige le silence le plus absolu sur l'existence et les travaux du comité d'Études islamiques. On ne doit même pas savoir s'il y en a un. C'est dire si nous devons opérer tout à fait dans l'ombre. »<sup>442</sup>.

Après ce premier contact d'information générale, la congrégation pour l'Église Orientale, en accord avec la Propagande, fait parvenir un questionnaire afin « d'étudier le moyen de rendre plus harmonique l'œuvre déployée par les missions catholiques chez les Musulmans »<sup>443</sup>. Ce questionnaire comporte 15 questions subdivisées pour certaines en deux sous-parties<sup>444</sup>. Les thèmes abordés concernent d'une part des demandes sur les techniques d'apostolat auprès des musulmans, les problèmes rencontrés et les moyens pour y remédier. D'autre part, le questionnaire cherche des renseignements sur les populations à convertir afin de mieux les cerner.

Cependant la situation internationale a évolué et des congrégations comme celle des pères blancs n'ont pu répondre aux questions<sup>445</sup>. Nous n'avons pas trouvé d'autre réponse et le dernier document sur cette question date de 1940<sup>446</sup>. Combien de temps le comité a-t-il encore fonctionné ? Quelles sont les décisions qui ont été prises ?

La seconde guerre mondiale marque un coup d'arrêt à ces projets et l'après-guerre n'est guère propice à l'évangélisation des musulmans.

Nous pouvons à partir de la documentation en notre possession présenter une ébauche du comité temporaire d'études islamiques. Il est à la base de l'action de Tisserant. c'est le compte rendu de la réunion du 24 juin 1938, probablement un peu modifié, qui constitue le corps du rapport remis par Perbal au cardinal. Nous savons qu'en mai 1938, quatre ou cinq réunions ont déjà eu lieu<sup>447</sup>. Or, le premier document en notre

<sup>441</sup> ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani.

<sup>442</sup> AGOMI, M « Institutum Missionale Scientificum » 1940 I, lettre du P. Perbal à l'abbé de Moor du 16.3.40.

<sup>443</sup> AGMAfr., Dos. 246/2, lettre numéro 191/39 de l'Église Orientale au supérieur de la mission de Kabylie, le P. Landru, du 20.12.39.

<sup>444</sup> AGMAfr., H62/5.

<sup>445</sup> AGMAfr., Dos. 246/2 : S.C. pour l'Église Orientale, réponse à la lettre du 20.12.39, lettre du 29.12.39 du P. Jenland au P. Constantin.

<sup>446</sup> AGOMI, M « Institutum Missionale Scientificum » 1940 I, lettre du P. Perbal à l'abbé de Moor du 16.3.40.

possession est daté du 11.04.1938, le second du 20.04.1938, le troisième du 24.06.1938 et le dernier du 12.01.1939<sup>448</sup>. Nous ne disposons que de deux des quatre ou cinq séances qui ont eu lieu. Deux hypothèses peuvent expliquer ce vide : soit les documents n'intéressant pas les pères blancs ne leur ont pas été adressés mais existent et peuvent se trouver dans les archives des jésuites de Beyrouth ou de Rome car de Bonneville joue un rôle de première importance, soit les procès-verbaux des premières séances n'ont jamais été rédigés car il s'agissait de réunions informelles. Ces documents ont tous été trouvés aux archives des pères blancs<sup>449</sup>. nous allons, plutôt que d'en faire une analyse synthétique, les présenter tous les trois pour bien mettre en évidence les évolutions.

Le compte rendu de la séance du 11 avril commence par « un essai de répartition des Musulmans dans le monde » dressé par de Bonneville à partir de différentes sources<sup>450</sup> dans lequel il précise le nombre de musulmans par territoires et les congrégations religieuses qui y sont présentes. Ce travail, le jésuite l'a déjà fait pour la Compagnie dans le cadre de la grande mobilisation pour l'apostolat auprès des musulmans décrétée par le père général. Ce tableau présente quelques particularités comme celle de ne mentionner que les franciscains et les Missions africaines de Lyon pour l'Égypte, sans faire état de la présence des jésuites ou encore des comboniens. Toutes les parties du monde sont représentées même celles où la présence des musulmans est minoritaire comme la Réunion (3500) ou les Seychelles (3000). Si l'Europe de l'Est est mentionnée aucun chiffre n'est donné pour l'Europe occidentale, notamment la France où se trouvent des travailleurs nord-africains. Avec un désir évident de scientificité, les sources sont indiquées en face de chaque chiffre et différentes sources sont confrontées, ce qui permet de mettre en évidence des écarts qui parfois sont loin d'être insignifiants. Ce souci témoigne de la volonté de rationaliser le travail de formation des missionnaires et de ne plus faire dans l'empirique. À partir de ces données une typologie des régions musulmanes est établie dans un document qui a pour titre « Recherches islamiques ». Cinq catégories de territoires sont repérées :

les régions où aucun missionnaire n'a pu pénétrer ou demeurer ;

les régions où les missionnaires ne s'occupent que des uniates, donc où l'action auprès des musulmans est quasi nulle ;

les zones où musulmans et missionnaires sont en concurrence directe, les relations sont tendues et peu propices à l'apostolat ;

---

<sup>447</sup> AGMAfr, Dos. 246/2, S.C. pour l'Église Orientale, lettre du cardinal Tisserant à ? du 27.05.1938.

<sup>448</sup> Tous ces documents sont disponibles aux archives de la maison généralice des pères blancs à Rome sous la côte Dos. 276/II/2.

<sup>449</sup> dans la mesure où ils émanent d'un organisme qui pour l'instant ne tient pas à les rendre publiques, nous nous sommes engagée auprès de l'archiviste, le père Ivan Page à ne pas les publier.

<sup>450</sup> « L'Annuaire du Monde Musulman (Massignon), le Testo-Atlante illustrato delle Missioni (Fides), le Calendario-Atlante de Agostini 1938, le livre de Arthur Pellegrin, L'Islam dans le monde, (Payot, 1937), les études de Alfred Corman (Bulletin de L'UMC belge, 1936-37). »



les régions où tout prosélytisme est prohibé ;

les régions de conversions.

deux cas de figures en découlent, les missionnaires sont soit actifs, soit inactifs (par nécessité, par indisponibilité, par absence).

Une fois ce constat établi, les conséquences apparaissent. Il faut éviter toute action missionnaire précoce, dispersée et publique. *A contrario*, il faut une action commune mais dans le même temps non uniforme car les situations ne sont pas toutes identiques et le texte d'ajouter : « opportunité plutôt d'une pénétration, d'un rapprochement universel et efforts en vue d'une compréhension réciproque » (*sic*). L'importance que révèle cette notion de compréhension réciproque est fondamentale car elle se trouve à la base même du dialogue. Cette volonté expresse de comprendre et non pas de juger est en rupture avec la démarche missionnaire catholique la plus répandue. Nous avons là un exemple de rupture d'une apologétique pluriséculaire. L'influence des jésuites est celle qui prédomine et non celle plus fermée encore des pères blancs.

Le texte aborde ensuite les obstacles et leurs causes : « aversion historique : pour nous l'islam est l'ennemi séculaire de la chrétienté ; pour les musulmans l'esprit des croisades est demeuré vivant chez nous. Ignorance mutuelle (*sic*) ». Là encore les arguments mis en avant marquent un tournant. Jusque là on incriminait soit l'islam, soit la préparation des missionnaires. Pour la première fois nous avons une vision plus large, qui veut trouver des réponses profondes, structurelles et qui se teinte d'autocritique. De plus, il y a le désir de se placer du point de vue du musulman, à partir de ce que l'on croit être sa conception, et d'essayer de s'adapter. Certes, l'analyse qui est proposée des croisades doit être nuancée dans la réalité car il s'agit d'un concept récent pour les musulmans qui, jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle, n'y ont vu aucune dimension religieuse. C'est par les chrétiens d'Orient que leur est parvenue cette notion<sup>451</sup> mais elle ne fait fortune qu'à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et surtout dans l'entre-deux-guerres. Les missionnaires sont alors assimilés aux croisés dans la presse musulmane sur laquelle nous reviendrons. Les costumes des enfants lors du Congrès eucharistique de Carthage de 1930 à l'imitation des tuniques des croisés n'ont fait que renforcer cette impression<sup>452</sup>. N'y a-t-on pas parlé de croisade eucharistique<sup>453</sup> ? L'apologétique musulmane s'est donc appropriée cette thématique et l'exploite. En revanche, nous ne pensons pas que dans les représentations du peuple les croisés aient une quelconque signification.

Les auteurs du document analysent ensuite les solutions pratiques pour préparer les missionnaires. Le travail auprès des jeunes des instituts dans le but de modeler leur esprit vers des dispositions positives à l'encontre des musulmans et « provoquer une certaine "union entre Musulmans et Chrétiens" ». Il faut aussi renoncer aux conversions isolées et préparer le milieu. Pour ce point de la préparation du milieu, c'est à Marchal des pères blancs qu'il est fait implicitement référence. Cela suppose entre autre l'exemple du recours à la vie contemplative. Les rédacteurs du texte insistent particulièrement sur le caractère universel du christianisme qui ne doit ni être européen, ni occidental, ni colonial.

<sup>451</sup> C. CAHEN, *art. cit.*.

<sup>453</sup> Ce vocabulaire pratiqué en France est transposé en Tunisie.

Nous avons là une référence directe à l'encyclique de Benoît XV sur le nationalisme (*Maximum illud*, 1919). Le cadre doit être conservé pour ne pas donner l'impression d'avoir renoncé à quelque chose. indirectement, le thème de la conservation de certaines coutumes est posé. En général, il est conseillé de les maintenir si elles ne sont pas en désaccord avec la morale. Cette insistance sur le cadre social suppose donc un statut particulier pour la langue arabe : doit-on créer un rite arabe, faire des prières en arabe ?

Les élites doivent être visées d'où la nécessité d'une solide formation théorique. l'action sur les masses doit être continuée par les œuvres sociales et charitables. Ce dernier point se retrouve dans toutes les méthodes d'apostolat.

La fin du document porte sur le travail préparatoire pour la prochaine rencontre, prévue le 20 avril. Il est demandé de réfléchir à ce qui vient d'être dit et plus particulièrement au versant de la formation scientifique et à sa réalisation matérielle par un système d'instituts dont il faudra envisager les modalités.

La séance du 20 avril commence par un échange d'opinions. L'aspect social de l'islam semble être un handicap car il pose problème pour les convertis. L'idée de Lavigerie d'éviter les conversions individuelles est reprise. des espoirs semblent naître du côté de la laïcité turque et de l'évolution vers des états musulmans modernes. La modernité doit être dans ce cas entendue comme la séparation entre le politique et le spirituel et la reconnaissance de la liberté de conscience, pour rendre possible l'adhésion à une autre religion.

La troisième remarque est très novatrice « Il a été noté ensuite que l'on trouverait davantage à favoriser l'évolution interne de l'Islam dans le sens religieux ». Cette option est en opposition avec les plus conservateurs des missionnaires qui ne peuvent songer à bonifier ce qui par essence ne contient rien de bon. Cependant il ne faut pas faire d'anachronisme il ne s'agit pas de faire découvrir leur foi mais de donner à cette foi musulmane une âme, comme on peut le voir dans l'article de A. Perbal étudié plus bas. Cette évolution dans le sens religieux est rendue possible par leur désir de promouvoir ce qui rapproche et de s'adapter aux pratiques des peuples rencontrés. ainsi, il est rappelé que les arabes sont connus pour leur sensibilité au discours parabolique. Doit-on y voir

---

<sup>452</sup> pour le congrès eucharistique de Carthage de 1930, on se reportera à l'article de P. Soumille, « La représentation de l'islam chez les chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français (1881-1956) et après l'indépendance », in F. Jacquin, J.-F. Zorn (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII<sup>ème</sup> -XX<sup>ème</sup> siècles*, Actes du colloque de Torrepellice AFOM - CREDIC, septembre 1999, Paris, Khartala, 2001, p. 105-108. Des actes et deux recueils de photographies sont édités ; nous citons les références d'après l'article de P. Soumille : *Carthage 1930-Actes et Documents*, Tunis, Imp. Weber, 1931, 551p., 63 illustr. ; *XXXe Congrès Eucharistique International de Carthage*, Tunis, V. Bami éditeur, s.d. ; *Mémorial du XXXe Congrès Eucharistique International (Carthage 7-11 mai 1930)*, Tunis, Saliba, juillet 1930, 26 planches photographiques. Cf. également M. Lelong, *La rencontre entre l'Église catholique et l'Islam en Tunisie de 1930 à 1968*, Tunis, thèse, n.p. ; le chapitre II s'intitule « Le Congrès Eucharistique de Carthage 7-11 mai 1930 » (p. 32-70). L'auteur analyse en particulier l'impact du congrès dans la presse tunisienne musulmane arabophone et francophone. Certaines des analyses de Lelong doivent être replacer dans le contexte de la rédaction de sa thèse (la fin des années 1960, période du *mea culpa* colonial pour certains) et de son engagement en faveur du dialogue. C'est le cas quand il s'interroge sur les motivations qui ont conduit à retenir Carthage comme lieu du congrès alors qu'il s'agit d'une terre musulmane. Or, du point de vue des européens de la période, la Tunisie est une possession française et il est difficile d'échapper au contexte culturel général qui est celui de l'apogée du système colonial.

une influence directe des méthodes des jésuites ? Cela est fort probable. Le message central est celui de l'indispensable formation des jeunes missionnaires, de l'élite et du peuple catholiques afin qu'ils voient l'islam et les musulmans sous un jour nouveau. D'où l'importance particulière que revêt la diffusion de la mystique et de l'ascétisme musulmans. Il est vrai que l'on doit à Massignon d'avoir rendu familier ce thème avec « son » —all...%. les travaux d'Asin Palacios y ont aussi largement contribué<sup>454</sup>. Le terrain semble être propice aux rapprochements, mais il reste aussi très complexe. Il est rappelé en conclusion que le musulman est bien plus proche du chrétien que le païen<sup>455</sup>. Cette réflexion permet d'avoir une première idée de l'anthropologie religieuse dans les milieux romains ainsi que de l'évolution de la missiologie.

Le texte du 24 juin est de loin le plus intéressant car il est à la base des décisions prises par le cardinal Tisserant. La présentation en est d'ailleurs plus officielle : « Le Comité temporaire d'études sur les besoins de l'apostolat en terre d'Islam, constitué par initiative privée, mais avec l'approbation et l'encouragement de la Sacrée Congrégation de la Propagande, puis avec le Motu Proprio "Sancta Dei Ecclesia", de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale [...] ». De même, à la fin, il est rappelé que ces textes ont été élaborés lors de la séance du 24 juin par tous les membres mais que des modifications peuvent intervenir en vue d'une formule définitive : « ils doivent l'être [remaniés] avant d'être présentés à l'autorité compétente », soit la Congrégation pour l'Église Orientale. Le texte est mieux structuré mais reprend dans ses grandes lignes les textes précédents. L'influence toutefois de Perbal et de Bonneville est très marquée. Comme toujours, la présentation commence par un état des lieux sur les difficultés et les opportunités qu'offre l'islam :

- les influences venues de l'extérieur tels le protestantisme anglais et américain et la franc-maçonnerie. Il s'agit, pour la première d'une réflexion courante chez les missionnaires mais qui dans l'entre-deux-guerres est en perte de pouvoir d'attraction. Quant à la seconde, elle n'est, selon nous, que le reflet d'une obsession qui n'a de sens que pour l'Europe mais qui a peu d'impact en terres d'islam.
- le « djihad non militaire ». Font-ils références aux Frères Musulmans ? De Bonneville connaît, il est vrai, très bien l'Égypte, mais il s'agit peut-être de faire appel à une

<sup>454</sup> Voir deuxième partie.

<sup>455</sup> Il défend cette position face à Marchal, AGMAfr, Dos. 276/III lettre de Perbal à Marchal du 13.06.1938 : « Il est hors de doute qu'ils sont théologiquement "infidèles", mais on pourrait se demander s'il est habile de les caser ainsi avec les fétichistes et autres tenants des religions assez grossières que l'on trouve en Afrique. Il semble, et Mgr Mulla, turc converti, comme le R.P. de Bonneville, qui a passé toute sa vie en Syrie, qu'il y ait lieu de les cataloguer à part, avec une certaine délicatesse et même avec quelque respect. C'est tout ce que nous nous permettons de demander. Discuter la chose théologiquement, c'est inutile : nous sommes tous du même avis. Autre chose est la question de tactique. Si nous voulons opérer un rapprochement qui facilite les contacts et par conséquent une compréhension mutuelle meilleure, il faut commencer par des procédés de sympathie, qui adoucissent les rapports et non par des exposés rigides qui les placent, eux si sensibles, pêle-mêle ou presque, avec des gens qu'ils méprisent encore plus qu'ils ne nous méprisent nous même. ». Il confirme sa position dans une autre lettre à Marchal du 24.08.1938, AGMAfr, Dos. 276 II, où il conteste le fait d'assimiler « des masses d'hommes qui adorent le Dieu unique et d'autres qui se prosternent devant de grossiers fétiches et d'utiliser indistinctement pour les uns et pour les autres le mot de "ténèbres" ».

terminologie extrême pour décrire le réveil des mouvements nationalistes.

- une possible évolution vers une séparation entre les pouvoirs.
- le dévouement de deux hommes qui est à mettre au crédit des opportunités. Ces deux hommes sont Charles de Foucauld et Louis Massignon. Ces références traduisent d'une part la filiation spirituelle dans laquelle ils entendent se placer, dans la lignée de l'ermite du Hoggar et, d'autre part, l'option pour une école scientifique à laquelle ils souhaiteraient adhérer. Ces deux noms semblent être, une fois réunis, le modèle final vers lequel convergeraient les organisateurs du comité. Leur camp est choisi. c'est celui d'une nouvelle approche de l'islam qui laisse derrière elle les siècles de polémiques et d'apologétique. nous sommes encore dans la dynamique missionnaire de la conversion, mais le regard porté sur le musulman a mué. Cette mue permettra de préparer en temps voulu le passage au véritable dialogue.
- « à cause enfin des études récentes sur la spiritualité et les valeurs religieuses de l'Islam » : il existe donc une spiritualité et des valeurs, c'est là tout le message de Massignon qui est assimilé.

dès la fin des années trente, existe donc à Rome, un noyau de philo-musulmans. certes, l'espoir de convertir reste encore le moteur de cette nouvelle orientation, mais cette nouvelle approche est révélatrice du changement.

Face à cette situation, les catholiques désireux d'un changement doivent être prêts. Tout d'abord en oubliant l'Occident, le patriotisme et l'euro-péanisme, c'est là un des messages clé de l'Église depuis Benoît XV. Puis en faisant lever les interdictions sur la lecture du *Qur'...n*, des théologiens et philosophes musulmans pour ceux qui se prépareraient à ce type d'apostolat et pour les savants qu'il faut former dans ces disciplines, « à la condition, évidemment, qu'une immunisation appropriée leur soit assurée par une formation intellectuelle à la fois traditionnelle et renouvelée »<sup>456</sup>. Ce vocabulaire médical sera retrouvé.

De plus la démarche implique une adaptation de la liturgie et l'ascétique chrétienne afin que cette dernière corresponde aux critères culturels du monde arabe<sup>457</sup>. Il est de manière explicite affirmé que le référentiel dans l'islam est l'islam arabe. Il n'est à aucun moment fait cas de l'Asie.

Quant au versant sur les instituts de formation, il sera intégralement repris par la Congrégation pour l'Église Orientale comme nous l'avons vu plus haut.

Le dernier élément que nous souhaitons retenir de ce texte c'est l'insistance manifeste pour se rapprocher des musulmans et ménager leur susceptibilité. Il est recommandé de ne plus associer les musulmans aux païens ou aux idolâtres dans les prières ou encore publiquement. Le rôle imputé à la presse pour faire évoluer l'image est considérable car elle doit « s'appliquer avec ferveur au travail de rapprochement entre le

---

<sup>456</sup> AGMAfr., Dos. 276/III/2, séance du 24 juin 1938.

<sup>457</sup> Les membres du comité pensent que les musulmans sont heurtés par les aspects visibles de l'ascétique chrétienne et qu'il convient de ne pas les mettre trop en avant.

catholicisme et l'islam »<sup>458</sup>. La voie est tracée qui permettra à l'Église catholique d'aborder avec un autre regard ceux qui, d'infidèles, deviendront avec Vatican II des non-chrétiens monothéistes. L'étape de ce comité est l'un des premiers pas décisifs dans cette évolution de la pensée envers les musulmans.

Il ne faudrait pas déduire de ces initiatives de l'année 1938 que rien n'existe à Rome pour la formation intellectuelle tant en missiologie qu'en islamologie. Les origines de ces deux disciplines sont à rechercher dès le XIX<sup>ème</sup> siècle pour la première et depuis plus longtemps encore pour la seconde.

## B. De nouveaux outils pour les missionnaires

### a. Une science au service de la mission : la missiologie

À la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans une Allemagne qui se lance dans la course coloniale, naît le besoin d'une étude scientifique des missions<sup>459</sup>. Dans les années qui précèdent la première guerre mondiale, des cours sont organisés dans différentes universités : Münster (la pionnière dans le domaine), Strasbourg, Würzburg, Bonn<sup>460</sup>. Après la guerre, l'impulsion se diffuse dans d'autres pays, avec notamment la création de la semaine de missiologie de Louvain en 1923<sup>461</sup>. Dans cette période une presse aux titres innombrables se développe et toute une réflexion théorique prend corps<sup>462</sup>.

Ce deuxième élan missionnaire trouve dans les souverains pontifes des hommes préoccupés par les missions comme en témoigne les encycliques *Maximum Illud* (1919) de Benoît XV et *Rerum Ecclesiæ* (1926) de Pie XI. L'impulsion donnée par Benoît XV est poursuivie par son successeur. Benoît XV insiste, dans l'encyclique précédemment citée, sur la nécessité d'une formation scientifique adéquate des missionnaires. À la suite du texte pontifical est fondé une chaire de missiologie au collège de la Propagande qui se transforme en 1930 en Institut missionnaire, érigé lui-même en 1933 par la Congrégation des séminaires et des universités en Institut pontifical missionnaire scientifique de « Propaganda Fide »<sup>463</sup>. Des cours de missiologie sont fondés en 1929 à la Gregoriana

<sup>458</sup> Le 5 février 1939, *L'Osservatore Romano* fait paraître un article dans ce sens, « La Chiesa Cattolica e l'islamismo », signé par Mgr Dino Staffa.

<sup>459</sup> B. Arens, *Manuel des missions catholiques*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, p. 419sq.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>461</sup> L'importance de la presse catholique est à souligner : *Les relations d'Orient, Les missions catholiques...* sans faire référence à la multitude de petits bulletins. Les origines de la semaine de missiologie de Louvain sont exposées dans le *Compte rendu de la troisième Semaine de Missiologie de Louvain, Les aspirations indigènes et les missions*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, p. 9-13. La première rencontre a lieu en 1923 (p. 14) et se place s'inscrit dans l'élan donné par l'encyclique de Benoît XV *Maximum illud* de 1919 (p. 9). Le but est de proposer une étude doctrinale de l'apostolat afin de fournir au missionnaire des données précises sur les sociétés qu'il est amené à rencontrer (p. 10sq.).

<sup>462</sup> Pour une approche synthétique, voir J. Comby, *2000 ans d'évangélisation*, Paris, Desclée, 1992, p. 270sq.

et en 1932 une faculté de missiologie est canoniquement élevée<sup>464</sup>.

Les théories et les pratiques sont très nombreuses, il ne nous est pas possible d'en rendre compte de manière exhaustive, et même partiellement. En effet autour de la question « Qu'est-ce que la mission ? », toute une réflexion théologique s'impose. La pratique missionnaire ne peut se comprendre sans l'adoption d'une position théologique spécifique au peuple à convertir. Le problème trouve donc des solutions qui sont fonction de la conception que l'on se fait du peuple à évangéliser. Le problème est-il alors celui du salut ou de la « plantation de l'Église », en d'autres termes à quoi servent les missions ? Les réponses, comme on peut s'y attendre, couvrent un vaste panel, de Monchanin<sup>465</sup> à de Lubac<sup>466</sup> – pour ne rester que dans l'espace français – en passant par la parution de nombreux manuels<sup>467</sup>. C'est dans ce contexte d'élan missionnaire que s'inscrivent les préoccupations et les réalisations pour les musulmans.

## b. De nouvelles institutions

Ainsi, le PIO doit sa fondation à Benoît XV en 1917 au moment où il fonde la Congrégation pour l'Église Orientale. Son successeur, Pie XI y attache un intérêt tout particulier et, pour lui donner un nouvel élan, le confie en 1922 aux jésuites. Son premier président est M. d'Herbigny, spécialiste de la Russie. Le nouveau pape soutient la mission d'aide pontificale en Russie<sup>468</sup> et songe à une réorganisation de l'Église catholique dans tout l'Orient slave, byzantin et musulman<sup>469</sup>. L'institut pontifical n'est qu'une des pièces d'un dispositif plus complexe. dans ce contexte de réorganisation, d'Herbigny rencontre à Rome M. Blondel en mai 1924<sup>470</sup>. Au hasard de la conversation, Blondel en vient à parler de son filleul, l'abbé Mulla. Or, d'Herbigny est à la recherche « d'un professeur

<sup>463</sup> P.M. de Mondreganes, *Manual de Misionologia*, 3<sup>ème</sup> éd., Madrid, España Misionera, 1951, p. 243.

<sup>464</sup> *Ibid.*

<sup>465</sup> J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris, Beauchesne, 1985.

<sup>466</sup> H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 1946.

<sup>467</sup> P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, Bruxelles – Louvain, Aucam, Universelle, 1938.

<sup>468</sup> C. Molette, « La vérité où je la trouve », *Mulla Zade, une conscience d'homme à la lumière de Maurice Blondel*, Paris, Téqui, 1988, p. 25.

<sup>469</sup> Le souci pour le monde russe va croissant depuis l'arrivée des communistes. C'est pourquoi à proximité du PIO est fondé au début des années 1930 le collège Russicum qui doit, initialement, abriter les séminaristes uniates de l'espace slave, ainsi que les missionnaires destinés à cet apostolat. Tout comme pour le monde musulman, cette décennie est celle de la prise de conscience de la nécessité d'une formation en adéquation avec les pays de missions. La mission auprès des musulmans n'est qu'un des volets du renouveau missionnaire catholique, il ne peut être appréhendé que dans le vaste mouvement de l'évangélisation des non-catholiques.

<sup>470</sup> C. Molette, *op. cit.*, p. 25.

connaissant bien l'âme musulmane et capable de frayer la voie à un apostolat »<sup>471</sup>. L'objectif du président du PIO est bien d'organiser une formation pour missionnaire de terrain. Il a dû saisir les difficultés rencontrées jusqu'alors par la mission auprès des musulmans et tente de renouveler les méthodes en les adaptant aux peuples à évangéliser<sup>472</sup> : « Il estime que ce n'est pas isolément et fragmentairement, mais par une œuvre d'ensemble et de refonte de notre enseignement qu'on peut faire un progrès large et durable, à la longue portée »<sup>473</sup>. La personnalité originale de l'abbé Mulla lui semble correspondre à ses attentes. Mulla accepte le poste en juin 1924 et fait déroger à la règle qui veut que seuls les jésuites peuvent enseigner dans cet institut. Le grand intérêt porté à cette affaire est signalé par d'Herbigny : « Sa Sainteté a daigné témoigner un intérêt tout particulier à ma demande que Mr l'abbé Mulla, votre filleul, obtint de son archevêque l'autorisation de venir s'essayer à Rome en novembre prochain, pour être chargé du cours des Institutions musulmanes [...] »<sup>474</sup>. Le pape ne tarde pas à le faire prélat domestique et à le nommer président de la délégation vaticane pour le XVII<sup>ème</sup> congrès international des orientalistes organisé à Oxford en 1928<sup>475</sup>. Le pape semble être attaché et à l'homme et à son travail. Il n'hésite pas à y faire mention dans son encyclique *Rerum Orientalum* du 8 septembre 1928 : « Nous nous plaisons à rappeler tout particulièrement que, à l'enseignement des institutions byzantines, Nous avons pu joindre celui d'institutions islamiques, fait peut-être sans précédent dans les universités romaines. Telle fut, en effet, la singulière bonté de la providence que, à cette branche d'enseignement, si utile assurément, Nous avons pu appliquer un professeur, turc d'origine, qui après de longues études, et sous l'inspiration de la toute-Puissance divine, ayant fait profession de la religion catholique, puis reçu le sacerdoce, est apparu très apte à tracer la voie aux étudiants qui devront exercer leur ministère sacré en pays musulman, afin que, soit auprès des simples, soit auprès des hommes les plus distingués, les plus instruits, les plus cultivés, la cause du vrai Dieu et celle de la loi évangélique puissent être heureusement présenté. »

Il apparaît clairement que ce cours sur les institutions islamiques est une nouveauté à Rome et que peu de personnes sont aptes à le dispenser. Cette pénurie d'enseignant peut sembler étrange quand on connaît la longue tradition orientaliste des jésuites. Les savants ne peuvent pas manquer, mais comme le souligne Pie XI, l'objectif n'est pas tant de former des savants que de former des missionnaires qui soient des hommes de terrain. Le but est donc bien missionnaire plus que scientifique. Dans ces conditions le choix de Mulla est judicieux et exclusif : qui mieux qu'un converti peut transmettre la dimension profonde, inintelligible d'une religion ? C'est sur ce versant que porte l'effort de

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 27.

formation des missionnaires tant il est vrai que les savants, en dehors de rencontre avec les élites, ne peuvent avoir de réel impact sur une population qui, assurément, connaît moins bien qu'eux les subtilités de la religion musulmane. L'islam vécu ne se trouve pas dans les livres, or c'est celui avec lequel le missionnaire doit se familiariser. On notera que par cette nouvelle entrée, si la défense de la vraie foi et l'apologétique continuent, la perspective de s'adresser aussi aux simples fidèles témoigne d'une autre évolution.

Jusqu'en 1938, Mgr Mulla est le seul enseignant du PIO dans ces disciplines. Il est rejoint par le père Lator cette année-là, qui tout comme lui assure aussi un cours à la faculté de missiologie de la Gregoriana. Mulla assure ces cours jusqu'en 1959, année de sa mort. Les pères Lator et Pareja (à partir de 1938 pour ce dernier et à la Gregoriana) sont les deux autres enseignants dans ces matières. En fait, ceux sont les cours du PIO, pour ce qui concerne Mulla, qui sont proposés aux étudiants de la Gregoriana à partir de 1932.

Une fois de plus, la décennie des années 1930 se révèle riche d'initiatives en vue de la formation des missionnaires. Le développement de cette nouvelle science qu'est la missiologie depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, et notamment l'activité du jésuite Henri Charles, a mis en évidence à Rome le besoin dans une université pontificale de créer une faculté pour enseigner cette discipline.

La Sacrée Congrégation pour la Propagation de la foi n'est pas en reste car elle a son propre institut dont nous avons eu connaissance par les archives de Perbal. Les premiers documents en notre possession datent de 1937<sup>476</sup>. C'est par une lettre de l'évêque d'Oran, Mgr Durand, que nous apprenons que Perbal est chargé d'un cours similaire sur l'islam à l'institut catholique de Paris<sup>477</sup>. Ce choix de Perbal par l'Institut Catholique et par la Propagande peut sembler curieux car rien dans son parcours ne laisse entrevoir une quelconque spécialisation dans ces matières. ces rares articles sur la question témoignent d'une connaissance honnête, mais non d'un savoir scientifique. cette désignation cache-t-elle un manque de spécialistes ou n'est-t-elle que le reflet de coteries romaines ?

Au PIO les étudiants reçoivent un enseignement de haut niveau dans ces disciplines. Les plans des cours donnés à la Gregoriana<sup>478</sup> et au PIO<sup>479</sup>, peuvent nous donner une idée des sujets traités et nous permettre de repérer ce qui semble important pour se préparer à vivre en terre d'islam. c'est par ces cours que l'on peut approcher le type de savoir sur l'islam diffusé parmi les jeunes prêtres. Les connaissances enseignées façonnent une nouvelle vision dont les répercussions se feront sentir après la seconde guerre mondiale. Ainsi, dans cette génération, passée au PIO ou à la Gregoriana, ou encore qui a eu de contacts avec Mulla ou Abd-el-Jalil, se trouvent les artisans d'une

<sup>476</sup> AGOMI fonds Perbal M « Institutum Missionale Scientificum » 1937.

<sup>477</sup> AGOMI fonds Perbal M « Institutum Missionale Scientificum » 1937, lettre du 20 janvier 1937 de Mgr Durand au P. Perbal.

<sup>478</sup> *Prælectiones in Facultate Missiologica. Annis 1932-1957*, Pontificia Universitas Gregoriana.

<sup>479</sup> *Acta Pontificii Instituti Biblici Orientalis*.



Église ouverte aux cultures extra-européennes. Nous avons un témoignage de l'un d'entre eux, et non des moindres, Henri de Lubac, qui en février 1934 assiste au scolasticat de Fourvière à une conférence de Mulla et livre ses impressions : « [...] Et quelle puissance d'émotion, quand il évoque les grands siècles de l'Islam : surtout quand il fait appel aux expériences intimes de son enfance musulmane pour attester les capacités religieuses de ses anciens coreligionnaires ! »<sup>480</sup>. Cette citation est un témoignage du nouveau regard sur les musulmans qui est en train de se diffuser dans la génération des hommes appelés à occuper des responsabilités dans l'après-guerre. Elle atteste d'une approche de l'intérieur qui ne peut être possible que grâce à ces interlocuteurs uniques que constituent les convertis. Ces derniers sont, en ce qui concerne Mulla et Abd-el-Jalil<sup>481</sup>, des âmes profondément religieuses. Cette profondeur ils ne l'ont pas acquise dans le christianisme mais dans leur milieu d'origine. Pour différentes raisons ils choisissent l'Église catholique mais sans pour autant renier l'intensité dans le vécu de leur foi que l'islam a pu leur donner. Cette présentation de l'intérieur par des hommes qui constituent une véritable interface, contribue à donner aux musulmans le statut d'*homo religiosus* à part entière. Les étudiants catholiques ne s'y trompent pas car ils perçoivent dans ces cours, ou dans ces contacts, un versant jusque là peu connu de l'islam : sa véritable dimension religieuse. Cette connaissance et cette reconnaissance du musulman comme croyant véritable devient le fondement du dialogue inter-religieux plus que l'approche scientifique restée de l'ordre de l'échange intellectuel. Les catholiques commencent donc dans l'entre-deux-guerres à percevoir le musulman dans un véritable rapport de croyant à croyant.

Nous pouvons avoir un autre aperçu du contenu et de l'orientation donnée dans ses cours par Mgr Mulla à partir de la lettre de l'abbé Chirat à l'un des rédacteurs d'*En Terre d'Islam* datée du 10 janvier 1933<sup>482</sup>. L'abbé réagit à propos de quelques articles publiés dans *En Terre d'Islam* en septembre-octobre 1932 et consacré à la spiritualité de l'islam au Moyen Âge, écrits par le père de Lanversin. Il précise qu'il convient de ne pas choisir d'exemple de mystiques musulmans postérieurs au IV<sup>ème</sup> siècle de l'hégire car commence alors la période de décadence et de déviation. En fait les plus grands noms de la mystique musulmane, selon le modèle du catholicisme, ont vécu avant le IV<sup>ème</sup> siècle. Ensuite la mystique, comme nous le verrons, connaît une toute autre évolution. Chirat manifeste le désir de montrer la mystique musulmane dans ce qui constitue, toujours d'un point de vue catholique, son apogée et non dans sa phase de décadence. Il témoigne d'une volonté de valoriser et de choisir la période où elle semble plus proche de la mystique catholique. Il refuse de voir dans la mystique musulmane une mécanique bien huilée et de considérer le *Qur'...* comme dénué de spiritualité. Il rappelle que les mystiques ont essayé, pour les plus purs, de mettre en pratique deux vertus : la virginité et l'humilité. De telles subtilités sur la mystique n'ont pu lui être accessibles que grâce à la

<sup>480</sup> C. Molette, *op. cit.*, p. 34.

<sup>481</sup> Une chaire d'islamologie est créée pour lui, en 1935, à l'Institut catholique de Paris. Il l'occupe jusqu'en 1964.

<sup>482</sup> AJV, RPO 115 dos. 12. Notre attention fut attirée par une annotation manuscrite sur la lettre « élève de Mulla ». Cette remarque doit avoir son importance car elle permet au lecteur de situer Chirat.

présentation d'un spécialiste sensible à ces aspects, comme devait l'être Mulla.

De plus, si Chirat est d'accord sur les réserves à exprimer face aux mystiques non catholiques, il n'entend pas avoir l'esprit fermé : « Mais il me semble au moins exagéré de dire "il serait par dessus déplorable de laisser supposer qu'on attribue la moindre valeur (*sic*) à la révélation faite à Mahomet." Les affirmations monothéistes seraient-elles de nulle importance absolument ? » Il ne s'agit pas d'attribuer à Mu'ammad le bénéfice d'une révélation divine, mais d'être sensible à un message monothéiste qui ne peut qu'apparaître positif en comparaison avec la situation antérieure où prévalait le polythéisme. De Lanversin n'est pas le seul à être réservé : « il serait abusif de traiter comme un catéchisme » le livre de d'Herbigny<sup>483</sup> alors qu'il souligne qu'il a été l'objet de critiques de la part de grands orientalistes comme Massignon. L'abbé reproche à d'Herbigny de s'être basé sur des traditions tardives mises au point par des hommes soucieux eux-mêmes de se disculper. La dernière remarque de la lettre est tout à fait significative car l'abbé se lance dans une explication de la polygamie de Mu'ammad en avançant des arguments culturels relatifs à la période et en mettant en avant le souci, pour le prophète de l'islam, de laisser une postérité masculine.

Ce milieu étudiantin romain a pu bénéficier, grâce à Mulla, d'un haut niveau de connaissance allié à une très grande précision. L'enseignement reçu et les orientations bibliographiques attestent d'un renouveau de la perception de l'islam, d'une volonté de ne pas avoir de vision globale mais de bien préciser les périodes et d'avoir conscience que l'islam est loin d'être exempt d'évolution. Souci d'honnêteté, désir de comprendre de l'intérieur et de s'attarder davantage sur les qualités que sur les défauts, à la différence de l'article de d'Herbigny.

Sans entrer dans les détails de cet article, deux grandes orientations sont décelables. L'une porte sur l'analyse psychologique du prophète de l'islam et l'autre, bien plus originale, est le parallèle établi avec le communisme. Pour l'analyse psychologique, d'Herbigny qui n'est ni arabisant ni islamologue, s'est, de toute évidence, inspiré de son confrère Lammens. Le parallèle avec la présentation de d'Herbigny est total : la sensualité dépravée de Mahomet est mise en exergue tout comme son instabilité psychologique. « La psycho-pathologie moderne connaît bien ces états. Un sujet habituellement normal perd en certaines occasions de crises le contrôle régulier de ses états de conscience, il devient alors perméable à des influences externes [...] Pendant ces transes, le psychisme en émoi annexe, comme propres, des données étrangères, ou retrouve des traces de son passé sans les reconnaître. [...] En ces cas sans qu'il n'y ait épilepsie, ni folie, ni volonté constante de tromper, le subconscient affleure d'une manière particulièrement vive [...] Beaucoup d'indices, me semble-t-il, conseillent d'expliquer ainsi la psychologie de Mohammed [...] Il surprend en lui quelque chose qui est bien à lui, sans être de lui, et, n'en découvrant pas la cause prochaine, il en rapporte l'origine à Dieu ou à ses messagers. Sa révélation évoluera donc normalement avec sa propre psychologie, elle suivra les réactions que les événements d'ordre public ou privé provoquent en lui – non seulement à la surface mais aux plus intimes profondeurs du subconscient. »<sup>484</sup> Sur des

---

<sup>483</sup> M. d'Herbigny, « L'Islam naissant notes psychologiques », *Orientalia Christiana* 14, mars-avril 1929, p. 181-325 ; l'analyse de l'article est faite à la p. 127.

bases qu'il estime scientifiques, d'Herbigny dresse le portrait psychologique du fondateur de l'islam et de l'évolution de sa bonne foi qu'il considère en chute libre à partir de Médine.

Dans cette présentation le président du PIO n'expose rien de bien original et de spécifique. Toutefois il tente par ses comparaisons avec le communisme, le bolchevisme, le système socialiste et les grands personnages russes, sa propre analyse : « La méthode ressemble de plus en plus [à Médine] aux procédés modernes des propagandes bolcheviques »<sup>485</sup> ; « Vieillissant et malade, Mohammed doit avoir éprouvé, dans les derniers temps, quelques unes des angoisses et des humiliations de Lénine mourant. Du moins disparaît-il à temps pour ne pas être éliminé par les siens comme Trotski. »<sup>486</sup> ; « Ils [les organismes mahométans et communistes] se ressemblent dans leur commune oppositions aux vertus qui sauvegardent l'avenir »<sup>487</sup> .

Ce parallélisme, surprenant au premier abord, s'explique par la culture russe de d'Herbigny préoccupé par la conversion des orthodoxes russes gagnés, pense-t-on, par l'athéisme. Il utilise donc les termes d'une comparaison qu'il connaît. Il n'adhère bien sûr pas aux idées communistes, ce qui nous fait, indirectement, apercevoir une indication sur la place qu'occupe l'islam dans l'échelle de ses valeurs. La comparaison avec un mouvement politique est instructive : c'est le versant de l'islam qu'il choisit de mettre en avant. Nous avons là un des exemples uniques à notre connaissance de comparaison entre le fondateur de l'islam et le bolchevisme. Il est fréquent que les biographies des grands personnages de l'histoire soient souvent tributaires de l'époque à laquelle elles sont écrites. Ce texte est une manifestation des hantises du père, simple reflet de celles de l'Église du temps vis-à-vis du bolchevisme. Il est curieux de constater que s'il établit les termes de la comparaison avec des événements contemporains, il ne peut contextualiser certains faits. Ainsi il considère que Mu'ammad se moque des naïfs quand il traite des *%ainn-s*<sup>488</sup> . Or ce sont des personnages de l'Arabie pré-islamique, ils font l'objet de développement dans les ouvrages de théologie et cet univers magique est loin d'être spécifique à la péninsule arabique en cette période. En effet elfes, lutins et fées habitent à la même époque, et encore pour des siècles les forêts de l'Occident chrétien. Le « désenchantement du monde » n'a pas encore lieu du vivant du fondateur de l'islam, il ne peut par conséquent se moquer des naïfs comme le prétend d'Herbigny. Le président du PIO, n'est de toute évidence pas un spécialiste de l'islam, il est tributaire des travaux des autres et fonde son argumentaire sur des penseurs parmi les plus hostiles à l'islam et aux musulmans.

Mais d'autres approches de l'islam existent à Rome et dans le monde des religieux

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 280.

catholiques d'expression française.

### 3. D'autres regards sur l'islam

---

En effet, l'intérêt pour l'islam n'est pas, dans les milieux catholiques, confiné aux trois congrégations. Nous avons déjà rencontré d'autres intervenants dont nous proposons de faire une présentation plus complète à cause de l'influence qu'ils exercent sur la réflexion catholique. S'ils n'appartiennent pas aux trois congrégations que nous étudions, ils entretiennent avec certains de leurs membres des relations au moins épisodiques.

En effet, les réseaux des trois congrégations missionnaires, loin d'être étanches, se croisent et voient certaines personnalités prendre position à l'occasion d'une polémique. Parfois, elles adhèrent de manière plus durable à une tendance, et il conviendrait alors de parler de « compagnon de route ». Les membres de ces réseaux sont constitués de groupes plus ou moins structurés autour des congrégations et d'électrons libres qui gravitent dans des sphères d'influence. Parmi les personnalités isolées de première importance, il faut d'abord mentionner le père de Foucauld et plus particulièrement ses héritiers, les petits frères du Sacré-Cœur de Jésus et leur correspondant féminin, les petites sœurs de Jésus, qui sont en train de naître à la fin des années trente. Toutefois, la spiritualité de l'ermite du Hoggar a fait école bien au-delà des fraternités du Sahara. En effet, l'une des particularités des missionnaires en pays d'islam est de privilégier les mêmes modes de présence et la prière, dans la ligne directe de Foucauld.

Nous voudrions aussi revenir très brièvement sur l'œuvre et l'action d'un homme central pour notre étude, Louis Massignon. Faire une étude scientifique de son approche de l'islam et des musulmans nous est parue impossible, tant sa production intellectuelle est grande et mériteraient une thèse à part entière<sup>489</sup>. Ce travail promet d'être difficile à mener car la personnalité du grand orientaliste français est des plus complexes. Nous avons choisi de nous y reporter de manière ponctuelle comme une des références scientifique et humaine incontournable pour notre période. Son point de vue « officiel » est l'un des plus progressistes, l'un des plus philo-musulmans, même s'il nous faut préciser ce terme et le nuancer. La subtilité de sa pensée et ses objectifs font apparaître certes un homme respectueux des musulmans, mais qui n'a peut-être pas complètement abandonné tout espoir de les convertir<sup>490</sup>. Faisant preuve d'une honnêteté intellectuelle indéniable, son niveau de savoir a rarement été atteint depuis et fait de lui l'un des grands islamologues français. Personnalité controversée de son vivant, il suscite de nombreux disciples et a des contacts directs ou indirects avec tous les personnages que nous avons rencontrés.

Sur le plan scientifique son œuvre fut diversement accueillie de son vivant dans les

---

<sup>489</sup> L'abondante bibliographie le concernant n'est pas exempte de toute hagiographie. Le grand chantier d'une biographie historique est encore ouvert et peut, à présent, être envisagé.

<sup>490</sup> Nous sommes consciente d'aller à contre sens de l'avis commun, mais certains éléments nous ont conduit à nuancer l'opinion généralement répandu à son égard.

milieux universitaires<sup>491</sup>. Les objections scientifiques sont exposées dans un article dont les conclusions ont été connues de Massignon<sup>492</sup>.

Rares sont les sujets sur l'islam où il ne sert pas de référence, que ce soit pour adhérer à ses vues ou pour les critiquer. Des non-spécialistes comme Perbal en font une des sources de leur savoir.

Notre propos n'est pas de faire une présentation exhaustive de tous les religieux catholiques qui se sont intéressés à l'islam, mais plutôt d'en sélectionner quelques-uns pour leur représentativité et leur influence. nous avons opté pour une typologie qui distingue les convertis, Mulla et Abd-el-Jalil, des missiologues non spécialisés dans l'islam, Perbal et Monchanin. Le choix de ces personnalités est motivé d'une part par leur participation aux réseaux qui se constituent dans les années trente autour du problème de l'apostolat en milieu musulman ; d'autre part, ils nous permettent d'avoir un autre éclairage sur la diffusion des idées sur ces sujets.

## A. Les missiologues non-spécialistes de l'islam

### a. Perbal

Albert Perbal (1884-1971), OMI<sup>493</sup>, est l'un des grands pionniers de la missiologie naissante comme l'atteste ses nombreuses fonctions : secrétaire de missions de la congrégation des missionnaires OMI, président de la conférence romaine des missions catholiques africaines, membre du comité directeur suprême des œuvres pontificales missionnaires, membre du conseil international de l'union missionnaire du clergé, vice-président de l'Institut Scientifique Missionnaire de la Propagande, etc. Il est aussi chargé de cours et de conférences à l'Institut Catholique de Paris (1934-39) et professeur à l'Institut Missionnaire de la Propagande. dans ces deux institutions il donne ses cours d'islamologie. Cependant rien dans sa formation ne permet de comprendre son engouement dans les années trente pour l'islam qui le conduit à piloter le Comité d'études islamiques et à être membre de la commission de l'islam à l'Orientale en 1939. Les

<sup>491</sup> Sa démarche scientifique ne fait pas l'unanimité et des islamologues allemands ont critiqué ses méthodes, voir C. Destremau, J. Moncelon, *Massignon*, Paris, Plon, 1994, p. 192sq. : « En Allemagne, haut lieu de l'orientalisme, la *Passion* reçut moins d'éloges que de critiques négatives. Il y avait d'abord un problème de méthode. Ainsi Joseph von Ess remarque-t-il que pour un "islamisant allemand ce qui est vrai est ce qui se trouve dans les textes ou ce qui en dérive par une analyse serrée", tandis que pour Massignon, "ce qui est vrai est, en outre ce qui est accepté et vécu par les musulmans". Vu à travers le regard d'un philologue allemand, Massignon n'était pas "exact" ; chez lui la recherche touchait à la méditation. Il aimait parler de mystère, mot utilisé en Allemagne, dans la théologie, mais pas par un historien. [...] Il osa parler de la "passion" d'El-Hallâj ou de son martyr, ce qu'un chercheur allemand n'aurait probablement pas fait. »

<sup>492</sup> J. Waardenburg, « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », p. 301-303, in J. Keryell (éd.), *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, p. 295-304.

<sup>493</sup> Cf. D. Levasseur, *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Essai de synthèse*, t. 1(1815-1898), t. 2(1898-1985), Montréal, Maison Provinciale, 1983, 1986. Ils doivent leur fondation en 1826 à Mgr de Mazenod (1879-1882).

travaux de Perbal sont vastes mais ses articles sur l'islam sont peu nombreux et se concentrent, pour les articles de fond, dans la deuxième moitié des années 1930<sup>494</sup>. Les thèmes choisis sont caractéristiques des intérêts des missionnaires de la période : la personne de Muḥammad<sup>495</sup>, les raisons du succès de l'islam et les méthodes adaptées pour éviter les échecs des missionnaires<sup>496</sup>.

Dans son article « Une nouvelle enquête » publié dans *AFER* d'avril 1935, Perbal recense les raisons généralement invoquées pour expliquer l'échec de conversions massives chez les musulmans. Il est intéressant de noter que pour exposer certains motifs il utilise le conditionnel et relativise l'argument, alors que pour d'autres motifs l'utilisation du présent n'est nuancée par aucune restriction qui se manifeste dans le style. Cette distinction révèle probablement, de manière indirecte, les raisons qu'il estime justifiées de celles qu'il juge infondées. Nous retrouvons dans cette brève présentation tous les éléments de l'argumentaire missionnaire pour légitimer un insuccès que d'aucuns qualifieront de relatif. Le constat de départ que Perbal attribue, en le regrettant, à certains missionnaires, est de considérer les « Mahométans comme inconvertissables »<sup>497</sup>, non pas d'un point de vue théologique, et d'avoir abandonné les efforts directs en Afrique du Nord. Ce serait le fanatisme, qui engendre violence, hostilité, etc. et aurait pour base le mépris pour le christianisme, qui générerait à son tour l'orgueil qui empêcherait toute conversion au catholicisme ou au judaïsme considérés comme des stades reculés de l'islam<sup>498</sup>. Perbal avance l'hypothèse que cet orgueil ne serait en fait que la manifestation d'une foi profonde. La deuxième raison généralement invoquée, est le rappel des sanctions auxquelles sont exposés les convertis. Si le père a, là aussi, recours au conditionnel et précise que cet ostracisme est en voie de disparition dans certains milieux, il confirme la dimension sociale de l'islam qui fait de tout apostat un apatride<sup>499</sup>. La troisième raison rappelée est le problème de la morale car il n'existe pas de péché en islam et seule la pureté légale importe<sup>500</sup>. Le problème du péché dans l'islam est un des

<sup>494</sup> Pour dresser la bibliographie de Perbal nous avons consulté « Le Père Albert Perbal, missiologue. Essai de bibliographie », *Missio, revue des missionnaires OMI*, 1972, 258-272. Les articles, rares et brefs, sur l'islam postérieurs à la seconde guerre mondiale n'ont pas été consultés. Ils se concentrent pour l'essentiel au début des années 50, à l'exception d'un seul qui date de 1964 et qui annonce le concile « Le dialogue avec l'Islam est-il possible », *Euntes Docete* 17, 1964, p. 306-310.

<sup>495</sup> « Mahomet fut-il providentiel ? », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939, p. 291-313 ; « Mahomet fut-il sincère ? », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939, p. 409-433.

<sup>496</sup> « Une nouvelle enquête », *AFER* avril 1935, p. 1-7 ; « Les attirances de l'islam », *Grands Lacs*, 15 décembre 1939, p. 29-40 ; « Ceux qui voient l'Islam en noir », *Grands Lacs*, 15 mars 1940, p. 17-31 ; « L'avenir de l'Islam », *Les Missions Catholiques* 71, 1939, p. 446-450, 460-467.

<sup>497</sup> A. perbal, « Une nouvelle enquête », *AFER* avril 1935, p. 3.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 4. Nous revenons ultérieurement sur cette conception islamique qui fait de la conversion au christianisme ou au judaïsme un retour en arrière.

<sup>499</sup> *Ibid.*

thèmes centraux que nous analysons plus bas. Toutefois précisons que la notion même de péché ne peut être analysée, selon nous, que dans le référentiel globale que constitue la théologie islamique pour comprendre son sens dans l'environnement musulman. La quatrième raison réside dans l'irréligion des sociétés occidentales qui renforce les musulmans dans leur refus des conversions. Quant à la polygamie, elle reste un obstacle de taille pour la conversion des Noirs. Cependant, la dernière explication de cet échec semble être pour Perbal la plus importante : « Faudrait-il avouer que **l'absence de tout apostolat direct** (*sic*) dût ici entrer en ligne de compte ? L'Église catholique n'a point encore tenté d'effort large et puissant [...] Et pourtant [...] toutes les fois qu'on a évangélisé des Musulmans isolés soigneusement préparés, il semble bien qu'on ait toujours eu des conversions à enregistrer [...] »<sup>501</sup> Ses solutions vont vers un apostolat adapté qui dans les zones à peine islamisées doit se concentrer sur les païens afin de stopper l'avance de l'islam comme c'est le cas en Afrique Noire, et qui, pour les zones où l'islamisation est totale, doit être une œuvre de longue haleine<sup>502</sup>. Il expose sa méthode dans son article « L'avenir de l'Islam »<sup>503</sup>.

Pour lui deux types d'action sont envisageables, la pénétration individuelle et la pénétration collective d'une véritable civilisation occidentale imprégnée de christianisme<sup>504</sup>. Cette pénétration doit être amicale, sympathique, ne pas faire état de la supériorité du chrétien et rechercher les concordances apparentes. La recherche des points de concordance est originale et peu présente habituellement notamment chez les pères blancs qui ne veulent en aucune façon se référer à l'islam comme nous le verrons. Perbal présente les différents points de sa méthode qui consiste à éviter la fermeture des cœurs, donc à proscrire les éléments de différence, puis à faire état de ce que l'on est mais sans chercher à diviser. Le musulman ne doit surtout pas ressentir que l'on veut le changer car autrement il se fermerait<sup>505</sup>. Dans le même temps, il faut repérer les vides de la vie spirituelle et en connaître les causes qui sont bien souvent liées à l'inexistence de la

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>501</sup> *Ibid.* Les exemples sont pris à Sumatra et à Java.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 6. La dernière page de son article se termine sur un questionnaire à l'attention des missionnaires, qui n'est pas sans rappeler celui élaboré par ses soins pour l'Orientale : « 1/ Si difficultates enumeratæ omnes sint veritati conformes et utrum non sint aliæ ? 2/ Si, in regione quadam, aliqua ex illis difficultatibus, datis vel non datis, prævaleat ? 3/ Illa præsertim funditus exponaturæ, ex analysi magis perspecta, solutio possibilis proponatur. 4/ Qui sint effectus propagationis mahometicæ in indigenis, sive religiosi sive sociales ? 5/ Quæ sint observationes personales ? quæ judicia propria ? quæ motiva speranti ? »

<sup>503</sup> A. Perbal, « L'avenir de l'Islam », *Les Missions Catholiques* 71, p. 446-450, 460-467.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 447. Cette référence à une civilisation occidentale chrétienne qui doit entrer en contact avec les pays musulmans, se justifie par le fait que même les « évolués », passés par le système laïque, ne veulent pas renoncer à leurs convictions religieuses, et réclament leur naturalisation et droit de vote sans renoncer à leur statut personnel. Pour le père il s'agit là d'un plan pour mieux combattre l'Occident.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 450.

notion de péché et aux déviations des musulmans : « Il n'en est pas moins vrai que la doctrine pure du Coran n'autorise pas absolument cette façon de voir, qui est plutôt un effet de l'action combinée de l'insuffisance morale du Coran et des interprétations de la Tradition, comme aussi de la force de l'habitude au cours des générations musulmanes »<sup>506</sup>. L'objectif est de donner une âme à leurs rites ainsi, ils auraient des chances d'être sauvés : « S'il est vrai, comme disent les théologiens, qu'à celui qui fait son possible Dieu ne refuse point la grâce et qu'il suffit, pour être sauvé, de croire en Dieu créateur et providence, de se repentir de ses fautes, de faire le nécessaire pour s'améliorer et éviter les faux pas, de se confier en la miséricorde divine et d'espérer en un jugement qui saura donner aux efforts humains la consécration éternelle justement méritée, il y a lieu de compter que le temps ainsi employé n'aura pas été perdu. Certes, ils nous disent aussi que ce n'est qu'un minimum, acceptable seulement dans le cas d'une impossibilité absolue d'obtenir davantage : mais d'excellents esprits estiment que les conditions de l'Islam réalisent précisément cette impossibilité, au moins provisoirement. »<sup>507</sup> L'économie du salut pour laquelle opte le père Perbal est donc vaste et ne comprend pas le baptême comme condition *sine qua non*.

Il n'est donc pas question de critiquer Mahomet devant les musulmans ni de leur parler de la Trinité ou encore de l'Incarnation. Mais se pose le problème de savoir qui va conduire ces âmes musulmanes sur le chemin d'un éventuel salut. Perbal connaît bien la situation. Il sait que ni les prêtres<sup>508</sup>, disposant de trop peu de temps à consacrer aux indigènes et risquant de fermer par leur fonction les musulmans, ni les missionnaires, en nombre insuffisant, ne pourront pourvoir à cette tâche. Ainsi, donnant l'exemple de l'Algérie et de la Tunisie, il indique le nombre de 80 pères blancs et précise que tous sont loin d'être bien formés<sup>509</sup>.

C'est pourquoi, il souhaiterait s'appuyer sur les colons qui exerceraient une action « horizontale » qu'il oppose à celle verticale des hommes de religion. L'Action Catholique lui paraît le mieux répondre à ce type de pénétration car la différenciation religieuse serait moins visible. par un modèle de vie chrétienne, ils influeront sur leurs voisins musulmans. Le religieux paraît méconnaître les réalités de la vie coloniale qui laisse peu de place à de tels sentiments chez des colons jaloux de leurs privilèges. Ils n'entendent pas les partager avec des indigènes qui devenant massivement chrétiens, pourraient revendiquer des droits. Droits d'ailleurs que les catholiques, écrit-il, réclament depuis des années à l'Administration sous la forme d'un statut chrétien, basé sur le droit de la société

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>507</sup> *Ibid.*

<sup>508</sup> Il faut rappeler que les prêtres ne reçoivent pas de formation en langue arabe. Langue difficile à acquérir ce qui rend d'autant peu probable les efforts de séminaristes qui auront peu d'occasion d'y avoir recours. Dans son article, à la page 465, Perbal indique que Mgr Leynaud, archevêque d'Alger, et Mgr Durand, évêque d'Oran, ont réintroduit l'enseignement de l'arabe dans leurs grands séminaires.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 466. Perbal connaît bien la situation car il entretient une correspondance avec notamment Marchal. Il signale tout de même l'existence de l'IBLA destiné à former des missionnaires mieux adaptés.



chrétienne<sup>510</sup>. Il n'est donc pas question d'appliquer le droit reconnu aux européens mais un statut intermédiaire car même chrétiens ils demeurent différents.

Perbal conseille comme lecture aux colons la revue jésuite *En Terre d'Islam* et marque par la même la tendance à laquelle il souhaite se rattacher<sup>511</sup>. Cette action des colons n'est pas la seule à être efficace et il rappelle l'importance des sœurs blanches mais aussi des ordres contemplatifs comme les petits frères du sacré-Cœur. D'une part, ils sont la preuve vivante que les chrétiens aussi prient, et d'autre part, leurs prières ont un véritable effet bénéfique. Il rappelle à ce sujet l'existence de la Ligue du vendredi à l'origine de laquelle se trouve Abd-el-Jalil. Perbal est donc favorable à une action discrète sur la masse et non pas à des conversions isolées : « Qu'ils voient un jour, et qu'ils voient autant que possible ensemble, que Mahomet ne leur a livré qu'une partie de la vérité [...] »<sup>512</sup>. Pour de nombreux missionnaires, il ne saurait être question de vérité en ce qui concerne l'islam. Perbal anticipe les critiques de certains contre la complaisance régulièrement dénoncée dont feraient preuve certains vis-à-vis de l'islam. Il sait que des missionnaires dénoncent ce qu'ils estiment être des visions positives qui ne sont que superficielles<sup>513</sup> et notamment en ce qui concerne les études sur l'ascétisme et la mystique<sup>514</sup>. Il rappelle que l'Église recommande de chercher les traces des premières croyances, mais que le peu de vérité trouvée ne doit pas laisser oublier que le chemin à

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>511</sup> S'il signale les initiatives de quelques colons, il n'indique pas que dans la revue *IBLA* une section est consacrée au rôle que devraient jouer les jeunes colons auprès des indigènes.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>513</sup> Cf. A. Perbal, « Les attirances de l'islam », p. 29. Les tensions sont réelles et Perbal les a localisées : « Ceux qui vivent en Afrique du Nord ne peuvent se résoudre à approuver ce qu'ils appellent des flatteries aux musulmans et toute proposition de "ménagement" leur paraît suspecte », AGOMI Fonds Perbal M « Institutum Missionale Scientificum » 1938 II Me 1379.38, lettre du 14.08.1938 du P. Perbal à Dom Alexandre Gillès du Pélicy Abbaye de Saint André Lophem-lez-Bruges, au sujet de l'article de Monchanin ; AGMAfr. Dos. 276/III, lettre du P. Marchal au P. Perbal du 1.07.1938 (réponse à sa lettre du 13.06.1938) au sujet de l'article de Monchanin paru dans *En Terre d'Islam*, Marchal écrit « j'en ai été excédé » ; AGOMI M « Institutum Missionale Scientificum » 1940 I, lettre du P. Perbal du 31.01.1940 au P. j.-Em. Janot, directeur d'*En Terre d'Islam* : « Je sais que ces façons de penser nous exposent à la colère de certains "connaisseurs" pratique de l'islam : alius quidem alius vero sic ». En effet, la réprobation de Marchal s'est exprimée vivement quelques années avant en 1938 : « Je me garderai bien de redire à mes confrères de tous ordres que vous les traitez de compétences improvisées : je me réserve pour moi seul cette appréciation », lettre de Perbal à Marchal du 13.06.1938, AGMAfr, Dos. 276/III. Toujours dans cette même lettre, Marchal revendique de manière tacite la prééminence des pères blancs quand il s'agit des musulmans et de l'islam : « Autre chose est d'analyser l'islam dans une bibliothèque, autre chose est de refléter les réactions de l'esprit musulman tel qu'il se manifeste dans les comportements habituels des Musulmans en chair et en os dans leur vie personnelle et dans leurs rapports avec les non-musulmans », il nuance en précisant qu'il ne se prononce pas sur les musulmans du Proche-Orient car il ne les connaît pas.

<sup>514</sup> Les querelles ont été très vives dans les années trente autour de ces questions délicates et ont opposé, nous le verrons, les jésuites aux pères blancs. Ce thème du mysticisme a par ailleurs donné lieu à de nombreux travaux dès les années vingt, sur lesquels nous reviendrons.

parcourir est encore loin jusqu'au christianisme. Il expose sa position qui se veut celle d'un juste équilibre entre flatterie et dénigrement total<sup>515</sup>. Ce dénigrement, il veut le nuancer en précisant qu'une description du christianisme par ses bas fonds ne rendrait pas l'image réelle, il demande implicitement pour l'islam un traitement équitable, tout en soulignant que ces deux religions ne sont pas à mettre sur le même plan dans la mesure où l'une est révélée et l'autre naturelle. On sent dans les premières lignes de cet article qu'il aborde avec prudence un terrain « réservé » et sensible.

Perbal s'interroge pour connaître les raisons de jugements aussi contrastés sur l'islam et en analyse les aspects religieux. Il insiste sur la grande ferveur des musulmans pour la prière prisee chez eux par les hommes, à la différence de l'Occident où ce type de ferveur est confiné aux femmes ou aux enfants<sup>516</sup>. Mais il ajoute aussitôt que si les orientaux sont très démonstratifs, les actes de l'âme sont tout intérieurs et que leur prière est vidée de substance même si ce type de démonstration constitue une des attirances externes en faveur de l'islam. Puis, il insiste sur la facilité de cette religion qui a su prendre en compte la faiblesse de l'humanité, autre argument de séduction. Cependant, la facilité n'est qu'apparente si l'on pense par exemple à l'interdiction de l'alcool ou au ramadan<sup>517</sup>. Il mentionne les orgies culinaires nocturnes, tout en rappelant la grande rudesse des journées de labeur et n'hésite pas à faire mention du carême fortement atténué dans nos sociétés<sup>518</sup>. Il ne se contente pas d'observations générales mais se documente pour exposer les règles théoriques qui régissent le ramadan<sup>519</sup>. Elles ne prévoient qu'un léger repas pour la rupture du jeûne le soir et un autre le matin avant le lever du jour.

Sa position face à la polygamie est dictée par le même esprit de connaître les réalités et surtout de replacer les choses dans leur univers et non de les juger à partir du sien. La polygamie est l'un des thèmes qui choque le plus et à partir duquel on explique beaucoup de chose sur l'évolution de l'islam et sur ses mœurs. Perbal rappelle qu'elle est antérieure à l'islam<sup>520</sup> et qu'elle n'est pas forcément synonyme de vice comme l'atteste les patriarches de l'Ancien Testament<sup>521</sup>. Il essaie d'en donner une lecture sociale en indiquant qu'elle est un signe de richesse pour les musulmans, qu'elle n'est pas considérée comme la panacée dans le *Qur'...*<sup>522</sup> et que des musulmans d'aujourd'hui regrettent son existence<sup>523</sup>. Il n'oublie pas que la condition de la femme musulmane est

<sup>515</sup> A. Perbal, *art. cit.*, p. 30.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>519</sup> Cf. A. Perbal, « Ceux qui voient l'Islam en noir », p. 22.

<sup>520</sup> Cf. A. Perbal, « Les attirances de l'islam », p. 35.

<sup>521</sup> Cf. A. Perbal, « Ceux qui voient l'Islam en noir », p. 24.

nettement inférieure à celle de son homologue chrétienne. Il aborde le mariage qui dans le monde musulman est précoce et évite donc les vices si fréquents de l'adolescence. Vices non circonscrits à cette période de la vie mais bien présents en Occident au travers du divorce, des toilettes des femmes, des plages, etc. C'est pourquoi le pouvoir attractif de l'islam est si vif et a pu séduire plus d'un occidental sensible à la décence et à la pudeur qui se dégage en comparaison du laisser-aller de notre monde<sup>524</sup>. Tout n'est bien sûr qu'apparence, il rappelle qu'il ne fait pas l'apologie de l'islam et qu'il n'est pas dupe du caractère superficiel de cette moralité. Quoiqu'il en soit, il relativise bien des visions négatives sans pour autant vanter les mérites de l'islam mais tente de l'approcher depuis un point de vue intérieur. L'islam attire aussi grâce à la simplicité de ses dogmes qui se résument en un seul : l'existence d'un Dieu unique. L'absence de mystères et la facilité du salut lui valent le succès auprès des Noirs<sup>525</sup>. Mais de grands esprits se sont aussi déclarés séduits comme Charles de Foucauld : « Je voulais entremêler les passages du Koran dans mes prières. Mais la grâce divine et les conseils de mon confesseur dissipèrent ces nuages. »<sup>526</sup> Même si Mu'ammad a livré une partie de la vérité, les passages du *Qur'...* ne doivent pas intervenir dans la prière chrétienne, d'autres expliquent pourquoi cela ne peut se faire. La prière musulmane a fait l'objet de nombreuses critiques dont celle d'être hypocrite. Là encore, Perbal déclare que l'hypocrisie n'est pas le seul fait des musulmans et que des chrétiens aussi peuvent l'être. Il n'hésite pas à faire appel aux versets *Qur'...* pour démontrer que le *Qur'...* fustige ce type d'attitude<sup>527</sup>. Cependant, « Il n'en est pas moins vrai que la prière musulmane (et c'est le seul grief que nous voulons retenir) n'atteint pas généralement le fond de l'âme et [...] reste trop uniquement vocale, corporelle [...] qu'elle n'a aucune influence sur la vie morale et sur la conscience [...] »<sup>528</sup>.

Le dernier point abordé par Perbal porte sur le fatalisme des musulmans qu'il entend aussi nuancer et expliquer de l'intérieur. Il n'hésite pas à nous donner les différentes lectures qu'en font les orientalistes occidentaux mais laisse aussi la parole aux musulmans<sup>529</sup>. Ce fait est notable car peu de missionnaires se soucient véritablement de la vision musulmane. Perbal, qui se présente comme un non-spécialiste accomplit un effort pour confronter et présenter à ses lecteurs les diverses lectures<sup>530</sup> et le fait avec

<sup>522</sup> Cf. A. Perbal, « Les attirances de l'islam », p. 35.

<sup>523</sup> Cf. A. Perbal, « Mahomet fut-il providentiel ? », p. 306.

<sup>524</sup> Cf. A. Perbal, « Les attirances de l'islam », p. 36.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 38sq.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>527</sup> Cf. A. Perbal, « Ceux qui voient l'Islam en noir », p. 18-21.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 28 où il cite M. 'Abduh ce qui témoigne de sa bonne connaissance des auteurs musulmans qui font référence.

une remarquable impartialité. Ne pouvant trancher, il en appelle à une étude sérieuse de ce concept<sup>531</sup> qui, rappelons-le, jusque là est le leitmotiv incontournable de tout discours sur l'islam, mais sans qu'aucune définition n'en ait été donnée.

Pour finir cette présentation de la pensée de Perbal à travers ses articles publiés, nous voudrions présenter sa vision du prophète de l'islam, abordée dans deux contributions, « Mahomet fut-il providentiel ? »<sup>532</sup> et « Mahomet fut-il sincère ? »<sup>533</sup>. Ce thème est un des plus courants depuis l'apparition de l'apologétique chrétienne et nous l'analyserons en détail. Il prend un relief particulier dans les années de l'entre-deux-guerres chez les penseurs catholiques et chez les musulmans. On voit surgir une grande quantité de vie du prophète dans les années 1930 écrites par des musulmans, dont nous présenterons la structure. Dans le premier article sur le prophète de l'islam, l'auteur met en place le décor dans lequel s'inscrit le début de la vie de Mu'ammad : l'environnement monothéiste. Puis, il nous décrit l'avant et l'après Médine, fidèle en cela aux orientalistes qui distinguent le temps où il appelle à la repentance, du temps du fondateur d'une nouvelle religion. À lire l'article de Perbal, l'originalité de Mu'ammad est inexistante car il n'a fait que supprimer les monstruosité du paganisme et procéder à des emprunts au christianisme et au judaïsme<sup>534</sup>. Cependant, à la question de savoir s'il fut providentiel la réponse semble être affirmative car il a sorti les âmes du paganisme en instaurant une foi au vrai Dieu<sup>535</sup>. Perbal n'hésite pas à citer Massignon : « ce n'est pas "un conglomérat factice d'individualités hérétiques, se référant abusivement à la Bible, comme certains sectes américaines"<sup>536</sup> ... c'est presque un schisme abrahamique, comme Samarie et le Talmudisme furent des schismes mosaïques, comme l'orthodoxie grecque fut un schisme post-chalcédonien »<sup>537</sup>. La référence à Massignon est révélatrice des positions de l'auteur qui n'hésite pas à faire appel au plus philo-musulman des orientalistes et à adopter certaines de ses idées. Le rattachement à Abraham est donc explicitement reconnu par le père d'où son désir de voir les musulmans comprendre le véritable sens de cette filiation et donc de se convertir au christianisme. Cette lecture dans une clé chrétienne de l'histoire de l'islam est plus qu'inhabituelle. Les

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>532</sup> A. Perbal, « Mahomet fut-il providentiel ? », p. 291-313.

<sup>533</sup> A. Perbal, « Mahomet fut-il sincère ? », p. 409-433.

<sup>534</sup> Cf. A. Perbal, « Mahomet fut-il providentiel ? », p. 303.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>536</sup> On ne peut que remarquer la place qu'occupe les néo-protestants dans la pensée de Massignon et celle occupée par les musulmans qui sont, à la lecture de cette citation, bien plus proche des catholiques. La pensée théologique de Massignon révèle une fois de plus sa complexité.

<sup>537</sup> A. Perbal, *art. cit.*, p. 309.

musulmans sont *de facto* rattachés à l'Ancien Testament. Ils sont placés dans la lignée d'Abraham et participent à l'histoire sainte en parallèle ou en décalage comme des « oubliés ». Une fois réintroduits dans l'histoire de la révélation leur statut n'est-il pas, finalement, voisin de celui des juifs ? Nous ne sommes pas certaine que Perbal ait analysé complètement la portée théologique de telles affirmations. Indirectement il se rattache à une idée chère à Massignon, qui envisagerait volontiers la remise en cause du caractère linéaire du temps historique et ferait apparaître l'islam avant l'Incarnation. Massignon parle au sujet des musulmans du rapatriement des Agaréniens<sup>538</sup>. Le parallèle que nous avons établi avec le peuple juif peut aussi s'observer quand Perbal expose les faits qui prouvent que l'islam a servi les desseins de Dieu en suscitant le front uni des chrétiens dans les croisades derrière la papauté et en obligeant les juifs à continuer leur errance<sup>539</sup>. Les juifs n'ont-ils été considérés comme des preuves vivantes de la Passion du Christ ? C'est pour toutes ces raisons que l'on peut considérer Mahomet comme providentiel. Mais il est clair que le prophète n'en fut pas conscient, car se pose aussi le problème de sa sincérité.

La question en soi n'est pas originale et a fait l'objet d'articles ou encore de réflexions à l'intérieur d'articles<sup>540</sup>. Malgré le caractère apologétique indéniable de certains écrits missionnaires sur cette question, le fait même de l'interrogation est une nouveauté et témoigne depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle d'une évolution de la pensée catholique. Se prononcer en faveur ou en défaveur de la sincérité du prophète de l'islam ne signifie nullement reconnaître que la révélation est d'essence divine : « En dehors de l'Église, rien ne peut surgir qui soit capable d'ajouter quoi que se soit au trésor des vérités révélées ; rien ne peut venir qui puisse enrichir spirituellement l'humanité ; nous entendons, évidemment, rien qui nous apparaisse sous forme de révélation divine, car alors il ne peut être question que d'erreur, sous forme d'illusion ou de supercherie. Tout prophétisme en dehors de l'Église, ne peut être que manifestation de l'esprit démoniaque ou élucubration (consciente ou inconsciente) de l'esprit humain. »<sup>541</sup> La question de la sincérité du prophète de l'islam se place à un autre niveau : il s'agit de savoir s'il est un imposteur<sup>542</sup>

<sup>538</sup> Cf. A. Perbal, *art. cit.*, p. 309. Les Agaréniens sont les descendants d'Agar, l'esclave d'Abraham, qui lui a donné Ismaël, père des 12 nations arabes, qui fut chassée avec son fils par Sarah après la naissance d'Isaac. Pour Massignon, la filiation se place sur le plan symbolique.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>540</sup> Analyse en deuxième partie.

<sup>541</sup> A. Perbal, « Mahomet fut-il sincère ? », p. 432.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 417 : « [...] la condamnation du vin suivit comme de juste une orgie qui avait dégoûté Mahomet ; celle du jeu de hasard fut la conséquence d'une vulgaire histoire, celle d'un croyant qui avait perdu toute sa fortune, tombée entre les mains d'un infidèle [...] ». La volonté d'expliquer les interdits de l'islam par le pragmatisme témoigne de l'ignorance du principe de base de toute religion que constitue la dichotomie entre le sacré et le profane, entre le permis et l'interdit qui ne se limitent pas aux contingences matérielles. Les religions, révélées ou non, fonctionnent toutes sur cette distinction, comme l'ont démontré les nombreux travaux de M. Éliade.

ou une victime. Généralement, les orientalistes occidentaux, à de rares exceptions près<sup>543</sup>, sont d'accord pour voir dans le Mu'ammad de La Mecque un homme de bonne foi. Perbal expose les opinions de Meyerhof, du père Charles, de Caetani, de Lammens, de Carra de Vaux, etc.<sup>544</sup> Cette sincérité serait, pour certains, liée à une maladie mentale et pour d'autre à un fort pouvoir d'autosuggestion. Perbal estime que l'explication pathologique ne doit pas être rejetée même si elle commence à être contestée car il apparaît difficile d'attribuer à un fou l'œuvre accomplie. dans le même temps, il attend des recherches complémentaires sur l'autosuggestion. Il incline donc pour la première hypothèse car elle lui apparaît comme la plus humainement plausible<sup>545</sup>.

La bibliographie à laquelle Perbal a recours témoigne d'une vaste culture qui lui permet de se référer aux grands orientalistes de la période tant francophones, comme Massignon ou Lammens, qu'étrangers comme Caetani ou Goldziher. son souci d'impartialité atteste de son honnêteté intellectuelle qui lui fait exposer toute l'étendue des réflexions sur l'islam, des plus hostiles aux plus favorables. Il entend présenter tous les points de vue et le fait de manière objective sans travestir les idées des uns ou des autres, alors qu'il a choisi le camp des jésuites de Fourvière. Les thèmes abordés, la manière de les aborder et les conclusions qu'il tire ne sont pas très originaux d'un point de vue théorique, car il n'est pas un spécialiste des questions musulmanes. Toutefois sa méthode d'apostolat, pour toute irréalisable qu'elle soit, est originale. Il est respectueux de la diversité musulmane car il tente d'introduire plusieurs niveaux de discours et opère des distinctions entre l'islam et les musulmans, et entre islam théorique et islam vécu.

Perbal a œuvré pour la diffusion des connaissances sur l'islam au niveau romain mais aussi chaque fois que l'occasion lui est donnée<sup>546</sup>.

## **b. Monchanin**

Le second « non spécialiste » de l'islam que nous avons retenu, Jules Monchanin<sup>547</sup>, est apprécié de Perbal même s'il trouve trop indulgente son opinion sur le prophète de l'islam<sup>548</sup>. Ce choix peut apparaître, au premier abord, curieux car l'abbé est connu pour son intérêt pour l'Inde et non pas pour l'islam. En fait, le personnage est complexe. il demeure une des grandes personnalités de la missiologie, même si sa production sur la question de l'islam se limite à un seul article<sup>549</sup>. De plus certaines de ses « disciples » ont choisit

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 426 ; l'opinion de Giacobetti, p.b., est sans détour : Mahomet ne fut qu'un imposteur dès le début (AJV, RPO 113a dos. 4, lettre de Giacobetti du 26.07.1934 au rédacteur d' *ETI* ).

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 418sq.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>546</sup> AGOMI, C. Congrès et semaines missionnaires 1927-1939, lors de la préparation de la XVII semaine de missiologie en 1939, il n'hésite pas à influencer les organisateurs afin d'accorder une place plus importante à l'islam. Il justifie son choix en écrivant que « l'Islam a trop d'importance pour qu'on persiste à le négliger et ce n'est pas au moment où la Sainte Église songe à organiser la préparation des missionnaires en terre d'Islam (*sic*) qu'il faudrait réduire dans les études la part consacrée à ce champs d'apostolat. Je félicite donc le Comité de la décision prise », lettre 21.03.1939, Ce. 636/39, du P. Perbal à Mgr Lavarenne.

la terre musulmane<sup>550</sup> .

Nous avons trouvé une lettre de 1933 de Monchanin au père Henri Charles<sup>551</sup> , en charge de la revue *En Terre d'Islam*, qui nous renseigne sur les positions de l'abbé. Dans cette lettre, l'abbé donne des nouvelles de sa « fille » en islam, Mademoiselle Bouvier, qui se trouve aux côtés de l'abbé Declercq, en charge partiellement de la revue *En Terre d'Islam*. Mais l'objet de la lettre consiste dans la critique d'un article sur Ibn 'Abb...d : « Il semble que les mystiques musulmans sont une terre interdite ou dangereuse... J'espère qu'aucun musulman ne lira ces lignes : il aurait à travers elle une triste idée de la probité intellectuelle et de la largeur de charité du Christianisme. Quant à l'érotisme lyrique d'Ibn Abbâd, n'est-ce point un procédé littéraire, quelque peu analogue aux Cantique des Cantiques et comparable justement au thème du vin dans Ibn Farîd, relevant du platonisme de Bagdad source de notre amour courtois médiéval ? Je suis très ignorant en matière musulmane, et je n'ai aucun droit de vous faire ces remarques, mais je ne peux m'empêcher de vous faire part de mes craintes. Je crois que notre attitude devrait être d'intelligence sympathique (*sic*) et non de critique ou de polémique. Qu'a-t-on obtenu avec des siècles de controverses ? Il est tant de sonder les richesses spirituelles de l'Islam : toute religion doit être jugée sur ses sommets et non sur ses déchets ou sa banalité quotidienne. » Que retenir de cette lettre ? Tout d'abord que le thème de la mystique musulmane est à l'ordre du jour et ce depuis le —all...‰ de Massignon et que ce sujet suscite de très vives controverses. Quant à Monchanin, il est intéressant de noter que sa démarche comparative vise à un rapprochement, à une lecture à partir d'un axe culturel chrétien, d'où le choix de ses comparaisons. L'objectif est de démontrer que les

<sup>547</sup> On peut noter que peu de « non spécialistes » se sont intéressés aux questions musulmanes dans les années 1920, mais que le sujet suscite dans les années 1930 de nombreuses réflexions. Pour la biographie de Monchanin se reporter à F. Jacquin, *Jules Monchanin prêtre (1895-1957)*, Paris, cerf, 1996. Une approche synthétique est donnée par G. Zanani, « Monchanin », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, 1982, p. 344sq. : Jules Monchanin (1895-1957), ordonné prêtre en 1922, « commença son ministère en qualité de vicaire de paroisse à Lyon, participant aux activités œcuméniques, scientifiques, médicales et philosophiques. Attiré par la transcendance de l'Islam, à travers l'œuvre du père de Foucauld et la fondation du monastère des Clarisses de Rabat (1933), il décida d'orienter son apostolat vers l'hindouisme. » Il part en Inde en 1939 et inaugure le 21 mars 1950 l'ermitage avec Henri Le Saulx.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 420sq. Perbal a dû lire les écrits de Monchanin et s'intéresse à lui comme en témoigne cette lettre de Mgr Lavarenne (organisateur de la XVII<sup>ème</sup> semaine de missiologie [1939] qui se tient à Lyon) : « En post-scriptum vous me demandez des renseignements au sujet de M. l'Abbé Monchanin », AGOMI, C. Congrès et semaines missionnaires 1927-1939.

<sup>549</sup> J. Monchanin, « Islam et Christianisme », *Bulletin des Missions*, 1<sup>er</sup> trimestre 1938, p. 10-23. La note numéro 1 de cet article nous informe qu'il est le résultat écrit d'une conférence donnée à des étudiants. Ce même article, sans le paragraphe sur l'apostolat chrétien en islam (22sq.), est publié dans *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1938, p. 107-123. Dans son article « L'abbé Monchanin et l'Islam », *IsCh* 23, 1997, p. 27-42, F. Jacquin fait mention du même texte publié dans *Le Bulletin du Cercle Saint-Jean Baptiste* de mai 1947 dans son intégralité, mais que nous n'avons pas consulté.

<sup>550</sup> Cf. F. Jacquin, *art. cit.*, p. 34sq.

<sup>551</sup> AJV, RPO 115 dos. 12.

procédés sont les mêmes et donc difficilement blâmables. Monchanin manifeste de manière explicite sa volonté d'inaugurer une nouvelle phase dans les relations entre islam et christianisme. À l'instar de certains religieux catholiques de la période, dont le nombre ira croissant dans les années soixante, il admet les richesses spirituelles de l'islam et envisage son approche par le haut et non par sa « banalité quotidienne ». Mais c'est dans son article que nous pouvons saisir le mieux le développement de sa réflexion.

Il prend résolument le contre-pied de toutes les affirmations circulant généralement sur l'islam parmi les catholiques. Il aborde en premier lieu le thème des influences juives et chrétiennes que nous développons plus amplement ultérieurement. La tendance générale est de voir dans l'islam une hérésie chrétienne. Monchanin prend position par la négative en rappelant l'incertitude dans laquelle on se trouve sur ces questions<sup>552</sup>. Le deuxième sujet porte sur l'état psychologique de Mu'ammad. Là aussi sa position est sans ambiguïté : « Il faut exclure sans scrupule les diagnostics aussi faciles que rétrospectifs établis à treize ou quatorze siècles de distance par des psychiatres qui s'en doute, n'ont pas entrevu, même à travers les documents, leur prétendu sujet et demeurent, eux, étrangers à toutes espèces d'expérience religieuse »<sup>553</sup>. La psycho-histoire, pourtant si à l'honneur pour ce qui concerne la vie du prophète, ne semble guère séduire l'abbé. Il appelle dans ce domaine aussi à ne pas se braquer sur les défaillances mais sur l'ensemble d'une vie. Sans exclure les points d'ombre, il refuse de se focaliser sur cette thématique. Quand il aborde la question de la sincérité du prophète, corollaire de son état psychique, il rappelle les thèses qui circulent pour aussitôt les réfuter. Ainsi, pour la cruauté et à la ruse de Mu'ammad, il précise qu'elles ne sont ni son apanage exclusif, ni celui des musulmans<sup>554</sup>. Il donne en contre-exemple celui des juifs lors de leurs différentes guerres<sup>555</sup>. Pour la sensualité que l'on reproche à Mu'ammad, il ne la nie point mais la justifie par son désir d'une progéniture masculine compréhensible dans l'univers culturel qui était le sien<sup>556</sup>. La preuve en est, selon Monchanin, l'existence des schismes qui, dans l'islam, trouvent leur origine dans cette absence de descendance masculine. D'autre part, l'opportunité de certaines révélations que l'on reproche au fondateur de l'islam sont aussi présentes chez Abraham<sup>557</sup>. Le parallèle avec le peuple juif et Abraham est significatif car leurs pratiques, bien qu'inspirées de Dieu ne sont pas exemptes de critiques faites à Mu'ammad. C'est pourquoi le comportement « humain » du prophète de l'islam ne peut constituer en soi une preuve de l'absence de prophétisme. Monchanin se garde de franchir le pas et de

<sup>552</sup> Cf. J. Monchanin, *art. cit.*, p. 10.

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>555</sup> *Ibid.*

<sup>556</sup> *Ibid.*

<sup>557</sup> Monchanin cite l'exemple de la révélation faite à Abraham d'exiler Agar et son fils (p. 11).



faire de MuĀammad un prophète inspiré de Dieu. Il en appelle à une étude théologique pour régler la question de la prophétie, mais ne peut s'empêcher de noter certaines continuités dans la ligne monothéiste<sup>558</sup>.

Son analyse de la guerre sainte est, elle aussi, novatrice car jusque là une lecture de type économique est faite celle du vieux système de la razzia. Or, Monchanin soutient une toute autre explication, d'essence religieuse. Il rappelle que, pour les musulmans, le monde est divisé en deux, la terre de l'islam et la terre de la guerre (*d...r al-isl...m wa-d...r al-Āarb*). Il présente donc une clé de lecture théologique et non profane, en conformité avec l'esprit de l'islam. Dans le même temps, il souligne que les conquêtes les plus importantes ne furent pas la conséquence de défaites militaires. Il insiste sur le fait qu'en Inde c'est le message égalitaire et la stabilité qu'offre le monothéisme qui sont à l'origine des conversions<sup>559</sup>.

Pour le sujet de la mystique musulmane, il lui semble que la question est tranchée au moins depuis 1923, avec le —all...% de Massignon. Il est catégorique : « L'histoire de l'Islam nous présente d'authentiques mystiques ». Il cite quelques uns des plus grands noms, ce qui atteste de sa vaste culture dans un domaine réservé à de rares spécialistes. À la différence de l'opinion commune, il se rattache à Massignon<sup>560</sup> pour affirmer qu'il s'agit d'une mystique qui puise son origine dans l'islam et non dans des emprunts faits au christianisme. Il ne nie pas les influences, les échanges mais il s'inscrit dans la lignée de la minorité des personnes qui conçoivent une mystique musulmane autonome. Le modèle par excellence reste —all...% qui dépasse l'islam en découvrant l'amour dans son extase. Amour que l'islam dans sa conception de la transcendance ignore mais qui, à certains et de l'intérieur de l'islam, est accessible.

L'islam pose au christianisme un problème que l'on peut qualifier de chronologique. Monchanin suggère de « poser en d'autres termes le problème du temps [...] Une audacieuse philosophie du temps devrait sans doute inverser, par rapport au Christ, la position de l'Islam. »<sup>561</sup> On aura reconnu sans peine que l'abbé se réfère à la pensée hindoue. à la différence des religions asiatiques, « l'Islam appartient, dans la substance de l'histoire – celle qu'écrit l'Esprit – à cet immense déploiement de la foi monothéiste qui s'origine en Abraham [...] ». Pour Monchanin la seule réponse valable à ce surgissement de l'islam est d'en faire un mystère dont la signification ne sera dévoilée qu'avec le retour du Christ<sup>562</sup>.

La dernière partie de l'article porte sur l'apostolat chrétien en islam<sup>563</sup> qu'il classe en

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>559</sup> Cf. J. Monchanin, *art. cit.*, p. 12.

<sup>560</sup> Cf. L. Massignon, *Essai historique sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (1<sup>ère</sup> éd. 1922).

<sup>561</sup> J. Monchanin, *art. cit.*, p. 21.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 22sq.

trois tendances : celle de Saint François, tout amour, celle de Raymond Lulle, faite d'intelligence et enfin celle de Charles de Foucauld, incarnation de la contemplation et de l'action silencieuse. Curieusement il ne fait aucune mention de formes d'apostolat plus direct, peut-il les ignorer ? Il estime que la postérité de Saint François est la plus répandue chez les chrétiens et que celle de Raymond Lulle, plus rare, se limite à des milieux universitaires. Quant à celle de Charles de Foucauld, elle se manifeste, selon lui, dans ses fils du désert qui prient dans l'attente de passer le flambeau aux musulmans devenus chrétiens. Monchanin semble peu favorable à un apostolat autre que celui de la prière et de la contemplation : « L'urgence, dit-il, est d'orienter la mission "vers l'adoration du Père avant même de l'être vers le salut des âmes" »<sup>564</sup>. C'est la voie qu'il choisit dans son ashram. Son objectif est « "la transmutation chrétienne" de ces cultures »<sup>565</sup>. Il envisage l'Église future en terre d'islam avec une liturgie en arabe et ayant incorporé les saints que l'islam a proscrit. Le point de départ est donc l'islam qui possède selon l'abbé le potentiel pour accéder au christianisme. Cette position est rarement envisagée par les missionnaires qui, au contraire, optent pour une rupture la plus radicale possible. Son orientation se retrouvera, d'une certaine manière, chez des missionnaires après Vatican II qui chercheront à promouvoir l'accomplissement des musulmans dans leur propre religion.

l'article de F. Jacquin met l'accent sur les prolongements missiologiques de la pensée de Monchanin à partir de cet exemple de l'islam. Elle trace l'itinéraire de sa pensée vis-à-vis de l'islam, et souligne le rôle de la rencontre intellectuelle, puis amicale, avec L. Massignon. Monchanin donne en 1937 une conférence au titre provocateur « Eléments islamiques du Royaume de Dieu », qui est introuvable. Il dispense aussi un cours d'islamologie au séminaire universitaire à Lyon où « Il traite de manière très positive les deux problèmes récurrents de la théologie chrétienne sur le prophétisme de Mahomet et la moralité des institutions musulmanes »<sup>566</sup>. F. Jacquin nous rappelle que cet engagement a aussi un versant concret à travers ses trois séjours au Mañrib pour rencontrer ses « filles » : Clotilde Vacheron au Maroc, Magdeleine Hutin et Anne Cadoret en Algérie<sup>567</sup>. Lors de ces séjours il n'hésite pas à rencontrer des musulmans dont le šayḥ al-Uḥb, qui anime à Alger un d'échange inter-religieux avec des chrétiens et des juifs. À la suite de cette rencontre, de retour en France et avec Massignon, il fonde un groupe similaire<sup>568</sup>.

Cet intérêt pour l'islam, pour minime qu'il soit dans la vie de Monchanin, est un des aspects de son engagement religieux, réalisé par son départ en Inde. Ses positions restent aujourd'hui encore d'une grande originalité, même si ses idées se sont en partie

<sup>564</sup> F. Jacquin, *art. cit.*, p. 34.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 31 ; il forge dans cette optique le néologisme « sur-islam ».

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 34sq.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 35sq.

diffusées.

Monchanin a su percevoir de nombreux éléments de l'islam et des musulmans auxquels peu de personnes, à l'exception des convertis, ont pu accéder. Ces derniers n'ont pas tous une démarche anthropologique à l'égard de l'islam. Ainsi, Sallam, Égyptien converti devenu père blanc, ne se positionne pas dans la lignée de Mulla ou d'Abd-el-Jalil. Le choix des missionnaires d'Afrique pour l'un et des franciscains pour l'autre est déjà l'expression d'un rapport différent à leurs origines musulmanes.

Ainsi, comme l'a montré F. Gugelot, les intellectuels musulmans convertis au catholicisme sont très peu nombreux, mais leur personnalité leur confère, dans le cas d'Abd-el-Jalil et Mulla, une place de premier plan, de sorte qu'ils sont, explicitement ou implicitement, partie prenante des débats du temps.

## B. Un regard intérieur : les convertis

### a. Jean-Mohammed Abd-el-Jalil

Ce prénom composé est en soi l'affirmation d'une double appartenance, jamais reniée par ce Marocain converti au christianisme et devenu franciscain. Il est un témoin exceptionnel et aussi un acteur majeur de l'évolution de la pensée catholique vis-à-vis de l'islam et des musulmans.

Né à Fès, en 1904, dans une famille très pratiquante, il poursuit ses études dans un établissement bilingue. Il participe avec sa famille, en 1914, au pèlerinage à la Mecque et se définit lui-même comme une personne religieuse. Boursier de la Résidence générale de France au Maroc, il arrive à Paris en 1925 pour préparer une licence ès-lettres en langue et littérature arabes. Il n'a alors eut que des contacts qu'il qualifie de superficiels avec le christianisme. Cependant, il manifeste le désir de suivre des cours à l'Institut Catholique. Il obtient une permission spéciale car il est le premier musulman voulant suivre des cours dans une faculté canonique. En 1928 il reçoit le baptême avec Massignon comme parrain. 1929 est l'année de son entrée chez les franciscains et 1935 celle de son ordination sacerdotale. Son amitié avec Mulla semble avoir été décisive dans sa décision de conversion. Indirectement, par Mulla, l'influence de Blondel a pu se manifester. Il entretient aussi de solides liens avec Maritain, Thellier de Poncheville et Massignon. En 1936, il commence son enseignement universitaire à l'Institut Catholique avec un cours de langue et de littérature arabes<sup>569</sup> et un cours d'islamologie. C'est dans cette discipline qu'il contribue à faire changer le regard porté sur l'islam et les musulmans. Sa production écrite ne témoigne pas suffisamment de son œuvre, car il avoue lui-même n'avoir que très peu écrit et être plutôt un homme de l'oralité. Nous n'avons retenu que les écrits antérieurs aux années 1950. Ses livres, durant cette période, sont au nombre de trois et constituent le cœur de son message<sup>570</sup>. Quant aux articles, ils sont très nombreux et nous n'avons pu tous les consulter. Nous n'examinons pas toute la série d'articles publiés dans un bimestriel de deux pages le *Bulletin de la Ligue du Vendredi* en collaboration avec *Les Missions franciscaines*, dont le premier numéro date d'avril 1937 et

<sup>569</sup> J.-M. Abd-el-Jalil, *Brève histoire de la littérature arabe*, op. cit.

le dernier (n<sup>o</sup> 19) d'avril 1940. Les thèmes abordés concernent pour l'essentiel les pratiques religieuses, mais d'un point de vue interne, la prière du vendredi, le ramadan, le pèlerinage à la Mecque, la purification et l'aumône.

Deux grandes orientations sont décelables dans la démarche d'Abd-el-Jalil. L'une intellectuelle et scientifique vise à mieux faire connaître l'islam et les musulmans. l'autre est basée sur la prière avec la Ligue du Vendredi, qu'il fonde en 1932. cette démarche spirituelle n'a rien à voir avec la *badaliyya* de Massignon qui elle, renoue avec l'antique pratique de la substitution.

Le texte de la prière de la Ligue du Vendredi, existe sous la forme d'un tract de quatre pages. Il est contenu dans le numéro 2 de mars-avril 1934, p. 63, qui reprend le texte initial. L'objectif est d'offrir des prières pour la conversions des musulmans. Le choix du vendredi se justifie, tant du côté musulman, car c'est le jour de la prière en commun, que du côté chrétien : « Si nous prions pour eux en même temps que de leur côté ils s'efforcent avec bonne foi de rendre à Dieu un culte public et solennel, nous sanctifierons leurs prières et nous les aiderons à être fidèles aux lumières qu'ils reçoivent afin qu'ils puissent être un jour incorporés à l'Église de Dieu ». Le ton n'est ni agressif, ni conquérant. Ce soutien spirituel s'appuie sur la prière musulmane avec le souci de la prolonger. Le siège de la ligue se trouve au couvent franciscain du XIV<sup>ème</sup> arrondissement de Paris.

Dans *Les missions franciscaines* de mai-juin 1935, sous la signature de frère Testis<sup>571</sup>, Abd-el-Jalil fait paraître un article qui raconte l'histoire de la conversion au catholicisme d'un ouvrier musulman travaillant en France<sup>572</sup>. Dans cet article, les musulmans sont qualifiés de « frères éloignés »<sup>573</sup>. Ce récit de conversion est un modèle du genre : une âme pure et généreuse n'ayant jamais réellement entendu parlé du catholicisme, est un jour mise en contact avec lui, se convertit et devient un des fidèles les plus zélés. L'idée principale est d'expliquer que l'on ne s'est jamais véritablement occupé des musulmans et que ces derniers peuvent aussi, moyennant une solide présentation, se convertir. Toutefois l'auteur ne se présente pas comme un missionnaire. Fidèle à la spiritualité de Charles de Foucauld, c'est sur le terrain de la prière qu'il entend exercer son apostolat.

Le second versant de son action se traduit par sa volonté de faire connaître l'islam de l'intérieur, donc de ne point procéder à une analyse externe mais interne. Il entend

<sup>570</sup> *L'islam et nous*, Paris – Bruges, Cerf, Abbaye de Saint-André, 1957 (il s'agit d'un article publié dans *La nouvelle revue théologique*, sept.-oct. 1938) ; *Aspects intérieurs de l'islam*, Paris, Seuil, 1949, première véritable approche de l'islam par un converti sur des questions religieuses, qui donne une dimension unique à cet ouvrage (articles publiés entre 1939 et 1947 dans différentes revues) ; *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950, première étude complète sur la mariologie en islam.

<sup>571</sup> Ce pseudonyme est utilisé par Blondel pour une série d'articles publiés entre octobre 1909 et mai 1910 dans les *Annales de philosophie chrétienne* (cf. C. Molette, *op. cit.*, p. 262).

<sup>572</sup> « Les musulmans sont-ils inconvertissables ? »

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 75.

démontrer ce qu'est l'islam sans complaisance, mais aussi sans dénigrement. Pour Abd-el-Jalil, l'islam est à la fois très proche du christianisme et très éloigné. sa connaissance est indispensable et il revient à l'Occident de faire l'effort de compréhension quitte à le faire pour deux tant que cela sera nécessaire. Il n'est donc pas dupe de la difficulté pour susciter un tel intérêt de la part des musulmans. Son article « L'Islam et l'Occident »<sup>574</sup> fait la recension des thèmes sur lesquels l'islam est généralement l'objet de critique : le paradis sensuel, le fatalisme et la question de la femme<sup>575</sup>. Il critique le fait que l'on se base sur ces trois aspects pour juger de la religion musulmane dans son intégralité. Ces thèmes, il est vrai, sont récurrents et témoignent de l'absence d'une réelle connaissance de la théologie musulmane. Pour expliquer le fatalisme, il rappelle le statut de l'homme dans l'islam<sup>576</sup>, tout en soulignant qu'il ne faut pas « déclarer anti-humaniste la religion musulmane parce qu'elle met avec force l'accent sur la foi en Dieu »<sup>577</sup>. Il rappelle aussi la transcendance si forte dans l'islam qui rend l'unique péché possible celui d'associationnisme et ne s'attache qu'à ce qu'il appelle « la trace sociale du péché »<sup>578</sup>. Cependant la soumission totale de la créature à son créateur n'est pas synonyme de fatalisme mais exprime une « attitude de pauvreté et de simplicité devant Dieu »<sup>579</sup>. Si l'auteur explique en quoi consiste l'abandon à Dieu pour un musulman, il n'hésite pas à mettre en évidence les déviations auxquelles une telle attitude peut conduire : « sans être fatalistes, les musulmans en viennent à être timides pour leur vie terrestre ; ils cèdent facilement devant les obstacles, acceptent passivement les adversités [...] »<sup>580</sup>. C'est davantage la mauvaise interprétation par les musulmans de cette attitude de soumission, que l'attitude en elle-même que l'auteur condamne. Il entend aussi élever le débat et montrer que les penseurs musulmans ont théorisé et élaboré des théories philosophiques pour répondre à ces questions. La période de l'entre-deux-guerres, est celle de la redécouverte en Occident des philosophes musulmans.

Dans la ligne de cette soumission, les musulmans manifestent un grand respect pour l'œuvre de Dieu, à la différence de l'Occident qui veut agir sur la création. C'est ainsi que le père entend expliquer le retard technologique des musulmans. La raison est ontologique et s'inscrit dans une théologie musulmane globale pour pouvoir être comprise. Il n'est pas favorable au développement matérialiste de la science tel qu'il existe en Occident. Cette situation de retard n'est pas, pour l'auteur, un signe d'infériorité :

<sup>574</sup> J.-M. Abd-el-Jalil, « L'Islam et l'Occident », *Les cahiers du Sextant*, n<sup>o</sup> 2, Mulhouse, Bader-Dufour, 1950.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 194-200.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>578</sup> J.-M. Abd-el-Jalil, *L'islam et nous*, p. 33.

<sup>579</sup> J.-M. Abd-el-Jalil, « L'Islam et l'Occident », p. 197.

<sup>580</sup> *Ibid.*

« Les civilisations peuvent être attardées ; mais elles ne sont pas nécessairement inférieures pour cela »<sup>581</sup>. Abd-el-Jalil adhère au modèle linéaire de la civilisation sans pour autant verser dans une appréciation qualitative mais simplement temporelle.

Cette théologie se trouve à l'origine du profond respect des musulmans entre eux et l'esprit d'égalité qui règne dans leur communauté. Quant à la frontière entre le sacré et le profane, elle conduit à la guerre sainte pour étendre le *d...r al-isl...m* et transmettre cette vérité à toute l'humanité<sup>582</sup>. En d'autres termes le caractère prosélyte et missionnaire de l'islam est tout aussi présent que dans le christianisme.

Il définit le principe de l'humanisme musulman à partir d'une formule : « Agis en ce bas monde comme si tu devais vivre toujours, et agis pour l'autre monde comme si tu devais mourir demain »<sup>583</sup>. Il met d'ailleurs cette formule en parallèle avec la spiritualité ignacienne « qui recommande d'agir comme si tout dépendait de l'homme et de prier comme si tout dépendait de Dieu »<sup>584</sup>. De manière implicite, il semble que des éléments de cette spiritualité musulmane puissent être réorientés vers une spiritualité chrétienne, et non des moindres puisqu'il s'agit de celle des jésuites.

Pour exposer le problème de la place de la femme, l'auteur laisse la parole à l'apologétique musulmane contemporaine<sup>585</sup>. Ces derniers insistent sur la régression de cette situation, contraire à la doctrine religieuse musulmane pour qui l'égalité religieuse entre l'homme et la femme est une donnée de l'islam. L'égalité religieuse ne s'étend pas au domaine social car la fonction sociale de l'homme est différente de celle de la femme. Pour les apologistes la femme a, dans ce système, de nombreux privilèges comme celui de ne pas apporter de dot, de garder l'entière jouissance de ses biens et de ne pas contribuer aux charges du ménage qui n'incombent qu'à l'homme. Elle occupe aussi la première place dans la piété filiale. Certes, Abd-el-Jalil ne considère pas la situation de la femme dans l'islam acceptable, mais il présente, pour la première fois, l'ensemble du cadre musulman dans lequel s'inscrit cette dépendance sans en isoler des aspects.

avec ce même désir de montrer de l'intérieur l'islam, il présente les différents types de prière<sup>586</sup>. Rituelle ou surrogatoire, malgré leur côté légaliste, elles peuvent chez certains musulmans développer une piété personnelle. Les mystiques leur ont donné leur grandeur et les déviations des confréries ne sont pas représentatives de l'islam.

D'autre part, dans le débat qui agite l'entre-deux-guerres sur la mystique musulmane, s'il n'exclut pas les influences extérieures, il considère que le point de départ est

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 205sq.

<sup>586</sup> Cf. J.-M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 117-154.

musulman et que la ligne essentielle de développement reste fidèle à l'islam<sup>587</sup>.

La présentation des signes de la piété musulmane veut démontrer qu'elle n'est pas un pur formalisme vide et qu'elle est véritablement effective. Elle est basée sur la foi (Allah, le jour dernier, les Anges, le Livre, les Prophètes) et sur les œuvres de miséricorde car l'islam enseigne que les actions ne valent que par les intentions.

Pour prouver que la pensée musulmane n'est pas figée, il présente, sans pour autant y adhérer, de nouveaux courants de l'islam contemporain<sup>588</sup>. Il cite les mouvements des *salaf-s*, celui « existentialiste » avec 'Abd al-Raġm...n Bad...wġ<sup>589</sup>, le courant humaniste de...h... —usayn et le penseur 'Abdall...h al-Qasġmġ<sup>590</sup>.

Abd-el-Jalil ne manque pas à travers sa production de mentionner les présences chrétiennes dans l'islam à commencer par celle du Christ. Il est l'objet de vénération et le modèle par excellence des premiers mystiques, notamment de —all...%, mais aussi, pour l'auteur, le Christ a servi d'émulation dans la construction du profil de Muġammad comme perfection humaine<sup>591</sup>. Ce type d'analyse est à nuancer car les images de Muġammad, comme de celle de tout personnage historique, sont variables dans le temps et ne sont que le reflet des préoccupations d'une période. La figure du prophète de l'islam n'échappe pas à cette règle et présente un double intérêt car elle est construite tant par les musulmans que par les non-musulmans. elle a une vocation et interne, et externe tant pour les uns que pour les autres. En d'autres termes, elle est l'objet de toutes les récupérations et de toutes les manipulations, facilités par la diversité des sources, car elle est l'objet d'enjeux considérables.

Certes, la présentation de Jésus que font les musulmans est loin de coïncider avec celle des chrétiens, car la notion de révélation est différente<sup>592</sup> et que le sens de l'histoire n'a rien de commun avec celui du christianisme<sup>593</sup>. Nous décrivons plus bas le concept de révélation dans l'islam. Pour celui de l'histoire, l'analyse d'Abd-el-Jalil est instructive car elle est fidèle à celle que les musulmans s'en font. l'histoire de l'humanité est

<sup>587</sup> *Ibid.*

<sup>588</sup> Cf. J.-M. Abd-el-Jalil, « L'Islam et l'Occident », p. 212sq.

<sup>589</sup> C'est un jeune professeur de l'Université du Caire qui puise son inspiration dans l'existentialisme européen qu'il entend diffuser au Proche-Orient, p.10 (non paginé) de la conférence « Quelques aspects de l'Islam » du 24 novembre 1948 d'Abd-el-Jalil pour la rentrée solennelle de l'Institut Catholique de Paris.

<sup>590</sup> Il est originaire du centre de la péninsule arabique et dénonce « les conceptions religieuses et socio-religieuses telles qu'elles ont prévalu dans le monde musulman, et qui, d'après l'auteur, sont le contre-pied de l'esprit de l'Islām » (J.-M. Abd-el-Jalil, *art. cit.*, p. 11).

<sup>591</sup> Cf. J.-M. Abd-el-Jalil, *L'Islam et nous*, p. 26sq.

<sup>592</sup> Cf. J.-M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 19sq.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 37-55.

confondue avec celle de la religion des hommes : elle commence par la promesse initiale faite par les hommes à Dieu dans le temps qui précède le temps humain et elle se termine le jour du jugement. Elle est ponctuée par les rappels à l'ordre de Dieu par l'envoi de prophètes car les hommes ont tendance à oublier cette promesse initiale. C'est donc l'histoire d'une décadence depuis l'âge d'or du premier serment et le reflet d'une conception atomistique de l'histoire.

La seconde des présences chrétiennes est celle de la Vierge Marie dont l'importance a conduit le père Abd-el-Jalil à lui consacrer un livre<sup>594</sup>. Cet ouvrage est l'une des premières études faites sur le sujet. Son approche met en évidence les caractéristiques propres à Marie et que l'on peut aussi retrouver dans le christianisme : elle est vierge, elle a été choisie par Dieu, elle est supérieure aux autres femmes<sup>595</sup>, elle est l'unique femme dont le prénom soit cité dans le *Qur'...n...*<sup>596</sup>. Il rappelle aussi la vénération populaire qui entoure sa personne.

Le rôle de Jean-Mohammed Abd-el-Jalil a été, grâce à ses origines, de faire connaître l'islam de l'intérieur et de lui rendre justice tout en reconnaissant, à partir de son point de vue, les manques de cette religion. Il ne peut concevoir l'action des chrétiens qu'à travers le témoignage et en cela continue la spiritualité de Foucauld qui a fait tant d'émules et surtout qui a fourni l'appareil théologique de la présence missionnaire catholique en terre d'islam depuis maintenant un demi-siècle.

Abd-el-Jalil témoigne au plus haut niveau de l'importance que revêt pour l'Église la présence en son sein d'hommes de double culture. Il constitue, d'une certaine façon, un « type » de conversion car s'il se fait chrétien, il ne renonce pas pour autant à sa personnalité arabe et à son héritage<sup>597</sup>.

## **b. Paul Mulla**

Le second converti de l'islam sur lequel nous nous arrêtons est Mgr Mulla (1882-1959). Il est né dans une famille turque de l'île de Crète qui l'envoie compléter ses études à Aix-en-Provence, en 1900, où il devient l'élève de Maurice Blondel. En 1905, il reçoit le

<sup>594</sup> J.-M. Abd-el-Jalil, *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950.

<sup>595</sup> Certains théologiens attribuent cette place à *ʿadīmā* ou à *F...īma*, respectivement première femme et fille du prophète de l'islam.

<sup>596</sup> Une étude sur Marie est faite en troisième partie, p. 434-436.

<sup>597</sup> Cette fidélité, il la marque dans une fraternité jamais démentie qui lui fait prendre position en 1948 dans le conflit israélo-arabe. Dans sa conférence de rentrée solennelle de l'Institut Catholique de Paris, le 24 novembre 1948, il n'hésite pas à dénoncer la création de l'État d'Israël. À la suite de cette conférence, le père J. de Menasce, dominicain converti du judaïsme (1926), tente « de lui expliquer les "raisons" de l'entreprise d'Israël et de lui faire comprendre "du dedans" le "sionisme méconnu" » (M. Borrmans, « L'itinéraire spirituel du P. J.-M. Abd-el-Jalil (1904-1979) », *Esprit et Vie* 22, juin 1988, p. 329). Jean de Menasce (1902-1973) s'inscrit dans les mêmes réseaux puisque, marqué par Bloy et Foucauld, il entretient aussi une correspondance avec Maritain et Massignon. Ces prises de position, de l'un comme de l'autre, témoignent de personnalités pour qui la conversion au catholicisme ne passe par aucun reniement culturel.



baptême avec pour parrain Blondel. Ordonné prêtre, il passe la première guerre mondiale au Proche-Orient et en 1924 il est appelé par d'Herbigny pour enseigner à l'Institut pontifical oriental.

Son action peut être envisagée selon trois axes. Tout d'abord son enseignement et ses répercussions. Nous disposons des témoignages directs de Lubac et de Chirat analysés plus haut. Pour son enseignement, à part les intitulés des cours, nous ne possédons que le plan détaillé de son cours de 1930-1931. Nous ne tenons pas à partir du seul intitulé des cours et extrapoler sur leur contenu, mais simplement faire une analyse des thèmes proposés et les confronter aux préoccupations des missionnaires sur le terrain, aux réflexions académiques et aux soucis des musulmans. En d'autres termes, les insérer dans leur environnement et voir les rapports, les relations, les corrélations, les échanges qui existent entre eux.

En ce qui concerne sa production intellectuelle à proprement parler, nous ne disposons que de peu d'articles de fond sur les sujets qui nous intéressent<sup>598</sup>. Elle contraste avec celle relativement abondante d'un Abd-el-Jalil, malgré ses regrets d'être un homme de l'oralité. Nous ne sommes pas en mesure de déterminer pourquoi Mulla a si peu écrit. Il semble avoir été peu intégré aux milieux romains qui se préoccupent d'apostolat auprès des musulmans. Ainsi, nous l'avons déjà vu, quand Mgr Tisserant cherche un spécialiste des questions musulmanes sur Rome, le nom de Mulla n'est jamais avancé, pas plus qu'il ne figure dans le comité temporaire d'études islamiques, alors qu'il ne peut ignorer son existence<sup>599</sup>. Ce silence est curieux, d'autant plus que Abd-el-Jalil est sollicité alors qu'il se trouve à Paris et qu'il est un ami personnel de Mulla.

Quelle fut son influence réelle à Rome ? On sait qu'il est reçu en audience par Pie XI le 15 octobre 1928<sup>600</sup> et que le pape le désigne, à la place de Tisserant, pour conduire la délégation vaticane au Congrès International des Orientalistes organisé à Oxford<sup>601</sup>. Il n'est donc pas inconnu à Rome, mais il reste pour nous un personnage bien mystérieux car peu de personnes s'y réfèrent. Faire une étude de son discours s'avère difficile car il aborde peu les rapports à l'islam et souvent de manière indirecte. Nous ne sommes pas en mesure de savoir quelles sont ses fréquentations à Rome, s'il participe à des ligues de prières pour les musulmans, s'il est en contact avec les grands orientalistes...

L'enseignement d'islamologie de la Gregoriana à partir de 1932, date de son introduction parallèlement à la fondation de la faculté de missiologie, n'est autre que celui

<sup>598</sup> On trouvera la bibliographie complète de Mulla dans C. Molette, *op. cit.*, p. 261-263. À l'exception de « "La sagesse coranique" d'après un livre récent », *Orientalia Christiana Periodica* 2, 1936, p. 254-260, sa production publique ne développe pas les aspects religieux de l'islam comme peut le faire Abd-el-Jalil.

<sup>599</sup> D'après certaines lettres de Perbal, notamment celle écrite le 24.08.1938 à Marchal (AGMAfr, Dos. 276 II), Mulla appartiendrait au comité, mais nous n'avons jamais rencontré son nom dans les documents du comité. N'a-t-il pas voulu s'impliquer de manière « officielle » ?

<sup>600</sup> C. Molette, *op. cit.*, p. 28, n. 27, d'après une lettre du 19 octobre 1928 par Mulla à Blondel.

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 27.

de mulla donné au PIO<sup>602</sup>, tout comme ceux de langues grecque et turque. nous nous référons donc aux *Acta Pontificii Instituti Biblici Orientalis*, consultés pour la période 1924-1950.

Pour l'année 1924-1925, le cours d'islamologie, qui s'inscrit dans la section des institutions orientales à côté des institutions byzantines et arméniennes, se présente en deux parties. L'une théorique, d'introduction à la doctrine islamique, et l'autre plus « pratique », où les noms de Jean Damascène, François d'Assise, Raymond Lulle et Charles de Foucauld sont cités. D'après cette énumération, une certaine orientation de Mulla peut se faire sentir. Choisir Jean Damascène, c'est vouloir revenir à la première analyse chrétienne sur l'islam, analyse qui sert de point de départ, pour des siècles, à toute l'apologétique chrétienne. Connaître la pensée de ce père de l'Église permet de mieux comprendre l'évolution de la pensée chrétienne vis-à-vis de l'islam, car Jean Damascène en fait une hérésie chrétienne. Le choix de François d'Assise, Raymond Lulle et Charles de Foucauld est généralement celui retenu par des personnes désireuses d'engager une autre approche des rapports avec l'islam. À ce titre, retenir la personnalité de Foucauld est révélateur des inclinaisons de Mulla pour un apostolat contemplatif et non prosélyte. Il faut noter qu'il ne parle ni des croisades, ni des ordres missionnaires qui envisagent l'apostolat direct.

L'année suivante, il choisit, dans le cadre des leçons facultatives, d'aborder le problème des sectes dans l'islam d'un point de vue dogmatique et ascétique. Ce choix permet de montrer la diversité du monde musulman. Bien souvent perçu comme un bloc monolithique, l'islam « des marges » est peu connu, alors qu'il développe des formes originales même si elles sont minoritaires du point de vue numérique. La connaissance des sectes étudiées aurait pu nous être d'un grand intérêt pour mieux comprendre sa pensée car entre les ismaïliens et les ba'hias, le seul dénominateur commun est d'être répertorié dans le groupe sectaire.

Pendant l'année 1926-1927, Mulla décide de s'intéresser aux aspects juridique et politique de l'islam. Le programme annoncé comporte le droit privé, la vie économique et le *çaléfa*. Ces questions pratiques intéressent beaucoup en Occident tant les laïques que les ecclésiastiques. Elles sont aussi l'objet dans des pays qui connaissent une relative autonomie, l'Égypte essentiellement, de véritables débats : comment adapter les lois religieuses au nouveau cadre institutionnel de l'État moderne ? dans le même temps, nous avons trouvé très peu de contestation des nouvelles mesures législatives en ce qui concerne le droit privé, à l'exception des Frères Musulmans. Dans les pays musulmans, depuis toujours, le *q...nžn* a été indépendant de la *šarē'a*. Preuve, s'il en est, de la possibilité de légiférer sans se référer exclusivement à la loi religieuse. Les sujets abordés sont donc d'actualité surtout en Europe. Les missionnaires, nous le verrons, accordent une grande attention aux questions du droit de la famille, ce qui leur permet des comparaisons avec leur système. La décision de traiter du *çaléfa* n'est pas, selon nous, anodine. le monde musulman connaît dans cette période des débats animés autour de cette question à laquelle Mulla a dû être d'autant plus sensible qu'il est Turc.

---

<sup>602</sup> À partir de l'année académique 1938-1939, Pareja donne des cours d'islamologie à la Gregoriana (*Præ lectiones in Facultate Missiologica. Annis 1938-1939, Pontificia Universitas Gregoriana*).

En 1927-1928, dans le cadre des leçons libres, tout en continuant l'histoire et le dogme de l'islam, il s'engage dans un cours sur la crise interne actuelle de l'islam et sur le réformisme. Cette prise directe avec le monde contemporain musulman peut donner aux étudiants la conscience de la vitalité de l'islam et leur éviter d'avoir la perception d'une religion figée. Dans ces années-là peu de textes de réformistes sont traduits et la prise de conscience du mouvement réformiste ne se fait dans les milieux ecclésiastiques que dans les années 1930. L'enseignement dispensé est donc à l'avant garde du savoir transmis.

Le cours sur le réformisme se poursuit l'année suivante en parallèle avec un nouveau cours sur la mystique et la philosophie musulmane. Le terme de mystique est mis entre guillemets. Est-ce le professeur ou les autorités du PIO qui imposent ces guillemets ? Quoi qu'il en soit, l'objectif est de relativiser la mystique musulmane et de lui dénier le statut de mystique tel qu'il est conçu par le catholicisme. Nous savons par ailleurs que les étudiants de Mulla ont reçu une analyse fine de la mystique musulmane qu'ils auraient eu du mal à se forger seuls tant le sujet est encore cantonné aux sphères de la recherche et les synthèses inexistantes. Ce thème est l'un des thèmes majeurs abordés par les missionnaires mais qui intéresse aussi les laïques pour tout ce qui concerne les confréries. Ces dernières font aussi l'objet de discussions dans le monde musulman depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Le programme de l'année 1930 est le plus détaillé. Le premier niveau se propose de donner des notions générales sur l'islam. La présentation semble exhaustive car tous les thèmes, au vue du plan, sont abordés de manière logique et claire. Pour le niveau supérieur, les choix personnels de Mulla semblent davantage s'exprimer que dans l'autre niveau qui est un cours pour débutant ne laissant guère de possibilités aux options personnelles. Il nous est apparu que le cours de philosophie, d'après l'énoncé du plan, est conçu sous la forme d'une boucle. On part de la philosophie grecque, donc de l'Occident, et on conclut par la scolastique latine. La philosophie arabe est présentée comme celle qui a recueillie, *via* les chrétiens orientaux, l'héritage de la philosophie grecque. à partir de ce savoir grec les écoles philosophiques musulmanes, des matérialistes aux orthodoxes, mais aussi la théologie, se développent. Le retour en Europe s'est fait par les philosophes arabes occidentaux et par les juifs. La scolastique apparaît comme l'héritière de la philosophie arabo-judaïque occidentale. Nous pouvons difficilement extrapoler sur les intentions de l'auteur quant au choix du plan : veut-il mettre en évidence la continuité dans la transmission des savoirs et par là même mettre en avant la participation des musulmans et leur contribution à l'histoire du savoir ? Ou veut-il limiter l'originalité de la pensée musulmane ?

Dans les années qui suivent, jusqu'en 1950, les mêmes thèmes sont abordés : la philosophie, l'histoire, la doctrine, la loi, la mystique (dans laquelle il distingue différentes phases). À partir de 1935, il donne des cours d'analyse des textes en langue arabe. On notera aussi la référence faite aux travaux de Massignon.

L'influence de Mulla est sans conteste considérable dans l'évolution de la pensée catholique sur l'islam et le personnage est connu des milieux romains. Cependant, sa personnalité reste dans l'ombre car il semble, d'après le peu de documents que nous avons sur lui, qu'il ne fréquentait pas les milieux missionnaires<sup>603</sup> comme en témoigne sa non participation au groupe de Perbal ou qu'il ne tenait pas à les fréquenter d'après ce

qu'écrit Mgr Lavarenne, organisateur de la XVII<sup>ème</sup> Semaine de Missiologie de Lyon des 16, 17, 18 et 19 octobre 1939 : « On a écrit à Mgr Mulla, dont la réponse se fait attendre... (*sic*). On nous dit que cette réponse sera sans doute négative. »<sup>604</sup> Son attitude est à l'opposé de celle d'Abd-el-Jalil qui, sans rechercher la notoriété, est actif dans les secteurs qui s'intéressent aux musulmans. Les choix personnels témoignent de la difficulté de créer des classifications. En effet, derrière l'appellation de convertis nous avons avant tout à faire à des hommes qui sont inclassables.

La période de l'entre-deux-guerres est celle de l'Europe triomphante qui impose sa domination sur un monde arabo-musulman perçu en décadence. Le contexte colonial a une incidence indirecte sur les discours de part et d'autre, car, même s'il n'est pas toujours mentionné, il influence les esprits.

La focalisation sur Le Caire et l'Égypte offre l'avantage de nous introduire au cœur du monde arabe sunnite qui possède une université dont l'autorité n'est que rarement contestée et au sein de laquelle apparaissent des mouvements réformateurs, symptômes d'une ébullition politico-religieuse. L'Égypte est le lieu de développement initial du mouvement des Frères Musulmans qui propose une nouvelle lecture du réformisme.

Côté catholique, Rome occupe une place centrale y compris pour comprendre le fonctionnement et les prises de positions de congrégations religieuses qui entretiennent des relations suivies avec la papauté. Si cette dernière ne produit pas directement de discours officiel, elle sert de référence aux missionnaires de terrain comme à ceux de laboratoire.

---

<sup>603</sup> Il convient de nuancer notre propos car Mulla a eu une correspondance avec des missionnaires et notamment avec Perbal et Marchal. Nous avons trouvé une lettre de Mulla à ce dernier aux archives de la maison généralice des Missionnaires d'Afrique, dans Dos. 276/III, lettre écrite depuis Rome le 10 juin 1938. Mulla s'exprime sur la conférence de Marchal « L'aspect moral et religieux de la question indigène » (analysée en deuxième partie). Il commence par en louer les mérites et la justesse, puis demande à ce que l'on présente tous les aspects de l'islam : « Le fidéisme laxiste qui prédomine en effet dans l'enseignement commun et dans la pratique courante n'est pas la seule donnée doctrinale ni la seule attitude morale en Islam [...] Nous ne devons pas laisser l'impression d'ignorer ce que le Coran dit de la pénitence, de la conversion du cœur, de l'abandon du péché pour se mettre en grâce avec Dieu, de la nature de la vraie piété et du véritable culte, expressément distingués du formalisme ou de l'hypocrisie [...] ». Le but de Mulla n'est pas de vanter les mérites de l'islam, mais d'une part d'être juste et d'autre part d'« être plus à l'aise pour montrer ensuite que toutes ces considérations ou exhortations ou prescriptions qui, dans le Coran et dans la littérature islamique, mettent un accent biblique et une saveur chrétienne, n'ont ni le relief, ni la position centrale [...] », de démontrer la véracité du catholicisme.

<sup>604</sup> AGOMI, Fonds Perbal C. Congrès et semaines missionnaires 1927-1939, lettre du 18.08.1939 de Mgr Lavarenne au P. Perbal. On a songé à lui pour traiter le thème « Le témoignage musulman lui-même ».

## Deuxième partie : Regards missionnaires sur l'islam

Il serait illusoire de croire que les trois congrégations étudiées, pourtant les plus engagées dans le monde musulman<sup>605</sup>, et reconnues par leurs contemporains comme les mieux informées, ont produit un discours abondant sur l'islam. Nous avons donc dû élaborer notre corpus à partir d'une collecte d'articles distribuées dans les rares revues qui manifestent un intérêt pour les questions musulmanes et dans quelques dossiers d'archives.

Au petit nombre de texte correspond un nombre très restreint d'intervenant. Pour les dominicains, Anawati, dont nous avons déjà parlé, est le seul à publier dans des revues. Du côté des jésuites, d'Alverny, Pareja, Ayrout, de Bonneville, Janot, de Lanversin, sont les noms qui reviennent le plus souvent. Leur itinéraire personnel, dans la mesure où il nous est connu, éclaire leurs approches respectives de l'islam.

Christophe de Bonneville<sup>606</sup> (1888-1947) entre dans la Compagnie en 1907. Il effectue sa formation intellectuelle et religieuse en Italie et en 1927, il est nommé recteur de L'Université Saint Joseph de Beyrouth. Il y reste jusqu'en 1930, date à laquelle il est

<sup>605</sup> Voir première partie les délibérations du comité d'études islamiques.

<sup>606</sup> On trouvera des éléments biographiques dans AJV, RPO 207 et *Litteræ annuæ Provinciæ Lugdunensis necrologium* 1936-1950, dactylographié p. 584sq. ainsi que dans Courriers du Proche-Orient, juillet 1947, (ronéotypés).

désigné comme provincial de Lyon. Il occupe ce poste de 1930 à 1936 où il devient supérieur de la mission de Syrie puis de la mission du Proche-Orient jusqu'en 1939. Entre 1939 et 1945, il est vice-provincial de la province du Proche-Orient, puis recteur du collège de la Sainte Famille du Caire.

André d'Alverny (1907-1965), entre chez les jésuites en 1925 et apprend l'arabe au Liban (Bifkaya) entre 1929 et 1933. Il passe une partie de la guerre à Tunis, puis retourne à Bifkaya où il est chargé d'enseigner l'arabe aux scolastiques.

Henry Ayroul<sup>607</sup> (1907-1969) est né au Caire dans une famille de rite grec-melkite. En 1926, il se présente au noviciat à Lyon. Il est ordonné prêtre en 1938 par le patriarche melkite devenant ainsi le premier prêtre jésuite de rite oriental. La même année il présente sa thèse de doctorat *Mœurs et coutumes du fellah* à l'Université de Lyon, puis il rentre en Égypte en 1940. Il fonde, l'année suivante, l'Association pour les écoles gratuites de Haute-Égypte<sup>608</sup>.

Quant aux pères blancs, quelques noms reviennent régulièrement et, pour chacun d'entre eux, les archives des pères blancs de Rome fournissent des renseignements assez précis.

André Demeerseman (1901-1993) fait son noviciat à Maison Carrée en 1922-1923, puis à Carthage, prête serment en 1927 et est ordonné en 1928<sup>609</sup>. Sa première nomination est Tunis où il reste jusqu'en 1988. Il est nommé responsable de ce qui devient l'IBLA en 1930, il a alors 29 ans<sup>610</sup>. « Les Tunisiens n'ont pas oublié qu'il a protesté, en mars 1930, contre le Congrès Eucharistique de Carthage, dans une lettre adressée à l'archevêque du lieu qui organisait le congrès. Il y défendait point par point le nationalisme tunisien, ce qui ne plaisait pas aux autorités françaises. »<sup>611</sup>.

C'est à Demeerseman que l'on doit l'appellation d'Institut des Belles Lettres Arabes donné en 1931<sup>612</sup>. En 1934, il fonde le Cercle des Amitiés Tunisiennes, en 1937 la revue *IBLA*<sup>613</sup> dont il reste directeur jusqu'en 1975<sup>614</sup>. D'un bulletin initialement destiné aux

---

<sup>607</sup> Les renseignements biographiques sont tirés de *Eux et nous*, septembre 1969, p. 3. Nous signalons la publication de J. Debono-Ayroul, *Une famille orientale. La chronique des Ayroul*, Paris, chez l'auteur, 2001.

<sup>608</sup> Il devient le supérieur de la résidence de Miny... et le directeur de l'école qui en dépend entre 1957 et 1959. Le dernier poste qu'il occupe est celui de recteur du Collège de la Sainte Famille (1962-1968). Il meurt à New York l'année d'après (*Eux et nous*, septembre 1969, p. 3).

<sup>609</sup> *Les Notices Nécrologiques XXX*, 1993-1994, p. 141.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 142. Nous n'avons pas trouvé trace de cette lettre à la maison généralice et Pierre Soumille n'a rien trouvé non plus dans les archives de l'actuel évêché de Tunis (archives de l'ancien diocèse de Carthage).

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>614</sup> *Les Notices Nécrologiques XXX*, 1993-1994, p. 143.

missionnaires, elle est imprimée à partir de 1942 et accessible à tous. Rares sont les numéros qui ne comportent pas d'article de Demeerseman pendant la période où il est directeur. En 1947, l'Institut se scinde : « Le centre d'enseignement destiné au personnel ecclésiastique s'installa d'abord dans la banlieue de Tunis puis plus tard (1964), à Rome où il devint l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* ( PISAI ). Le père Demeerseman continuait d'assurer à Tunis la direction de l'autre branche, dédiée au service de la culture tunisienne. »<sup>615</sup>. En janvier 1948, le conseil général de la société décide de la création de la mission de l'Afrique du Nord. Jusque là l'IBLA et les autres maisons de cette région dépendaient directement du supérieur général. Demeerseman est alors nommé responsable pour la Tunisie alors que l'archevêque de Carthage le nomme vicaire général pour les relations de l'Église avec le monde tunisien, les questions arabes et juives et les communautés de religieuses<sup>616</sup>. Sa carrière ne se termine pas à la fin de notre période d'études et on peut se référer à sa notice nécrologique<sup>617</sup>.

Focà connaît lui un tout autre destin (1887-1973)<sup>618</sup>. Il reçoit l'habit en 1905 à Maison Carrée et est ordonné prêtre en 1910<sup>619</sup>. En 1926, il se trouve à la tête de la maison d'études de Tunis et il y reste jusqu'en 1931<sup>620</sup>, assisté par Sallam<sup>621</sup>. Dans sa notice biographique, l'auteur estime que le programme des études mises en place par Focà est trop lourd et que ce dernier change souvent de méthode<sup>622</sup>. Les cours lui sont retirés mais il conserve la direction de la maison, qu'il quitte en janvier 1931<sup>623</sup>.

<sup>613</sup> J. Willemart, *Approche de l'identité tunisienne. Étude menée sous l'éclairage de la revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes ( IBLA )*, Bruxelles, Université Libre, Faculté de Philosophie et Lettres, 1999.

<sup>615</sup> *Ibid.*

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 144-147.

<sup>618</sup> « Roberto Focà, notes biographiques », *Petit Echo* 3, 1974, p. 155-164.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>621</sup> Il y enseigne de 1926 à 1930, « Autobiographie du R.P. Sallam P.B. », AGMAfr., B 3 SLM, p. 18. Cf. « Le Père Joseph Sallam (1877-1947) », *Notices Nécrologiques VIII*, 1945-1950, 16-30. originaire d'une famille musulmane d'Alexandrie, il se convertit au christianisme (p. 17) et prononce son serment de père blanc en 1904 (p. 22). Il passe de longues années en Afrique Noire (p. 21sq.). Après un bref passage par Sainte-Anne en 1925, il rejoint la maison de formation de Tunis en 1926. « Le problème de la conversion des musulmans ne cessait de torturer l'esprit du Père. En septembre 1929, il revient à la charge auprès du V.P. Voillard pour obtenir de lui une intensification de l'apostolat nord-africain. Il a lu dans le "Moslem worl" que les protestants, prêchant leur doctrine ouvertement, ont gagné des adeptes dans tout le Proche-Orient. Pourquoi ne pas les imiter en instituant dans les principales villes des écoles, des collèges où nous proposerions, à une jeunesse avide de connaître les points fondamentaux de notre religion. » (p. 25). En 1932, il est envoyé à Alger (p. 26) où il demeure jusqu'à sa mort.

<sup>622</sup> *Petit Echo* 3, 1974, p. 158.

Il devient supérieur de Touggourt entre 1932 et 1938, année où la maison mère l'invite à Rome pour se mettre à la disposition du provincial d'Italie<sup>624</sup>. En fait la guerre est imminente et l'attachement du père à l'ordre fasciste risque de lui poser des problèmes avec les autorités françaises<sup>625</sup>. Il est l'un des grands érudits pères blancs de la période tant en islamologie qu'en arabe (il a notamment traduit des versets évangéliques).

Antoine Giacobetti (1869-1956), prend l'habit à Maison Carrée en 1886, prête serment en 1888 et est élevé au sacerdoce en 1891<sup>626</sup>. Il est ensuite nommé professeur à l'Institut Lavigerie de Carthage d'où il passe à Djerba où la Société avait un poste<sup>627</sup>. Puis il est désigné pour El Abiodh Sidi Cheikh où il reste peu de temps puisqu'il est envoyé au Soudan<sup>628</sup>. Il y demeure quatorze mois mais des raisons médicales le contraignent à revenir en Algérie. Il se fixe à Ouargla pour un an et demi d'où il part pour de brefs séjours à saint-Charles, Benni-Yenni, Kerrata, Sainte-Monique<sup>629</sup>. Il assiste, grâce à sa maîtrise des langues latines, les populations européennes. En 1913, il se trouve dans les Aurès à Medina où les pères dirigent une ferme expérimentale<sup>630</sup>. Lors de ce séjour, il compose un catéchisme en chaouia (langue berbère parlée par les tribus chaouis des Aurès) et traduit les évangiles du dimanche<sup>631</sup>. « En 1915, il confesse avec amertume l'échec de l'œuvre des enfants et des ouvriers : "Tous sauf un nous ont quitté." »<sup>632</sup>. En 1917, il reste quelques mois dans un sanatorium, puis s'établit pendant 6 ans à Saint-Cyprien<sup>633</sup>. En 1922, il se rend pour quatre ans à Géryville : « il attirera les

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>625</sup> *Ibid.* En février 1948, suite à des négociations entre Tisserant et le conseil général de la société, il devient responsable des œuvres scolaires catholiques en Transjordanie (p. 159). Son retour à la maison généralice ne dure qu'un an, 1952, et il part au Caire en 1953 où il reste jusqu'en 1962, date à laquelle les autorités égyptiennes signalent que sa présence est inopportune (p. 160sq.). C'est à Beyrouth finalement qu'il finit les dernières années de sa vie (p. 161). 22 ans en Algérie, 10 ans au Liban, 9 ans en Égypte, 5 ans en Tunisie, 5 ans en Jordanie, 2 ans en Libye : il a consacré sa carrière exclusivement au monde arabe.

<sup>626</sup> *Notices Nécrologiques* 11, 1957-59, p. 69.

<sup>627</sup> *Ibid.*

<sup>628</sup> *Ibid.*

<sup>629</sup> *Ibid.*

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 70sq.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>632</sup> *Ibid.*

<sup>633</sup> *Ibid.*



jeunes gens qui viendront en nombre respectable prendre des leçons de français et d'arabe, puis il ouvrira un foyer de soldats pour les militaires français... Il n'hésite pas à enseigner le catéchisme à quelques jeunes personnes musulmanes qui semblent bien disposées. »<sup>634</sup> On le retrouve à Ghardaïa en 1927 et à Djelfa en 1929<sup>635</sup>. En 1931, il est à Maison Carrée pour trois ans pendant lesquels il continue ses recherches sur les questions islamiques. En 1934, il regagne Saint-Cyprien pour le ministère de la paroisse<sup>636</sup>.

Sa production intellectuelle est variée : un recueil d'énigmes arabes populaires, les règles et commentaires de la confrérie des Raÿmaniyya, les poésies religieuses des Raÿmaniyya, la généalogie des *šarēf-s*, la France et la question berbère, l'idée religieuse dans la conversation arabe, la traduction et les commentaires de poésies kabyles...

Henri Marchal (1875-1957) prend l'habit à Maison Carrée en 1893 et il est ordonné prêtre en 1900<sup>637</sup>. En 1905 il est nommé à la préfecture apostolique du Sahara où il reste jusqu'en 1908<sup>638</sup>. pendant sa période saharienne il conçoit l'idée d'un centre de formation pour les missionnaires<sup>639</sup>. Il est désigné en 1909 comme supérieur régional de Kabylie<sup>640</sup>. Il est choisit comme assistant entre 1912 et 1947 dont dix années comme assistant général (entre 1926 et 1936)<sup>641</sup>. « La vie du P. marchal entre 1912 et 1947, fut accaparée par deux soucis majeurs : sa charge d'assistant du supérieur général de la société et la collaboration multiforme aux missions de l'Afrique du Nord. »<sup>642</sup> C'est comme assistant du général qu'il prend en charge la fondation et l'installation de la maison de formation de Tunis<sup>643</sup>. Pour son œuvre intellectuelle on se reportera au développement. Sa production est importante et nous n'avons utilisé que les textes en rapport avec notre sujet.

Au-delà des parcours individuels se dégage un certains nombre de constantes. Tous ont effectué des séjours plus ou moins prolongés dans un pays arabo-musulman, mais

<sup>634</sup> *Ibid.*

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>636</sup> *Ibid.*

<sup>637</sup> *Notices nécrologiques* 11, 1957-1959, p. 3.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 4-7.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 10.

tous n'ont pas pour autant la maîtrise de la langue arabe. Tous ont exercé un ministère pastoral, mais celui-ci ne les met pas forcément en contact avec la population musulmane. Tous ont bénéficié d'une solide formation intellectuelle au sein de leurs congrégations, certains ont même obtenu des diplômes dans l'université d'État. Mais la nature de la formation reste sensiblement différente selon les congrégations concernées.

Faut-il pour autant attribuer à l'appartenance congréganiste un rôle décisif dans la construction des discours sur l'islam ? En nous attardant sur les individus nous formulons l'hypothèse que les attitudes trouvent en réalité leur clé dans les sensibilités personnelles. L'analyse des discours en est une première vérification.

## Chapitre I : Des discours en attendant l'action

Le rapport des missionnaires à l'islam se situe à deux niveaux, celui du discours et celui de l'action. Les discours oscillent entre deux thématiques centrales : les pratiques culturelles et la spiritualité musulmane. Il importe d'analyser la variété des positions afin de préciser les contours de cette altérité religieuse qui peut, dans bien des cas, par un jeu de miroir, renvoyer à la conception de l'identité catholique des missionnaires.

Mais les missionnaires sont aussi des hommes de terrain, qu'ils œuvrent pour la préparation de l'apostolat ou qu'ils le mettent en pratique. La période correspond à une prise de conscience de l'échec relatif de la mission en terre d'islam. L'action est donc précédée d'une phase où les missionnaires constatent leur impuissance, avant de mettre en place des techniques adaptées aux conclusions qu'imposent la situation.

Qu'ils construisent des discours ou qu'ils analysent leurs échecs, ils ont pour but ultime la conversion au christianisme. Christianisme dont la conception que chacun se fait conditionne leurs définitions de la conversion. En effet, ce mot renvoie dans cette période à des notions très différentes d'un missionnaire à l'autre.

### 1. Au cœur du vécu religieux : pratiques et morales de l'islam

---

#### A. Les « 5 piliers »

À travers l'analyse des cinq piliers de la religion musulmane, la *šah...da* (profession de foi), la prière (nous ne donnons pas le mot en arabe car il existe plusieurs types de prière que nous analysons plus bas), la *zak...t* (l'aumône légale), le jeûne (<sup>TM</sup>*awm*) de *rama£...n*<sup>644</sup>, le *Ÿa%o%o* (le pèlerinage), qu'en donne les missionnaires, nous pénétrons au cœur de l'altérité religieuse. Ces pratiques culturelles sont abordées selon l'ordre d'importance que leur attribue l'islam, tout autre classement, à partir d'une logique des discours missionnaire n'apparaît pas à travers leurs écrits.

<sup>644</sup> Le *rama£...n* est le neuvième mois lunaire, mois de jeûne dans l'islam. Nous l'emploierons dans le sens de jeûne du *rama£...n*.

**a. °ah...da**

Alors qu'elle se trouve au cœur de la religiosité musulmane, la *šah...da*, si elle est constamment évoquée n'a pas fait l'objet dans les écrits rencontrés, d'analyse spécifique, à la différence de la prière. Nous l'avons toutefois rencontrée et analysée à plusieurs reprises car rares sont ceux qui n'y fassent pas mention.

**b. ±al...t, fīkr et du'...'**

Avec la prière nous sommes à la base de la pratique religieuse. La problématique là aussi se présente de manière manichéenne : la prière musulmane est-elle bonne ou mauvaise ? Comme pour des thèmes tels que la mystique, les femmes ou encore le fondateur de l'islam, cette thématique de la prière se retrouve de manière récurrente sous la plume de nombreux missionnaires.

Nous avons opté pour une étude de trois documents produits par trois personnalités différentes, à trois dates différentes. Le premier est écrit par Focà et représente la tendance missionnaire la plus réservée sur l'islam et les musulmans<sup>645</sup>. Le deuxième article, de d'Alverny<sup>646</sup>, donne une autre perspective plus ouverte qui se retrouve aussi dans le dernier document étudié<sup>647</sup>.

Les deux premiers textes ont connu une large diffusion dans les milieux missionnaires car ils ont été publiés dans deux organes majeurs pour cette période. Ils représentent les deux grandes orientations des missionnaires catholiques de l'entre-deux-guerres. Quant au troisième texte nous ne savons pas s'il a été publié ou diffusé à l'intérieur de la société des missionnaires d'Afrique, toutefois la probabilité qu'il émane de l'un de ses membres est forte et rend compte de la rupture qu'a constitué le second conflit mondial dans l'évolution de la représentation de l'islam.

dans son article sur la prière musulmane Focà<sup>648</sup> expose des positions moins tranchées que celles qu'on lui connaît. Mais, au delà de ce qui pour nous n'est que précaution oratoire, la pensée du père reste dans une ligne plutôt négative pour tout ce qui touche à l'islam et *a fortiori* sur un sujet comme la prière. La semaine de missiologie de Louvain est une tribune où il peut exprimer ses opinions sur sa conception de l'islam, mais avec les nuances que nécessitent un auditoire composite et susceptible d'opposer des objections.

l'essentiel de son article repose sur la présentation de la prière musulmane qui bien

---

<sup>645</sup> R. Foca, « La prière musulmane », in *Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> Semaine de Missiologie de Louvain*, 1928, p. 167-187.

<sup>646</sup> A. d'Alverny, « La prière dans le Coran », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1938, p. 233-255.

<sup>647</sup> Il s'agit d'un texte trouvé chez les pères blancs de Rome qui n'est ni daté ni signé, il s'intitule « La prière d'après le Coran +/- 1945 par le P. X' », sous la cote H57/5.

<sup>648</sup> Il a été dans un premier temps donné sous forme de conférence lors de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain.

souvent se transforme en la prière des musulmans. Focà ne fait pas de distinction entre la théorie et les pratiques. Pratiques dont il relève les tendances les moins édifiantes. L'apologétique n'est jamais loin dans le discours du père qui profite de toute occasion pour procéder à des comparaisons, et à opposer les deux religions entre elles. La première phrase de son exposé est éclairante sur ce point : « Les Musulmans se croient supérieurs aux Chrétiens parce que leur religion leur prescrit une prière solennelle et que beaucoup d'entre eux la pratiquent ostensiblement »<sup>649</sup>. Le sentiment de supériorité des musulmans réside donc dans leur prière, Focà s'attache à la décrire afin de démontrer qu'une telle pratique ne peut engendrer un tel sentiment. La problématique de l'article suit, « Hypocrisie ou haute morale ? »<sup>650</sup>.

L'article commence par une liste de versets *Qur'...* sur la prière<sup>651</sup>. Comme pour Focà le *Qur'...* est la parole de Mu'ammad, il faut se reporter à sa vie afin de comprendre l'évolution du sens de la prière islamique. Dans un premier temps, la prière est recommandée par Mu'ammad pour adorer Dieu, il faut « se présenter devant lui avec crainte et humilité : ce sont des élans de l'âme pour demander pardon des fautes commises, c'est l'affirmation qu'il faut prier pour se vaincre et faire le bien. »<sup>652</sup>. Cette démarche Focà l'explique par les contacts avec les chrétiens et les juifs. C'est l'époque, période mecquoise, où le prophète multiplie les exercices de piété. La mise en forme de la « prière liturgique » se fait de façon progressive avec des emprunts au judaïsme et au christianisme (ablutions, genuflexions, prostrations)<sup>653</sup>. Cependant, les premières contradictions, selon Focà, apparaissent : « Ici on se demande comment concilier ce souci de la prière et du recours à Dieu avec les expéditions à but intéressées, les razzias [...] »<sup>654</sup>. Contradictions qui ne font que s'accroître car Mu'ammad cède à sa sensualité qui heurte profondément le père blanc au point de lui faire donner de fausses interprétations à 23, 49 auquel il se réfère et dans lequel il voit une invitation des femmes à se donner au prophète<sup>655</sup>. Ce thème de la sensualité débridée du fondateur de l'islam est récurrent et son étude approfondie fait l'objet d'un paragraphe précis. La position des missionnaires sur ce sujet est généralement très virulente et peut dans des cas extrêmes, comme celui-ci, conduire à une mauvaise foi caractérisée.

Avec le temps, la sincérité de Mu'ammad pour la prière se trouve émoussée et sans

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>650</sup> *Ibid.*

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 168sq.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 23, 49/47 : « et ils dirent "Croirons-nous en deux mortels comme nous dont le peuple fait nos esclaves ? " » ; p. 23, 51/49 : « Certes, Nous avons donné l'écriture à Moïse [*espérant que*] peut-être ils iraient dans la bonne direction. ».

réprouver directement dans le *Qur'...* la vie ascétique, sa rupture avec les chrétiens et avec les juifs doit être interprétée en ce sens pour Focà<sup>656</sup>. « La prière liturgique adoptée par Mahomet était vouée à se dessécher, à se momifier, tout d'abord à cause des idées paralysantes, qui sur la fin de la vie du Prophète, obscurcit la simplicité des vues sur Dieu et l'au-delà. Je veux parler surtout du fatalisme. »<sup>657</sup>. La prière est alors qualifiée de froide, de stérile, d'exercice quelconque obligatoire, où les sentiments intérieurs ont peu d'importance<sup>658</sup>. Sa fréquence, trop élevée pour Focà, et son formalisme dans les purifications, absorbent toute l'énergie du fidèle<sup>659</sup>. de plus, pour les non-arabophones elle se transforme en parodie de prière faute de comprendre ce qu'ils disent<sup>660</sup>.

Grâce aux convertis venus des monothéismes bibliques, un nouvel élan est donné par la mystique. Mystique que l'auteur développe sur quelques pages en rappelant les déviations<sup>661</sup>. Il aborde ensuite un troisième paragraphe intitulé « Comment on prie en islam »<sup>662</sup>. Il souligne l'aspect mécanique de la prière qui a pris une dimension « nationale ». Il consacre quelques lignes à ce qu'il nomme la prière « privée » qu'il juge plus sincère mais dont il ne peut estimer l'étendue. Plus loin, il fait un rapide tour d'horizon des différents pays musulmans et donne une estimation qualitative de la pratique de la prière sans indiquer ses sources<sup>663</sup>.

Focà admet l'existence de points positifs dans la prière musulmane : inculquer un plus grand respect de Dieu, pureté et tenue respectueuses, silence, recueillement, adoration, acte de foi, etc. : « En résumé, le Musulman *prie (sic)* à sa façon, il fait un acte incomplet mais bon en soi. », puis il ajoute « Mais pratiquement toute la piété consiste à exécuter rigoureusement l'exercice liturgique, sous peine d'invalidité. »<sup>664</sup>. Cette prière est pour lui incapable de sanctifier l'âme car elle ne présuppose aucune disposition intérieure. À quoi parviennent les musulmans qui prient ? À « un vague sentiment religieux, un plus grand attachement à l'islam et un peu plus d'orgueil et de complaisance en eux-mêmes. »<sup>665</sup>. Finalement, la prière musulmane n'a pas pour objectif de

<sup>656</sup> R. Foca, *art. cit.*, p. 173.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>658</sup> *Ibid.*

<sup>659</sup> *Ibid.*

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 175-178.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 178-182.

<sup>663</sup> On y apprend que « l'on dit couramment : "En Syrie on prie mais on ne jeûne pas, et en Tunisie, on jeûne mais on ne prie pas." » (p. 181) ; au Soudan et en Afrique centrale la prière rituelle « se confond avec un exercice de gymnastique » (p. 181), etc.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 183.

rapprocher l'âme de Dieu, même si quelques âmes parviennent à s'en faire une idée plus haute « éclairées peut-être par des idées chrétiennes »<sup>666</sup>. Dans sa démarche il se réfère à des *Yadwa*-s qui font l'éloge de comportement moralement douteux d'un point de vue catholique<sup>667</sup>. Il a recours à l'anecdote pour étayer des affirmations indémonstrables. Il s'éloigne du sujet pour asséner des sentences sur le fondateur de l'islam et sur le *TM*-fisme. Cette approche critique de la prière musulmane ne fait que corroborer la position de Focà sur l'islam en général.

D'une toute autre nature est l'article de d'Alverny « La prière dans le Coran »<sup>668</sup>. Sa démarche est diamétralement opposée à celle de Focà. D'un point de vue méthodologique, il ne choisit de ne s'intéresser qu'au texte *Qur'*...nique. À partir de ce dernier, il distingue trois types de prière dans l'islam. Il ne résume donc pas tout à la prière rituelle. Il retient le *ḥikr* comme une des prières de l'islam mais l'envisage à ses débuts et non à partir de son évolution postérieure, *i.e.* l'usage qu'en font les confréries.

C'est toujours à partir du *Qur'*...n qu'il brosse le portrait de Muḥammad et non à partir du *—adwa*. Il recourt rarement à la comparaison avec le christianisme et jamais sur le mode de l'affirmation catégorique. Il propose, à partir du texte *Qur'*...nique, une lecture qui s'attache à décrire certes les rituels extérieurs, mais aussi les dispositions intérieures relatives à la prière telles qu'elles sont prescrites dans le *Qur'*...n. Sa démarche est de partir du *Qur'*...n pour dire de la prière ce que le texte sacré des musulmans en dit et de ne s'attacher qu'au dogme et non à la pratique qui peut en être faite.

Sans vouloir faire d'anachronisme, il nous a semblé d'après certains passages, notamment quand intervient un début de comparaison ou une corrélation avec le christianisme ou encore dans sa traduction de la *f...tiYa*, l'auteur s'engage dans une démarche du type dialogue islamo-chrétien. En effet, il choisit d'insister sur ce qui rapproche et non sur ce qui sépare les deux religions. Habituellement le recours au christianisme a un but apologétique, ici il devient le lieu où un contact peut s'établir. L'auteur manifeste un véritable souci de ne pas heurter les musulmans. Notamment quand il émet quelques réserves sur la prière rituelle (l'unique réserve de tout le texte) : « On pourrait se demander si la salât, à elle seule, pourra résister aux tentations de formalisme ou de juridisme qui s'attaquent à tous les rites sociaux lorsque le temps fait son œuvre et que l'esprit ne parle plus »<sup>669</sup>. Ce n'est pas tant sur la prière rituelle musulmane qu'il émet des doutes, mais sur tout rituel religieux.

La première partie de l'article de d'Alverny<sup>670</sup> s'organise autour de quatre thèmes.

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>667</sup> *Ibid.*, n. 1, p. 173 et n. 1, p. 184.

<sup>668</sup> A. d'Alverny, *art. cit.*

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 234-244.

cesthèmes se retrouvent chez tous les auteurs qui abordent la prière musulmane : Muÿammad, les périodes mecquoise et médinoise, la description de la prière (intérieure et extérieure), et le problème de la validité de la prière musulmane.

L'auteur de l'article aborde le fondateur de l'islam avec des *a priori* positifs. Il entend ne se servir que du *Qur'..n* qu'il ne présente pas comme la parole de Muÿammad : « Dans une de ses premières révélations, le Prophète reçoit l'ordre de "prier et de sacrifier" »<sup>671</sup>. La prière apparaît donc comme l'une des premières obligations faites par Dieu à Muÿammad : « Au lieu d'une religion du sacrifice, nous voyons apparaître avec l'islam une religion de la prière [...] »<sup>672</sup>. La dimension spirituelle de l'islam est réelle et, *de facto*, celle de son fondateur. L'importance de la prière dans la vie de Muÿammad, d'Alverny la rappelle en précisant qu'il consacrait ses nuits à la prière<sup>673</sup>. Son zèle est tel que « condescendant aux plaintes de ses voisins, Mahomet baissera un peu la voix ou le ton de la psalmodie qu'il exécute fidèlement »<sup>674</sup>. Même à Médine il conserve son attachement à la prière<sup>675</sup>. S'il opère la distinction entre périodes mecquoise et médinoise, d'Alverny n'y voit pas de divergence de fond mais des nuances comme l'instauration de la prière commune du vendredi<sup>676</sup>, les prescriptions pour effectuer la prière en temps de guerre<sup>677</sup> ou encore le changement d'orientation, *qibla*, de Jérusalem vers la Mecque<sup>678</sup>. La piété du fondateur de l'islam ne diminue pas, car il joint à la *TMal...t* la méditation solitaire<sup>679</sup>. En d'autres termes, d'Alverny donne du fondateur de l'islam une image très éloignée de celle généralement véhiculée par les missionnaires catholiques.

Sa description de la prière rituelle s'attache systématiquement à mettre en correspondance expression rituelle et disposition intérieure. Ainsi, il analyse le choix de la *qibla* pendant la période mecquoise comme une manière de mettre en relation attitude physique et attitude morale<sup>680</sup>. La prière dans ses manifestations extérieures commence par une station dans une direction sainte<sup>681</sup>. Il fait alors le parallèle avec le judaïsme, les

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 240-242.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 240sq.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>679</sup> *Ibid.*

<sup>680</sup> A. d'Alverny, *art. cit.*, p. 236.

premiers chrétiens et les liturgies orientales sans laisser sous entendre qu'il puisse y avoir eu de la part de l'islam imitation. Il décrit ensuite les gestes qui interrompent cette position debout : le *su%oŽd* et le *rukŽ'* <sup>682</sup>. Le *su%oŽd* est la prosternation qu'il inscrit dans un héritage sémitique d'hommage à la divinité. Le *rukŽ'*  est le geste de salut qui se retrouve certes dans d'autres liturgies orientales, mais qui connaît une fortune particulière dans l'islam. « À cet hommage du corps correspond la louange de l'âme. Elle s'exprime d'abord par des eulogies ou des doxologies fréquentes dont le type est la *fatihât*. »<sup>683</sup>. MuYammad lutte contre les hypocrites qui sont présents de corps seulement<sup>684</sup>.

D'Alverny explique aussi le sens des purifications comme le moment qui marque la rupture entre le domaine du profane et celui du sacré. Quel sens, quelle valeur prend alors cette prière rituelle musulmane ? Elle est pour d'Alverny une véritable prière car elle réclame attention intérieure et perfection des gestes, elle est individuelle et collective : « Cette conception de la prière est vraiment grande. Elle n'est ni impétration, ni élévation mystique, ni sacrifice rédempteur. Elle est louange, hommage, offrande de la personne à son Dieu. Par là, elle sort réellement l'homme du domaine du profane et le rend capable d'être atteint par la bonté de Dieu (*rahmat*). »<sup>685</sup>. Il perçoit les limites de cette prière mais sans qu'il ne face part des insuffisances de manière explicite. Ces réserves sont partiellement annihilées par les deux autres types de prière de l'islam : la *du'...* et le *fikr*.

La *du'...* est la prière d'invocation. D'Alverny explique le peu d'attrait qu'elle exerce sur MuYammad : il l'a jugé trop intéressée<sup>686</sup>. C'est pourquoi, quand ses disciples lui demandent une *du'...* à dire dans leur prière, la *f...tiYā* lui est révélée<sup>687</sup>. D'Alverny donne pour la traduction de la première phrase de cette prière une version qu'il reconnaît lui-même différente de celles généralement admises : « Au nom de Dieu d'amour et de pitié »<sup>688</sup>. Il s'en explique dans la note 1 de la page 246 : « À rapprocher la formule *rahmān rahim* de la révélation sinaïtique (Exode, 34/6), à étudier le sens de *rahmat* dans le Coran, quel que puisse être l'origine de *rahmān*, nous avons acquis la conviction que si Mahomet avait voulu exprimer que Dieu est amour il n'aurait pas pu le dire autrement que par ces deux mots, enveloppant les aspects actif et passif de l'amour des parents. ». Il va plus loin encore : « Si le musulman demande à Dieu d'être pour ses parents aussi

<sup>681</sup> *Ibid.*

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> *Ibid.*



paternel (et maternel, *rahm*) qu'ils l'ont été pour lui, c'est peut-être que Dieu est vraiment Père. »<sup>689</sup>. L'orientation « islamo-chrétienne » de d'Alverny semble percer dans ce passage. Il cherche de toute évidence à rapprocher les deux religions mais il n'entend pas considérer l'une inférieure à l'autre. Les similitudes dont il rend compte ne sont jamais interprétées comme un plagiat du christianisme par l'islam. Cependant, dans son désir de rapprochement il force la conception islamique de Dieu pour en donner un « esprit » chrétien que tout lecteur averti peut percevoir. Quelques mois plus tard, il reprend et développe son interprétation de *raĤm* et *raĤm...n* dans un autre article<sup>690</sup>.

Il explique les raisons des réticences de MuĤammad face à cette prière d'invocation, « Il [MuĤammad] semble défiant sur ce qui vient de l'homme. Etre avide, qui pense plus à l'objet désiré qu'à celui qu'il invoque. »<sup>691</sup>. Religion théo-centrée, l'islam ne souffre pas de voir Dieu amoindri et la faiblesse de l'homme rend la *du'...* suspecte d'accorder une

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>690</sup> A. d'Alverny, « Le Dieu bon est-il le Dieu de Mahomet ? Étude sur la formule "Bi-smi-llāhi-r-rahmāni-r-rahīm" », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1939, p. 216-241, p. 224 : « D'après l'étude des noms *'arhām* et *rahmat*, comme du verbe *rahima*, nous pourrions déjà conclure que la notion de clémence et de miséricorde n'est pas exactement celle qui est en général exprimée par la racine RHM dans le Coran. Il s'agirait plutôt d'un amour condescendant et paternel » ; p. 227 : « Serait-ce aller trop loin que de dire : "Les sentiments paternels de Dieu nous obligent à avoir des sentiments fraternels" ? » ; p. 233 : « Dire qu'Allah, le seul Dieu, c'était "Ar-Rahmān ar-rahīm", c'était leur exprimer en langage clair et arabe, à travers un mot mystérieux et son étymologie providentielle, que le Dieu du Prophète, qui allait devenir le leur, était le Bon Dieu, au sens le plus fort possible de cette expression. Toute la grandeur et peut-être la faiblesse de l'islam se retrouve en l'adoption de ce nom divin. Le Prophète rejoignait et condensait toute une tradition sémitique ancienne et sanctifiée, en insistant sur le caractère paternel d'un Dieu, à la transcendance par ailleurs si élevée, il ouvrait la voie à un véritable courant religieux. Et, d'autre part, le temps n'était-il pas accompli où de nommer Dieu *Ar-rahmān* devenait le refus d'un autre nom, plus mystérieux mais plus tendre encore, qui seul pouvait fonder, pour l'éternité, en Dieu lui-même, ces rapports de père et de fils, que le prophète entrevit pour le salut de sa race, mais qu'il ne put pleinement nommer. » ; p. 239 : « Mais alors pourquoi traduire couramment *rahmān-rahīm* par clément et miséricordieux ? Pourquoi l'interpréter ainsi dans les commentaires officiels ? Nous touchons là au drame qui s'est joué socialement au cœur de l'islam, comme il s'est joué en l'âme du Prophète, comme il peut se jouer en chacun de nous. » D'Alverny est conscient que traduire par « Dieu d'amour » ne correspond pas à la réalité musulmane, p. 240sq. : « En rejetant cette filiation spirituelle, cette nomination de Dieu, en s'en tenant au vieux nom de la Bible, alors que l'attente était terminée et les jours révolus, Mahomet brisait l'élan des aspirations religieuses qui le soulevait et refusait à ses fidèles la révélation du Nom divin qui seul pouvait expliquer, dans l'humilité du mystère, la *rahmat* divine, cette bonté compatissante qui distinguait le vrai Dieu des idoles. Le païen ou le juif pouvaient, avant la venue du Christ, ignorer le vrai nom de Dieu ou l'attendre sans le trahir ; mais le refuser après sa venue c'est fatalement le perdre. Trop spirituel à la fois et trop charnel, Mahomet plaçait ainsi sa religion comme un guide peut-être pour certains égarés, mais trop certainement aussi comme un obstacle pour les fervents. » La conception d'un temps linéaire est fondamentale dans la perception que le christianisme peut avoir de l'islam. Une dernière précision nous a semblé utile : en syriaque la racine Kxr<r Ĥ m> signifie à la fois « avoir pitié » et « aimer », alors que l'arabe ne retient que la première acception, « avoir pitié ». La parenté des langues sémitiques est réelle, toutefois les différences le sont aussi ; à titre d'exemple, la racine <l Ĥ m> peut avoir le sens de « pain » en hébreu (à partir d'une racine – dérivée de l'araméen *lahama*, au sens de « assembler » et du syriaque *lahama*, « unir ; poser » – dont les principaux sens antiques sont « combattre » et « manger » et qui développe des vocables aussi différents que  $\mu j^2$ ; *lahem*, « guerrier » et  $\mu j^2$ ; *lehem*, « pain ») et de « viande » en arabe (□□□).

<sup>691</sup> *Ibid.*

importance moindre à Dieu. il ne s'agit pas d'un empêchement dogmatique car dans de bonnes conditions cette prière d'invocation n'est pas rejetée.

Le troisième type de prière que l'auteur envisage est le *ḥikr*. La description de d'Alverny en fait le moyen pour accéder aux dispositions intérieures nécessaires à la *ṭal...*<sup>692</sup>. Le *ḥikr* apparaît comme le souvenir de la révélation, d'où la récitation du *Qur'...*<sup>693</sup> qui en est le signe tangible. Dans sa forme verbale le mot prend le sens d'acte par lequel on se souvient et devient l'aspect dominant du *ḥikr* ; il est bien sur présent dans la prière rituelle mais se prolonge hors de son temps<sup>694</sup>. La *ṭal...* est un *ḥikr* rituel car elle fait prendre conscience de ce dont l'homme religieux doit se souvenir et ainsi le sauve du péché<sup>695</sup>. « Si pour Mahomet, le dhikr a la valeur que nous venons de constater, nous pouvons comprendre pourquoi, dans sa psychologie, la prière "par cœur" n'est pas sans importance pour assurer la véritable prière du cœur »<sup>696</sup>.

Pour conclure, d'Alverny rappelle l'importance de la *ṭal...* et le rôle secondaire de la *du'...*<sup>697</sup>. L'origine de la vie de foi réside toutefois dans le *ḥikr* car « la prière de l'Islam, d'après le Coran, avant d'être un cri d'espoir, est un souvenir qui s'exprime et s'achève en un acte de foi et en un geste d'adoration »<sup>698</sup>.

Le dernier document, H57/5, « La prière d'après le Coran +/- 1945 par le P. X' », n'apporte pas de nouveauté par rapport à ce que nous avons pu trouver dans l'article de d'Alverny dans la lignée de laquelle s'inscrit ce document et que l'auteur a lu car il le cite. Le P. X' s'en éloigne sur certains points et reproche à d'Alverny d'avoir embelli certains passages qu'...niques. Ce document atteste d'une nouvelle orientation dans la pensée de certains pères blancs, nous supposons que le rédacteur du document est un membre de la Société des Missionnaires d'Afrique. Nous ne sommes pas en mesure de déterminer quelle fut la diffusion de ce texte, ni l'impact qu'il a eu sur les autres missionnaires.

Nous avons avec l'article de d'Alverny une rupture dans la pensée catholique sur l'islam. Ce tournant à la veille de la guerre de 1939-1945 est loin d'être représentatif des milieux missionnaires. Il s'ancre dans les milieux intellectuels qui n'ont pas forcément des contacts avec le terrain de la mission et envisagent l'islam à partir de ses textes plutôt que de ses pratiques. Une approche intellectuelle et livresque de l'islam éloignée de tout esprit polémique ou apologétique est en train de se constituer dont la revue *ETI* est le

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>694</sup> *Ibid.*

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>698</sup> *Ibid.*

propagateur principal. Certes, dans un autre de ses articles, d'Alverny rend compte de la piété populaire car il a conscience que la prière rituelle n'est pas tout l'islam<sup>699</sup>. Il ne développe longuement aucun des sujets qu'il évoque. L'auteur donne un catalogue des différentes pratiques et croyances. Il commence par la piété féminine dont l'animisme et la magie constituent, écrit-il, les bases : « Elles ont donc développé tout un courant religieux que Mahomet avait dépassé, mais n'avait pas formellement condamné »<sup>700</sup>. L'absence de condamnation de ces croyances par Mu'ammad participe, selon d'Alverny, de son intelligence politique dont le maintien du pèlerinage de la Mecque est une autre illustration. En revanche, le fondateur de l'islam est étranger au culte qui s'est développé autour de sa personne après sa mort et à la naissance du culte des saints : « Ce respect religieux des forces occultes, l'importance donnée aux fêtes à rites sacrificiels, la place que prend le Prophète dans les prières de l'Islam indique une tendance profonde de la piété populaire, quoique toujours orthodoxe, à trouver des intermédiaires qui puissent établir avec Dieu ces contacts que les rites canonique ou mystique n'obtiennent pas toujours. »<sup>701</sup> L'islam populaire occupe donc une place importante et apparaît comme un des éléments vivifiant de l'islam<sup>702</sup>.

Il reste difficile de cerner et de cantonner l'islam populaire. Ce dernier part souvent de prescriptions dogmatiques ou recouvre des pratiques antéislamiques par une démarche musulmane. Un ensemble de pratiques s'est constitué au fil des siècles où se mêlent inextricablement dogmes et croyances populaires. Le cas de l'aumône est à ce titre révélateur d'une frontière dont les contours sont difficiles à établir. Mais elle présente l'intérêt de constituer un rite religieux à forte visibilité sociale dans la mesure où elle est en partie codifiée.

### **c. Zak...t**

Nous n'avons trouvé que peu de documents émanant des milieux catholiques sur ce pilier de l'islam. La dimension, pourtant religieuse, de cette pratique n'a suscité que peu de réaction chez les missionnaires à l'exception de quelques phrases éparses dans des textes qui en occultent souvent le sens religieux et l'assimilent à de la générosité ou à de l'humanisme.

Deux articles développent plus longuement ce sujet. Le premier, dû à Demeerseman est dans la droite ligne de son souci ethnologique<sup>703</sup>. Cet article est composé par une série de textes sur les croyances relatives à l'aumône et les pratiques qui en découlent<sup>704</sup>. L'aumône s'y comprend dans une acception large : « Tout peut devenir aumône :

---

<sup>699</sup> A. d'Alverny, « La piété populaire en Islam », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1942, p. 3-7.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 5sq.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>703</sup> A. Demeerseman, « L'aumône dans la mentalité populaire », *IBLA* avril 1941, p. 151-169.

l'aumône du corps c'est le jeûne, celle de l'âme c'est la lecture de la parole de Dieu, la considération attentive et la réflexion sur son sens. »<sup>705</sup> L'aumône est faite à toute personne dans le besoin. Ainsi, il n'est pas inconcevable de faire l'aumône à un riche si ce dernier se retrouve en difficulté. Il va de soi que l'aumône dans l'écrasante majorité des cas est destinée aux nécessiteux. Un cas particulier d'aumône concerne les morts<sup>706</sup>.

La description de Demeerseman laisse transparaître le total abandon de l'homme à la Providence qui a réservé à chacun son dû. À travers cet article, exempt d'analyse, il est difficile de cerner l'opinion de l'auteur sur la question. Tout au plus apparaissent la générosité des fidèles et la familiarité de cette pratique pour les musulmans. L'aumône est décrite comme très fréquente, comme une seconde nature chez les musulmans. Demeerseman n'entre pas dans les considérations légales au contraire de l'auteur du second article.

Janot développe une analyse très technique et expose les prescriptions légales dans lesquelles l'aumône doit se dérouler<sup>707</sup>. Il part de l'article de d'Alverny sur la prière<sup>708</sup> pour souligner, comme l'a fait d'Alverny, le lien, l'union qui existe entre prière et aumône, *ṭal...* et *zak...*. À ce dernier mot il trouve la même origine syriaque que celle de *ṭal...*<sup>709</sup> et un sens proche de celui de la charité chrétienne. Il distingue la *zak...*, « sorte d'impôt rituel, de tribut mi-civil mi-religieux »<sup>710</sup>, de la *ṭadaqa*, aumône légale mais aussi aumône volontaire<sup>711</sup>. L'auteur expose ce qui est, selon lui, le sens de l'aumône dans la pensée musulmane : « L'aumône procède chez eux moins d'un sens humanitaire de piété que d'une "vue du monde" un peu spéciale. Les biens de la terre, en soi sont impurs. Comment les purifier ? En se purifiant soi-même de leur contact obligé ; en les restituant à Dieu, à travers le pauvre, en s'en défaisant, partiellement ou totalement. »<sup>712</sup>. L'auteur propose un regard intérieur qui n'isole pas la pratique mais la situe dans son univers religieux.

Janot tente ensuite de définir quels sont les « précédents dont Muhammad aura pu être informé. »<sup>713</sup>. C'est aux origines de cette pratique qu'il entend remonter et qu'il

<sup>704</sup> En face du texte en français se trouve le texte en arabe.

<sup>705</sup> A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 156.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 156sq.

<sup>707</sup> J.-E. Janot, « Faites l'aumône », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1940, p. 178-190.

<sup>708</sup> A. d'Alverny, « la prière dans le Coran ».

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>710</sup> J.-E. Janot, *art. cit.*, p. 179.

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 180.

développe <sup>714</sup>, autour des préceptes de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament. Quelle fut leur influence sur le prophète de l'islam ? Janot ne s'estime pas en mesure de trancher, il se contente d'écrire que Mu'ammad fut en contact avec des chrétiens et des juifs. Le fondateur de l'islam est présenté comme un homme sensible aux pauvres et qui dénonce les crimes des riches <sup>715</sup>.

il faut attendre son installation à Médine pour « que les versets inspirés tombent du ciel » <sup>716</sup> et rendent l'aumône obligatoire dans la vie spirituelle. Avec Ab' Bakr, la *zak...t* prend un caractère fiscal et doit être versée dans une caisse d'État <sup>717</sup>. Pour Janot cette décision du premier calife est une des réponses aux nécessités militaires et politiques <sup>718</sup>.

Les bénéficiaires de l'aumône sont indiqués dans le *Qur'...n* : les pauvres et les indigents <sup>719</sup>. Janot indique que la casuistique postérieure a précisé qui peut en être aussi bénéficiaire : collecteurs de *zak...t* et guerriers de la guerre sainte en font partie <sup>720</sup>.

Si la liste des bénéficiaires est réglementée, les produits soumis à la taxation le sont aussi et la réglementation des dispositions est importante <sup>721</sup>. Il précise toutefois : « N'allons cependant pas jusqu'à croire que ce caractère décidément fiscal ait fait perdre à la *zakât* toute valeur spirituelle. » <sup>722</sup>. Janot rappelle un verset *qur'...nique* (2, 273) <sup>723</sup> qui attribue davantage de mérite à l'aumône qui est faite discrètement, donc celle qui n'est pas légale <sup>724</sup>. Ceci constitue pour lui une preuve que la *zak...t* ne détourne pas de la <sup>TM</sup>*adaqa*, l'aumône privée <sup>725</sup>. Pour compléter sa présentation l'auteur mentionne

<sup>713</sup> *Ibid.*

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 180-183.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>716</sup> *Ibid.*

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>718</sup> *Ibid.*

<sup>719</sup> *Ibid.*

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 185-188.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>723</sup> 2, 273/271 : « Si vous donnez ouvertement vos aumônes, combien elles sont bonnes ! [Mais] si vous les cachez en les donnant aux besogneux, c'est mieux pour vous et efface pour vous [une partie] de vos mauvaises actions. Allah, de ce que vous faites, est bien informé. »

<sup>724</sup> J.-E. Janot, *art. cit.*, p. 189.

l'existence d'une aumône particulière, *zak...t al-fiqr* ou *™adaqa al-fiqr*, qui est obligatoire dans tous les rites sauf dans le malékite. Elle consiste à donner aux plus pauvres une aumône le jour où se termine le *rama£...n*<sup>726</sup>. Cette aumône porte au Maqr̄ib un nom particulier *al-faqr̄a* (prononciation maghrébine de *fiqr*) qui signifie la rupture du jeûne, son montant est fixé chaque année et doit être acquitté par chaque musulman, enfant compris.

Janot la met en parallèle avec l'aumône de carême. Ce rapprochement nous semble délicat dans la mesure que la *™adaqa al-fiqr* a pour base la capitation et concerne tous les musulmans et relève d'une autre logique. Le dernier type d'aumône mentionné dans l'article est celui des biens de main morte, *Yubus* ou *waqf*.

dans la dernière phrase de l'article la position de l'auteur est clairement explicitée : « La zakât en islam complète la prière, comme les œuvres ont coutume de compléter la foi. »<sup>727</sup>. Sa conclusion renforce le lien entre prière et aumône selon une lecture marquée par la pensée catholique post-tridentine qui associe la foi et les œuvres. Elle souligne l'importance des œuvres en islam, une dimension qui est rarement mise en avant dans les discours missionnaires. Ils sont, à quelques exceptions, convaincus que pour les musulmans seule la foi est fondamentale.

#### d. Le *™awm* de *rama£...n*

Ce quatrième piliers de l'islam est fréquemment mentionné dans la production missionnaire mais il n'a donné lieu qu'à peu d'études particulières. La première réaction face au *rama£...n* est celle d'une certaine admiration pour une pénitence si difficile surtout en été. Elle est aussitôt suivie, chez la plupart des missionnaires, mais pas chez tous<sup>728</sup>, d'une démarche qui tend à en relativiser la difficulté et qui dénonce l'absence de valeur religieuse de ce jeûne. On évoque alors l'importance de la coercition sociale, la débauche des nuits de *rama£...n*, la difficulté toute relative de l'exercice dans la mesure où certains ne travaillent pas dans cette période etc. La critique du *rama£...n* se concentre sur les pratiques et les déviations des fidèles sans aborder les dispositions théoriques de ce jeûne. L'article de Focà<sup>729</sup> est une illustration exemplaire. Il présente l'avantage pour notre étude de dresser une analyse systématique du *rama£...n* et d'être fidèle à la vision que nous avons pu trouver de manière plus éparsée dans la production missionnaire de la période.

Sa démarche est toujours la même : il annonce qu'il part des sources musulmanes car il entend parler des musulmans comme eux-mêmes sont supposés le faire. Cependant, ses sources sont sélectives et ne s'attachent qu'à la tradition, à travers les *Yad€-s*, sans donner de référence précise. Il nous est donc difficile de pouvoir les

<sup>725</sup> L'aumône privée constitue l'essentiel de l'aumône populaire.

<sup>726</sup> J.-E. Janot, *art. cit.*, p. 189.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>729</sup> R. Focà, « Carême et ramadan », *ETI* juillet-août 1932, p. 233-246.

repérer, de déterminer à quelle période ils ont été rédigés et quelle valeur les musulmans leur attribuent. Certes, nous ne contestons pas le fait qu'il s'agisse d'une production musulmane à usage musulman, et qu'à ce titre ils constituent une référence. Mais le problème soulevé est celui de la décontextualisation de ces textes. Les musulmans eux-mêmes procèdent très souvent de la sorte surtout dans les milieux non lettrés. Les *Yadīn*-s, forgés ou non, circulent et sont tenus pour authentiques. Les orientalistes, qui se veulent des scientifiques, procèdent de manière similaire en acceptant des traditions, dont la validité n'est pas éternelle dans le monde musulman, sans les replacer dans leur contexte.

Pour une pratique comme le *ramaĒ...n*, il devient dès lors difficile de faire la part entre la théorie et la pratique. Pratiques largement tributaires des traditions locales dont les fidèles sont loin d'être toujours conscients. L'absence d'une culture savante réellement autonome, qui se diffuse dans tout le monde musulman et la survie de pratiques antéislamiques, donnent aux pratiques cultuelles un caractère très « local », même si dans leurs grandes lignes les prescriptions sont observées. La gestion de cette pratique a été laissée à l'appréciation des communautés et aux juristes des différentes écoles.

Ainsi les études faites par les missionnaires se concentrent souvent sur les données extérieures, celles qui sont visibles. Focà, bon connaisseur de l'Afrique du Nord, en fait, essentiellement de certaines régions de l'Algérie et de la Tunisie, part de son vécu pour présenter le jeûne musulman. Il fait de sa vision la vision générale sans prendre suffisamment en considération les différences qu'il peut exister dans un espace religieux aussi étendu que le monde musulman.

Trois grands thèmes sont abordés dans cet article : les prescriptions du *ramaĒ...n*, la comparaison avec le carême et les généralités sur l'islam dont le *ramaĒ...n* n'est qu'un des révélateurs. Sa conclusion se veut une méthode d'action chrétienne à adopter face aux musulmans sur ces questions mais, plus généralement là aussi, face à l'islam car les conseils qu'il donne pour le *ramaĒ...n* sont applicables à d'autres actes cultuels

---

<sup>728</sup> P. Charles, « le rude islam », *Xaveriana* février 1937, 4<sup>ème</sup> série, n<sup>o</sup> 158, p. 39-68. Il s'agit initialement d'une conférence donnée à l'AUCAM de Louvain par le professeur de théologie et de missiologie (universités de Rome et de Louvain) ; p. 51sq : « Nous pouvons bien rire du Ramadan, de ce mois qui est le carême islamique, et qui ressemble assez peu au carême chrétien. Il est très vrai que, dès que la lune se montre à l'horizon, la fête nocturne commence et que l'on y ripaille ferme jusqu'au moment où l'on ne peut "distinguer un fil blanc d'un fil noir" c'est-à-dire jusqu'à la première aurore. Mais il reste que pour beaucoup de musulmans, le Ramadan reste une très dure pénitence. En effet, le mois islamique est un mois lunaire, de 29 jours ; il se déplace donc avec les années et passe lentement d'une saison à une autre. Lorsqu'il coïncide avec les époques torrides, et qu'il faut travailler dans les vignobles ou les champs de maïs et les rizières et même dans les usines sans prendre une goutte d'eau ni croquer une bouchée depuis le petit matin jusqu'au coucher du soleil ; quand on y ajoute la privation du tabac, et, chez certains même, le scrupule d'avaler leur salive ; et quand cette abstinence se prolonge tout un mois, aggravée encore par des nuits blanches et tumultueuses vraiment n'avons nous là rien qui ressemble à une pénitence et combien de nos chrétiens ne s'estimeraient pas avoir mener une vie dure s'ils étaient astreints à ce régime ? Ils font bombance pendant la nuit, soit : mais ils ont faim et soif, atrocement soif parfois, pendant la journée ; et Voltaire n'a-t-il pas ridiculisé lui aussi le jeûne catholique, en déclarant qu'il consistait tout bonnement à mettre trois repas en un seul. » Le fil conducteur de l'auteur est de démontrer que ce n'est pas par commodité, comme certains missionnaires ont tendance à le croire, que l'on adhère à l'islam. Son article est une longue énumération des difficultés imposées par l'islam.

islamiques.

### Licite et illicite dans le *rama£...n*

La liste des interdits est ramenée par Focà à ce qui est le plus visible dans ce jeûne : l'interdiction de boire et de manger du lever au coucher du soleil <sup>730</sup>. Sa présentation laisse percevoir une pratique mécanique d'autant plus que le père blanc stipule qu'il est certes défendu de se disputer, de critiquer etc. mais sans risque de rupture de jeûne <sup>731</sup>. C'est une façon de démontrer l'absence de dispositions intérieures et d'insister sur la superficialité spirituelle du *rama£...n*. La liste des choses licites est longue et met en évidence le côté « léger » du jeûne : possibilité de goûter les mets, d'aller au hammam, de se parfumer, de se parer, etc. tous ces éléments constituent pour un missionnaire chrétien des arguments qui participent de la superficialité et de la sensualité arabes <sup>732</sup>. Parmi les autres interdits figure l'interdiction de jeûner deux jours successifs sans faire une interruption pendant la nuit entre les deux jours <sup>733</sup>. Le jeûne est obligatoire, seuls le voyage et la maladie peuvent en dispenser <sup>734</sup>. Dans certaines conditions il faut rattraper les jours non jeûnés avant le début du prochain *rama£...n*. La rupture volontaire du jeûne est sanctionnée par des pénitences <sup>735</sup>. L'auteur développe plus longuement les cas particuliers de personnes non astreintes et les cas où la rupture est licite <sup>736</sup>. Il critique cette frontière du permis et de l'interdit qu'il estime mal posée. Ainsi, si le *rama£...n* est trop pénible la nuit, il laisse la nuit venue la place à la débauche. De même que le père estime ce jeûne injuste dans la mesure où tous y sont soumis de manière identique sans prise en compte la diversité de la société (par exemple entre un travailleur et un rentier). Pour finir, Focà le juge incompatible avec une vie active d'où la léthargie économique et sociale qu'il engendre au niveau de la société et les conséquences individuelles que sont la paresse et l'inaction <sup>737</sup>.

Tous ces travers ne peuvent être atténués faute d'une autorité habilitée comme l'est l'Église catholique : le recours à la comparaison devient pour lui un outil d'analyse. Il

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>731</sup> *Ibid.*

<sup>732</sup> *Ibid.* : « En Tunisie, on voit souvent, pendant le Ramadhan, de pieux musulmans tenir constamment à la main un chapelet plus ou moins gros : la piété s'allie dans ce cas à l'agrément qu'ils trouvent dans l'odeur de l'ambre dont ces chapelets sont composés. »

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>735</sup> Le rachat du jeûne se fait par trois de ces œuvres : nourrir 60 pauvres, jeûner deux mois de suite ou affranchir un esclave, p. 239. il n'indique pas ses sources.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 239sq.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 242sq.



entreprend un parallèle avec le carême, mais son but est de comparer les religions entre elles dans leur globalité. Le *rama£...n* est pour Focà éloigné de l'idée de vraie pénitence car la pénitence n'est pas adaptée et le rigorisme n'est pratiqué que durant la journée <sup>738</sup>. Le carême, en revanche, combine, pour le père, les caractéristiques internes de la pénitence et les éléments externes tels que l'abstinence de viande <sup>739</sup>. Carême prépare Pâques alors que le *rama£...n* est pour l'auteur la commémoration de « la prétendue révélation du Koran » <sup>740</sup>. En d'autres termes, ce jeûne est sans fondement religieux donc inutile.

À travers la critique du *rama£...n* c'est celle de l'islam qui transparaît. L'islam est présenté comme la religion où les péchés « mineurs » sont ceux commis entre l'homme et Dieu et les péchés « majeurs » sont constitués par la transgression des droits des autres <sup>741</sup>.

De plus la période du jeûne du *rama£...n* permet, selon le père blanc, des récompenses illimitées de la part de Dieu, même pour des péchés non encore faits <sup>742</sup>. Ces récompenses spirituelles pourraient donc expliquer le respect de ce rite, mais Focà impute ce succès à la coercition sociale. Il rappelle les sanctions encourues qui sont inadaptées, selon lui, aux conditions de vie qu'imposent la modernité et à laquelle une législation vieille de plusieurs siècles ne peut répondre <sup>743</sup>.

Pour finir, le religieux préconise une démarche à adopter face aux musulmans en général à partir du cas particulier que constitue le *rama£...n*. La conduite du chrétien « tiède » doit être celle de respect face au musulman qui jeûne sincèrement <sup>744</sup>. L'auteur ne définit pas les termes de la sincérité. Les chrétiens fidèles doivent être « ni agressifs, ni hostiles, mais tolérants et charitables. » <sup>745</sup> Il explique ensuite le sens de ses mots en distinguant plusieurs cas de figure : pour le musulman qui pratique avec sincérité dans de bonnes dispositions « il faut s'en réjouir pour le bien de ces âmes » <sup>746</sup>. Cependant, cet état spirituel n'est aucunement lié à l'islam mais à « l'apport de la nature droite et de la conscience qui viennent combler les lacunes de la religion elle-même » <sup>747</sup>. Dans ce cas

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>740</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 234sq.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>745</sup> *Ibid.*

<sup>746</sup> *Ibid.*

de figure, il ne faut pas les pousser à rompre le jeûne car on blesserait une conscience. Pour le musulman peu scrupuleux, c'est la complaisance, la faiblesse ou l'intérêt qui le conduirait à rompre le jeûne<sup>748</sup>. La position du chrétien n'est ni d'inspirer l'indifférence, ni de les confirmer dans leurs erreurs : il ne doit surtout pas faire preuve de relativisme religieux. Il faut donc exprimer clairement ses positions : si les chrétiens ne font pas le *ramañ...n* c'est parce que ce rite n'est pas d'inspiration divine, il n'a donc aucune relevance spirituelle<sup>749</sup>.

**e. —a%o%**

À la différence des trois piliers de l'islam décrits plus haut, le pèlerinage ne constitue pas une des préoccupations de la littérature missionnaire. Dans la production qu'il nous a été donné de lire, nous ne le rencontrons que très peu mentionné. Nous n'avons trouvé qu'un seul article qui en traite dans son intégralité<sup>750</sup>. Il est l'œuvre de Pareja, l'islamologue jésuite, professeur à la Grégorienne et sollicité par de Bonneville pour la *missio islamica*.

Dans l'article du jésuite, le pèlerinage est présenté comme un rituel païen islamisé par Mu'ammad. L'islamisation des rites s'est faite en cherchant des justifications religieuses comme pour la *Ka'ba* rattachée à Abraham. « L'admission au sein de l'Islam du pèlerinage et des rites qui s'y rattachent ne fut pas une concession de Mahomet prophète au Mahomet fils de la Mecque, mais une nécessité que les circonstances lui imposèrent. La ratification par Allah changea la signification de rites, qui furent le plus possible dépouillés des pratiques païennes et, de leur côté, les Mecquois acceptèrent les cérémonies que l'on conservait, sans demander d'explications. [...] Quelquefois les théologiens musulmans se préoccupèrent de savoir les raisons pour lesquelles Allah avait voulu être adoré dans des cérémonies aussi curieuses, et la réponse la plus habituelle fut qu'il s'agissait là d'un mystère. [...] mais, à elle seule, la question prouva que les musulmans les plus avisés voyaient clairement l'absence de relation entre l'Islam et les rites du pèlerinage. »<sup>751</sup> Le cœur de l'article est une description des différentes étapes du

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> *Ibid.*

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 246. « Pour finir, disons qu'il faut laisser tranquille les obstinés et les fanatiques, reprendre franchement les hypocrites, conseiller les âmes sincères et droites, nous montrer bons pour tous » (p. 246). On retrouve ce type de position dans un article non signé d' *ETI* de février 1928, p. 49-56, « Les aspirations du nationalisme indigène » ; l'auteur procède à la comparaison entre les deux religions, comparaison qui passe au niveau des civilisations. L'islam apparaît comme incapable de réaliser pleinement les quelques éléments positifs en son sein, éléments dont il n'est pas à l'origine. La religion musulmane ne parvient pas à faire fructifier ses parties positives : « Il a la notion du péché, de la vertu, de la piété, mais non l'estime de l'effort pour se dépasser soi-même, ni l'appréciation de la véritable sainteté. [...] Il a de l'estime pour la science et le progrès humain ; et cependant il n'a pas de savants véritables, parce que la science ne va pas sans labeur ardu que le musulman n'aime pas s'imposer. ... » (p. 53).

<sup>750</sup> P. Pareja, « Le pèlerinage de la Mecque », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1946, p. 235-250.

<sup>751</sup> *Ibid.*, p. 249sq.

pèlerinage.

### **f. Le *%oih...d*, un pilier construit par l'Occident ?**

Pour terminer cette description de la vision missionnaires des piliers de l'islam, nous souhaiterions aborder le thème du *%oih...d*, même s'il n'en fait pas partie, car pour les missionnaires il constitue un des éléments culturels de l'islam.

Toujours évoquée, jamais étudiée par les missionnaires, le *%oih...d* est l'un des héritages pluriséculaires des relations islamo-chrétiennes, le plus sensible et le plus présent dans les mentalités, celui qui les conditionne.

Dans un article, Janot<sup>752</sup> se livre en quelques pages à une présentation de la guerre sainte dans l'islam. Le *%oih...d*, faut-il le rappeler n'est pas un des cinq piliers de l'islam même si son importance n'est pas à démontrer. Janot donne la traduction du mot, effort, dont l'acception au cours des siècles a été très variable. L'auteur commence par présenter ce qu'en dit le *Qur'...n* et la tradition<sup>753</sup>. Les premières indications datent de la période médinoise<sup>754</sup>. La guerre sainte y apparaît comme une obligation dont les sunnites ont relativisé le sens en le faisant porter sur l'ensemble de la communauté et non pas au niveau individuel<sup>755</sup>. Janot passe ensuite à l'acception moderne du mot<sup>756</sup> qui serait spirituelle. Les références de l'auteur sont exclusivement prises dans le monde asiatique et auprès d'écoles dissidentes comme les aġmadiyya<sup>757</sup>. La conception aġmadienne de la guerre sainte, comme nous la présente Janot, est défensive et l'auteur partage ces vues<sup>758</sup>. Puis, il glisse vers une définition spiritualiste du *%oih...d*, tout en étant parfaitement conscient que cette position est minoritaire : « Pour être vrai, remarquons que, même parmi les musulmans les plus distingués et les plus modernes, cette interprétation spiritualiste de la guerre sainte est loin de faire l'unanimité. »<sup>759</sup>. Dans le même temps, il considère qu'un certain nombre de musulmans est en train de remettre en doute la valeur religieuse de la guerre sainte : « Ils éprouvent envers cette institution – qui n'est peut-être pas coranique – le même malaise que peut éprouver un chrétien en

<sup>752</sup> J.-E. Janot, « La guerre sainte », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1941, p. 147-156,

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 148-51.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 151-154.

<sup>757</sup> Cette vision du *%oih...d* est pourfendue par Rašġd Riġ... notamment dans un de ses articles, « L'abrogation du *%oih...d*, un service rendu aux Anglais », *al-Man...r* 31, 7<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 559-560, où il critique les positions des aġmadiyya.

<sup>758</sup> Cf. J.-E. Janot, *art. cit.*, p. 153.

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 154.

face des exagérations de telle ou telle institution médiévale »<sup>760</sup>. Il fait un parallèle, tout en usant du conditionnel, entre la valeur religieuse des croisades pour les croisés et celle des guerriers musulmans pour le *%oih...d*<sup>761</sup>.

Ces différentes pratiques culturelles, les missionnaires n'ont pu les décrire qu'à partir d'un référentiel masculin. La ségrégation des sexes est telle qu'ils ne peuvent avoir accès aux pratiques féminines qu'ils ne connaissent que par les religieuses.

## **B. Femmes et enfants, un monde à part**

Certes, notre démarche, en principe, exclu l'étude du discours missionnaire féminin. Mais, quand il s'agit d'étudier la femme musulmane, les religieuses sont les seules à pouvoir entrer en contact avec elles.

À l'exception des sœurs blanches, dans les fonds d'archives consultés nous n'avons pas trouvé d'autres productions féminines. Ces documents sont annexes à notre étude mais participent aussi du regard porté sur l'autre. Les missionnaires décrivent la femme comme l'esclave de l'homme. Ils en parlent pour critiquer la polygamie et le divorce, tares de l'instabilité familiale selon eux et de la volupté des musulmans. La situation religieuse de la femme musulmane est supposée faible mais les missionnaires de sexe masculin ne peuvent qu'avoir une approche lointaine faute d'être en contact direct et prolongé avec elles. Seules des religieuses peuvent fournir des renseignements précis qui constituent la base de réflexion des missionnaires.

Le discours sur la femme est indissociable de celui sur les enfants car dans le schéma d'organisation familiale, tel qu'il apparaît sous la plume des missionnaires, la femme joue pendant les premières années un rôle considérable.

### **a. Les enfants**

La discrimination entre garçons et filles apparaît dès la naissance dans la société musulmane. La fille, selon les observations des sœurs, est généralement moins bien accueillie à sa naissance que le garçon<sup>762</sup> ; c'est le début d'une longue vie marquée du

---

<sup>760</sup> *Ibid.*, p. 155. À la page 156, l'auteur livre une lecture catholique des croisades qui insistent sur la délivrance du tombeau du Christ, sur le libre accès aux pèlerins des Lieux Saints et sur la sécurité des voies de communication. Il s'agit d'un argumentaire classique pour justifier les croisades dans lequel n'apparaît jamais d'objectif de conversion.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 156. Les règles juridiques du combat « sur la voie de Dieu » – qui s'exprime selon des terminologies différentes dans le *Qur'...n* – contiennent de nombreuses contradictions que les musulmans ont résolu par la pratique de l'abrogation. L'acception militaire a toujours côtoyé une conception spiritualiste, celle de la lutte à mener contre soi-même. Rappelons que la colonisation a réactivé le concept et la lutte anti-coloniale s'est aussi manifestée par des appels au *%oih...d*. Les deux définitions cohabitent et s'expriment jusqu'à nos jours.

<sup>762</sup> Une Sœur Blanche, « Croyances et coutumes féminines à propos de la première enfance », *IBLA* juillet 1937, p. 36 : « Quand le premier enfant est une fille, beaucoup disent que Dieu n'aime pas la mère ; d'autres cependant, admettent que tout ce que Dieu envoie est bien ».

sceau de l'infériorité. Si elle parvient à un âge avancé, elle peut prétendre exercer une autorité dont elle a toujours été exclue. Dans un article publié par *ETI*<sup>763</sup>, un musulman expose sa conception de la famille en nuancant l'image véhiculée par les Européens<sup>764</sup>, notamment sur la polygamie. Selon lui, elle est très peu répandue, à la différence du divorce. S'il reconnaît que la femme n'est pas l'égale de l'homme, il précise qu'elle est écoutée et « bien des ménages, apparemment dirigés par des hommes, ont en réalité à leur tête une femme qui dicte et qui inspire tout »<sup>765</sup>. Ce choix de laisser les musulmans s'exprimer sur un sujet aussi controversé témoigne de l'orientation décidée par les jésuites de la revue.

Ce favoritisme dès leur plus jeune âge, dont sont bénéficiaires les garçons, se trouve à l'origine, selon certaines religieuses, de leur ingratitude<sup>766</sup>. Un exemple, qui se veut général, de leur façon d'être est reproduit<sup>767</sup>. La mère d'un adolescent a compris que son fils fréquente le catéchisme des pères ; son fils lui demande qui l'en a informée : « Personne, je l'ai compris, car tu n'es plus le même : avant, tu m'insultais, tu refusais de m'obéir, tu battais tes frères et sœurs, tu étais insupportable tandis que maintenant tu me respectes, tu m'obéis, tu ne te disputes plus ; eh bien, écoute ce que ta mère va te dire et ne l'oublie jamais : Je préfère te voir voyou comme par le passé plutôt que te voir "mtourni" »<sup>768</sup>. La connaissance du christianisme génère donc « un adolescent nouveau » qui a changé de vie. Mais l'attachement de la mère à l'islam est si profond qu'elle ne tient pas à avoir un fils « meilleur ». Cette vision des jeunes Kabyles se trouve corroborée par un questionnaire.

Il est établi par le bureau d'études de l'enfance nord africaine, constitué à l'initiative du mouvement chrétien de l'enfance<sup>769</sup>. Le but du questionnaire est de déterminer les modalités à mettre en place pour la conversion des enfants. À terme, il faut cerner le

<sup>763</sup> Lechani, « La famille indigène en Algérie », *ETI* juillet-novembre 1931, p. 253-257 (traduction d'un article publié en arabe).

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 254sq.

<sup>766</sup> AGMAfr., L51.

<sup>767</sup> Un Missionnaire en terre d'islam, « Veni ut vitam habeant », *ETI* novembre 1927, p. 6-16.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 13. « Mtourni » signifie « tourné » ; c'est le vocable usité pour désigner un converti en Afrique du Nord.

<sup>769</sup> AGMAfr., Dos. 279/VI/1, Mission de Kabylie, Tiziouzou le 1<sup>er</sup> avril 1946. Sont membres du bureau d'études de l'enfance nord africaine, Marchal, Py, Marsil, pour Alger (pères blancs), Mgr Mercier pour le Sahara (père blanc), Demeerseman pour la Tunisie (père blanc), Bougerol (ofm) pour le Maroc et le supérieur de la Kabylie, ainsi que « diverses congrégations religieuses faisant œuvre missionnaire et des laïcs de divers mouvements de Jeunesse ». Ce document informe de l'existence d'une enquête sur « la psychologie de la fillette indigène de l'Afrique du Nord française », nous n'en n'avons pas trouvé trace pas plus que nous n'avons trouvé les réponses du questionnaire sur l'enfant. L'objet de l'enquête est le suivant « Des dispositions générales de l'enfant kabyle sur la vérité que nous lui apportons ». Nous ne sommes pas en mesure de savoir si le questionnaire est spécifique aux jeunes Kabyles ou s'il est appliqué dans toute l'Afrique du Nord.

milieu de l'enfant (classe sociale, contact avec les missionnaires...). Ce questionnaire rassemble tous les éléments de l'approche des kabyles par les pères blancs. On peut y voir un bilan d'un apostolat qui, sans qu'ils en aient tous conscience, n'est plus adapté au monde de l'après-guerre.

Nous disposons de la deuxième série du questionnaire, datée du 1<sup>er</sup> mai 1946, probablement de la troisième mais il n'y a pas de date, et de la cinquième<sup>770</sup>. La première question de la deuxième série, interroge sur le mimétisme de l'enfant vis-à-vis du milieu. La formulation des questions laisse entendre qu'il est particulièrement présent chez les petits Kabyles. On retrouve un des grands leitmotiv de la pensée missionnaire : l'enracinement dans le milieu et sa conséquence, l'inutilité d'opérer des conversions isolées. Cette réalité est présente dès l'enfance. Le questionnaire s'interroge sur les méfaits d'influences contradictoires dans l'éducation de l'enfant et déduit : « cette règle n'est-elle pas fatalement violée par nous ? » Cet « aveu » est le constat d'un échec matérialisé par les deux villages chrétiens de Saint-Cyprien et de Sainte-Monique. Les enfants, et plus généralement les convertis, doivent garder leur identité. Il n'est jamais précisé en quoi elle consiste ; il est difficile de changer de religion et de rester avec la même culture dans la mesure où ces religions, christianisme et islam, ont un fort pouvoir social, culturel et ne sont pas limitées à la croyance, d'où l'impossibilité selon nous de faire cohabiter les deux, à l'exception des chrétiens d'Orient. Ces derniers ont une culture chrétienne spécifique qui ne les exclut pas de leur environnement. Il s'agit d'un milieu où ils étaient présents avant l'arrivée de l'islam, d'une culture, d'une sociabilité qui est partie prenante de la civilisation de ces régions. Le problème est tout autre au Maroc. Des chrétientés autochtones il ne reste aucun souvenir et le christianisme est associé dans les esprits au colonialisme. L'une des derniers territoires non investis par l'espace colonial demeure la religion. Pour les musulmans d'Afrique du Nord, les gens du peuple, soit l'écrasante majorité, l'idée de l'existence de chrétiens de langue arabe est inimaginable. De même, dans l'esprit des convertis, l'homme nouveau appelé par le Christ doit être déconnecté des réalités musulmanes. Il reste toujours difficile, pour tout le monde, de faire la part entre culture locale et religion.

La seconde question porte sur l'égoïsme propre à l'enfant, précise-t-on, mais particulièrement présent, selon le document, chez les petits Kabyles. On ajoute que cette tendance est atténuée par le milieu, par la structure tant familiale que sociale. Dans ce cas précis, l'influence du groupe est perçue de manière négative par les missionnaires, car elle génère l'indifférence pour tout ce qui ne touche pas directement la famille : « N'y a-t-il pas en lui – elle existe autour de lui – une pitié naturelle pour le pauvre, pour l'orphelin ? [...] et aussi une indifférence froide pour le malheur qui n'atteint pas sa propre famille ? [...] celui qui réclamerait non pas de donner mais de "se donner" ? [...] A-t-il facilement "le sens des autres" ? A-t-il une réelle capacité de dévouement ? » Le paradoxe semble être au cœur de l'éducation kabyle.

Dans la troisième série des questions, les interrogations témoignent du souci de repérer les origines de l'hostilité des musulmans vis-à-vis des missionnaires. Une des

---

<sup>770</sup> nous avons pu établir cette chronologie à partir des documents : le dernier document date d'octobre 1946 et commence avec un « d » alors que le troisième ne comporte qu'un « a » ; on peut donc supposer que le quatrième porte sur les « b » et « c ».

questions porte naturellement sur la fierté musulmane et sur son existence chez les plus jeunes. Les autres questions sont de même teneur car elles tentent d'analyser les réactions des enfants face aux missionnaires qui semblent binaires : agressivité ou passivité. Passivité qui ne signifie pas approbation. Cette typologie se retrouve chez les adultes. D'un côté se trouvent les agressifs, qui ne connaissent pas les pères, de l'autre, ceux qui les connaissent et ne les contredisent pas tout en restant fidèles à leurs idées. Les missionnaires souhaiteraient déceler la genèse de ce processus. La seconde partie de la question est une variante des *a priori* avec lesquels les enfants leur parviennent. Il faut donc tenir compte de leur bagage culturel.

Dans le dernier document en notre possession, daté du 11 octobre 1946, le supérieur des missions de Kabylie rappelle qu'il veut récolter des faits et non pas « une dissertation en faveur ou contre l'idée affirmée ». Cette étude a pour lui une dimension scientifique et il entend en exclure les aspects subjectifs. Ce dernier document est la suite d'un document que nous n'avons pas trouvé. Deux thèmes sont abordés, le sérieux et la tendresse. Ils le sont sous forme affirmative et non interrogative. Un constat général est dressé : tous les enfants veulent être pris au sérieux. Cette vérité se retrouve aussi, indique le document, chez les petits Kabyles très tôt confrontés aux réalités de la vie. C'est pourquoi l'enfant Kabyle apprécie l'autorité et manifeste une intelligence pratique. On apprend que cet enfant a besoin de tendresse.

La démarche du questionnaire consiste tantôt à partir de généralité sur l'enfant pour voir si elles se vérifient chez le Kabyle, tantôt à partir de généralité sur les adultes Kabyles pour rechercher si elles se manifestent dès l'enfance. La conclusion est double : ce sont des enfants comme les autres avec certains défauts accentués et d'autres atténués en raison de leur environnement. Ils sont prisonniers d'un univers et manifestent les mêmes réactions que leurs aînés attestant ainsi d'une intelligence mimétique. Ce questionnaire, il faut le souligner, n'aborde pas les questions religieuses à l'exception du passage précédemment cité sur le sens des autres. Les pratiques culturelles chez l'enfant musulman ne retiennent pas davantage l'attention. Il n'est pas impossible que ces thèmes aient été traités dans les parties manquantes. Comment expliquer ces manquements autrement ? Est-ce à dire que les enfants Kabyles sont des Kabyles en « modèle réduit » et que ce qui s'applique aux uns se retrouve chez les autres ? Le questionnaire, en isolant les aspects religieux, entendrait-il pas démontrer l'importance du social, du culturel pour une bonne pénétration de la mission ? Ces questionnaires et enquêtes depuis les années trente témoignent du passage à la rationalisation de l'apostolat et de l'accent mis sur l'action éducative et sociale. Cette rationalisation passe par le recours aux sciences humaines afin de dresser un cadre qui soit le plus proche possible des réalités avec la mise en place d'une évangélisation adaptée aux personnes à convertir. À cette date, quelques missionnaires découvrent l'importance de l'ethnographie pour adapter leur pastorale aux populations autochtones. Ils suivent ainsi une évolution parallèle à celle du clergé séculier français qui commence à s'intéresser aux travaux annonciateurs d'une sociologie religieuse.

C'est donc la volonté de connaître les populations à évangéliser qui explique le souci de mieux cerner la personnalité des enfants, mais aussi des femmes.

## b. Les femmes

Leur situation est considérée comme déplorable à cause de la polygamie et de la répudiation. Telles qu'elles sont comprises par les occidentaux, elles renvoient à l'image de la situation d'infériorité de la femme musulmane. La condition que leur réserve la société est souvent attribuée à l'islam. Il arrive que des auteurs parviennent à introduire des nuances et à distinguer la coutume de la religion. Pour l'Algérie, il n'est pas rare que la condition de la femme kabyle soit distinguée de celle de la femme arabe, notamment sur les questions relatives à l'héritage. Sur ce sujet, les Kabyles sont fidèles au droit coutumier et non pas aux prescriptions islamiques<sup>771</sup>. Cependant, la distinction entre coutume et religion est très difficile à opérer pour les missionnaires et même pour les orientalistes car les populations elles-mêmes ne sont pas toujours en mesure de la faire.

L'infériorité de la femme musulmane ne se manifeste pas seulement sur le plan social mais aussi dans le domaine religieux. L'infériorité dans les actes cultuels est manifeste pour les religieuses comme en témoigne, selon eux, une pratique de la prière réservée « officiellement » aux vieilles femmes : « Un des privilèges "de la vieille" est le droit de prier officiellement. Jusque là la femme est indigne d'offrir à Dieu la grande prière ; sans doute elle est tenue au jeûne rigoureux du "ramadan", mais destinée à être reléguée, comme les chiens, à la porte du paradis<sup>772</sup>, elle doit, pour nommer Dieu, user d'un autre vocable que celui dont se sert l'homme... »<sup>773</sup>. Il semble qu'il soit interdit aux femmes de prier avant un certain âge. Où la sœur Marie-André du Sacré-Cœur a-t-elle pris ce renseignement, nous ne le savons pas, car à notre connaissance ni le *Qur'...*, ni le —ad€□ n'interdisent à quiconque de prier, bien au contraire. En revanche, que les femmes ne s'engagent dans la pratique de la prière rituelle que tard dans l'âge est un fait que Marie-Andrée, sœur blanche, a pu constater. Il ne s'agit en aucun cas d'une prescription religieuse mais de pratiques<sup>774</sup>. Sur ce sujet de la prière pratiquée davantage par les hommes que par les femmes nous avons à faire au phénomène

<sup>771</sup> AGMAfr., L26/4, « Situation juridique et relèvement de la femme dans l'Afrique du Nord » (communication faite en 1931 à l'Académie des Sciences coloniales, le 18 février, par sœur Marie-Andrée, sœur blanche) ; la sœur constate l'infériorité dans laquelle le *Qur'...* place la femme arabe, mais précise qu'elle bénéficie d'avantages successoraux inconnus de la femme kabyle. Jeanne Dorge, sœur Marie-Andrée du Sacré-Cœur en religion, est née en 1899 et meurt en 1984 (cf. *Allo Frascati* octobre-novembre 1988, p. 188-191). Elle a obtenu un doctorat en droit avant de prononcer ses premiers vœux en 1927 (p. 188sq.). Parallèlement à ses études de droit, elle a obtenu un diplôme d'infirmière qui lui permet de travailler dans des dispensaires en Algérie (p. 189). Son activité intellectuelle est importante. « L'évolution rapide des mentalités en Afrique et dont Sr Marie-Andrée ne se rend pas toujours compte, fut une autre cause de souffrances. L'approche missionnaire en 1948 diffère de celle des années 1939-40. Des Africains qui l'on écoutée dans un cours magistral aux Semaines sociales de Lyon lui disent que ce n'est pas à une Blanche de parler des coutumes africaines [...] » (*ibid.*, p. 190).

<sup>772</sup> Cf. H. Ayrout, « Le paradis coranique », *ETI* mai-juin 1936, p. 161-166. Dans la note 1 de la page 165, le jésuite cite les versets *Qur'...* qui regardent la femme : « 43/70 : "Entrez dans le paradis vous et vos *compagnes*.", 48/5 : "Dieu introduira les croyants, hommes et *femmes* dans les jardins arrosés de cours d'eau.", 13/23 : "Les jardins d'eden, ils y entreront ainsi que leurs *épouses*." (*sic*) ».

<sup>773</sup> AGMAfr., L26/4, p. 4.



inverse d'une spiritualité catholique méditerranéenne où la pratique féminine est beaucoup plus forte. La vie religieuse de la femme musulmane se résume à la pratique du *ramaĒ...n*. La femme est donc en situation d'infériorité y compris dans la pratique religieuse. Les propos de sœur Marie-Andrée quant à l'entrée de la femme musulmane au paradis sont curieux : il n'existe pas de différence entre les sexes sur cette question dans l'islam.

de quoi est donc constituée la religiosité de la musulmane pour une sœur blanche ? D'un amalgame de croyances à caractère superstitieux<sup>775</sup>. En atteste les mesures qu'elle prend pour avoir un enfant, unique modalité pour le maintien au sein de la famille de son époux et seule voie pour avoir un statut social<sup>776</sup>. Un univers angélique régit les premiers mois de l'enfant<sup>777</sup> et il faut le protéger des *%oinn*-s et autres menaces<sup>778</sup>. L'innocence des enfants est supposée leur conférer des pouvoirs particuliers<sup>779</sup>. La femme arabe apparaît comme démunie de toutes références religieuses islamiques précises et semble composer sa religion à partir de bribes disparates. À partir d'un fonds musulman, les anges et les *%oinn*-s, un ensemble d'autres croyances se greffent. la femme ressent le besoin de se protéger dans une société où sa place n'est jamais garantie. Un autre document<sup>780</sup> dresse aussi le portrait religieux de ces femmes en distinguant les savoirs, des pratiques. Le savoir se résume à la *šah...da* et à la crainte de Dieu<sup>781</sup>. « La pratique de la religion ne tente pas les jeunes. Seules les superstitions tiennent lieu de pratiques [...] »<sup>782</sup>. Il apparaît très difficile de distinguer entre religion et survivances ancestrales<sup>783</sup>

<sup>774</sup> Avant que l'islamisme atteigne les sociétés nord africaines, les femmes étaient, pour plusieurs raisons, peu nombreuses à pratiquer la prière avant un certain âge. Il était admis que seules les vieilles femmes pouvaient mettre en relation prière et style de vie, et que la jeunesse n'était guère propice au respect entourant la prière. de plus, il ne faut pas l'oublier la prière rituelle nécessite une culture Qur'anique dont les femmes étaient exclues faute d'aller à l'école Qur'anique. La plupart des femmes, illettrées, se faisaient instruire de quelques versets qu'elles récitaient pendant la prière.

<sup>775</sup> AGMAfr., L26/4 ; Une Sœur Blanche, « Croyances et coutumes féminines à propos de la première enfance », *IBLA* juillet 1937, 63-43 ; AGMAfr. 27/4, La femme arabe (document non daté, non signé).

<sup>776</sup> Une Sœur Blanche, art. cit., 36.

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 37sq. Les enfants sont appelés *malak*-s, anges.

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 38-41.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 42sq.

<sup>780</sup> AGMAfr., L27/4

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 5. Nous savons par ailleurs que la pratique du *ramaĒ...n* est respectée, mais il se peut que, pour le rédacteur du document, selon toute vraisemblance une sœur blanche, ce rite culturel n'en soit pas un réellement.

<sup>783</sup> *Ibid.*

. Le futur époux ne semble pas manifester d'intérêt sur les convictions religieuses de sa future femme <sup>784</sup>, « tout au plus s'inquiète-t-il de sa religiosité, symbolisée pour lui dans la conservation de la virginité » <sup>785</sup>. L'auteur de l'article ne développe pas plus longuement les aspects religieux de la femme musulmane.

Cette question retient toutefois l'attention des missionnaires car un questionnaire est élaboré en 1936 : « Enquête sur la mentalité tunisienne, la religion de la femme tunisienne » <sup>786</sup>. Pourquoi cet intérêt pour la femme tunisienne ? Offre-t-elle une plus grande possibilité de conversion, est-elle plus facilement accessible au message évangélique car peu islamisée ? La conversion des mères serait-elle le moyen de s'assurer celle des enfants à une date où, il faut le rappeler, convergent toutes les nouvelles initiatives en matière de conversion des musulmans ? Ou cette étude n'est-elle qu'ethnologique, sans perspective missionnaire immédiate ?

Le questionnaire se présente en vingt-quatre pages dactylographiées dont quatre pages, de la page deux à la page cinq, sont consacrées à la religion. Les sections suivantes sont consacrées aux superstitions. Ce rapport de un pour cinq pourrait se décrypter comme une visualisation de la proportion de la religion musulmane dans la religiosité des femmes. La section sur la religion de la femme tunisienne se divise en trois parties : la place de la femme dans la religion musulmane, les notions religieuses reçue et sa vie religieuse.

La formulation des questions de la première partie appelle les réponses précédemment développées. La deuxième série de questions porte sur les modalités de la transmission du savoir religieux : à l'école, par les livres, par la famille. Dans ce paragraphe on s'intéresse aussi aux principales idées sur Dieu et à la conception du péché. Ce type de question n'a, selon nous, rien de spécifique aux femmes. Dans la troisième section, sur la vie religieuse, les grands actes cultuels sont abordés : la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône et les sacrifices. Les questions sur les piliers de l'islam se répètent selon une structure identique : âge, fréquence, sens profond et regard de la société. À l'exception du pèlerinage, les documents que nous avons déjà exploités ont apporté des réponses identiques. On trouve aussi des questions sur les sacrifices qui entendent mettre en évidence des pratiques superstitieuses : « En quelles circonstances l'immolation d'une victime est-elle requise p.ex. : fondation d'une maison, puit, naissance d'un enfant, mort... en témoignage de reconnaissance, pour obtenir une faveur ?

Qu'immole-t-on ? (qd. immole-t-on une poule ou un coq ?)

Que dit-on en immolant ?

Quel est l'effet de l'immolation ? » <sup>787</sup>.

---

<sup>784</sup> *Ibid.*

<sup>785</sup> *Ibid.*

<sup>786</sup> AGMAfr., L35/4.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 4.

Ce passage peut être mis en parallèle avec l'article de Demeerseman sur le culte des saints en Kroumirie.

Un constat s'impose à la lecture du questionnaire il donne le sentiment d'avoir orienté la rédaction d'un article de l' *IBLA* de juillet 1937, « Croyances et coutumes féminines autour de la première enfance ». Ainsi à la question : « Quand un garçon naît après quatre filles n'est-il pas fatal que l'un des deux parents père ou mère meurt ? »<sup>788</sup>, l'article répond : « Si un garçon naît après quatre filles, il est bien probable que le père ou la mère mourra, à ce que l'on croit dans certains milieux »<sup>789</sup>. Néanmoins la nature des interrogations démontre une connaissance directe de la société dans laquelle elles surgissent.

Parallèlement aux croyances et aux rites, les missionnaires s'intéressent à la morale que peuvent générer ces pratiques. Leur analyse de la moralité se fait à deux niveaux car ils considèrent, très souvent, que le fondateur de l'islam se trouve à l'origine de cette morale, qu'il constitue l'exemple par excellence. En d'autres termes, la morale des musulmans découlent de celle de leur prophète. Ils élaborent les grands traits de la morale de MuĤammad à partir de la valeur qu'ils accordent à son prophétisme et à ses rapports avec les femmes.

### C. Une morale musulmane ?

#### a. Aux sources de la morale : MuĤammad

##### Le prophétisme en question : entre sincérité et véracité

Sur cette question les auteurs distinguent l'avant et l'après Médine. La nouveauté dans l'entre-deux-guerres réside dans le fait que, pour la majorité des penseurs, le prophète de l'islam est sincère pendant la période mecquoise et qu'à partir de Médine sa sincérité va décroissante. Auparavant, la question ne se posait pas de savoir s'il pouvait être sincère. Certes un homme comme Giacobetti<sup>790</sup> continue à lui dénier toute sincérité mais, pour Lammens, sa sincérité à la Mecque ne fait pas de doute. Rares sont toutefois ceux qui l'estiment sincère dans la période médinoise, c'est le cas de P. Casanova, auteur dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de l'article « Mahomet et mahométisme », publié en 1927<sup>791</sup>.

Mais accepter la sincérité de MuĤammad, ne signifie pas reconnaître l'authenticité de la révélation. Pour des raisons inhérentes à la révélation chrétienne, MuĤammad ne peut

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>789</sup> Une Sœur Blanche, *art. cit.*, p. 37.

<sup>790</sup> AJV, RPO 113a dos. 4, lettre de Giacobetti du 26.07.1934 au rédacteur d' *ETI* ; pour lui, l'inspiration du prophète de l'islam est une imposture.

<sup>791</sup> Pour l'auteur, MuĤammad a toujours été sincère (voir son article, p. 1573).

être un prophète car il n'a pas pu recevoir une révélation : penser que Dieu ait pu à nouveau s'adresser aux hommes dans le cadre d'une révélation après l'avènement du Christ est théologiquement inacceptable à cette époque. De rares penseurs comme Monchanin ou encore, à un moindre degré, Massignon, évoquent timidement la possibilité d'un renversement de la perspective linéaire du temps judéo-chrétien<sup>792</sup>. Il s'agit là d'hypothèses intellectuelles et non de positions théologiques. À l'exception de ces deux personnalités, nous n'avons pas rencontré de partisans de cette conception.

Comment alors expliquer ce qui, pour le prophète de l'islam, est bien une révélation au sens biblique du terme ? C'est là qu'interviennent les maladies psychiques attribuées à Mu'ammad : épilepsie ou hystérie sont mises à contribution pour expliquer, au moins pendant la période mecquoise, ce qui est apparu au prophète comme une intervention de Gabriel. Une histoire de la médecine ne manquerait pas de mettre en relief des rapprochements de circonstance entre les maladies « à la mode » et celles attribuées au fondateur de la religion musulmane. Pourtant progressivement, l'explication psychanalytique perd de son attrait chez des hommes comme Monchanin bien sûr, mais même chez des personnalités comme Perbal<sup>793</sup> et Casanova qui récusent l'existence de maladies psychiques<sup>794</sup>. Les contradictions sont nombreuses pour les adversaires de cette thèse : comment un fou aurait-il pu être à l'origine d'un mouvement aussi important que l'islam, comment faire un diagnostic sans patient et des siècles plus tard ? cette approche médicale prévaut dès la fin du XIX<sup>ème</sup> et on la retrouve dans notre période sous la plume de d'Herbigny<sup>795</sup>.

Les raisons médicales ne sont pas les seules à être mises en avant pour rejeter le prophétisme de Mu'ammad. Des justifications inhérentes à la personnalité du fondateur de l'islam expliquent, pour les missionnaires, l'impossibilité dans laquelle il a été d'assumer la fonction de prophète. La revendication prophétique leur semble incompatible avec le comportement et le caractère de Mu'ammad. L'indignité à assumer cette charge réside dans les défauts que lui attribuent les missionnaires : la ruse, la cruauté, l'amour du pouvoir et son insatiable sensualité. La comparaison avec Jésus n'est jamais bien loin et le prophète de l'islam fait pâle figure à côté. Il est d'ailleurs curieux qu'un penseur catholique compare Mu'ammad simple mortel avec Jésus, incarnation de la divinité dans la tradition chrétienne, et, et non pas avec un prophète de l'Ancien Testament.

les missionnaires font remarquer que le fondateur de l'islam n'a fait aucun miracle. En revanche, pour les musulmans le miracle par excellence est le *Qur'...*. ce texte est, pour tout chrétien, une œuvre humaine : diaire du prophète pour certain<sup>796</sup>, instrument de ses

<sup>792</sup> Mais le problème est tout autre pour l'islam, car il intervient historiquement après l'incarnation et des chrétiens vivaient dans cette zone du monde.

<sup>793</sup> Voir note 510 (première partie).

<sup>794</sup> P. CASANOVA, « Mahomet et Mahométisme », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Letouzet et Ané, 1927, 1572-1650, p. 1573sq.

<sup>795</sup> *Ibid.*

passions pour d'autre <sup>797</sup>, quintessence de ses idées pour tous.

En fait, l'apologétique chrétienne a souvent appréhendé l'islam à travers le prisme du monothéisme biblique. Un homme comme Marchal souscrit à cette optique en considérant l'islam comme « une religion appuyée à la base sur le monothéisme de la Bible » <sup>798</sup>. Giacobetti est plus précis : « Tous les contemporains de Mahomet savait où il puisait son "inspiration" auprès de juifs ou de nestoriens qui lui racontaient des légendes bibliques ou évangéliques publiées aussitôt comme venant de "Gabriel". » <sup>799</sup> Cette perspective plonge ses racines aux origines de l'islam. Sa première expression se trouve chez le dernier représentant de la patristique orientale, Jean Damascène, qui présente l'islam comme une hérésie dès le début du VIII<sup>ème</sup> siècle <sup>800</sup>.

Au cours du Moyen Âge, les versions les plus curieuses circulent, dont celle qui fait de Mu'ammad un cardinal déçu de ne pas avoir été élu pape <sup>801</sup>. Toute une approche chrétienne de l'islam se développe et Y. Moubarak en rend compte dans *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine* <sup>802</sup>. Casanova ne se prononce pas formellement sur les influences chrétiennes ou juives <sup>803</sup>. En revanche, dans la première partie de l'article « Coran », rédigée par Carra de Vaux, l'influence du judaïsme et du christianisme sur l'islam, via les sectes judéo-chrétiennes, ne fait aucun doute <sup>804</sup>. Il en va de même pour le grand orientaliste jésuite de la période, H. Lammens. Pour bien des missionnaires le fond biblique et chrétien est noyé dans les erreurs. L'islam, issu des divisions du christianisme, ne doit l'éclat de sa civilisation qu'aux chrétiens islamisés <sup>805</sup>. Les empêchements du prophétisme mu'ammadien sont donc à rechercher tant sur le plan dogmatique que dans la personnalité du fondateur de l'islam.

<sup>796</sup> Cf. H. Charles, « Un aperçu sur la doctrine religieuse du Coran », *ETI* juillet 1928, p. 196-199 ; p. 196 : « Al-Qoran est le diaire de ses haines, de ses passions comme aussi de ses fluctuations [...] ». Pour Charles il ne peut s'agir que de la compilation des paroles et des discours du fondateur de la religion musulmane.

<sup>797</sup> Voir les articles de Lammens sur Mu'ammad et l'étude qu'en fait Y. Moubarak, *op. cit.*, p. 181-184. On trouvera aussi un résumé des articles de Lammens dans RPO 115 dos.11e, « Mahomet psychologie, résumé des articles de Lammens ».

<sup>798</sup> AGMAfr., h13/1, p. 14.

<sup>799</sup> AJV, RPO 113a dos. 4, lettre de Giacobetti du 26.07.1934 au rédacteur d' *ETI*.

<sup>800</sup> Cf. Jean D AMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*, éd. R. Le Coz, (SChr 383), Paris, 1992 ; P. KHOURY, « Jean Damascène et l'Islam », *POC* 7, 1957, p. 44-63 ; *POC* 8, 1958, p. 313-339.

<sup>801</sup> Cf. CARRA DE VAUX, « Coran », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Letouzet et Ané, 1939, p. 1837sq.

<sup>802</sup> Y. MOUBARAK, *op. cit.*

<sup>803</sup> P. CASANOVA, *art. cit.* ; CARRA DE VAUX, *art. cit.*, p. 1772-1844.

<sup>804</sup> CARRA DE VAUX, *art. cit.*, p. 1777sq.

Mais sa vie privée constitue l'un des arguments principaux de la démonstration.

### Des femmes, des problèmes

Le grand reproche qui lui est fait concerne sa sensualité. C'est là un trait caractéristique selon la lecture la plus répandue chez les missionnaires, du paradis islamique, *firdaws*. Ces derniers sont heurtés par son côté charnel et l'existence des *Ÿ Žr-s*<sup>806</sup> est souvent mise en avant. Ayroust est l'un des rares à échapper à une lecture littérale qu'il dénonce : « Pour répondre, on a vite cité "les houris aux yeux noirs" et telle description plus ou moins sensuelle [...] Science légère et jugement facile. Autant faire du paradis chrétien une beuverie sur la parole du Seigneur "qu'il y boira le vin nouveau avec ses élus" (S. Matthieu 26/29) »<sup>807</sup>. Sa démarche est globale car il entreprend une analyse à partir de tous les passages *Qur'*...niques, et seulement *Qur'*...niques, du *firdaws*, rejetant ainsi toute lecture sélective. Il distingue l'idée que se faisait le fondateur de l'islam de celle qu'il voulait donner à ses fidèles<sup>808</sup>. Les premières pages de l'article mettent en évidence un paradis « palpable » où tout ce qui manque aux habitants du désert est en abondance : eau, fraîcheur, nourriture, habitat et vêtements luxueux<sup>809</sup>. Il explique le dessein du prophète de l'islam : attirer et convaincre des gens frustes, « Mais lui même, croyait-il à un bonheur de cette nature dans l'au-delà ? »<sup>810</sup>. Ayroust, tout en usant du conditionnel, émet l'hypothèse de l'allégorie pour rendre le message *Qur'*...nique accessible à ces hommes. Pour le jésuite, « l'esprit du paradis coranique »<sup>811</sup> est à rechercher « dans ses méditations loyales »<sup>812</sup> : « Le paradis est le séjour de paix *dâr-es-sâllam* »<sup>813</sup>, « la

<sup>805</sup> AGMAfr.,H13/1, p. 56. L'idée que la civilisation islamique ne doit rien à son propre génie trouve ses origines, entre autres, dans la pensée d'E. Renan et notamment dans sa conférence sur « L'islamisme et la science », donnée à la Sorbonne le 23 mars 1883 (texte intégral dans *Le Journal des Débats* du 30 mars 1883). Cette perspective connaît une large diffusion puisque on la retrouve sous la plume d'un franciscain en 1935, AJV, RPO 113a dos. 4, lettre du R.P. Daploz (o.f.m. église saint François d'Assise, Casablanca) au père Finet du 19.12.1935 : la civilisation islamique n'existe pas et « les mahométans livrés à eux mêmes n'ont jamais rien produit ».

<sup>806</sup> A. J. WENSINCK, «—Žr », *EI* III, 601sq. ; p. 601 : « le pluriel *ŸŽr* est, dans le „ur '...n, un adjectif substantivé désignant les vierges du paradis promises aux Croyants, les houris [...] ». Le *Qur'*...n est plutôt sommaire mais la tradition et l'exégèse traditionnelle ont ajouté des détails. Toutefois les interprétations des penseurs musulmans sont diverses à leur sujet : du littéralisme total à l'abstraction absolue.

<sup>807</sup> H. Ayroust, « Le paradis coranique », *ETI* mai-juin 1936, p. 161.

<sup>808</sup> *Ibid.*

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 161-164.

<sup>810</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>812</sup> *Ibid.*

compagnie de Dieu, même dans la paradis coranique, et sans faire appel aux *TM* *f*-s, reste la suprême récompense des justes. »<sup>814</sup>. Ayrout livre une version peu courante du paradis islamique et indirectement de Muḡammad tout en considérant qu'il est l'auteur du *Qur'...n*. Son approche du *firdaws* n'exclut certes pas les *Ÿ* *r*-s, mais donne une autre interprétation où la sensualité du prophète n'est pas mise en exergue comme chez la plupart des missionnaires.

La sensualité du fondateur de l'islam a pour corollaire une moralité que l'on estime douteuse et qu'on accuse d'exploiter la révélation. Le reproche fondamental est celui de l'existence de nombreuses concubines et femmes. Plusieurs éléments de la vie privée de Muḡammad retiennent particulièrement l'attention. Tout d'abord deux de ses mariages, celui avec 'iṣā et celui avec Zaynab, puis ses révélations pour conforter des décisions à caractère privé. 'iṣā est la fille d'AbŹ Bakr mariée au prophète alors qu'elle est âgée de 9 ans. La seconde est la femme dont son fils adoptif a divorcé. Les missionnaires estiment scandaleux les recours à la révélation pour justifier la possibilité d'épouser Zaynab, de prendre plus de quatre épouses ou d'innocenter 'iṣā quand elle est accusée d'infidélité.

Pour les missionnaires cette vie privée, qu'ils condamnent, est caractéristique de la période de Médine. Jusque là le prophète est marié à une seule femme, plus âgée que lui et qui ne lui donne pas de fils. Cela renforce la théorie missionnaire du manque de sincérité de Muḡammad dans la période médinoise.

Les musulmans ont été sensibles à la critique missionnaire et ont entrepris d'y répondre dans les années 1930. Quatre d'entre eux, des « modernistes », écrivent des biographies de leur prophète<sup>815</sup> dans le but déclaré de contrecarrer les orientalistes et les missionnaires chrétiens qui dénigrent l'islam et son prophète<sup>816</sup>. Dans l'ouvrage *Muḡammad B. 'Abdallah "Le prophète". Portraits contemporains. Égypte 1930-1950*, Sabanegh présente les œuvres de chacun des auteurs, puis analyse leur travail de manière thématique<sup>817</sup>. leur objectif est de riposter à trois critiques généralement faites sur le fondateur de l'islam : son rapport avec les femmes, le recours à la force et son statut prophétique. Ces penseurs sont au fait de la critique occidentale car ils ont cerné les points essentiels et ils citent les auteurs occidentaux<sup>818</sup>. Leurs ouvrages prouvent que la littérature occidentale connaît une certaine diffusion dans les milieux qui ont accès à une langue européenne, mais aussi dans les autres grâce aux traductions<sup>819</sup>. Donnons quelques-unes des justifications avancées concernant les relations entre le prophète et

<sup>813</sup> *Ibid.*

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>815</sup> E.S. Sabanegh, *Muḡammad B. 'Abdallah "Le prophète". Portraits contemporains. Égypte 1930-1950*, Paris, Vrin, 1981.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>817</sup> Une trentaine de pages (428-458) est consacrée à l'analyse de la position des auteurs sur les relation entre le prophète et les femmes.

<sup>819</sup> Nous le voyons en troisième partie (p. 362), les articles du pasteur Zwemer sont traduits dans la revue d'al-Azhar.

les femmes : toutes les femmes du prophète sont plus âgées que lui à l'exception de 'iṣā<sup>820</sup>, elles ont toutes été épousées par générosité, humanité ou raisons politiques<sup>821</sup> ; le mariage avec Zaynab doit être envisagé comme la mise en application des lois islamiques sur l'adoption<sup>822</sup>. Ces biographes de Muḥammad insistent tous sur la distinction entre l'homme et sa fonction prophétique<sup>823</sup>.

Le discours missionnaire sur le fondateur de l'islam est double, certains restent dans la ligne apologétique pluriséculaire en réactivant un vieil argumentaire alors que d'autres s'engagent dans une autre voie. Cette distinction se retrouve quand il s'agit d'envisager la morale du peuple.

## **b. La morale islamique**

Cette question de la morale musulmane est récurrente à toute réflexion missionnaire. Il n'est pas un seul missionnaire en terre d'islam qui ne se plaigne du peu de moralité qu'il rencontre chez les populations locales. Elle explique en partie les difficultés des conversions car elle est considérée comme un obstacle à la pénétration du christianisme. L'immoralité des musulmans semble, dans les écrits catholiques, ancestrale.

Les fondements de la morale sont à rechercher, d'après les missionnaires, dans le *Qur'...* et le —adē— mais aussi, nous l'avons vu, dans la personnalité du prophète car ils considèrent que son exemple influence considérablement les fidèles.

La morale a des conséquences importantes sur les plans économique, social et religieux. Les écrits catholiques opèrent la distinction entre morales privée et publique. Cette dernière est irréprochable : bonne tenue, réserve, pudeur... Cependant, pour la majorité des missionnaires, il s'agit d'une façade qui laisse dans la sphère privée la porte ouverte à des pratiques blâmables. Toutefois d'autres chrétiens pensent à une collaboration avec les musulmans pour faire face aux problèmes de moralité publique. Nous retrouvons cette attitude chez les Frères de la pureté dont un membre propose, après la seconde guerre mondiale, une union. Il faut alors faire face au communisme<sup>824</sup>, à l'athéisme autant qu'à l'évolution des mœurs publiques, sujets où les préoccupations des chrétiens et des musulmans se rejoignent<sup>825</sup>.

---

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 426 ; ils citent, entre autres, Lammens, Dermenghen. E. Dermenghem (*La vie de Mahomet*, Paris, Plon, 1929) est très connu dans les milieux missionnaires et fait l'objet d'avis divergents. dans AJV, RPO 115 dos. 11 d, on peut trouver des éléments d'appréciations divergentes sur le livre, parmi lesquels un compte rendu d'Henri Charles publié dans les *Études* 200, 1929, p. 236. Des documents d'éclésiastiques critiquent ce compte rendu qu'ils estiment trop complaisant. Une note de Lanversin, toujours dans ce même dossier, qualifie l'ouvrage : « Esprit dissolvant et souverainement fâcheux. ».

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 438sq.

<sup>822</sup> *Ibid.*, p. 431-434.

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 431 ; l'exemple de Moïse est rappelé : le fait d'avoir tué un homme n'enlève rien à sa fonction prophétique, car ils estiment que les grands hommes sont au dessus du commun.



## La morale en chiffres

La question de la morale musulmane est toujours traitée de manière indirecte, comme si le sujet était entendu de tous, comme s'il était inutile d'écrire sur un thème dont les exemples s'affichaient en grand nombre. Cependant, dans un document rédigé par Giacobetti à l'initiative de l'évêque d'Oran, Mgr Durand, la vision que le père blanc porte sur la moralité et la bonne foi des musulmans est explicitée<sup>826</sup>. Cette enquête est née d'une requête de l'évêque adressée au père le 23.06.1938. La préoccupation de Mgr Durand est la suivante : « Auriez-vous l'obligeance de me dire quel est à votre avis, le pourcentage des Musulmans a/ de bonne foi ; b/ observant le rhamadan ; c/ faisant la prière soit chez les hommes soit chez les femmes a/ du littoral nord africain b/ du tell c/ des hauts plateaux d/ du sud algérien. »<sup>827</sup>

Le parcours du père blanc a dû inciter l'évêque d'Oran à solliciter son aide. Giacobetti commence par rappeler qu'il a consacré 43 ans aux populations musulmanes et que par conséquent « on ne pourra pas nous suspecter de partialité et encore moins d'hostilité (*sic*) »<sup>828</sup>. Il précise ne donner qu'une opinion en se référant constamment à ce que disent les musulmans<sup>829</sup>. Il pense sa démarche objective car il se présente comme un spécialiste des musulmans et prétend faire une étude après les avoir consultés. Cette enquête apparaît comme un résumé du regard que porte Giacobetti sur l'islam. Nous ne retenons ici que les passages sur la morale et « la bonne foi ». Pour cette dernière, il a interrogé un marabout, petit-fils de marabout, qui lui a livré le chiffre de 3%<sup>830</sup> mais précise que cela relève de Dieu et que ce pourcentage n'est donné qu'à titre d'indication<sup>831</sup>. Cependant la bonne foi est pour lui difficile à rencontrer car, à cause de l'islam, « on

<sup>824</sup> Les préoccupations concernant le communisme se retrouvent dès les années 1930 comme en atteste un article publié dans *la Civiltà Cattolica* dont des extraits sont publiés dans le numéro de novembre-décembre 1934 dans *ETI*, p. 431sq : « Il nous semble qu'un certain rapprochement est en train de s'opérer entre les hautes sphères du monde catholique et celles de l'Islam. Un terrible fléau, en effet le bolchevisme soviétique, qui tente de se déverser sur L'Europe et l'Asie, semble près de devenir le châtiment envoyé par Dieu contre l'athéisme laïc des nations modernes ; l'Islam est menacé de ce péril aussi bien que le Christianisme, et il sent que son plus fort allié contre cet ennemi envahissant, c'est encore l'Église catholique. » À quel rapprochement est-il fait mention ? Nous ne le savons pas. Les années trente sont la période où une élite arabe est en train de se former aux idées socialistes et tente d'appliquer dans la politique intérieure des mesures sociales et économiques.

<sup>825</sup> Cf. J. Glaser, « Pour la moralité publique collaboration entre chrétiens et musulmans », *ETI* novembre-décembre 1936, p. 388-393.

<sup>826</sup> AGMAfr., L26/5, « Simples notes sur un essai de pourcentage sur les pratiques religieuses des musulmans du nord de l'Afrique ».

<sup>827</sup> *Ibid.*

<sup>828</sup> AGMAfr., L26/5, « Simples notes sur un essai de pourcentage sur les pratiques religieuses des musulmans du nord de l'Afrique », p. 1.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 2 et 3 pour les premières mentions, puis *passim*.

peut tuer, voler, mentir, commettre l'adultère et d'autres débordements sans que le remord avertisse que Dieu est offensé. Il semble contraire à tous les principes de la morale de laisser croire aux musulmans que la seule récitation de la chahada suffit pour être sauvé. C'est cependant l'assertion des auteurs les plus réputés. »<sup>832</sup> Dans ces conditions, Giacobetti n'a toujours pas trouvé un seul homme pieux, humble et pudique<sup>833</sup>. Il décrit les milieux « ascètes » – en fait les confréries – en soulignant l'âpreté au gain ainsi que les pratiques sexuelles et les subterfuges pour fonder leur aura<sup>834</sup>. Lieux après lieux, il décrit les habitudes religieuses rencontrées.

À partir de la page 20 de son enquête, il analyse les pratiques religieuses des femmes musulmanes. À propos de la prière et du *rama£...n* nous retrouvons les lieux communs sur la religiosité des musulmanes. Quant à la bonne foi, Giacobetti écrit ne rien pouvoir quantifier, « mais nous pouvons donner quelques renseignements sur le caractère et la moralité des femmes musulmanes »<sup>835</sup>. Les femmes de l'Aurès semblent se distinguer par leur immoralité selon le père<sup>836</sup> tout comme les berbères en général, alors que les nomades semblent moins corrompues<sup>837</sup>. Pour les mozabites la situation est grave selon le père blanc : « On dit, et le fait est certain, que ces femmes privées de mari prennent une femme pour maîtresse et l'entretiennent »<sup>838</sup>.

Le document se termine par un tableau statistique que nous reproduisons intégralement<sup>839</sup> :

Statistique : Pourcentage pour les hommes :
---

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 3 ; parlant du *rama£...n* le père précise que la pratique est de 100% à cause de la pression sociale, mais que « plusieurs manquent au jeûne, mais il le font en se cachant ».

<sup>831</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>832</sup> *Ibid.*

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 9-20.

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>836</sup> *Ibid.*, p. 22sq.

<sup>837</sup> *Ibid.*, p. 24sq.

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 25. Giacobetti fait mention de l'homosexualité masculine à la page 26 et n'hésite pas à écrire que « le qoran permet la sodomie conjugale » (p. 26). L'obsession pour la sexualité que manifeste l'auteur, son souci de scientificité et de véracité l'entraîne à une interprétation injustifiée du *Qur'...n*.

<sup>839</sup> *Ibid.*

La morale se résume souvent, dans la pensée de Giacobetti, à la sexualité, qui occupe de nombreux passages de son enquête. Sous une allure scientifique, ce tableau laisse au moins sceptique quant aux outils mis en œuvre pour le réaliser. L'empirisme se couvre ici d'une apparence expérimentale mais elle revient à démontrer le postulat au lieu de le confronter avec l'observation. L'auteur entend établir définitivement que l'islam est une religion fondée sur la pression du groupe et non pas sur une adhésion personnelle et sincère.

Ces chiffres ne semblent pas avoir convaincu l'évêque : « Je n'ai pu cependant faire état du pourcentage que vous établissez en conclusion qu'en mentionnant qu'il s'écartait très sensiblement de ceux qui m'avaient été fournis et semblait sévère en le leur comparant »<sup>840</sup>. L'évêque a manifesté une attitude de plus grande ouverture à l'égard des musulmans<sup>841</sup> attitude qui d'ailleurs a été critiquée par Giacobetti et d'autres<sup>842</sup>.

### Une approche moins technique

Dans deux documents séparés chronologiquement par la guerre, Marchal traite de la question de manière plus systématique. Le premier document est le texte d'une conférence donnée en juin 1937 à l'occasion de la réunion plénière de la J.A.C. algérienne. Ce contexte peut en partie expliquer les positions coloniales de Marchal<sup>843</sup>. Mais elles n'intéressent pas directement notre propos, nous ne retenons que les aspects

<sup>840</sup> AGMAfr., L26/5, lettre du 27.11.1938 de Mgr Durand à Giacobetti. Il faut savoir que Giacobetti est aussi en position délicate au sein de sa propre communauté ; AGMAfr., Dos. 279/I, lettre du 5.07.1941 de Mgr Birraux au P. Landru : « Je viens d'écrire une lettre très sévère au P. Giacobetti avec menace de retour à la Maison Mère avec règlement spécial si j'entends encore des plaintes » ; lettre du 25.04.1942 de Mgr Birraux au P. Landru : « Il est évident que la mort du bon Père Petibou cause un grand vide dans la maison de Djemmâ et je comprends le désir que vous avez de le remplacer. Toutefois, le conseil n'a pas été d'avis ce matin d'accéder à votre désir de recevoir le P. Giacobetti à cet effet. Sans aucun doute les fanatiques se réjouissent d'avoir retrouvé leur tranquillité, sans aucun doute aussi il la perdrait avec le Père Giacobetti ; mais avec ce dernier les inconvénients à craindre sont pires que les avantages à espérer. »

<sup>841</sup> Cf. L. Durand, « Les musulmans peuvent-ils être sauvés », *La Croix* 12 et 13 janvier 1938.

<sup>842</sup> AGMAfr., Dos. 276/II, Islam apostolat auprès des musulmans, 3. Méthodes d'apostolat auprès des musulmans, Lettre du P. Perrier en réponse à la pastorale de l'évêque d'Oran publiée par *La Croix* des 12 et 13 janvier 1938, envoyée à Mgr Durand le 31 mars 1940. En substance, Perrier désapprouve la démarche de l'évêque. AGMAfr., H57/3, Réponse de Giacobetti à la conférence du P. Monnier, s.j., sur les questions dogmatiques, 15.04.1939, 5p., Giacobetti fait un parallèle avec la lettre pastorale de Mgr Durand du 21 novembre 1938 qui développe dans une direction diamétralement opposée à la sienne la bonne foi des musulmans.

<sup>843</sup> AGMAfr., L27/3, H. Marchal, « L'aspect moral et religieux de la question indigène », Conférence donnée à la réunion plénière de la J.A.C. (jeunesse agricole catholique) algérienne, l'Arba, 13 juin 1937, 12 p. ; p. 1 : « Vous trouverez crédit auprès des colons, des chefs d'exploitation qui sont dévoués généralement à leurs employés indigènes [...] » ; p. 3 : « Laisant de côté les vaines récriminations contre les prétendus abus de pouvoir ici ou là [...] » ; p. 7 : « [...] le travail français dans tout le pays, dans toute l'Afrique du Nord française : un incontestable bienfait, un immense bienfait [...] » ; il nuance cet apport, p. 7 : « Ainsi le progrès économique et le progrès social en ce pays n'ont pas été pour l'indigène, pour la masse indigène ». La faute n'incombe ni aux français, ni aux populations, mais, selon Marchal, elle revient intégralement à l'islam.

religieux qui sont, pour le père blanc, au cœur de la colonisation. Pour Marchal le système colonial connaîtra le plein succès quand les musulmans adopteront l'idéal moral du christianisme<sup>844</sup>.

Le constat de Marchal est sans appel : « Sous l'angle moral et religieux, la condition des peuples musulmans [...] est franchement moins bonne que la condition des peuples païens passés sous le gouvernement et l'administration des puissances coloniales »<sup>845</sup>. L'explication est à rechercher dans l'islam car les musulmans ne se réfèrent qu'au *Qur'*...<sup>n</sup> et au —ad€□<sup>846</sup>. L'islam, dans la lecture qu'en donne Marchal, ne préconise aucune contrainte morale, c'est pourquoi le musulman cède facilement à ses instincts et à ses passions. Le musulman n'a pour tout devoir que le respect des cinq piliers<sup>847</sup>. Dans la mesure où ces cinq rites sont respectés, Dieu pardonne au croyant tous ses péchés, car « il est le Dieu bon-garçon, le Dieu brave homme, le père faible qui ferme les yeux sur les fredaines de ses fils, les dispense de remords, les défend et les protège envers et contre tous, sans leur tenir rigueur de ce qui les déshonore et lui avec eux »<sup>848</sup>. Cette métaphore du père peut sembler curieuse dans la mesure les missionnaires dénoncent l'inaccessibilité de Dieu chez les musulmans.

Dans ses écrits postérieurs à la seconde guerre mondiale, la position de Marchal sur la morale musulmane semble identique<sup>849</sup>. Certes, le mot d'âme ne doit pas toujours se laisser comprendre dans une perspective religieuse, il ne s'agit parfois que d'une variante du mot personnalité<sup>850</sup>.

### **Un terrain d'entente**

La position n'est pas la même pour la morale publique. Selon Glaser « dans le domaine de la morale, il existe certaines harmonies entre la religion du Christ et celle de Mahomet »<sup>851</sup>. Et de donner les points communs : « Les deux religions s'accordent sur bien des points capitaux : existence d'un Dieu personnel, immortalité de l'âme, nécessité de la prière et du jeûne, obligation de l'aumône, intégrité de la famille, décence des

<sup>844</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>848</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>849</sup> AGMAfr., H. Marchal, « L'âme musulmane », 1945, 64p.

<sup>850</sup> *Ibid.*, « Lorsqu'elle n'est pas sous influence [...] de quelque autre mauvaise passion l'âme musulmane est très courtoise dans les relations humaines et délicate dans les rapports familiaux avec le prochain. » (p. 7).

<sup>851</sup> J. Glaser, « Pour la moralité publique collaboration entre chrétiens et musulmans », *ETI* novembre-décembre 1936, p. 388.

mœurs, modestie de la tenue, respect du bien d'autrui, le droit de propriété, obéissance à l'autorité légitime etc. »<sup>852</sup>. Cette perspective est loin d'être partagée par tous les missionnaires pour les questions proprement religieuses. Nous avons pu le constater, sur des sujets comme l'aumône ou la prière, l'analyse de pères blancs, entre autres, ne conduit pas à des convergences. Dans le domaine de la moralité publique, les missionnaires catholiques sont sensibles au respect affiché pour les bonnes mœurs. D'aucuns y voient toutefois de l'hypocrisie, la conséquence de la coercition sociale et dénoncent l'absence de relation entre l'aspect extérieur et la disposition morale qui doit aller de pair avec.

En revanche Glaser salue ce respect et invite à collaborer avec les musulmans afin de préserver la moralité publique. Il ne s'engage dans aucune considération d'ordre spirituel. Il est intéressant de noter que les thématiques de la morale publique qui ont retenu l'attention de l'auteur sont identiques à celles qui préoccupent l'Europe : cinéma et représentations théâtrales d'une part, plage et tenues vestimentaires féminines d'autre part. L'article est construit autour de récits sur ces questions et des solutions trouvées en Égypte. Pour des films de cinéma et des représentations théâtrales (tous français) jugés immoraux par certains, la pression conjointe de chrétiens et de musulmans a permis au Caire, mais pas à Alexandrie, leurs retraits<sup>853</sup>. Pour les problèmes des tenues vestimentaires féminines et l'accès des femmes à la plage, l'auteur reproduit un jugement auquel il souscrit : « Le tribunal, lit-on dans le jugement, rejette les motifs invoqués par l'épouse pour se justifier et se trouve dans l'obligation de lui imputer tous les torts, particulièrement de s'être, sur la plage, étendue bras et jambes nus, comme la représente l'une des deux photos, cause de la plainte du mari, suivant ses conclusions du 25 juillet 1935. Nous devons nettement lui déclarer que son acte est inspiré par le démon et qu'il est réprouvé autant par la loi divine que par les bonnes mœurs ; une honnête femme ne doit pas se permettre une telle attitude. Et si elle objecte que c'est son mari qui l'a photographiée dans cette tenue, cela ne peut, le moins du monde, la justifier, même si cette affirmation est vraie, car en pareil cas, on n'est pas tenu à l'obéissance. On ne doit pas obéissance à la créature pour désobéir au Créateur. »<sup>854</sup>

L'auteur rappelle, en le regrettant, que dans les esprits cette immoralité est associée à la civilisation chrétienne<sup>855</sup>. C'est pourquoi, il appelle les chrétiens à collaborer avec les musulmans : « Nous croyons cependant qu'il est partout possible de créer des ligues mixtes présidées par des musulmans influents et dont les rôles actifs seraient attribués à des chrétiens. Leur dévouement témoignerait efficacement du haut idéal qu'ils représentent. »<sup>856</sup>

<sup>852</sup> *Ibid.*

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>856</sup> *Ibid.*

Alors que tout est supposé opposer morale chrétienne et morale musulmane, la revue *ETI* publie un article qui va dans un sens contraire. Un terrain d'entente semble être propice, celui de la moralité publique. Volonté d'une rencontre sur un domaine non confessionnel ? reconnaissance de points communs ? Ce type de front commun est valorisé par la suite car l'évolution de la société est telle que des convergences se font jour sur les questions de mœurs.

Si ce type de préoccupations liées à la morale publique existe depuis longtemps en Europe, l'idée de s'associer aux musulmans en terre d'islam est nouvelle. Certes, la transformation des mœurs publiques est récente dans les pays musulmans pour les deux communautés. Elles se retrouvent confrontées à un même problème, celui de l'émancipation de la moralité publique de la sphère religieuse. Toutefois il ne s'agit dans le monde musulman que d'un épiphénomène amplifié par le fait que l'on attribue l'origine de ces pratiques à l'Europe. Or, dans cette fin des années 1930, où la contestation de la présence mandataire est très vive au Proche-Orient, c'est une manière de s'opposer à un autre des visages de l'impérialisme, celui d'une culture décadente.

## 2. L'islam spirituel

---

Le second versant du discours missionnaire sur l'islam et les musulmans concerne la spiritualité. En effet, si les croyances génèrent des rites et une morale, elles peuvent aussi préparer le terrain d'une vie spirituelle.

Il est à noter que l'interrogation de la possibilité d'une spiritualité en islam est une donnée nouvelle dans l'approche missionnaire. Ils en distinguent trois degrés : le culte rendu aux saints locaux, les confréries et la mystique. Ces divisions ne sont pas celles du monde islamique, si nous les reprenons c'est parce qu'elles sont le classement retenus par les missionnaires. Toutefois, nous n'attribuons à ce classement aucune valeur qualitative, à la différence des auteurs étudiés qui y voient une gradation, des stades successifs.

Les confréries sont présentes dans tout le monde musulman<sup>857</sup>. En revanche, dans notre période d'étude et dans notre la zone géographique retenue, la littérature sur la question se concentre essentiellement sur l'Afrique du Nord et sur la Turquie : les marabouts et les derviches<sup>858</sup>.

<sup>857</sup> Cf. E. DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954 (2<sup>ème</sup> éd.) et H. CHAMBERT-LOIR, C. GUILLOT, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême Orient, 1995.

<sup>858</sup> Nous n'avons repéré qu'un article qui traite d'un cas de dévotion populaire en Égypte, signé par Henri Ayrout, « Au Caire la dévotion à l'imam Chafei », *ETI* juillet-août 1931, p. 251-252. Né en 767 (en Palestine ou au Yémen) et mort en 820 au Caire, il est le fondateur du *mathab* š...fi'ête, qui est progressivement devenu le rite majoritaire en Égypte. Son tombeau fait l'objet d'une vénération toute particulière qui est rappelée par l'article d'Ayrout, des prières lui sont adressées de toute l'Égypte et déposées sur sa tombe (*ibid.*, p. 251). Nous avons là un exemple typique de dévotion populaire avec le recours à l'intercession du saint. « Et cette prière dans toute sa naïveté, cette prière que les habiles exploitent, est peut-être plus profonde que l'hommage de prostration rituelle parce qu'elle est un appel du cœur. » (*ibid.*, p. 252). Cette prière, Ayrout l'estime meilleure que la prière rituelle, car elle semble plus proche de ce qu'il considère être la prière chrétienne.

Mais rares sont les articles de la période qui ne dénoncent pas les dérives des confréries. Nous n'avons choisi de ne retenir que cinq articles : trois parus dans l' *IBLA* et deux dans *ETI* qui nous sont apparus représentatifs de la vision catholique missionnaire sur l'islam populaire. Le choix de ces revues se justifie par leur orientation affichée pour le monde musulman. Quant aux auteurs de ces articles, ils expriment par leurs orientations les grandes tendances des milieux missionnaires qui se font jour sur ces questions. Leurs personnalités et leurs vies sont aussi représentatives de leurs engagements respectifs.

Les deux premiers auteurs sont Demeerseman et Focà, le troisième Si Yacoub (il s'agit sous ce pseudonyme de Giacobetti<sup>859</sup>).

Avec le discours missionnaire sur les confréries, on pénètre dans l'islam populaire où se côtoient pratiques antéislamiques réappropriées ou réinterprétées. La progression que nous avons choisie renverse volontairement l'ordre chronologique puisque nous commençons par 1938, puis 1928 et pour finir 1935. Pour deux des articles nous respectons l'ordre chronologique car alors il se justifie dans l'optique que nous avons privilégiée. En effet la logique que nous avons voulu mettre en avant n'est pas tant celle de l'ordre chronologique d'élaboration des discours que celle interne à l'islam. Ainsi, les articles de Demeerseman de 1938 sur les pratiques des Kroumirs concernent une pratique religieuse spontanée sans encadrement, ni théorisation. Les deux articles suivants abordent les confréries qui correspondent à un stade plus élaboré des pratiques populaires dans la mesure où ces dernières sont alors canalisées.

### A. La Kroumirie, laboratoire religieux

Dans trois articles parus dans l' *IBLA* , le père Demeerseman donne une description et une analyse du culte des saints en Kroumirie<sup>860</sup> . ce choix, pour tout local qu'il soit, est représentatif des pratiques populaires de l'islam nord africain, mais aussi d'autres régions<sup>861</sup> . Ces pratiques sont communes à tout le monde arabo-musulman, à l'exception de la zone sous contrôle des wahh...ites, mais elles ne lui sont pas propres (comme nous le verrons certaines des pratiques se retrouvent aussi en Europe). la religion populaire peut présenter des similitudes dans de nombreuses régions du monde. la difficulté de remonter aux substrats d'origine réside essentiellement dans le degré d'imprégnation de la dernière religion assimilée.

Tout en étant consciente du caractère restrictif du choix des Kroumirs, il nous est apparu, après réflexion, largement représentatif d'au moins toute une frange de l'islam maghrébin montagnard mais aussi populaire.

Demeerseman décrit le culte dans ses deux premiers articles<sup>862</sup> sur le sujet et dans son troisième article<sup>863</sup> il tente une analyse.

---

<sup>859</sup> Voir la note 964.

<sup>860</sup> Les *ʿĀẓmĕr-s* vivent dans les confins algéro-tunisiens.

<sup>861</sup> un article publié dans le compte rendu de la 6<sup>ème</sup> *Semaine de missiologie de Louvain*, 1928, par I. Beaufays, « La théologie koranique », p. 135-143, livre des descriptions similaires pour le Maroc et plus généralement pour les populations berbères.

### a. Une approche ethnologique

L'avant-propos du premier article, essaie de définir ce qu'est l'islam des Kroumirs. Sa première phrase est à ce titre significative : « Les Kroumirs sont-ils musulmans ? »<sup>864</sup> et la deuxième tout autant : « Il faut répondre sans hésitation par l'affirmative. »<sup>865</sup>

La conclusion qu'il faut tirer de ces deux premières phrases est que l'islam n'est pas une réalité homogène, l'auteur parle d'ailleurs d'islam des Kroumirs. Le fait d'admettre que les Kroumirs sont musulmans permet d'intégrer leur patrimoine religieux à celui de la *umma islamiyya*, même si cette dernière ne le revendique pas particulièrement. Demeerseman précise qu'il se place d'un point de vue Kroumir : ils se considèrent comme musulmans. Le tout reste alors de savoir quelle est leur approche de l'islam d'après le père blanc.

L'un des premiers éléments de compréhension est que leur islamisation a été longtemps superficielle. Le deuxième facteur à intégrer est la place réservée à l'islam des confréries dans cet islam kroumir. En effet, l'islam des Kroumirs a été dominé, jusqu'à la conquête française<sup>866</sup>, par le culte local des ancêtres et le respect des coutumes. Les conséquences mises en avant par l'auteur sont une ignorance sur le plan dogmatique qui s'explique par le peu de lettrés dans cette région<sup>867</sup>. Leur ignorance semble à peu près totale car « Il n'y a jamais eu de mosquée en Kroumirie. La plupart des hommes ignorent encore les principes rituels de la prière. »<sup>868</sup>. Qu'entend l'auteur par mosquée ? Le terme peut revêtir plusieurs acceptions. Il peut certes s'agir d'un ensemble architectural qui répond à des critères esthétiques variables selon les régions du monde musulman tout en regroupant systématiquement un même espace du sacré : la *qibla* symbolisée par le *miÿr...b* (orientée dans un premier temps vers Jérusalem, puis vers la Mecque), le *minbar* (la chaire), le minaret (*man...ra*, qui n'existe pas dans les premières mosquées)... Autre définition, plus large cette fois et davantage théologique, est celle qui fait de tout lieu où plusieurs hommes se rassemblent pour prier, sous la « direction » de l'un d'entre eux, une mosquée. Généralement on distingue le simple *mas%oid*, là où l'on vient se prosterner, du *%...mi'*<sup>869</sup> le lieu de rassemblement de la communauté.

<sup>862</sup> A. Demeerseman, « Le culte des "saints" en Kroumirie », *IBLA* octobre 1938, 3-28 ; janvier 1939, p. 3-26.

<sup>863</sup> A. Demeerseman, « Les croyances relatives aux "oualis" des mzaras en Kroumirie », *IBLA* avril 1939, p. 3-39.

<sup>864</sup> A. Demeerseman, « Le culte des "saints" en Kroumirie », p. 3.

<sup>865</sup> *Ibid.*

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>867</sup> *Ibid.*

<sup>868</sup> *Ibid.*

<sup>869</sup> La racine <% m '>, à la première forme verbale, signifie « rassembler, réunir, additionner, collectionner, compiler, etc. ».



De cette ignorance le Kroumir semble conscient<sup>870</sup> et la relativise quelque peu car il se considère « plus fidèle observateur des préceptes de la religion que les citadins »<sup>871</sup>. L'explication à une telle affirmation, les Kroumirs la trouvent dans la moralité douteuse dont ces campagnards accusent les gens des villes. Ils donnent leur conception de la religion qui s'apparente davantage à une conduite éthique : « Chez nous on venge par la mort l'honneur familial ; nous ne mangeons pas en temps de ramadhan, même quand nous sommes en voyage ; nous sommes fidèles à notre parole, nous ne trahissons pas celui avec qui nous avons partagé le pain et le sel. »<sup>872</sup> cette moralité n'a pas de support religieux bien définissable et le seul élément religieux dont il soit fait mention est le *ramaġ...n*. Il est l'un des rites culturels le mieux suivi dans le monde musulman<sup>873</sup> et celui auquel les Kroumirs sont le plus fidèles. Pour certains missionnaires, nous l'avons vu, son observance ne relève pas de la piété mais de la coercition sociale. La conception que les Kroumirs semblent se faire de la religion se résume au culte de l'honneur et à la parole donnée<sup>874</sup>.

Cet éloignement par rapport aux pratiques de la religion musulmane, Demeerseman le trouve manifeste dans leur refus du contrat de mariage<sup>875</sup>. Il rappelle que dans leurs coutumes le mariage ne donnait lieu à aucun contrat de *fiqh*<sup>876</sup> mais à la « "debiha" une immolation suivie d'un repas collectif »<sup>877</sup>. ce fait n'est pas propre aux Kroumirs, seuls les citadins lettrés ont recours au *fiqh* et non les gens du peuple qu'ils soient de la ville ou de la campagne. Le *fiqh*, dans de nombreuses régions du monde arabe n'a pas pu s'imposer face à la coutume<sup>878</sup>. Le mariage n'étant pas par ailleurs un acte religieux, il peut

<sup>870</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>871</sup> *Ibid.*

<sup>872</sup> *Ibid.*

<sup>873</sup> le voyageur bénéficie, le temps de son voyage, si ce dernier n'est pas un voyage d'agrément, d'une dispense et donc de la possibilité de rompre le jeûne, mais de rattraper les jours non jeûnés ou de compenser par une aumône. Le malade, la femme en état d'impureté rituelle ou après l'accouchement, les enfants et les vieillards sont aussi dispensés du *ramaġ...n*.

<sup>874</sup> Le fait de partager « le pain et le sel » est fondamental dans les rites de l'hospitalité chez les musulmans, il se créent alors des liens, en théorie, bien plus difficiles à rompre.

<sup>875</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 5.

<sup>876</sup> Il s'agit de la jurisprudence qui s'est constituée dans le monde musulman autour de 4 *mathab*-s ou rites : le malékite, le šafi'ite (privilège l'*im...*), le Ÿanbalite (privilège le *Qur'...n* et le —*adġ*□) et le hanafite (privilège le *ra'y*). Au Ma□rib l'école dominante est l'école malékite qui privilégie le —*adġ*□.

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>878</sup> La terminologie pour la désigner varie d'une zone à l'autre. au Mašriq on parle de '*urf* (de la racine < ' r f >, « connaître, reconnaître », avec le *ma'uf* connu et reconnu par les gens), en Kabylie on parle de *q...nġn*. cette coutume peut être écrite ou véhiculée par la mémoire des anciens.

sembler logique que la coutume prime sur le *maḥab*.

Demeerseman précise que la *sunna* est en passe de s'imposer dans ces régions avec un léger retard par rapport à ce qui se passe dans les plaines<sup>879</sup>. Plains dont l'islamisation en profondeur n'est pas encore terminée, selon lui, au moment de la rédaction de l'article.

Quelle est alors la place dans cet espace religieux du culte des saints ? Il apparaît pour toutes les femmes et pour la plupart des hommes comme la principale manifestation de la foi<sup>880</sup>. Quelle est sa position par rapport à la *sunna* ? Pour Demeerseman il s'agit d'« un culte préislamique où l'esprit païen est à peine recouvert d'une apparence musulmane »<sup>881</sup>. Les lettrés de Kroumirie, qu'ils soient membres ou non de confréries, ne sont pas opposés à ces « vénérables traditions »<sup>882</sup>. D'aucuns y voient même un ciment social qu'il convient d'apprécier<sup>883</sup>. Les lettrés des confréries ont entrepris de les rendre licites en introduisant « à cette occasion les séances classiques des confréries, avec chants et exhibitions pseudo-mystiques des khouans »<sup>884</sup>. Il reconnaît cependant un rôle aux confréries, celui d'avoir donné quelques rudiments de culture musulmane, notamment en ce qui concerne l'histoire des principaux prophètes et les principales obligations de la religion islamique<sup>885</sup>.

L'une des rares critiques faites par les confréries aux pratiques des Kroumirs est celle de la participation de femmes non voilées aux *zrda-s*<sup>886</sup>. Mais l'impact n'est pas celui escompté : « Laisse cela : ce sont nos coutumes »<sup>887</sup>. On peut souligner que la séparation entre les sexes ne se fait pas dans toutes les confréries. Elle constitue l'une des critiques et des lettrés musulmans, et des missionnaires faite aux confréries.

La *sunna* a fini par accepter cet état de fait dans la mesure où ces pratiques païennes les plus évidentes sont soit bannies, soit islamisées<sup>888</sup>.

<sup>879</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 6.

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>882</sup> *Ibid.* ; ils considèrent qu'il ne faut ni les approuver, ni les critiquer.

<sup>883</sup> *Ibid.*

<sup>884</sup> *Ibid.*

<sup>885</sup> *Ibid.*

<sup>886</sup> Demeerseman écrit « zerda ». Nous revenons plus bas sur la terminologie.

<sup>887</sup> A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 8.

<sup>888</sup> cette attitude se retrouve dans les rapports entre christianisme et paganisme.

Demeerseman aborde ensuite le cœur du sujet : la description de la religiosité des Kroumirs à partir du culte des saints. Le terme utilisé pour parlé de saint est *w.../€*<sup>889</sup>, un homme pieux sa vie durant, à qui Dieu a donné une *baraka* et qui de ce fait devient un béni<sup>890</sup>. Il est constamment associé à Dieu dans les invocations. Or, pour toute personne au fait des données qur'...niques, nulle créature (*maçl'žq*) ne peut être associée à Dieu, tel est l'essence du message qur'...nique. De plus, Demeerseman nous apprend que si les Kroumirs n'hésitent pas à mentir quand ils sont sous serment invoqué sous le nom de Dieu, ils s'en gardent dans le cas où figure le nom du *w.../€*. L'une des explication doit résider dans la proximité qu'ils attribuent au *w.../€*, d'où son efficacité pour les aider ou pour leur nuire. En revanche, ils doivent se représenter le Dieu transcendant de l'islam comme très éloigné de leur quotidien et donc peu à même d'y intervenir. Nous sommes en présence d'une séparation entre un *w.../€* se trouvant dans une sphère accessible, et un Dieu souverain mais dans une toute autre dimension que celle de la vie quotidienne. Ils redoutent les malheurs que pourraient leur infliger le *w.../€* en cas de manquement à leur serment<sup>891</sup>. Demeerseman nuance : le serment porté sur la tête du *w.../€* quand il n'est pas prêté devant témoins à la *mz...ra*<sup>892</sup> du *w.../€*, n'est bien souvent qu'une expression idiomatique<sup>893</sup>. Quant à la validité et à l'efficacité du recours au *w.../€*, la réponse donnée par les Kroumirs est sans équivoque : « Avons nous raison, avons nous tort ? La science appartient à Dieu. »<sup>894</sup>. En filigrane apparaît la réaction d'abandon totale de l'homme à Dieu, si caractéristique pour les missionnaire du fatalisme musulman auquel même les non islamisés en profondeur ne peuvent échapper. Mais ne peut-on y voir aussi une démarche analogue à celle du pari de Pascal ?

Nous avons précédemment utilisé le mot de *mz...ra* sans en donner la définition : « Le nom générique qui convient aux tombeaux, comme aux lieux consacrés par la présence ou l'influence d'un saint ou d'une force supérieure. »<sup>895</sup> La matérialisation se résume à une enceinte de pierres de quelques mètres carrés sans toit, qui habituellement, en plus du tombeau, se trouve au pied d'un arbre, à proximité d'une source ou d'un rocher. À l'intérieur sont disposés brûle-parfum, bougeoirs, cruches et des cailloux de forme arrondie ou ovale<sup>896</sup>. À l'entrée, des étoffes de tissu de différentes couleurs

---

<sup>889</sup> Ce terme désigne les gouverneurs de provinces dans l'Empire ottoman.

<sup>890</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 8sq.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>892</sup> Demeerseman écrit « mzara ».

<sup>893</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 10.

<sup>894</sup> *Ibid.*

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 14.

attendent le visiteur qui les baisent et les portent à son front<sup>897</sup>. Le lieu jouit d'un statut d'immunité, nous sommes au cœur d'un espace du sacré. Les arbres dans l'enceinte du sanctuaire sont considérés comme sacrés<sup>898</sup>.

Le responsable du lieu a été choisi pour cette fonction en raison de sa réputation de grande piété. Son rôle consiste à acheter cierges et benjoin pour le sanctuaire et à se procurer l'argent à cet effet en organisant la *zrda*<sup>899</sup>.

Les *mz...ra-s* sont visitées, *ziyyara*, pour des motifs variés : maladies des hommes, des animaux, stérilité, vœux divers, serments, contrats<sup>900</sup>. La contrepartie attendue par le *w.../€* pour les services qu'il a rendus, sont les offrandes. Ces dernières peuvent être de simples offrandes, proportionnelles à la fortune et à la demande formulée, ou des *zrda-s*, c'est-à-dire « la destination et l'immolation d'un animal au ouali suivi d'un repas collectif appelé *zerda* »<sup>901</sup>. Les *zrda-s* peuvent être annuelles, mensuelles, ponctuelles (lié à un vœu précis), liées à une famille ou à une tribu. Généralement, la simple offrande résulte d'un vœu exhaussé de peu d'importance ou d'un vœu de femme ou d'un vœu de pauvre<sup>902</sup>. Pour les questions plus importantes, pour les plus aisés et pour les hommes, la réalisation du vœu donne lieu à une *zrda* qui est considérée comme un acte religieux<sup>903</sup>.

Les *zrda-s* ont lieu en principe au printemps ou à l'automne sur le tombeau du *w.../€*<sup>904</sup>. Elles sont l'occasion de dépenses énormes<sup>905</sup>. Pour Demeerseman, le caractère social de ces manifestations prime sur les aspects religieux : « La plupart du temps on ne dit pas de prières on se contente de faire des festins homériques aux alentours du lieu saint, on égorge des moutons sur la tombe du marabout. Il y a en outre des danses et des fantasias. [...] Les *zrda-s* collectives sont de véritables foires et les Kroumirs y vont comme à une véritable fête. »<sup>906</sup> On retrouve les mêmes descriptions dans les fêtes données par les confréries. Nous ne savons pas si ce type de manifestations existe au

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 16 ; p. 27sq : « Il est interdit de couper les branches de ces arbres, mais on peut enlever quelques fragments de l'écorce pour obtenir les guérisons désirées. [...] les qualités de cet arbre antique portent naturellement ceux qui le vénèrent à se dire qu'il a été planté par un ouali, que ce ouali a prié à son ombre, qu'enfin il a peut-être demandé qu'il soit respecté (c'est en tout cas se qui explique la vénération pour les arbres des *mzaras*). »

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 18-22.

<sup>901</sup> A. Demeerseman, « Le culte des "saints" en Kroumirie », *IBLA* janvier 1939, p. 4.

<sup>902</sup> *Ibid.*

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 16.

Mašriq en dehors des confréries, mais il est attesté dans toute l'Afrique du Nord et plus particulièrement dans les montagnes. L'aspect festif est mis en avant par l'auteur et se présente en opposition avec la définition qu'un religieux catholique peut se faire, dans cette période, d'une fête religieuse. Dans les communautés nord africaines traditionnelles, la frontière entre l'espace du sacré et du profane, mais aussi du privé et du publique, ne peut répondre aux codes des sociétés européennes en cours de sécularisation.

Quand Demeerseman parle de foire, il faut aussi l'entendre au premier sens du terme *i.e.* celui d'un lieu commercial de vente et d'achat de biens. La différenciation entre les sphères de vie n'est pas identique, une fois encore, à celle de l'Europe.

Face à ces débordements, les lettrés tentent de réagir sans trop de succès<sup>907</sup>. Ils sont, d'après l'article, opposés à la promiscuité entre hommes et femmes dans un même lieu, argument que le père a déjà mis en avant. Cette répétition traduit-elle la réalité des préoccupations des lettrés ou bien peut-elle être comprise dans le sens qu'une ségrégation entre les sexes est une donnée islamique ? Il laisse entendre que cette séparation n'intervient pas dans la sociabilité kroumire avant un certain degré d'islamisation. Il peut sembler curieux que les lettrés ne soient pas davantage heurtés par les atteintes dogmatiques qui sont toutes aussi évidentes et autrement infondées d'un point de vue théologiques que la présence de femmes non voilées.

La *zrda* n'est pas l'unique moment où les Kroumirs vont à la *mz...ra*. Ils leur arrivent d'y passer la nuit quand, faute de trouver une solution à un problème, ils espèrent que le *w.../€* les guidera dans leurs rêves<sup>908</sup>.

À la fin de ce deuxième article, l'essentiel de la description de ces *mz...ra-s* kroumires est achevée. le troisième article est consacré à une analyse des croyances<sup>909</sup>.

## b. Des pratiques anté-islamiques

L'auteur a conscience de la difficulté à livrer des explications car il s'agit d'un univers très éloigné des mentalités européennes et qu'il considère ces pratiques comme « des vestiges d'antiques traditions éparpillées à travers une mémoire plus collective qu'individuelle » ce qui les rend plus difficiles à cerner<sup>910</sup>. Son problème est de savoir comment elles sont comprises par les contemporains. Demeerseman considère ces pratiques comme ne pouvant trouver de pendant en Europe, comme n'ayant jamais existées dans un monde chrétien et par conséquent caractéristiques de l'Afrique du Nord. La mission de l'intérieur entreprise dès le XVII<sup>ème</sup> siècle dans certaines régions et qui se

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 17. Il existe aussi tout un temps du sacré, car 2 mois avant une *zrda* il convient de ne pas se marier (*ibid.*, p. 16).

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 20sq.

<sup>909</sup> A. Demeerseman, « Les croyances relatives aux "oualis" des mzaras en Kroumirie », *IBLA* avril 1939, p. 3-39.

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 3sq.

poursuit au XIX<sup>ème</sup> dans d'autres a induit, avec la réforme catholique, un modèle de prêtre coupé du peuple et des pratiques magiques.

Les lettrés ne se retrouvent pas plus dans ces manières de faire et leur dénie tout fondement islamique. Elles ne sont pour eux que le reflet du paganisme<sup>911</sup>. Pour Demeerseman, la question n'est pas aussi simple : « Il ne faudrait pas en conclure, pour autant, que l'on retrouve ce culte aujourd'hui dans sa primitive pureté car l'islam des confréries en a transformé, dans une mesure d'ailleurs difficile à définir, et les pratiques et les croyances »<sup>912</sup>. Ces coutumes seraient donc un alliage de « la religion des anciens Berbères »<sup>913</sup> et de l'islam des confréries, un « complexe islamico-berbère »<sup>914</sup>.

Quel regard portent les principaux intéressés ? Dans leur grande majorité ils se placent dans l'optique du strict respect des traditions<sup>915</sup>. Une minorité, des hommes en contact avec le milieu urbain, semble éprouver une certaine gêne quand elle expose ses coutumes aux lettrés<sup>916</sup> car elle a pris conscience de l'existence d'un certain paganisme.

l'intérêt de Demeersman se porte sur les croyances à la base de ces pratiques qu'il dénombre à trois : la *niyya*, la *baraka* et les *%oinn-s*.

La *niyya*<sup>917</sup> est un concept très répandu mais très difficile à cerner et à définir avec précision. Demeersman parle d'intention, de foi confiance, on peut aussi y ajouter la naïveté, la pureté de l'intention. Le *w...l€* a une relation particulière avec la *niyya* qui s'étend aux lieux qu'il a traversés<sup>918</sup>. la *niyya* peut aussi s'attacher à des objets sans rapport avec le *w...l€*. Dans ce cas, le Kroumir adresse sa *niyya*, son intention, à Dieu. « cette *niyya*, particulièrement efficace chez les Anciens, est, de l'aveu du peuple, en singulière régression. »<sup>919</sup>. À la base de la *niyya* se trouve la confiance aveugle, la remise complète de soi, sans quoi elle perd de son efficacité.

La *baraka*<sup>920</sup> est tout autant difficile à définir. demeerseman se tourne vers la religion

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>913</sup> *Ibid.*

<sup>914</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>915</sup> *Ibid.*

<sup>916</sup> *Ibid.*

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 8-14.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>919</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>920</sup> *Ibid.*, p. 14-25.

primitive des Berbères : la *baraka* est le contraire des forces du mal et ce qui permet de s'en prémunir<sup>921</sup>. « En fait, tout le culte des mzaras kroumires a pour but d'obtenir la baraka ou d'éloigner le contraire de la baraka. »<sup>922</sup> La cosmologie de ce que l'auteur appelle les anciens berbères se résume, d'après l'article, à un monde manichéen où forces du bien et forces du mal se côtoient. Les premières sont à concilier et les secondes doivent être détournées, le tout grâce à la *baraka* qui elle-même ne peut s'acquérir sans la *niyya*<sup>923</sup>. Dans ce monde paysan qu'est celui des Kroumirs, les récoltes et le bétail sont une des préoccupations majeures, d'où la nécessité d'attirer sur eux la *baraka*<sup>924</sup>. « La baraka des oualis se manifeste, affirment unanimement les Kroumirs, par des interventions miraculeuses fameuses qui justifient une fois pour toutes le culte qu'on lui rend et qui se transmet par la tradition. »<sup>925</sup> Les descendants ou prétendus tels des *w.../€*-s jouissent d'une attention particulière car on pense qu'ils ont conservés la *baraka* de leur aïeul<sup>926</sup>.

Il faut préciser que l'action du *w.../€* est ambivalente, positive et négative. On peut ainsi l'invoquer pour qu'il accomplisse une vengeance quand on estime être lésé dans son bon droit. Les répercussions de telles invocations sont particulièrement redoutées. De même, qu'un manque de respect au *w.../€* peut entraîner son courroux. Un autre mot peut désigner le *w.../€*, le *%add*, « le grand-père, l'ancêtre ». Des liens de filiations, réels ou imaginaires, sont ainsi établis.

Peut-on pour autant assimiler ces pratiques au concept de tribu maraboutique ? Demeerseman ne tranche pas<sup>927</sup>.

La multiplication des *w.../€* engendre une « hiérarchisation » : « [...] les petites mzaras ne semblent intéresser que ceux qui vivent dans la périphérie »<sup>928</sup>. La proximité géographique avec la *mz...ra* est fondamentale, pensons-nous, pour la réalisation de petits vœux, pour les intercessions du quotidien. En revanche, il n'est pas rare que des paysans invoquent des *w.../€*-s dont la notoriété dépasse la région voir le pays. Certains dédient même toute leur *niyya* à tel ou tel saint connu<sup>929</sup>.

La *baraka* peut aussi se trouver chez les fous<sup>930</sup>, profondément respectés et craints en Afrique du Nord, mais aussi au Mašriq<sup>931</sup>. Par les dons qu'on lui fait, on sollicite sa

<sup>921</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>923</sup> *Ibid.*, p. 14sq.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 16sq.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>927</sup> *Ibid.*

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 21.

*baraka*.

Mais le cœur de toutes ces croyances est pour l'auteur les *%oinn-s*<sup>932</sup>. « Les Kroumirs ne semblent pas avoir une idée plus précise de l'objet du culte des arbres pas plus d'ailleurs que celui des sources, des rochers, etc. [...] Mais, ce culte des arbres, plus ou moins islamisé et mis en relation avec celui d'un saint réel ou fictif, ne laisse-t-il pas transparaître celui rendu au djinns ? »<sup>933</sup> Il est intéressant de noter que l'auteur ne stipule à aucun moment que ces êtres sont reconnus par la théologie musulmane.

La croyance en leur existence est attestée dans l'Arabie pré-islamique comme des esprits représentant les forces de la nature. Le *Qur'...n* atteste de leur existence et il est question d'eux dans de nombreuses sourates<sup>934</sup> et versets. Ils ont été créés par Dieu avant l'homme, pour adorer Dieu. Ils ont aussi leurs prophètes envoyés par Dieu et ils ont reçu par Mu'ammad la prédication *Qur'...nique*. comme pour les hommes, certains d'entre eux ont adhéré au message de l'islam, alors que d'autres sont restés infidèles. Ils sont tenus de croire au *Qur'...n* et seront jugés sur leur foi. Ils ont fait l'objet de la réflexion théologique et du *fiqh*<sup>935</sup>. Toutefois des philosophes comme Avicenne et les mu'tazilites nient leur existence. D'autres conseillent de ne croire que ce qu'en dit le *Qur'...n*. Il n'en demeure pas moins très présents dans la vie du musulman du commun, voir aussi chez certains lettrés dans notre période.

La description de l'univers mental des « indigènes d'Afrique du Nord » met en évidence un univers peuplé d'esprits mauvais et bons pouvant se localiser dans les pierres, les arbres, les animaux<sup>936</sup> et pouvant même revêtir une apparence humaine. Demeerseman expose les théories relatives aux *%oinn-s* en essayant de rester neutre<sup>937</sup>.

<sup>929</sup> Celui qui passe pour être le plus grand saint de l'islam est 'Abd al-Q...dir al-...ni (Bagdadien mort en 1166). Considéré comme le grand intercesseur de l'islam, il est invoqué à longueur de journées, notamment par les femmes en Afrique du Nord. Certaines personnes font, en son honneur, chaque année une ou plusieurs *zrda-s*.

<sup>930</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 21.

<sup>931</sup> Il existe différents mots pour désignés les fous. Le fou « porteur de *baraka* » est celui qu'on appelle au Ma▫rib le *bahlī*, « simple d'esprit » (déformation probable du mot *buhlī*, « bouffon, clown, pitre »), qu'il ne faut pas confondre avec le *ma%oinn*, littéralement possédés par un ou plusieurs *%oinn-s*.

<sup>932</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 26-35.

<sup>933</sup> *Ibid.*, p. 24sq.

<sup>934</sup> La sourate 72 porte leur nom.

<sup>935</sup> Certains traités de *fiqh* discutent des relations entre eux et les hommes sur des questions aussi diverses que le mariage, les contrats de vente ou d'achat.

<sup>936</sup> Cf. A. Demeerseman, *art. cit.*, p. 26.

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 26sq.



Pour lui les *%oinn*-s sont associés à nombre de pratiques en usage dans les *mz...ra*-s des Kroumirs : « Dans les *mzaras* les plus superficiellement islamisées la part des Djins semble prépondérante. »<sup>938</sup> Il précise que les Kroumirs n'aiment parler de ces sujets<sup>939</sup>. Les *%oinn*-s sont aussi présentés comme les serviteurs des *w...l€*-s, les intermédiaires par lesquels il dispense sa *baraka* ou sa vengeance<sup>940</sup>. Ils sont les gardiens des trésors dont la légende veut qu'ils se trouvent sous la *mz...ra* et auxquels on ne peut accéder que grâce à des incantations spéciales<sup>941</sup>. L'eau est le lieu d'élection par excellence des *%oinn*-s d'où toutes les précautions à prendre avant d'approcher sources et ruisseaux<sup>942</sup>. Leur autre grande particularité est d'être considérés comme les causes de la stérilité et des maladies nerveuses. Les personnes qui se pensent concernées doivent aller à la *mz...ra*<sup>943</sup>.

demeerseman s'interroge pour savoir si des sacrifices sont accomplis sciemment à l'attention des *%oinn*-s et où toute référence à l'islam serait proscrite<sup>944</sup>. « Ce qui est croyance courante c'est que les djins lèchent le sang quand il y a immolation, de même qu'ils mangent les parcelles de nourriture qui tombent par terre et qu'ils aspirent la fumée du benjoin... »<sup>945</sup>

Dans sa conclusion, l'auteur reprend, à travers des exemples, son exposé et précise que les *mz...ra*-s peuvent, de par leur localisation, poser des problèmes aux colons<sup>946</sup>. ces derniers peuvent aussi être sollicités pour fournir des animaux à immoler<sup>947</sup>. Avec la présence coloniale, deux logiques de l'espace s'affrontent : celle européenne qui ne voit que la dimension économique et celle du peuple, dépossédé, pour qui la terre est aussi et avant tout un espace du sacré. Ces deux perceptions, Demeerseman n'en fait pas mention, il reste dans une approche pragmatique.

Le regard de l'auteur ne laisse à aucun moment transparaître d'ironie face à ces pratiques. Il garde une approche neutre où ne perce pas sa position de missionnaire

<sup>938</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>939</sup> *Ibid.*

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 29-31.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 32sq.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>945</sup> *Ibid.*

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 39.

catholique. il mène une véritable étude anthropologique et ethnologique dont les conclusions peuvent être bénéfiques au missionnaire qu'il reste. Ces articles permettent de relativiser l'imprégnation islamique des sociétés berbères et de souligner l'impact du paganisme. Demeerseman a-t-il pu alors penser que ce paganisme pouvait laisser espérer davantage de succès dans l'évangélisation ?

## B. Les confréries : symbole de décadence

### a. De la confrérie en générale...

d'une toute autre teneur est l'article paru dans le numéro de janvier 1928 d' *ETI*<sup>948</sup>. Nous sommes encore dans la période où les pères blancs écrivent beaucoup dans la revue et c'est sous ce pseudonyme que Giacobetti écrit cet article<sup>949</sup>.

L'auteur de l'article manie très fréquemment l'ironie dans son développement. Ce trait se trouve renforcé par l'application à des concepts musulmans d'une terminologie catholique qui renforce les paradoxes. Quant aux grands thèmes abordés ils se résument à l'analyse du <sup>TM</sup>□fisme et aux aspects missionnaires, avec une attention particulière sur l'importance d'avoir de véritables spécialistes pour éviter tout engouement intempestif.

Qui sont ces « confrères » dont l'auteur souhaite traiter ? Il s'agit de « Nos "frères" musulmans qui se livrent à l'étude de "l'ascétique", qui se dit chez eux *tasououf* – la doctrine des gens habillés de laine »<sup>950</sup>. Il existe plusieurs étymologies pour ce terme de *ta<sup>TM</sup>awwuf* : pour certains il s'apparente à <sup>TM</sup>□f (laine), pour d'autres il faut y reconnaître le mot <sup>TM</sup>af... (la pureté). De même que pour de nombreux chrétiens, c'est la tenue de laine (<sup>TM</sup>□f) des ascètes chrétiens qui a inspiré les <sup>TM</sup>□f-s. Ces différentes théories sur les origines du mot *ta<sup>TM</sup>awwuf* permettent de donner une première indication sur les interprétations possibles du phénomène.

L'auteur de l'article a recours aux guillemets tout au long de son texte. Quel sens donner à ces signes de ponctuation ? Si Yacoub, par l'emploi de ces signes, entend-il dénier aux utilisateurs d'un certain vocabulaire religieux tout droit à se l'approprier ? ne partage-t-il pas les vues des musulmans sur le recours à cette terminologie ? Ou veut-il

<sup>948</sup> Si Yacoub, « Entre " confrères" », *ETI* janvier 1928, p. 17-23.

<sup>949</sup> AJV, RPO 113a dos. 4, lettre du 5.02.1941 de Giacobetti au R.P. Directeur de la « En Terre d'Islam » : « Dans la première série de la revue j'ai donné quelques articles sous le nom de Yacoub. » Il exprime son point de vue sans avoir recours à un pseudonyme dans d'autres articles notamment dans « Marabouts et Khouans », in *Compte rendu de la 4<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain* 1926, p. 243-257 et dans un document trouvé aux archives des jésuites de Vanves, à la côte RPO 115 dos. 11, « L'expansion missionnaire musulmane », qui semble un brouillon du texte publié pour le compte rendu de la semaine de missiologie de 1926, contenant des chiffres non insérés dans l'article définitif. Ils indiquent le nombre d'affiliés aux confréries en Algérie qu'il estime à un million et à 7 millions de francs les offrandes annuellement versées en Algérie, il précise que ce chiffre peut être doublé. Comme toujours dans sa démarche il se réfère à des exemples qu'il veut précis : « Cette année nous connaissons un chef qui dans sa tournée seulement a ramassé un million en argent et en cheptel. »

<sup>950</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 17.

plus simplement attirer l'attention sur la difficulté de traduire des termes dont la similitude pourrait prêter à confusion ?

Il précise, qu'il n'entend pas présenter de discours construit mais évoquer des souvenirs. Il demande donc l'indulgence des « "vénérables confrères" qui sont plus que nous, habitants du désert, habitués à la synthèse et à l'analyse »<sup>951</sup>. Cette coquetterie a pour but, cela est confirmé tout au long de l'article, de rappeler que ce sont bien eux les hommes de terrain et non les savants de bibliothèque, à l'approche livresque de réalités lointaines, qui sont les mieux informés. Il s'agit là d'un leitmotiv chez les pères blancs : ils sont les vrais spécialistes de ces questions et entendent, de ce fait, être seuls habilités à donner des analyses et à préparer des stratégies. Mais les intellectuels de bureau visés ne sont pas cités.

Le côté ironique du texte apparaît notamment quand certaines formules sont livrées sans explication : « [...] il faut savoir que le cheïkh doit posséder vingt-quatre qualités ni plus ni moins. Avis à ceux qui veulent être fondateurs d'ordre ! [...] Parmi ces qualités l'une des plus importantes est celle d'avoir plusieurs yeux [...] pour voir tous les disciples. Il doit ressembler – sauf votre respect<sup>952</sup> – me disait un possesseur de "baraka", il y a huit jours, il doit ressembler à un... *tamis* et avoir autant d'yeux que celui-ci n'a de trous. »<sup>953</sup> L'auteur procède par amalgame. Sa présentation semble confondre le fondateur d'une confrérie avec ses successeurs qui doivent assurer la continuité. Le successeur doit être désigné par son prédécesseur (le fondateur ou le dernier titulaire) qui peut soit être de sa parenté ou non, mais qui doit posséder un certain nombre de qualités. Ces qualités n'interviennent pas pour fonder une confrérie, les critères sont très variables d'une confrérie à l'autre, d'où la curiosité que constitue pour nous la mention des vingt-quatre qualités. Chaque confrérie a son histoire, ses spécificités spirituelles. De même que l'expression avoir plusieurs yeux doit se comprendre dans un sens métaphorique qui est exclu dans la mesure où il est précisé que ces yeux sont faits pour voir tous les disciples. Indirectement, c'est des qualités surnaturelles attribuées aux *šayḫ*-s dont l'auteur entend se moquer. Quant à la comparaison avec le tamis, elle ne peut se comprendre que replacée dans le contexte d'une société rurale et de la nécessité du recours à la métaphore, caractéristique de la tournure d'esprit paysanne. Le choix du vocabulaire pour expliciter des termes techniques fait apparaître une influence chrétienne. Il assimile le *šayḫ* à un « "chef d'ordre" », parle de la « "règle" » d'une confrérie, du « "Directoire des Supérieurs" »<sup>954</sup>. Cette transposition de terminologie, si elle a le mérite de rendre accessible à un public de non initiés certaines notions, n'en reste pas moins fautive. De plus cette méthode peut induire des comparaisons et l'incompréhension ne peut qu'en résulter. Le parallèle dans le vocabulaire se poursuit quand il évoque « la confession, les

<sup>951</sup> *Ibid.*

<sup>952</sup> Cette expression est une formule de politesse très usitée pour marquer le respect que l'on porte à un interlocuteur. Cette marque de déférence est spécifique des dialectes nord africains.

<sup>953</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 17.

<sup>954</sup> *Ibid.*

vœux, le novice, la coulpe »<sup>955</sup>. Les notions ne peuvent qu'être autre même si de l'extérieur elles peuvent se prêter à un certain parallélisme.

Plus loin<sup>956</sup>, sous la forme de l'anecdote, il décrit la manière de « faire » des *šayḥ-s*<sup>957</sup>. Cette manière de procéder au choix des fondateurs de confréries n'est guère édifiante : le bon sens et le profit sont les deux critères de sélection.

Si Yacoub, conforté par la déclaration d'un « confrère », fait de la pratique de la « confession » dans les confréries un emprunt fait au christianisme. Or, la similitude est une fois de plus qu'extérieure : la confession ne se résume pas dans le catholicisme à l'exposé public de ses fautes et à l'accomplissement de pénitences, la disposition mentale du repentir, la demande du pardon sont fondamentales. Pour la cérémonie des « vœux » telle qu'elle est décrite<sup>958</sup>, c'est à un abandon totale au *šayḥ* qu'elle conduit. l'auteur clôt la séquence par ce commentaire ironique : « Que sont à côté de ces vœux, ceux des religieux chrétiens ! »<sup>959</sup>

Il se lance ensuite dans le problème de l'existence des confréries : l'islam n'admet pas le monachisme « c'est un principe fondamental de cette religion qui, tout en imitant la nôtre, se vante d'être indépendante [...] "la rahbanîa fil-islâm"<sup>960</sup> c'est reconnu de tous »

<sup>955</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 18sq.

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>957</sup> *Ibid.* ; p. 18 : « Un cheïkh, me contait mon interlocuteur, avait remis à chacun de ses cinq disciples, sept dattes, afin d'éprouver leur caractère. Au bout d'un an, il les revit au sortir d'une retraite qu'il leur avait imposée. Sidi Cheïkh était l'un d'entre ces élus. Il montra à son maître non trois talents comme le raconte l'Evangile, mais trois dattes. "Toi dit le cheïkh, tu es un homme sobre, tu habiteras le Sahara". Un autre dont le nom m'échappe avait tout mangé. "Tu es un homme vorace ; il te faut un pays qui puisse te nourrir" ; il lui désigna le pays d'Angad, Oudja [...] Un troisième, c'était Sidi Aïssa, lui rapporta sept dattes. "Tu as dû te nourrir de poissons. Tu auras le privilège de prendre des poissons sans danger pour ta santé". Et depuis les membres de la confréries des Aïssaouas peuvent, tout le monde le sait, manier et même avaler des serpents ; c'est un don qu'ils tiennent de la bénédiction du fameux cheïkh ? »

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>959</sup> *Ibid.*,

<sup>960</sup> « Pas de monachisme en islam ». Dans *Essai sur les origines techniques de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (1<sup>ère</sup> éd. 1922), Massignon traite, de la page 144 à la page 152, de ce *Yadīth* et s'interroge pour savoir si la vocation monastique est réprouvée dans l'islam. Pour Massignon, ce *Yadīth* est postérieur au second siècle de l'hégire et précise qu'« aucun islamologue averti n'a défendu l'authenticité stricte » de ce texte, (*ibid.*, p. 146). Il expose le verset Qur'...nique d'où est supposé partir l'interprétation d'interdiction du monachisme en islam, LVII, 27 « unanimement interprété dans un sens permissif et laudatif, par les exégètes des trois premiers siècles de l'islam, avant que certaines interprétations tendancieuses, bien légèrement acceptée par l'orientalisme contemporain, n'en tire une confirmation du fameux *Yadīth* péjoratif et interdictif [...] », (*ibid.*, p. 148). Il présente l'exégèse primitive qu'en font deux penseurs musulmans qui en déduisent que le monachisme est une œuvre pie, pour l'un le monachisme est canonique pour l'autre surrogatoire. C'est avec un autre penseur, que l'on arrive, par un découpage différent du texte Qur'...nique, à faire de la vie monastique une innovation répréhensible, « La plupart des tafsīr modernes suivent Zamakhsharī, même les mystiques [...] », (*ibid.*, p. 151sq).

<sup>961</sup> . Le paradoxe semble être total : ils pratiquent ce qu'ils condamnent. Il tente une explication en rappelant que Mu'ammad vénérât les moines et que le *Qur'...* en dit le plus grand bien car ils ne sont pas orgueilleux <sup>962</sup> . Pour l'auteur la deuxième explication du maintien de l'existence des confréries est à rechercher chez quelques un des premiers disciples du prophète de l'islam qui ont suivi cette voie en imitation des moines. Cependant « Il fallait réagir, d'où le principe énoncé plus haut : "pas de monachisme en islam". Cela mettait tout musulman à l'aise et lui permettait par cette autre parole attribuée de même à Mahomet d'associer deux choses contraires : "Mon bonheur je le place dans les femmes et les parfums, et mon plaisir, dans la prière." » <sup>963</sup> c'est le *Yad'...* par excellence que l'on retrouve sous la plume de tous les missionnaires. Il entend démontrer l'attrait que peut exercer une telle religion, le caractère non surnaturel de l'islam, la dépravation de son prophète et l'immoralité de ses fidèles. Massignon est septique quant à l'authenticité de ce *Yad'...* : « Les récits traditionnels sur le luxe de sa "cour", sa "mollesse" et celle de ses compagnons, mis en avant récemment par Goldziher et Lammens, sont pittoresques pour nous, mais ils ont d'abord été les arguments polémiques plus que suspects : utilisés, et probablement inventés par cette lâche école de mo'addithoûn de la fin du II<sup>ème</sup> siècle de l'hégire [...] : école uniquement préoccupée de trouver des antécédents apostoliques aux licences somptuaires : soieries, bijoux, henné, khol et parfums, des gouverneurs et vizirs débauchés aux crochets desquels elle vivait. »

<sup>964</sup>

Ce *Yad'...* dans le contexte de l'article explique la dualité de l'ascétisme musulman du point de vue du rédacteur. pour Si Yacoub, le modèle de la sainteté est le prophète avec sa conception « si bien *adaptée (sic)* à la nature arabe » <sup>965</sup> . Le premier élément de cette dualité est la volupté à laquelle ils ne peuvent résister. L'autre versant est constitué par les théories ascétiques « que ne renieraient pas le meilleur des auteurs ascétiques » <sup>966</sup> . Il donne pour preuve de l'attrait que peuvent exercer ces textes, l'émerveillement d'un jeune novice trappiste à leur écoute <sup>967</sup> . La mise en garde contre la séduction de tels écrits sur des néophytes est implicite dans le choix de cet exemple. Et à la fin de l'article de manière cette fois explicite il précise sa pensée : « La précaution familière à l'auteur, qui ne la mentionne pas, tant elle est pour lui naturelle, doit néanmoins retenir l'attention de quiconque est encore peu familiarisé avec l'interprétation des doctrines et des livres

<sup>961</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 19.

<sup>962</sup> Dans la troisième partie nous expliquons comment on peut comprendre ce verset dans sa totalité et dans son contexte qui permet de relativiser la vision que l'on attribue généralement à ces propos.

<sup>963</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 19.

<sup>964</sup> L. Massignon, *op. cit.*, p. 143sq.

<sup>965</sup> Si Yacoub, *art. cit.*, p. 20.

<sup>966</sup> *Ibid.*

<sup>967</sup> *Ibid.*

musulmans, selon l'esprit de l'Islam. »<sup>968</sup> La nécessité de faire appel à des spécialistes et le danger de ne pas l'être dans de telles matières sont réaffirmés. Mais, la supériorité de l'ascèse chrétienne ne doit pas faire de doute et les musulmans le reconnaissent aussi<sup>969</sup>

La conclusion de l'article est d'esprit missionnaire : les discussions religieuses sont un moyen de prédication efficace<sup>970</sup>. Il expose ensuite sa technique d'apostolat : « 1. de leur laisser croire que nous entendons comme eux, *dans son esprit musulman*, la doctrine des soufis ; 2. de les laisser sous l'impression que l'Islam, par son ascèse, mène à la sainteté et n'a rien à envier au christianisme, ni, au besoin, de lui en emprunter. »<sup>971</sup> Il demande de partir de leur culture et d'y puiser les éléments pour les rendre meilleurs<sup>972</sup>. Il faut être des exemples et donner aux musulmans l'impression d'être supérieur à leurs *šayḥ*-s. Sa démarche n'est pas ouvertement apologétique et il refuse volontairement l'affrontement. Alors qu'il est très critique vis-à-vis des confréries, il admet dans le même temps qu'à partir d'éléments puisés dans leur tradition il est possible de rendre les musulmans meilleurs.

L'analyse de Focà est, elle, plus critique car à travers l'islam des confréries, que chrétiens et musulmans « orthodoxes »<sup>973</sup>, s'accordent à décrier, c'est l'islam que le père Focà<sup>974</sup> vise indirectement.

## b. ...et de la Ti%...niyya en particulier

Sa description de la confrérie des Ti%...niyya<sup>975</sup> est telle, qu'elle apparaît comme une excroissance, une exacerbation de l'islam « officiel ». Il traite en fait des aspects les plus critiques, du point de vue des missionnaires catholiques, des confréries et entend démontrer comment ils se retrouvent dans l'islam « officiel ». Son article s'avère un réquisitoire contre l'islam « orthodoxe » bien plus qu'une simple critique des confréries. À

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>972</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>973</sup> L'explication du recours aux guillemets se trouvent à la p. 230.

<sup>974</sup> Cf. R. Foca, « Orthodoxie et confréries en islam », *ETI* mai-juin 1935, p. 166-171.

<sup>975</sup> AbŹ I-'Abb...s AŸad b. MuŸammad b. al-MuŸt...r b. S...lim al-Ti%...ni (1737-1815) est le fondateur de la Ti%...niyya (en orthographe nord africaine « Tidjaniyya »). Il a étudié dans les plus grands centres religieux et notamment au Caire où il s'affilie à la Ÿalw...tiyya et fonde une branche nouvelle la Ti%...niyya. Il repart au MaŸrib où son ordre se répand. Il faut attendre le début du XX<sup>ème</sup> pour voir une extension en Orient.

l'occasion de son article le père Focà expose les grandes lignes de la pensée islamique telles qu'un missionnaire de son époque les perçoit.

Il écrit que les « théories soufies dites “mystiques” » sont des « reliques ou amalgames de doctrines étrangères, juives, chrétiennes ou purement humaine »<sup>976</sup>. Cette explication est classique comme nous avons pu le constater chez les missionnaires catholiques.

Il poursuit en indiquant que les « congrégations » sont pour le peuple « un moyen empirique de salut, une “voie” pratique et facile pour s'assurer le ciel »<sup>977</sup>. Il précise : « Aujourd'hui, en pénétrant dans une z...wiyya, même des plus fameuses, on n'a guère l'impression d'entrer au temple de la vertu, de la science ou du travail. Les formules de prières effleurent encore les lèvres, le chapelet est dans presque toutes les mains, mais cela semble machinal et sans vie. Les maîtres de céans veulent tous être des hadjs, des chérifs, des saints en série ; ils réussissent à grouper autour d'eux d'innombrables adeptes, gagnés par le prestige héréditaire qui les fait dépositaires de toutes les bénédictions et de forts dangereux pouvoirs. »<sup>978</sup> On connaît la position de l'auteur sur la prière musulmane et il n'est pas surprenant qu'il analyse la prière des confréries sous cet angle.

Son jugement sur les dirigeants souligne la soif de pouvoir et l'égoïsme que leurs attribuent généralement les missionnaires : « Les maîtres de céans veulent tous être des hadjs, des chérifs, des saints en série. ». Ces trois mots recouvrent trois réalités bien différentes. Le *Ḥajj* est celui qui accomplit le pèlerinage à la Mecque, les *šarīf*-s sont les descendants du prophète et les saints sont des personnes pieuses à la vie édifiante, vénérés de leur vivant ou après leur mort et qui servent d'intercesseurs : autant de personnages charismatiques au sein des sociétés musulmanes.

Mais, selon Focà, leur aura est en perte de vitesse car les confréries voient leur pouvoir attractif diminuer par le contact avec l'occident et surtout grâce à l'action d'Ibn Sa'ūd<sup>979</sup>. Or, le contrôle de la péninsule arabique par ce dernier ne date que des années 1920 et les mentalités religieuses ne peuvent évoluer en 15 ans.

Le discours de Focà insiste aussi sur toutes les déviations des confréries dont les origines sont à rechercher dans l'islam orthodoxe : l'islam confrérique n'est, à ses yeux, qu'un avatar de l'islam orthodoxe. Ainsi la *Ti...niyya* considère ses membres comme supérieurs à tous les autres musulmans<sup>980</sup>. Or, rappelle Focà, les musulmans orthodoxes « affectent une grande égalité entre tous les fidèles, bien qu'ils se croient très supérieurs à quiconque ne partagent point leur foi. »<sup>981</sup>. Réponse globalisante qui voit en

<sup>976</sup> R. Focà, « Orthodoxie et confréries en islam », p. 166.

<sup>977</sup> *Ibid.*

<sup>978</sup> *Ibid.*

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>980</sup> *Ibid.*

l'islam un bloc monolithique.

Les membres de la *Ti%o...niyya* sont assurés de gagner le paradis<sup>982</sup>. « L'orthodoxie frémit et oppose le verset du Coran (LIII, 40) affirmant que l'homme n'aura que ce qu'il mérite. En vérité ce verset est bien flou et ne s'accommode que vaguement avec la théorie officielle, fondée elle-même sur les bases les plus sûres : "une bonne action comptera pour dix ; et une mauvaise pour une" (VI, 161). »<sup>983</sup> Les fondements des extrapolations des confréries se trouvent dans le *Qur'...n* : les principes décriés y sont, la logique est similaire pour le père blanc.

La troisième affirmation de la confrérie est tout autant problématique car elle pose comme axiome que le membre de la confrérie ne doit craindre personne et même pas Dieu. L'orthodoxie, selon Focà, « a doté Dieu d'un pouvoir arbitraire et capricieux ». Par conséquence le mal n'existe pas en soi car tout dépend de Dieu. L'auteur présente, d'une manière sommaire, l'une des positions théologiques relatives à la toute puissance de Dieu, et non pas l'unique possible. C'est au I<sup>er</sup> et II<sup>ème</sup> siècle de hégire que naît la théologie musulmane. Elle n'est pas encore structurée en écoles mais entend répondre aux premières interrogations métaphysiques. L'un des problèmes majeurs est celui de l'origine de l'acte humain à partir duquel deux solutions sont envisageables. L'une d'elle préconise le pouvoir contraignant de Dieu : Dieu étant tout-puissant, il est à l'origine de tout, du bien comme du mal. Il faut attendre 'Aš'ar€ (873-935) pour avoir un raisonnement complet dont nous isolons que ce qui nous intéresse dans le cas présent. En effet, si Dieu est libre de faire ce qu'il veut, il a dans le *Qur'...n* ordonné le bien et défendu le mal, promis le paradis au fidèle et l'enfer à l'impie<sup>984</sup>. Certains voient dans ce courant l'explication du fatalisme musulman, de la soumission totale de l'homme à Dieu, de l'inutilité des œuvres... Or, il ne s'agit que d'une opinion (discutée) d'école.

Les membres des confréries n'ont donc rien à craindre et sont, de plus, assurés du salut éternel. La critique de l'islam « orthodoxe » intervient : « Mais les orthodoxes ne croient-ils pas eux-mêmes que quiconque a fait profession de l'Islam aura un jour les délices du paradis, même s'il est mort sans repentir après avoir commis toutes sortes de péchés ? »<sup>985</sup> Il suffit pour cela de réciter la *šah...da*, de faire le *rama£...n* et de faire les ablutions<sup>986</sup>. La différence selon lui entre la sotériologie orthodoxe et celle des confréries est que la première fait intervenir ce qu'il appelle « "le bon plaisir de Dieu" », qui

<sup>981</sup> *Ibid.*

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>983</sup> *Ibid.*

<sup>984</sup> Il est évident que les choses sont bien plus complexes dans la théorie de 'Aš'ar€, qu'il fait intervenir de très nombreuses variables et qu'il crée de nouveaux concepts qu'il ne nous appartient pas ici de développer. Notre objectif est de montrer la pluralité des positions dogmatiques afin de rendre la réalité d'un islam multiple.

<sup>985</sup> *Ibid.*

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 169.



s'apparente à l'arbitraire le plus total, alors que l'autre garantit le salut à ses membres. Le père blanc donne une fois de plus une des positions dogmatiques possibles qui n'est plus généralement admise au XX<sup>ème</sup> comme en atteste les positions de 'Abduh pour qui les œuvres sont fondamentales.

Focà passe ensuite aux invocations particulières à chaque confrérie dans lesquelles intervient la répétition de formules spécifiques. Focà met en relief l'aspect mécanique car répétitif de ces prières. Il s'agit du *tikr* qui est l'exercice principal des confréries<sup>987</sup>. Gardet en donne une définition dans son article de l' *EI* : « Donc : l'acte de faire souvenir, puis la mention orale du souvenir, spécialement la répétition inlassable d'une oraison jaculatoire, enfin la technique même de cette mention. »<sup>988</sup> Le *tikr* se prononce à voix haute ou dans son fort intérieur, seul ou en groupe. Il s'accompagne toujours d'une préparation par une vie ascétique de renoncement et de méditations. Un guide spirituel, le *šayḥ* de la confrérie dirige les frères, en groupe pour les séances collectives, et individuellement pour les disciples solitaires et même les autres. La formule récitée par les frères varie selon les confréries et les degrés d'initiation. Les techniques de *tikr* ont évolué dans le temps comme le regard porté sur les confréries.

Ces pratiques dévotes sont critiquées par l'islam orthodoxe. Ce dernier, toujours d'après Focà, est particulièrement heurté par la place que les disciples accordent au *šayḥ*<sup>989</sup>. Le *šayḥ* des *Ti%o...niyya* se considérerait comme le sceau des prophètes, titre qui est réservé au fondateur de l'islam. Le dernier élément critique de cette confrérie porte sur les relents de šēisme qui s'y trouvent<sup>990</sup>.

Il termine par une considération générale sur la mystique musulmane, rappelant que Mu'ammad y a toujours été hostile et que les expériences faites en ce sens en marge de l'islam ne sont qu'illusions. Focà n'opère aucune distinction entre la mystique et les confréries.

Il faut savoir que cette thématique de l'islam populaire n'est pas seulement à l'honneur dans les milieux européens, le débat est très vif dans le monde musulman. L'historiographie considère que, depuis l'apparition du mouvement réformiste, les confréries sont l'objet de l'opprobre générale des musulmans. Nous tenons à nuancer cette vision tout en admettant que certains milieux musulmans y souscrivent sans hésitation. Le problème part, selon nous, de l'utilisation abusive car jamais définie, d'islam « orthodoxe et officiel ».

Pourquoi avons-nous mis orthodoxe et officiel entre guillemets ? La raison est simple : cela ne correspond à aucune réalité. Au-delà de l'axiome bien connu qui rejette l'existence en islam d'une orthodoxie ou d'une représentation officielle, c'est un autre

<sup>987</sup> L. Gardet, « La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane », *Revue Thomiste* 3, 1952, p. 642-679 et 1, 1953, p. 197-216. C'est à Louis Gardet que l'on doit aussi l'article « *Dhikr* » de l' *EI* II, p. 230-233.

<sup>988</sup> L. Gardet, « *Dhikr* », p. 230.

<sup>989</sup> Cf. R. Foca, *art. cit.*, p. 170.

<sup>990</sup> *Ibid.*

point que nous souhaitons soulever. Ce ne sont pas les musulmans orthodoxes qui pourfendent les confréries mais les réformistes depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> et les wahh...bites depuis le XVIII<sup>ème</sup>. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, et selon nous pendant le premier XX<sup>ème</sup> siècle, la proximité entre azharistes et <sup>TM</sup>□fisme est très grande<sup>991</sup>. Ces contacts qui n'ont rien d'exceptionnels pour la culture de la majorité des lettrés de la période. Dans les années 1920 encore, un homme comme al-Bann... a été membre d'une confrérie et n'a jamais, officiellement, renoncé à ce choix.

La critique des confréries est circonscrite à quelques milieux : les occidentalisés, les réformistes et les wahh...bites. Elle ne touche pas l'enseignement traditionnel alors majoritaire, et surtout pas les populations. Quant aux wahh...bites doit-on rappeler que dans le premier XX<sup>ème</sup> ils ont été condamnés pour hérésie<sup>992</sup> ? Il faut attendre l'entre-deux-guerres pour voir Ri£... se convertir à leurs idées et se mettre à les défendre<sup>993</sup>. Les wahh...bites n'ont alors ni le poids, ni le statut que leur donne le pétrole et la géopolitique de l'après la seconde guerre mondiale.

Or, dans tous les articles, des missionnaires mais aussi des savants occidentaux, expliquent que les confréries sont condamnées par l'islam officiel et par les orthodoxes. Cette version est reprise jusqu'à nos jours sans que l'on se soit interrogé pour savoir qui se trouve derrière cet islam qualifié d'officiel et d'orthodoxe. Les musulmans d'aujourd'hui condamnent ces *bid'a-s* (innovations) et pensent se situer dans la lignée du véritable islam qui, de tout temps, les aurait réprouvées. Il s'agit en fait d'une reconstruction du passé de la culture religieuse qui ne peut résister une fois confrontée à la réalité historique.

Paradoxalement, les uns et les autres se sont servis de ce discours pour des raisons différentes. La critique occidentale des confréries, qu'elle soit religieuse ou laïque, a pour but de démontrer la déchéance de l'islam. En revanche, la critique des réformistes et des wahh...bites vise l'objectif l'inverse : démontrer qu'il ne s'agit pas là du véritable islam et que ces pratiques furent de tout temps combattues par l'islam orthodoxe. Islam dont chacun donne sa définition qui exclut, *de facto*, celle des autres.

Pour notre période d'étude, l'islam officiel, orthodoxe, ne peut pas, dans sa totalité, être considéré comme un détracteur des confréries. Dans l'entre-deux-guerres l'islam officiel et orthodoxe se trouve au cœur des mosquées universités dont l'une des plus prestigieuses se trouve être al-Azhar<sup>994</sup>. Or, dans cette université, il nous semble peu probable que les confréries soient critiquées avec autant de véhémence que chez les réformistes. Réformistes, faut-il le rappeler, qui ne sont pas encore majoritaires dans cette

<sup>991</sup> Il ne faut pas oublier que les plus grands penseurs musulmans du XIX<sup>ème</sup> siècle avant de décrier, pour certains, le <sup>TM</sup>□fisme ont été affiliés à une confrérie.

<sup>992</sup> Cf. G. Delanoue, *op. cit.*, n. 12, p. 101.

<sup>993</sup> Ibn Sa'īd organise en juin 1926 un congrès du monde musulman afin d'apaiser les craintes suscitées par sa conquête des villes saintes et sa politique de destruction des mausolées des saints musulmans. Ce congrès, sans décision capitale pour l'avenir du monde islamique, est un succès diplomatique et religieux pour Ibn Sa'īd car le wahh...bisme est reconnu officiellement par le monde sunnite.

institution hostile aux changements<sup>995</sup>. Il est donc excessif, selon nous, d'affirmer que l'islam officiel et orthodoxe condamne dans cette période les confréries. Seule une minorité les critique. Certes, leurs « débordements » sont mis à l'index par tous les lettrés musulmans, mais leur fondement n'est pas pour autant renié par tous les musulmans.

Les articles sur l'islam populaire sont nombreux et nous en avons présenté deux exemples typiques. Celui de Demeerseman donne une approche ethnologique, locale et celui de Focà s'attache à décrire une grande confrérie. En général des études comme celle de Demeerseman ne sont pas courantes car elles nécessitent une maîtrise parfaite du dialecte et une proximité avec les populations. Elles sont peu pratiquées par les missionnaires dont l'intérêt se porte sur les grandes confréries. On l'aura compris, les manifestations des z...*wiyya*-s sont certes l'expression de cultes ancestraux mais aussi la forme d'adaptation que l'islam peut prendre dans des régions peu urbanisées. ce phénomène se retrouve dans toutes les zones musulmanes y compris asiatiques. Les grandes confréries sont présentes dans tout le monde islamique<sup>996</sup> avec toutefois une prépondérance dans la partie « arabe » d'où sont originaires les principaux fondateurs<sup>997</sup>. Il ne faut pas oublier le domaine négro-africain et sahélien où l'islam confrérique est aussi une des formes dominantes de la spiritualité<sup>998</sup>. Ce sont souvent les aspects les plus spectaculaires des confréries qui sont privilégiés<sup>999</sup>.

Si les confréries suscitent un intérêt certain, la mystique musulmane est l'autre grand thème de la période. Nous l'avons vu, pour Focà, elle n'existe pas indépendamment des confréries. Cette vision n'est pas partagée par tous et les débats révèlent une grande complexité dans l'appréhension de ce phénomène, qui renvoie à des questions internes au catholicisme.

### C. Mystiques ou mystificateurs ?

<sup>994</sup> Une étude de la production des professeurs de l'université dans l'entre-deux-guerres serait éclairante afin de déterminer si la rupture avec le peuple est consommée. Notre sentiment, est que si rupture il y a, elle se place dans l'après seconde guerre mondiale et pas avant.

<sup>995</sup> À la fin des années 1920, al-Mar... et ŠaltŽt sont écartés car jugés trop réformateurs.

<sup>996</sup> On se reportera avec intérêt à la quatrième partie de l'ouvrage d'A. POPOVIC, G. VEINSTEIN, (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996 (« Les ordres dans l'espace », p. 244-261).

<sup>997</sup> *Ibid.* ; voir la cinquième partie, p. 451-518.

<sup>998</sup> Cf. J.-L. TRIAUD, « L'Afrique occidentale et centrale », in A. POPOVIC, G. VEINSTEIN, (éd.), *op. cit.*, p. 415-427 ; N. GRANDIN, « Le nord-est et l'est de l'Afrique », in A. POPOVIC, G. VEINSTEIN, (éd.), *op. cit.*, p. 428-447.

<sup>999</sup> Les derviches sont l'objet de nombreux articles. Deux d'entre eux sont publiés dans *ETI* mais ils ne sont pas l'œuvre de religieux, M. Dubouloz-Laffin, « Derviches hurleurs », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1943, p. 145-158, « Aperçus sur la vie et la doctrine des derviches tourneurs », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1945, p. 37-56. L'approche est descriptive, s'attarde sur les aspects sensationnels mais ne porte pas de jugement.

## a. Quand l'altérité devient miroir

### Problème de définition

mystique naturelle, mystique surnaturelle, quelle définition de la mystique a été donnée ? dans un premier temps la mystique qualifiée par la suite de naturelle n'est pas prise en considération comme en témoigne l'évolution sémantique dans la pensée d'un homme comme Maritain. Donc à la base se pose un problème interne au catholicisme et un problème qui au delà de la terminologie laisse percevoir des problèmes profonds, des inquiétudes, un catholicisme replié sur lui même. Le débat débute dans les années 1920<sup>1000</sup> et se continue dans les années 1930. À partir de cette décennie, se développent les études sur les mystiques d'autres univers religieux. c'est dans ce contexte qu'il faut replacer la réflexion sur la mystique musulmane : elle n'est pas isolée et doit être appréhendée et comprise dans le vaste mouvement de réflexion du catholicisme sur les autres religions. Certes, chez les acteurs que nous avons retenus, ce contexte est oublié et la problématique se concentre uniquement sur l'islam.

La deuxième grande interrogation, outre ce problème de terminologie, est celui de savoir s'il existe une mystique hors de l'Église. Les réponses sont binaires mais partent de la même structure théologique, du même appareil dogmatique qui ne peut exclure cette possibilité au niveau théorique. Seules les interprétations divergent : pour les uns la difficulté d'une véritable mystique est telle qu'elle est d'autant plus difficile à réaliser hors de l'Église ; pour les autres la difficulté est réelle mais rien n'exclut, *a priori*, sa réalisation. Derrière la première affirmation se cache l'inquiétude du relativisme religieux, derrière la seconde la stabilité et la force d'un catholicisme qui ne redoute pas de se lancer dans un tel débat.

### La question des origines

À partir de là peut réellement se poser la question de savoir si la mystique musulmane existe. La question des origines est un débat en soi : les éléments de la mystique se trouvent-ils dans l'islam ou bien sont-ils extrinsèques ? Cette mystique est-elle authentique ? deux positions théoriques s'affrontent. pour certains la mystique surnaturelle ne peut exister car elle est déjà très difficile pour les chrétiens, donc elle sera extrêmement rare pour les autres qui ne bénéficient pas du secours de la foi authentique. il ne s'agit pas d'un empêchement dogmatique mais d'une probabilité toute mathématique. le second argument mis en avant pour les opposants à l'existence d'une mystique musulmane tient à l'impossibilité où sont les saints musulmans d'accéder à un degré suffisant d'union avec Dieu. La preuve réside dans leurs vies où on ne peut déceler les éléments de la sainteté, selon une définition catholique. De manière annexe se posent les problèmes de l'existence de saints en dehors de l'Église et de la corrélation entre

---

<sup>1000</sup> Dans la période l'une des grandes études reste J. MARÉCHAL, *Étude sur la psychologie des mystiques*, 2 t., Bruxelles – Paris, Universelle, Desclée de Brouwer, 1938 (t. 1), 1937 (t. 2) (1<sup>ère</sup> éd. 1924). Cf. aussi M. BLONDEL, « Le problème de la mystique », *Cahiers de La Nouvelle Journée* 1929, p. 2-63.

mysticisme et sainteté. la seconde est-elle requise pour accéder à la première ? Les positions sont là aussi divergentes.

Bien souvent les auteurs catholiques qui traitent de la sainteté en islam n'opèrent pas de distinction entre les confréries et les périodes historiques caractérisées par la mystique « non organisée ». Leur dernier argument est de considérer qu'à partir de l'islam il est impossible d'accéder à une vie mystique. C'est pourquoi certains considèrent que, s'il peut exister des vies spirituelles de haut niveau dans l'islam, elles supposent de dépasser un islam incapable de fournir les nourritures spirituelles suffisantes. Ce phénomène a été rendu possible grâce aux influences chrétiennes et à l'action de la grâce. Mais pour d'autres penseurs, dont l'initiateur a été Massignon, il existe dans l'islam tous les éléments pour conduire à la mystique et —all...% en est la preuve. L'article de Maréchal sur ce mystique, article écrit à partir de la thèse de Massignon, est très éclairant <sup>1001</sup>. Maréchal pose en principe la possibilité de l'existence, hors de l'Église visible, d'une expérience mystique <sup>1002</sup>. « Hallâj *put (sic)* donc recevoir de véritables faveurs mystiques et y trouver les éléments d'un "acte de foi stricte" première étape vers la justification surnaturelle [...] Devant la vérité révélée – partielle sans doute mais déjà bien lumineuse – que lui transmettait le prophète de sa race, que fallait-il à Hallâj pour poser un acte de foi surnaturelle ? Rien que la motion illuminatrice toute intérieure qui mettrait son âme en consonance parfaite avec la vérité surnaturelle révélée : la "grâce de foi" que Dieu ne refuse à aucune âme droite à laquelle est proposée l'objet de foi. Peut-être que d'autres cas, plus difficiles que celui de Hallâj, plus difficile que celui de l'Islamisme en général, pourraient-ils être résolus par les mêmes principes. » <sup>1003</sup>

Toutes ces questions débouchent sur une controverse dont les pères blancs sont à l'origine.

## b. Études de cas

### Mise au point d'une solution moyenne

Le dictionnaire de théologie catholique, dans l'entre-deux-guerres, donne pour la mystique la définition suivante : « En définitive nous considérons comme mystique tout fait psychologique dans lequel l'homme peut atteindre directement et immédiatement Dieu que ce soit par un effort personnel d'intelligence ou d'amour qui vous élèverait jusqu'à lui [...] ou, au contraire, que ce soit par une condescendance de Dieu, qui s'abaisse vers nous... » <sup>1004</sup> Cette définition est proche de celle retenue par Maritain dans *Les degrés du savoir* : « Nous entendrons ici par le mot "expérience mystique" que cela soit convenu

<sup>1001</sup> J. Marechal, « Le problème de la grâce mystique en islam », *Recherches de Science Religieuse* 1923, p. 244-292.

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 289 sq.

<sup>1004</sup> A. Fonck, « Mystique », in *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 2599-2673.

une fois pour toutes, non pas un sens plus ou moins vague (extensible à toutes sortes de faits plus ou moins mystérieux ou préternaturel, ou même à la simple religiosité) mais au sens de connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu ou de passion des choses divines, menant l'âme, par suite d'états et de transformation, jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la déité... »<sup>1005</sup>. La définition proposée par Maritain est donc très précise et exclusive dans le même temps. Quelques années plus tard dans « L'expérience mystique naturelle et le vide » sa position a changé : « J'entendrai en général par "expérience mystique" une expérience fructueuse de l'absolu. »<sup>1006</sup> On peut saisir toute la difficulté que pose la définition de ce mot et voir une nette évolution entre le début des années 1930 et la fin des années 1930 dans la pensée de Maritain. L'évolution sémantique se produit en moins d'une décennie. Cependant, d'autres avant lui ont initié cette évolution.

Une fois établie une définition de la mystique, se pose un deuxième problème celui de la distinction entre mystique naturelle et surnaturelle<sup>1007</sup>. Dans la mystique naturelle l'expérience spirituelle est étrangère à la grâce du Christ, elle ne peut donc être qualifiée, du point de vue catholique, de mystique à proprement parler. La mystique surnaturelle est celle qui permet une union avec Dieu, œuvre de la grâce. Garrigou-Lagrange établit les mêmes termes de validité<sup>1008</sup>.

La question est alors de savoir s'il peut exister hors de l'Église une mystique surnaturelle. Nous avons vu que Maréchal donne une réponse positive. C'est avec Élisée de la Nativité, que nous entrons directement dans le débat sur l'authenticité de la mystique musulmane comme mystique surnaturelle<sup>1009</sup>. Il expose dans « L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî<sup>1010</sup> est-elle surnaturelle ? » les conditions requises pour une authentique expérience mystique. Elles sont au nombre de deux : démontrer que l'on est un fils de l'Église et avoir atteint « une certaine élévation permettant un contact direct avec Dieu »<sup>1011</sup>. Pour faire partie de l'Église il faut un acte de foi et avoir la foi dans le Christ Rédempteur<sup>1012</sup>. C'est, bien sûr, le cas pour les chrétiens mais aussi pour ceux qui ont

<sup>1005</sup> J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, p. 489sq.

<sup>1006</sup> J. Maritain, « L'expérience mystique naturelle et le vide », *Études Carmélitaines* 23, octobre 1938, p. 116.

<sup>1007</sup> Cf. L. Gardet, « Mystique naturelle et mystique surnaturelle » *Recherches de Science Religieuse* 3, 1950, p. 321-365.

<sup>1008</sup> Cf. R. Garrigou-Lagrange, « Prémystique naturelle et mystique surnaturelle », *Études carmélitaines* octobre 1933, p. 51-77.

<sup>1009</sup> Élisée de la Nativité, « L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle ? », *Études carmélitaines* octobre 1931, p. 137-168.

<sup>1010</sup> Ibn 'Arabî est né à Murcie en 1165 et meurt à Damas en 1240. Sa famille est d'origine arabe et de tradition <sup>TM</sup>  $\square$ . Il poursuit des études dans les grandes villes d'al-Andalus, où il rencontre Ibn Rušd (Averroès). Ses études terminées, il voyage dans tout le monde musulman. Sa pensée, très subtile et complexe, reste, jusqu'à aujourd'hui difficile à saisir dans sa globalité. Son impact sur la mystique musulmane est considérable et se poursuit de nos jours.

<sup>1011</sup> Élisée de la Nativité, *art. cit.*, p. 162.

« la conviction que Dieu dans sa miséricorde a pourvu d'une manière quelconque au salut du genre humain »<sup>1013</sup>, c'est la foi implicite, la croyance en un Dieu rémunérateur. Il faut, une fois cette appartenance confirmée, l'intervention de la grâce. Pour Élisée de la Nativité Ibn 'Arabî « a pu être réellement fils de l'Église catholique »<sup>1014</sup> et il « est venu au monde en des circonstances particulièrement heureuses pour le développement de la grâce divine »<sup>1015</sup>. Élisée de la Nativité en conclut que « Dans sa doctrine comme dans sa vie, rien de nous permet de déclarer que sa mystique n'est pas surnaturelle. »<sup>1016</sup>. Si Garrigou-Lagrange reprend le même raisonnement, il aboutit à la conclusion inverse<sup>1017</sup>.

Une fois l'appareil théorique exposé il suffit de confronter le modèle construit à partir de l'expérience des saints mystiques du catholicisme avec des mystiques « du dehors ». La dernière étape de l'analyse est de déterminer s'il s'agit bien de mystiques. Au niveau de la conclusion, on quitte la théologie. En effet du point de vue dogmatique l'existence de telles mystiques ne peut être rejetée. L'Église n'a pas donné de définition exacte à cette question, pas plus qu'à celle du salut des infidèles. La divergence des positions est liée au degré de probabilité, au « possibilisme » de l'existence d'une telle mystique. En d'autres termes, la frontière entre les partisans du « possibilisme » et les tenants de la position opposée est toute subjective. Elle ne repose ni dans un cas, ni dans l'autre, sur un fondement dogmatique, faute de son existence. De plus, chacune des deux parties met en avant les mêmes dogmes pour aboutir à des conclusions divergentes.

Pour les « possibilistes », la probabilité d'expériences mystiques en dehors du christianisme, même si elle n'est pas très importante est réelle. Ils s'attachent à décortiquer les vies des mystiques et à les confronter au modèle catholique. Le concept de pierre d'attente est alors implicitement opératoire et fondamental.

En revanche, pour les tenants de la thèse adverse, la difficulté même au sein de l'Église de vivre une véritable expérience mystique est rare, elle ne peut donc qu'être, *a fortiori*, rarissime hors de l'Église visible. Les mystiques du dehors ne peuvent bénéficier de tous les avantages qu'implique une appartenance à l'Église visible, d'où leur extrême difficulté qui réduit presque à néant leur chance pratique, et non théorique, d'accéder à l'union avec Dieu. Il convient de rajouter que derrière cette position se trouve un problème identique à celui rencontré pour le salut des infidèles : la peur du relativisme et du syncrétisme religieux. Si salut et expérience mystique sont possibles pour beaucoup de non-chrétiens, quel est alors le sens de la présence de l'Église ?

---

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>1013</sup> *Ibid.*

<sup>1014</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>1015</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p. 167 ; il utilise dans la dernière page de l'article l'expression « pierre d'attente » (*Ibid.*, p. 168).

<sup>1017</sup> Cf. R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*

Une fois ces considérations générales sur la mystique et sur les mystiques du dehors posées, il convient d'aborder le problème de la mystique musulmane. Elle ne peut être étudiée séparément des grandes problématiques exposées précédemment car elle n'est finalement qu'une des facettes d'un débat plus vaste qui traverse le monde catholique de l'entre-deux-guerres même si les missionnaires et autres penseurs catholiques ne le perçoivent pas toujours et se laissent enfermer dans une logique islamocentrique.

### **Le cas Asin Palacios (1871-1944) <sup>1018</sup>**

C'est à partir de travaux représentatifs des diverses tendances qui ont imprégné la conscience missionnaire et au-delà le catholicisme, que nous nous appuyons pour indiquer les grandes « écoles » de la pensée catholique sur la mystique musulmane. L'un des penseurs de référence pour la période est l'Espagnol Asin Palacios.

Augustin, professeur à l'Université de Madrid dès 1901, élu en 1915 à la Real Academia Española, reçu en 1924 à la Real Academia de la Historia, directeur de l'École des Études Arabes de Madrid, élu en 1943 président de la Real Academia Española, Asin Palacios a consacré toute son œuvre scientifique à l'étude des philosophes, théologiens et mystiques musulmans. en 1915 il expose sa théorie sur les influences de l'eschatologie musulmane sur la divine comédie de Dante <sup>1019</sup> : « Il s'agissait de rechercher les sources possibles de Dante, enquête déjà entreprise par E. Blochet dans son étude sur *Les sources orientales de la divine comédie* (Paris 1901). À la suite d'une minutieuse comparaison de textes, don Miguel croyait pouvoir signaler l'influence, très probable, chez le poète italien, des légendes eschatologiques musulmanes, d'une part, et d'autre part des écrits d'Ibn Arabi de Murcie. L'ouvrage très remarqué dès sa publication, provoqua de violentes polémiques qui n'ont pas encore abouti à une solution admise de tous. » <sup>1020</sup> Cette recherche d'un parallèle est une des techniques de travail de l'orientaliste espagnol comme l'attestent ses travaux sur les mystiques musulmans.

L'aspect de l'œuvre de l'islamologue espagnol qui retient notre attention est son approche de la mystique musulmane : les problèmes de son origine et de son authenticité. Ces deux questions sont en fait inextricables dans la pensée de l'auteur. D'une certaine façon, il semblerait que les origines de la mystique musulmane, telles qu'il les définit, soient les garantes de son authenticité.

L'œuvre d'Asin Palacios est considérable <sup>1021</sup> et nous avons retenu comme support de sa démonstration et de la nôtre, un texte qui résume ces questions et qui a fait l'objet

---

<sup>1018</sup> Pour un aperçu de sa biographie on peut se reporter à la notice nécrologique de P. Mech, « Un islamologue espagnol : Don Miguel Asin Palacios (1871-1944) », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1945, p. 264-270.

<sup>1019</sup> Thème de son discours de réception en 1915 à l'Académie Royale Espagnole,

<sup>1020</sup> P. Mech, *art. cit.*, p. 265 sq.

<sup>1021</sup> On se reportera avec intérêt au chapitre que lui consacre Y. Moubarak dans *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1977, p. 291-337.



de moult controverses. Il s'agit de l'introduction de son livre publié à Madrid en 1931 sous le titre *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*<sup>1022</sup>, traduit de l'espagnol par R. Ricard<sup>1023</sup>. L'article se divise en deux parties. La première traite des origines de la mystique musulmane<sup>1024</sup> et la seconde du problème de son authenticité<sup>1025</sup>.

Pour remonter aux origines de la mystique musulmane, l'orientaliste part d'un constat, les analogies voire les identités de doctrine et de vie ascétique entre islam et christianisme<sup>1026</sup>. Il tente de les expliquer en commençant par rejeter d'autres hypothèses dont celle du fond commun de la psychologie humaine<sup>1027</sup>. Il ne souscrit pas davantage à la théorie de Massignon d'un développement intrinsèque à l'islam à partir d'une méditation du texte qur'anique. Cependant il ne la récuse pas totalement, car pour lui le *Qur'an* contenant des idées bibliques voire chrétiennes, cette hypothèse est en partie vraie<sup>1028</sup>. En partie seulement, car le *Qur'an* est, pour Asin Palacios, la doctrine de Mu'ammad, dont il estime que la vie ne peut être un exemple. Il se livre en quelques lignes à une critique « classique » du fondateur de l'islam<sup>1029</sup>. L'opposition entre la vie du prophète musulman et la doctrine sont telles que les *ṣūfī*-s ont christianisé Mu'ammad<sup>1030</sup>.

Après avoir contesté ces deux théories, il expose la sienne : la mystique musulmane trouve ses origines dans l'imitation, consciente ou non, de la doctrine et de la méthode des moines chrétiens<sup>1031</sup>, et s'en suit une démonstration<sup>1032</sup>. grâce à cette imitation

<sup>1022</sup> M. Asin Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931.

<sup>1023</sup> M. Asin Palacios, « Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1945, p. 3-22.

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 3-14.

<sup>1025</sup> *Ibid.*, p. 15-22.

<sup>1026</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1027</sup> *Ibid.*

<sup>1028</sup> S'ils aboutissent à la même conclusion leurs hypothèses de départ sont différentes.

<sup>1029</sup> Cf. M. Asin Palacios, *art. cit.*, p. 5sq.

<sup>1030</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1031</sup> *Ibid.* Alors que l'ascèse n'est pas apparue avec le christianisme, les missionnaires ne peuvent en admettre l'existence hors de ce dernier. Les musulmans ne sont pas les seuls à qui les missionnaires dénie toute possibilité intrinsèque d'ascétisme, voir A. Tran Van Toan, « Le regard des missionnaires catholiques sur le bouddhisme au Vietnam du XVII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles », in F. Jacquin, J.-F., Zorn (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, p. 59-86.

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 6-8.

précoce par l'islam de l'ascétique chrétienne, les penseurs médiévaux comme Thomas d'Aquin ou encore Raymond Lulle n'hésitent pas à s'inspirer des écrits des mystiques musulmans. « Si donc les ascètes et les mystiques musulmans vivaient et pensaient conformément à des normes d'origine chrétienne, le monachisme antérieur à l'Islam, c'est-à-dire celui des Pères de la Thébaïde, de la Syrie et de l'Arabie, se présente aujourd'hui à nous comme un modèle de doctrine et de vie dont l'imitation et l'influence firent surgir 1/ la spiritualité de l'Occident chrétien et 2/ la spiritualité de l'Islam oriental, et plus tard, occidental. Par conséquent, il ne faut aucunement s'étonner des analogies que l'on peut remarquer ensuite entre l'ascétique et la mystique de l'Islam espagnol et celles des grands maîtres spirituels de l'Espagne catholique. »<sup>1033</sup>

On peut remarquer que cette interprétation est une des variations de la tradition de l'Église qui depuis Jean Damascène considère l'islam comme une hérésie chrétienne<sup>1034</sup>. Les influences de la démarche intellectuelle qui récusait à l'islam et aux musulmans toute capacité d'innovation sont déjà présentes dans l'analyse par Renan du développement des sciences dans le monde islamique. Le monde musulman ne peut rien produire digne d'intérêt sur le plan scientifique ou sur le plan religieux. Les rares éléments positifs sont extrinsèques à sa tradition. À la différence de Renan qui incrimine, au-delà de l'islam, les Arabes, Asin Palacios ne se place à aucun moment sur le terrain racial. La science née en Grèce, ne fait que transiter par les Arabes pour retourner vers l'Occident médiéval qui a su la faire fructifier. De même, l'ascétisme chrétien né en Orient a pu enrichir la spiritualité occidentale en partie grâce à la médiation, même imparfaite, des <sup>TM</sup> □ f □ -s musulmans. Le monde musulman n'a fait que sauvegarder un héritage qu'il a restitué, dans le meilleur des cas sans l'enrichir et dans le pire des cas pour le pervertir par des erreurs grossières. Pour les penseurs chrétiens médiévaux, les scories éliminées, l'essence du message chrétien surgit à nouveau dans sa pureté. Quant à l'hypothèse de Massignon, elle peut être gardée comme « hypothèse auxiliaire qui explique les progrès réalisés ultérieurement par la spiritualité islamique dans les siècles suivants en marge de ses modèles chrétiens originels. »<sup>1035</sup>

La mystique musulmane prend alors deux orientations : l'orthodoxe et l'hétérodoxe, telles que les définit l'auteur. La première exclut toute possibilité d'union extatique, « Algazel est l'exemple le plus caractéristique de ces mystiques orthodoxes, pour qui la perfection morale et la sainteté consistent dans la pratique de la vertu plus que dans les faveurs divines, les charismes, les ravissements, les extases et les illuminations. ». Pour les hétérodoxes, la vertu n'est qu'un moyen de parvenir à l'union extatique. Le panthéisme n'est toutefois pas loin comme pour Ibn 'Arabé<sup>1036</sup>.

Cependant, pour l'augustin, « l'une et l'autre mystique, l'orthodoxe et l'hétérodoxe, conservent donc intégralement le patrimoine d'idées et de méthodes ascétiques du

<sup>1033</sup> *Ibid.*, p. 7sq.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>1035</sup> *Ibid.*

<sup>1036</sup> *Ibid.*, p. 9.

monachisme chrétien. »<sup>1037</sup> Il s'interroge pour déterminer s'il ne s'agit que d'analogies formelles ou si elles sont réelles<sup>1038</sup>. Pour lui, l'analogie ne peut qu'être totale si l'on suppose la sincérité du mystique entière : « il est évident que les *soufis* ou mystiques musulmans parlent et agissent, dans bien des cas, exactement comme les mystiques chrétiens »<sup>1039</sup>. Il pousse plus loin sa démonstration en affirmant que, pour parer à l'absence des deux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, certains mystiques « se sont efforcés d'adapter ces deux dogmes chrétiens à la théologie de l'Islam »<sup>1040</sup>.

Les œuvres produites par les mystiques, ne sont pas, pour Asin Palacios, l'unique critère pour évaluer la perfection spirituelle, les vies des mystiques en témoignent aussi<sup>1041</sup>. Son hypothèse de départ lui permet d'étayer sa démonstration : dans la mesure où l'esprit et la discipline ascétiques ont un fondement chrétien, il n'est pas alors difficile, selon lui, d'admettre qu'ils aient pratiqué des vertus chrétiennes<sup>1042</sup>. Il se fonde aussi sur les récits hagiographiques qu'il estime en nombre suffisamment important pour que quelques uns aient une assise historique<sup>1043</sup>.

Le point suivant de son développement concerne la grâce accordée par Dieu au mystique. Il part de deux axiomes : *extra Ecclesiam nulla salus*<sup>1044</sup> et *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, qu'il applique aux musulmans<sup>1045</sup>. Or, pour lui, les musulmans admettent en principe la vérité de la révélation chrétienne<sup>1046</sup> et les mystiques placent Jésus au dessus de leur prophète<sup>1047</sup>, la conclusion s'impose : « Ils sont chrétiens sans le savoir. »<sup>1048</sup> Dieu accorde donc le salut aux musulmans, « c'est-à-dire la gloire, qui est la plus haute grâce. Pourquoi Dieu n'accorderait-il pas aussi les autres

<sup>1037</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1038</sup> *Ibid.*

<sup>1039</sup> *Ibid.*

<sup>1040</sup> *Ibid.* ; il n'explique pas dans cet article comment s'est opérée cette adaptation et en quoi elle consiste.

<sup>1041</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1042</sup> *Ibid.*

<sup>1043</sup> Cette position lui est reprochée par Anawati comme nous le verrons plus bas.

<sup>1044</sup> Le sens de cet adage a évolué au cours du temps sous la plume des différents penseurs chrétiens.

<sup>1045</sup> Cf. M. Asin PALACIOS, *art. cit.*, p. 14.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1047</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 12.

grâces (qui sont moins transcendantes que la gloire, car elles ne sont que des instruments ou des moyens en vue de celle-ci [...]) »<sup>1049</sup>. Il rappelle que cette doctrine du salut des infidèles est la doctrine orthodoxe depuis le XVI<sup>ème</sup> siècle et s'oppose à l'opinion plus exclusive des protestants et des jansénistes<sup>1050</sup>.

Ses positions explicitées, Asin Palacios pose le problème de l'authenticité de la mystique musulmane. Il commence par rappeler que l'« On peut admettre, chez ceux-ci [les musulmans], comme nous l'avons vu, la possibilité de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire de la sainteté, à partir du moment où l'on présuppose toutes les conditions citées de foi implicite, erreur invincible et foi morale irréprochable, due à l'observance des règles de la loi naturelle comme l'imitation, dans la mesure du possible, des plus hauts exemples de perfection évangélique. S'il en est ainsi, sera-t-il légitime d'admettre aussi dans de pareilles âmes l'existence des autres grâces que les théologiens qualifient de *gratis dat æ*, c'est-à-dire extases, miracles, charismes ou dons préternaturels ? »<sup>1051</sup> Il avance ensuite l'autorité de Thomas d'Aquin qui met en relief une des caractéristiques des grâces *gratis dat æ* quand il aborde les thèmes du miracle et du don de prophétie accessibles chez un sujet dépourvu de sainteté<sup>1052</sup>. Asin Palacios exprime sous forme interrogative sa position : peut-on alors exclure de ces grâces les personnes qui possèdent la rectitude morale ? Il a précédemment laissé suggérer qu'il admettait l'existence de saints dans l'islam, il leur attribue de manière implicite la possibilité d'une vie mystique, sous certaines conditions. *A priori*, il n'est pas hostile à l'authenticité de l'expérience mystique d'union à Dieu dans l'islam.

Mais alors intervient l'objection que l'on retrouve pour la question du salut : ces grâces charismatiques contribueraient à confirmer les âmes dans l'erreur de l'islam<sup>1053</sup>. C'est une fois de plus chez le Docteur Angélique que l'islamologue espagnol trouve la réponse dans une démonstration scolastique. Pour Thomas d'Aquin, Dieu ne peut confirmer par le don des miracles une doctrine fautive. Or, selon Asin Palacios, l'islam contient des vérités empruntées à la Bible et « la foi en ces vérités suffit pour la justification et le salut de ceux qui la professent et qui agissent en conséquence, toutes les fois que par la suite d'une erreur invincible, ils croient de bonne foi qu'ils suivent la bonne route »<sup>1054</sup>.

Ce serait pour confirmer ces vérités que les charismes pourraient être accordés à des musulmans répondant aux conditions précises. L'islamologue utilise le conditionnel ou la forme interrogative, preuve de son extrême prudence dans un domaine où la discussion

<sup>1049</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1050</sup> *Ibid.*, p. 14 ; sa référence est Capéran.

<sup>1051</sup> *Ibid.*, p. 14sq.

<sup>1052</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1053</sup> *Ibid.*

<sup>1054</sup> *Ibid.*, p. 17.

se poursuit et la polémique est très vive.

Reste toujours le fait que le musulman qui bénéficie de ces dons et ceux qui en sont témoins, continuent à croire à l'islam<sup>1055</sup>. La Providence pour attirer ces âmes à Dieu peut agir de manière indirecte sans bouleverser leur univers religieux mais vivifier, par ces charismes accordés à un mystique ou à un saint musulman, les témoins et les faire accéder à une vie meilleure. Certes ces charismes ont pour but d'exhorter les âmes à l'imitation des vertus personnelles de celui qui en bénéficie mais aussi, pour être complètes, de les inviter à la foi explicite dans le credo chrétien. Or, ceci est, dans les conditions actuelles, impossible<sup>1056</sup>. « Cela signifie que Dieu s'adapte normalement, dans la mesure du possible, aux circonstances et au milieu géographique et historique pour réaliser ses plans qui tendent au salut de tous les hommes »<sup>1057</sup>. Les *ṣūfī*-s sont pour l'auteur la démonstration de cette économie de l'ordre surnaturel. Les théologiens orthodoxes de l'islam les ont toujours soupçonnés de se rattacher à des données extra-islamiques, soupçon parfaitement fondé selon Asin Palacios<sup>1058</sup>. La Providence divine est donc obligée de s'adapter et ne parvient qu'à des réalisations partielles mais suffisantes pour le salut. L'islamologue précise que ces perspectives si larges de l'effusion de la grâce divine hors de l'Église visible ne sont pas une nouveauté mais se trouvent chez saint Augustin<sup>1059</sup>.

Asin Palacios est conscient que, si la possibilité théorique d'une mystique authentique hors de l'Église visible est réelle, elle ne peut présenter des caractères identiques à celle de l'Église catholique faute de bénéficier de tous les fondements (dogme, ascétique, culte) qui la rendent plus aisée<sup>1060</sup>.

L'islam a conservé « un patrimoine appréciable d'idées religieuses et de méthodes ascétiques héritées du monachisme de l'Orient chrétien »<sup>1061</sup>, qui aura du, dans des conditions spécifiques, engendrer dans les âmes « des processus psychologiques [...] de nature analogue à celle de leur modèle chrétien, étant toujours supposées les conditions indispensables et les réserves de rigueur en ce qui touche à la distribution par Dieu de ses grâces. En outre, cette hypothèse serait au bout du compte une preuve palpable de la force surnaturelle d'expansion du christianisme... »<sup>1062</sup>.

<sup>1055</sup> *Ibid.*

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 17sq.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1058</sup> *Ibid.*

<sup>1059</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1060</sup> « C'est pourquoi il convient de supposer a priori que dans l'Église russe et que dans les fractions les plus conservatrices du protestantisme et de l'anglicanisme, on pourrait rencontrer des cas de perfections mystiques analogues en partie, encore que toujours spécifiquement distincts, à ceux que l'on trouve dans la spiritualité catholique. » (*Ibid.*, p. 20).

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 29.

L'islamologue est très prudent dans l'exposé de sa théorie. Il entend se rattacher aux grands docteurs du catholicisme pour garantir l'orthodoxie de ses intuitions. Il n'utilise que rarement le présent de l'indicatif et l'affirmation, leur préférant le conditionnel et la forme interrogative. En définitive il ne tranche pas de manière formelle en faveur de l'authenticité de la mystique musulmane mais penche pour la probabilité de son existence.

Sa démarche consiste à exposer les éléments qui conduisent à un *a priori* positif sur son authenticité. Sa démonstration repose entièrement sur son hypothèse de départ : l'origine du *TM* □ fisme est chrétienne. À partir de là il semble difficile, si l'on se place sur le terrain de la probabilité et en procédant par analogie, de nier la possibilité d'une authentique vie mystique sans pour autant la garantir.

### Des orientalistes présentés par Anawati

La question des origines n'est pas tranchée de la même manière par tous. Les « écoles » adoptent des positions différentes dont un article d'Anawati, sous le pseudonyme d'Henri de Mirac, rend compte <sup>1063</sup>. Son article se compose d'une série d'exposés sur les positions d'imminents islamologues sur la question de la mystique musulmane : Carra de Vaux <sup>1064</sup>, Lammens <sup>1065</sup>, Asin Palacios <sup>1066</sup> et Massignon <sup>1067</sup>. Ce choix permet de voir les différentes opinions exprimées au sein du catholicisme sur cette question.

Carra de Vaux, selon l'auteur, considère que le *TM* □ fisme dérive de l'ascèse chrétienne à laquelle est venue se rajouter la mystique néo-platonicienne, mais il ne se prononce pas sur l'authenticité des expériences mystiques des *TM* □ f □ -s. « Il sent fort bien la différence de ton, de "climat" entre l'hagiographie chrétienne et l'hagiographie musulmane et se garde des assimilations factices » <sup>1068</sup>. Toutefois, Anawati estime « exagérées » ses réticences vis-à-vis de —all...%. Carra de Vaux représente une des tendances les moins philo-islamiques.

La position de Lammens est assez proche de celle de Carra de Vaux. Lammens, toujours selon le dominicain, attribue aux convertis chrétiens et juifs à l'islam, au contact avec le monachisme oriental, aux influences néo-platoniciennes, gnostiques, manichéennes, bouddhistes, la naissance du *TM* □ fisme, soit à des éléments extérieurs à

<sup>1062</sup> *Ibid.*

<sup>1063</sup> H. de Mirac, « Mystique chrétienne et mystique musulmane », *Terres d'Afrique*, 1<sup>ère</sup> année, n<sup>o</sup> 12, décembre 1944, p. 433-450.

<sup>1064</sup> *Ibid.*, p. 434-436.

<sup>1065</sup> *Ibid.*, p. 436sq.

<sup>1066</sup> *Ibid.*, p. 437-439.

<sup>1067</sup> *Ibid.*, p. 439-445.

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p. 435.

la culture musulmane qu'il estime incapable de susciter une vie spirituelle. « Bien entendu, le P. Lammens est très circonspect en ce qui concerne l'authenticité des expériences mystiques »<sup>1069</sup>. Une excellente présentation de l'œuvre scientifique du jésuite est donnée par Moubarak<sup>1070</sup> qui la présente ainsi : « [...] la plus puissante entreprise de sape qu'un critique d'appartenance catholique et d'inspiration missionnaire ait tenté contre l'islam, au nom de la science historique »<sup>1071</sup>. Le travail de Moubarak sur les écrits de Lammens étant complet nous n'y revenons que ponctuellement pour présenter un des courants les plus hostiles à l'islam et à son prophète.

L'analyse par Anawati des positions d'Asin Palacios laisse percevoir une attitude critique. Il expose l'hypothèse principale des travaux de l'islamologue espagnol en deux points : la mystique musulmane a presque tout reçu de la mystique chrétienne puis est passée chez les musulmans d'Espagne d'où elle a influencé la mystique chrétienne : « Le christianisme retrouve ce qu'il avait déjà donné, enrichi par l'expérience des mystiques musulmans »<sup>1072</sup>.

Anawati donne ensuite les noms des penseurs qui ont contredit les théories d'Asin Palacios : Massignon et le père Mandonnet. Le dominicain reproche pour sa part à l'augustin de ne pas assez prendre en compte le contexte doctrinal et religieux des auteurs qu'il étudie. Il souligne la difficulté de traduire de tels textes car si les mots sont identiques leur signification ne l'est pas. L'auteur reproche aussi à Asin Palacios de ne pas avoir une attitude suffisamment critique sur les vies des saints musulmans « et de sembler, par là, leur accorder la même valeur historique que celle que l'Église accorde, après de minutieuses enquêtes, aux saints qu'elle canonise, il n'y a pas parité. »<sup>1073</sup>.

Pour Anawati, si Asin Palacios est un excellent connaisseur de la langue arabe, un « illustre arabisant », il semble manifester des difficultés dans le domaine doctrinal et religieux de l'islam. Le jugement est inattendu car le religieux a la réputation d'être un islamologue.

Puis il présente la position de Massignon qui attribue la naissance du <sup>TM</sup>□fisme à la récitation et à la méditation du *Qur'...n*. Il reconnaît ainsi au mysticisme musulman des caractéristiques propres. Cependant à partir du X<sup>ème</sup> siècle des déviations sont

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>1070</sup> Y. Moubarak, *op. cit.*, p. 177-205. Voir pour sa biographie la note 1314.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, p. 198. Moubarak fait part, à la page 199, d'une des explications qui justifierait la non publication d'un de ses ouvrages sur le fondateur de l'islam : l'autorité romaine s'y serait opposée.

<sup>1072</sup> H. de Mirac, *art. cit.*, p. 437. « Il ne craint pas d'affirmer l'averroïsme théologique de St. Thomas, de relever chez Ghazâlî, en même temps que des influences chrétiennes décisives, des antécédents du pari de Pascal. Il retrouve chez Ibn 'Arabi l'expérience des grands mystiques chrétiens, et voit dans Ibn 'Abbad Rondi un précurseur de St. Jean de la Croix. Même dans le débat littéraire, il verse au débat des sources de la Divine Comédie des documents inédits et découvre à Dante des inspirateurs musulmans », (*ibid.*, p. 437).

<sup>1073</sup> *Ibid.*, p. 438sq.

perceptibles qui ont conduit à discréditer le <sup>TM</sup>□fisme même aux yeux des musulmans. La position d'Anawati sur les origines du <sup>TM</sup>□fisme est moins catégorique que celle de Massignon : « Certes, la mystique de l'islam peut revendiquer comme point de départ tels ou tels textes du Coran ou du hadîth ainsi que la tradition ascétique de certains compagnons de Mahomet. Mais des textes plus nombreux vont en sens inverse de cette tendance et de forts célèbres compagnons de Mahomet s'en éloignent » <sup>1074</sup>. C'est pourquoi l'auteur partage l'opinion, écrit-il, de L. Gardet : « "Et si le soufisme put se constituer et se développer comme il le fit aux siècles suivants, c'est bien semble-t-il à diverses influences extrinsèques qu'il le dut." » <sup>1075</sup>. Anawati, pour fonder son opinion, développe l'exemple de —all...%<sup>1076</sup>. Il rappelle que Massignon conclut à l'authenticité de l'expérience mystique d'—all...% obtenue « en utilisant à fond la doctrine coranique, en vivant à fond son Islam » <sup>1077</sup>. Cependant, pour le dominicain, cette expérience n'a été possible qu'en sortant de l'islam. Or, comme l'islam considère —all...% comme un hérétique, il ne doit pas être considéré comme mystique musulman. Il a fallu que « Dieu intervienne extraordinairement pour suppléer aux insuffisances radicales des moyens de sanctifications fournis par le milieu où vécut Hallâj » <sup>1078</sup>.

Anawati poursuit sa démonstration en abordant le problème des mystiques non chrétiennes <sup>1079</sup> à travers une critique du livre de M. Dermenghem <sup>1080</sup> *Vie des saints musulmans*. Anawati met en garde les lecteurs sur le statut à accorder à ces saints : ils ne peuvent être appréhendés comme ceux établis par l'Église catholique seule habilitée à se

<sup>1074</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>1075</sup> *Ibid.*

<sup>1076</sup> Les travaux de Massignon ont fait d'—all...% le mystique musulman le plus connu en Occident. La bibliographie de Massignon le concernant est abondante et nous ne mentionnons pour mémoire que le premier livre, en fait sa thèse, de l'orientaliste : *La Passion d'Al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1922. La vision massignonienne d'—all...% est chrétienne. La vie de —all...% (858-922) nous est connue avec une relative précision grâce à sa biographie établie par son fils, aux actes de son procès et aux témoignages, souvent contradictoires, de ses contemporains. En 873 il commence son initiation dont l'une des phases s'achève en 897 quand il décide de rompre avec le milieu des <sup>TM</sup>□f-s et qu'il entreprend ses voyages apostoliques (897-908) qui le conduisent en pays musulmans mais aussi en Inde, en Chine... On lui attribue un certain nombre de miracles, sujets d'après discussions jusqu'à aujourd'hui. Après un séjour de deux ans à la Mecque (906-908), il revient à Bagdad où il prêche publiquement. Son premier procès a lieu en 909, mais c'est son second jugement en 920 qui conduit à sa condamnation à mort en 921. Le motif officiellement invoqué porte sur son interprétation spirituelle du pèlerinage (il parle de *Yâ%* spirituel qui permet d'accomplir le pèlerinage sans quitter sa demeure en effectuant des œuvres pieuses). Sa mort est mise en scène sous forme d'un rituel : il est flagellé et mis au gibet.

<sup>1077</sup> H. de Mirac, *art. cit.*, p. 444.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>1079</sup> *Ibid.*, p. 445-448.

<sup>1080</sup> Émile Dermenghem est archiviste-paléographe de formation. Il a été conservateur en chef des archives de la délégation générale en Algérie. On lui doit de nombreuses études sur le monde musulman.



prononcer sur ces questions. Ces saints musulmans n'ont pas « la même valeur historique que ceux que l'Église catholique présente officiellement à ses fidèles »<sup>1081</sup>. La critique essentielle du dominicain porte sur la méthode de travail mise en œuvre par Dermenghem et qu'il apparente à celle d'Asin Palacios : le système d'équivalence extérieur qui aboutit à des comparaisons non fondées selon Anawati. La position du dominicain rejoint celle de Garrigou-Lagrange exposée plus haut. Certes les expériences mystiques en dehors de l'Église visible ne sont pas impossibles mais elles ne peuvent qu'être rarissimes : « Il n'y a pas là "impérialisme spirituel" mais sagesse élémentaire. »<sup>1082</sup> L'important pour Anawati est de rappeler que la position de principe de l'Église n'est pas exclusive mais qu'il convient d'être prudent et de procéder, avant de parler de mystique ou de sainteté, à un véritable travail d'enquête, comme Massignon l'a fait pour —all...%. En d'autres termes, il préconise une attitude d'ouverture sympathique sans pour autant renoncer à ce qu'il considère être la doctrine de l'Église.

### c. La querelle des mystiques

Ces questions autour de la mystique musulmane ont provoqué la naissance d'une controverse au début des années 1930, soit dans la période où les articles sur ce thème se sont multipliés.

#### La parole est à l'accusation

Le père Giacobetti est à l'origine des discussions dont le côté polémique ne nous intéresse que dans la mesure où il permet de voir des positions franches se dessiner. La lettre de Giacobetti, adressée à l'abbé Declercq, directeur de la revue *En Terre d'Islam*, qui vient d'être reprise par les jésuites, se trouve en plusieurs exemplaires dans les archives des jésuites de Vanves. Nous nous référerons à celui classé à la côte RPO 113b B6. C'est un extrait d'une lettre de Giacobetti à Declercq datée du 3 juin 1932. Il reproche à la revue de faire paraître des articles contraires à la théologie catholique sur les questions de mystique et de sainteté dans l'islam : « Vos articles constituent une véritable apologie de l'Islam et, en fait, admettent que l'on peut se sauver, que l'on peut être un saint et un saint à miracles tout en restant dans l'Islam qui nie explicitement la Trinité. ». La position du père blanc est nette : il dénie aux musulmans toute possibilité et d'être sauvés, et d'être des saints, et d'être des mystiques. Il expose le fondement de ses critiques, en partant des deux auteurs principaux sur ces sujets : Massignon et Asin Palacios. Le père Serrier, qui a écrit un article dans *ETI* sur —all...%, est accusé d'avoir « abusé des documents publiés par Monsieur Massignon » ; il précise qu'il a déjà protesté auprès des confrères de l'auteur qui, précise-t-il, « n'est même pas prêtre. ». Il rappelle que —all...% n'est pas considéré par les musulmans comme l'un des leurs.

Puis il critique les articles d'un collaborateur d' *ETI* « plus inexpérimenté encore, puisque c'est un jeune laïque sans préparation spéciale dans ce sujet si ardu » qui à partir

<sup>1081</sup> H. de Mirac, *art. cit.*, p. 445.

<sup>1082</sup> *Ibid.*, p. 448.

des traduction d'Asin Palacios sur Ibn 'Arabī dresse, selon Giacobetti, « deux articles dithyrambiques en l'honneur de ce panthéiste qui écrivait en même temps que des ouvrages de "taçawwof" des poésies érotiques, alliant comme son prophète la vile passion à l'extase divine ». Dans ce cas aussi il n'est nullement question de critiquer directement les deux célèbres islamologues. Seule la présentation, données par des personnes qu'il juge incompétentes est l'objet apparent de ses attaques. La critique sur le fondateur de l'islam n'est jamais très loin dans les écrits de ce père blanc et permet de mettre en évidence l'impossibilité, à cause même de la vie du fondateur de l'islam, d'attribuer une vie spirituelle à ses fidèles. Le père se place dans une perspective chrétienne où l'imitation de Jésus est à la base du développement du monachisme. C'est dans la voie dressée par le fondateur du christianisme que la vie spirituelle a pu se développer dans la chrétienté. Le parallélisme avec l'islam rend donc la chose impossible dès les origines. Le modèle de perfection est un modèle intrinsèquement catholique.

La suite de la lettre permet de comprendre la position de Giacobetti. En effet, il redoute, en missionnaire qu'il est, les répercussions de tels écrits : à quoi servent les missionnaires « puisque l'Islam suffit à sauver, à donner la foi et l'esprit de foi, à élever l'âme jusqu'à la plus haute contemplation, "surnaturelle" dit le Fr. Élisée. ». Et plus grave encore, les musulmans étant confortés dans leurs erreurs seront davantage réfractaires au message chrétien.

Nous retrouvons là l'un des arguments de Garrigou-Lagrange mais dans une tonalité missionnaire et dans une application concrète : le relativisme religieux rend inutile la mission qui consiste, à cette époque pour la majorité des missionnaires, à sauver des âmes. Le père blanc n'hésite pas à évoquer une démarche pouvant déboucher sur l'hérésie et en appelle à une sanction romaine.

Il porte ses remarques sur un autre terrain en laissant entendre que Massignon est hostile aux interprétations faites de son travail : « Je sais pertinemment qu'il n'approuve pas les articles de votre Revue et qu'il vous a demandé de ne pas faire figurer son nom parmi ceux des collaborateurs. ».

Il termine sa lettre en regrettant que des questions d'une telle importance aient été confiées à des néophytes. Et de rappeler sa longue expérience qui lui permet de « parler en connaissance de cause sur un sujet que si peu connaissent pratiquement et autrement que par des livres. ». Les spécialistes du <sup>TM</sup>□f□-isme sont les hommes de terrain, donc les missionnaires et de préférence les pères blancs fondés dans le but d'évangéliser les musulmans et qui les connaissent bien. Cependant il peut paraître surprenant que l'observation de terrain permette de saisir des faits vieux de plusieurs siècles. Giacobetti semble confondre, ou plutôt considère de la même manière, l'islam confrérique qu'il connaît certes bien, et l'étude des textes de <sup>TM</sup>□f□-s qui ont vécu à une époque où les confréries n'existaient pas. Pour le père blanc ces deux phénomènes sont identiques et condamnables. Il termine sa lettre par une louange qu'il adresse à un article de Lanversin sur lequel nous reviendrons.

Dans le dossier nous avons trouvé les éléments d'explication avancés par les jésuites mais nous ne sommes pas en mesure de déterminer s'ils furent transmis à Giacobetti. Nous les présentons car ils nous permettent de donner un éclairage sur la manière d'analyser la question de la mystique musulmane des jésuites d' *ETI* et de percevoir dans

sa globalité l'approche du père blanc.

### Une défense en règle

Le premier document s'intitule « À propos de l'article du P. Serrier s.j. sur Hallâj "Le procès de l'Amour divin dans l'Islam" *ETI*, février-mars 1932 »<sup>1083</sup>. Il apporte une « réponse » aux critiques de Giacobetti :

- Serrier a écrit son article à partir de la thèse de Massignon ;
- ses références théologiques sont prises, cela est indiqué par l'auteur, dans l'article du père Maréchal « Problème de la grâce mystique en Islam », *Recherches de Science Religieuse* 13, 1923 ;
- le travail a été revu par des jésuites et par Abd-el-Jalil, puis a été soumis à Massignon « qui loin de trouver, comme le prétend le P. Giacobetti qu'on "abusait de ses documents", a écrit personnellement au P. Serrier pour le remercier d'avoir fait connaître Hallâj et lui a de plus fourni pour son article [...] la matière de la note 1 qui se trouvent (sic) à la page 71 du texte cité de E.T.I. ».

Le texte présente donc toutes les garanties sur le plan scientifique tant en matière de théologie que d'islamologie. Si critiques il doit y avoir, Serrier ne doit pas seul être concerné car cet article n'apparaît pas comme le fruit d'un travail original mais la présentation de travaux incontestables et incontestés par le principal intéressé, Massignon. Les jésuites d' *ETI* ne semblent pas redouter la censure romaine : « Enfin, ce qu'à dit Mgr Mulla de la mystique musulmane à la *Semaine Sociale de Marseille* le 1.8..30 (cf. Compte rendu *in extenso*)<sup>1084</sup>, et le titre même des leçons que le distingué prélat donne en 1933, à l'Université Grégorienne (cf. calendrier et programme officiel) suffisent à montrer ce qu'au centre de l'orthodoxie catholique on pense de la "mystique musulmane" et de son étude. » Les choses sont claires, Serrier et derrière lui les jésuites d' *ETI* sont sur la même longueur d'onde que les milieux romains. Milieux qui apparaissent sur de nombreux points en décalage avec le « terrain », au moins tel que Giacobetti l'incarne.

Dans un autre document, toujours à la même cote<sup>1085</sup>, il est question des « Rapports de Mr Massignon avec E.T.I. ». La première phrase rejette les affirmations de Giacobetti : « Il est inexact de dire que Mr Massignon ait demandé, ainsi que l'affirme le P. Giacobetti, de ne pas faire figurer son nom parmi ceux des collaborateurs de « En Terre d'Islam » ». L'auteur de cette note sur les rapports entre l'islamologue et la revue souligne le souci de

<sup>1083</sup> AJV, RPO. 113b B6.

<sup>1084</sup> P. MULLA, « Elites des peuples islamisés et des nations européennes modernes », *Semaines Sociales de Marseille* XXII<sup>ème</sup> session 1930 Le problème social aux colonies, p. 396sq. Au sujet du problème de la sainteté hors de l'Église visible et de celui de la grâce mystique en islam : « Problème qui peut et doit solliciter l'attention du théologien soucier d'égaliser toujours sa science toujours courte par quelque endroit à la plénitude de la réalité catholique, mais qui pour l'intelligence du fidèle est déjà résolu en principe dans la grandiose et consolante croyance à l'âme de l'Église atteignant invisiblement et vivifiant les hommes de bonne foi et de bonne volonté placés hors de son corps visible d'où la grâce coule toujours. »

<sup>1085</sup> AJV, RPO 113b B6

Massignon de ne pas voir son nom figurer au niveau du comité de rédaction afin de montrer aux islamologues non-catholiques l'indépendance de son œuvre scientifique vis-à-vis de toute visée apostolique ou apologétique. D'où le choix de faire apparaître son nom et celui d'autres collaborateurs distinctement de ceux des membres de la rédaction. En définitive, par souci de discrétion, selon le document, Declercq a tout supprimé. Les dernières lignes du document résument la situation du point de vue des jésuites : « Mr Massignon trouve, évidemment, que certains des articles de E.T.I. ne sont pas toujours de première valeur, mais il a toujours professé une grande estime pour cette tentative de l'abbé Declercq. ». Élegante façon de démentir Giacobetti sans pour autant impliquer Massignon.

Ce dernier, dans une lettre adressée à Henri Charles du 7 septembre 1932 et dont seuls des extraits sont à notre disposition <sup>1086</sup>, fait le point sur la polémique. Sa réponse intègre des données qui ne sont pas en notre possession et s'agissant d'une copie nous ne pouvons déterminer si tout le texte est de Massignon. Certains passages sont entre parenthèses et nous ne savons pas qui les a rédigés faute de comparaison avec l'original. On y apprend que Giacobetti lui a adressé un courrier de quinze pages sur la question des mystiques. Massignon se dit préoccupé de la tournure que prend la polémique sur la question de la mystique musulmane. Il est réservé quant aux positions d'Asin Palacios mais argue de son amitié pour ce dernier pour justifier sa non intervention dans le débat. En définitive sa position est bien plus complexe que ce qu'en écrivent Giacobetti et les rédacteurs des documents étudiés.

Le second personnage ayant fait l'objet des critiques du père blanc est un jeune laïque, Harlaire <sup>1087</sup>. Dans son dossier on apprend que ses deux articles incriminés par Giacobetti sont, pour le premier, un résumé de l'article d'Élisée de la Nativité <sup>1088</sup> soumis à la révision de Lanversin, et, pour le second, un chapeau de présentation d'un article signé par Élisée de la Nativité.

Le dernier document en liaison directe avec ce dossier est une « Note sur le P. Giacobetti », il n'y a pas de date, pas de signature, comme d'ailleurs sur la plupart des documents relatifs à cette affaire. Le regard porté sur le père blanc n'est guère positif. Certes les rédacteurs de cette note commencent par écrire que la sensibilité de Giacobetti peut s'expliquer, s'en l'excuser entièrement, est-il précisé, par une carrière consacrée à l'étude des confréries musulmanes d'Afrique du Nord. Cette première remarque formulée, la suite du texte est une critique en règle des positions de Giacobetti.

Tout d'abord, il est rappelé que les musulmans eux-mêmes ne cachent pas leur mépris sur les déviations des confréries et qu'il ne peut y avoir de sainteté dans ces milieux. Cependant, le document suggère que si Giacobetti est le spécialiste qu'il prétend, il doit savoir cela et par conséquent il fait preuve d'injustice en jugeant l'islam « d'après l'une de ses déformations, réellement excommuniée par l'orthodoxie ». Il rajoute : « On

<sup>1086</sup> *Ibid.*

<sup>1087</sup> Les renseignements le concernant sont extraits du même dossier.

<sup>1088</sup> *Art. cit.*

voit comment avec cette déformation professionnelle, il lui est facile d'interpréter de travers les textes des véritables "sûfys" ; sans doute si le Cantiques des Cantiques avait été écrit par l'un d'entre eux, le P. Giacobetti y verrait-il le plus abominable panégyrique de la débauche. »

Après cette mise en cause ironique de la compétence du père blanc, la note s'en prend aux procès intentés à Serrier et à Harlaire qui, pour les rédacteurs de la note, sont le moins excusables. Ils sont convaincus que l'attitude de Giacobetti s'explique par son impossibilité de s'en prendre directement à Massignon et à Maréchal. En d'autres termes, le père blanc est soupçonné d'avoir trouvé deux boucs émissaires. On lui reproche aussi d'avoir voulu faire croire à Declercq que Massignon désapprouve sa revue.

Les réflexions de Giacobetti sont prises au sérieux car, dans le numéro de septembre-octobre 1932 d' *ETI* , un article de Lanversin <sup>1089</sup> en fait mention : « Cet article était déjà rédigé quand une correspondance particulière nous mettait en garde à l'égard d'Ibn 'Abbâd, auteur de poésies érotiques en même temps que d'ouvrages de spiritualité. L'avertissement émane d'une source hautement appréciée et respectée par nous, vaut d'être mentionnée. » <sup>1090</sup> L'article se présente en deux parties différentes qui témoignent, selon nous, de la volonté d'éviter les critiques.

Cet article suscite des réactions <sup>1091</sup> d'un tout autre genre : les lecteurs expriment leur déception sur des positions qu'ils estiment trop dures vis-à-vis de l'islam. On ne sera pas étonné des noms des auteurs des lettres : Monchanin, Duperray et Chirat. La lettre du premier date du 5 janvier 1933 et nous en avons donné une analyse dans la première partie. Monchanin a été sensible aux « réflexions embarrassées du rapporteur. ». Il n'hésite pas à comparer l'érotisme lyrique d'Ibn 'Abbâd à un procédé littéraire quelque peu analogue au Cantique des Cantiques. Il demande à ce que l'on juge l'islam sur ses sommets et non sur son quotidien. La critique de Duperray <sup>1092</sup> est du même ordre, il dénonce ce qu'il estime être une nouvelle orientation de la revue. Cette dernière avait, selon lui, pour objectif de « discerner les richesses spirituelles que Dieu avait accordées en Islam aux âmes de bonne volonté. Cet article dénote une orientation nouvelle. Alors, à quoi bon ? Il y a tant de revues qui prétendent démontrer que l'Islam n'est qu'un tissu d'erreurs, une déformation satanique du christianisme ? » Il formule une critique à peine voilée contre les pères blancs : « [...] pourquoi se mettre à la remorque d'instituts qui prétendent monopoliser l'apostolat dans le monde musulman ? » Dans cette lettre, l'auteur ne fait qu'exprimer ses impressions et n'entend pas entrer dans un débat scientifique. Il est intéressant de remarquer que ces discussions touchent des non-spécialistes et que les divergences sont connues du grand public.

<sup>1089</sup> F. de Lanversin, « Spiritualité en Islam au Moyen Âge », *ETI* septembre-octobre 1932, p. 292-306.

<sup>1090</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>1091</sup> Nous en avons trouvé des traces aux archives de Vanves dans le même dossier RPO 113b B6.

<sup>1092</sup> AJV, RPO 113b B6, lettre de l'abbé Duperray, Vicaire de St Alban au P. H. Charles, du 8 janvier 1933. F. Jacquin travaille sur une biographie du personnage.

Un dernier document, rédigé par Chirat, expose aussi une position plus ouverte en ce qui concerne la mystique musulmane. Elle peut se résumer en une phrase : « Mais toutes ces choses ne devraient-elles pas être étudiées de la façon la plus objective, donc avec une intelligence sympathique et un esprit scientifique, par une "compétence" puis exposées avec une précision suffisante ? C'est ce désir que je me permets de vous exprimer, après la lecture de *Spiritualité en Islam au Moyen Âge* (sept.-oct. 1932). » L'objectivité a pour l'abbé deux composantes : l'esprit scientifique et l'intelligence sympathique. Il semble ne pas les avoir trouvés dans cet article et il ne paraît pas considérer son auteur parmi les « compétences ».

De cette affaire on retient que la mystique musulmane est un lieu d'affrontement de différentes conceptions de l'approche des musulmans et un terrain où les divergences au sein du catholicisme apparaissent clairement. Mais la question a aussi une importance intrinsèque si l'on prend en compte l'arsenal d'informations déployé pour répondre aux attaques et aux écrits, même pour ceux de Massignon. Il nous semble que dans ce début des années trente les positions sont encore équilibrées entre les partisans et les détracteurs de la mystique musulmane.

Nous sommes ainsi au cœur de la nouvelle vision de l'islam qui s'élabore dans le catholicisme durant les années 1930. Elle comporte encore une zone frontière où les options hésitent entre une conception héritée du passé et une approche en construction. L'article de Lanversin est à ce titre représentatif car son discours oscille entre l'ouverture et la crainte d'aller au delà et de subir les critiques de tendances encore actives.

#### *Conclusion :*

Le choix d'articles analysés nous a permis d'aborder quatre expressions distinctes de la spiritualité musulmane. La première, à travers les écrits de Demeerseman, présente le culte populaire en l'honneur des « petits saints de village » continuateurs de traditions antéislamiques que l'on retrouve dans d'autres zones du monde musulman et dans d'autres sphères religieuses<sup>1093</sup>. La deuxième, présente aussi dans les écrits du père blanc, met en évidence la place des confréries à l'échelle locale. Elles fonctionnent selon le même principe que les grandes confréries, dont une étude est faite par Focà, et que l'on peut considérer comme la troisième grande orientation de la spiritualité musulmane. La dernière expression de la vie spirituelle dans l'islam est celle de la voie mystique, illustrée par les grands mystiques des quatre premiers siècles.

certes, les confréries peuvent être conçues comme un développement de la mystique pratiquée de manière individuelle au premier temps de l'islam. L'histoire des origines fait apparaître un désir de rendre ces expériences accessibles non plus à une élite, mais à une fraction plus large de la population.

Quant aux confréries à rayonnement local elles semblent être des tentatives d'islamisation de pratiques antéislamiques *via* le modèle confrérique, tout comme le culte rendu aux petits saints de village.

Toutefois des distinctions doivent être opérées entre les mystiques et les confréries et entre ces dernières et leurs émanations locales. De même, qu'il faut être sensible à la

---

<sup>1093</sup> Voir à ce sujet J. FAVRET SAADA, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

chronologie et ne pas opérer par analogie et comparaison entre des phénomènes qui ont plusieurs siècles d'écart.

Le regard catholique sur ces questions est variable. Pour ce qui concerne les confréries, tous sont d'accord pour stigmatiser leurs erreurs. En revanche, pour certains, elles leur sont inhérentes et ils refusent d'admettre une évolution. D'autres, sont sensibles à la notion du temps et sont prêts à admettre qu'elles ne furent pas toujours en état de décadence et que dans la situation actuelle elles sont l'objet de critiques des musulmans, de certains.

La confusion apparente entre ces confréries décadentes et les mystiques des premiers siècles de l'islam est l'œuvre de la même tendance qui refuse d'admettre l'évolution au sein des confréries. C'est ce qui justifie, en partie, leurs critiques des mystiques musulmans et leur dénie le statut de mystique.

Deux grandes tendances se profilent qui dépassent le cadre de la mystique pour concerner l'islam en général. À travers ce thème apparaissent clairement des positions philo-musulmanes et d'autres plus réservées. dans ce cas précis, nous avons d'un côté les pères blancs qui sur toutes les questions de spiritualité ont un regard négatif, et d'un autre côté nous avons les jésuites aux positions plus ambiguës qui donnent l'impression d'être dans une zone de transition entre les réfractaires et les progressistes. Ces derniers, ne sont pas pour la plupart membres de congrégations missionnaires. Ils sont jeunes et ont une culture islamique proche des penseurs philo-musulmans. Il faut toutefois nuancer ce philo-islamisme. Ainsi, Asin Palacios ne reconnaît l'authenticité de la mystique musulmane que d'après les origines chrétiennes qu'il lui attribue. il ne nous semble pas possible de définir la position de Massignon car beaucoup d'éléments nous font défaut. L'islamologue français défend les positions d'une mystique authentiquement musulmane sans influence extérieure. Son hypothèse se fonde sur l'étude du lexique des mystiques et sur le personnage d'al—al...%. Dans le même temps, nous le savons hostile aux positions d'Asin Palacios, mais il ne subit pas les attaques des pères blancs. Est-ce à cause de sa réputation ? Ou à cause de données qui nous échappent ? Nous demeurons convaincu que la position de l'orientaliste est très complexe et qu'elle n'apparaît pas uniquement dans ses écrits scientifiques. Son philo-islamisme doit être précisément défini et compris dans le cadre de son engagement catholique.

Pour terminer, il faut souligner la difficulté de travailler sur ce thème de la mystique. difficulté qui est perceptible dans l'article « Soufisme » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*<sup>1094</sup>, que nous avons retenu comme représentatif de la vulgate sur la question. La dualité de cet article est totale car dans sa plus grande partie il semble douter de l'authenticité de cette mystique alors qu'en conclusion il cite intégralement Maréchal, dont les positions sont plutôt favorables à une mystique surnaturelle. Volonté de ménager deux interprétations antagonistes de poids égal ou réelle position scientifique du rédacteur de l'article ? Il est évident qu'il détourne d'éventuelles critiques en se référant explicitement à Maréchal, mais ce choix révèle aussi son orientation.

La typologie que l'on peut dresser des positions catholiques sur le <sup>TM</sup> □ fisme se divise

---

<sup>1094</sup> A. Vincent, « Soufisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*, p. 2444-2459.

en deux ensembles subdivisés en deux sous-ensembles. Ceux qui y sont hostiles, qu'ils se regroupent derrière les pères blancs ou qu'ils adoptent la position plus nuancée d'accepter la possibilité théorique mais d'en limiter les réalisations. Ce dernier sous-groupe est représenté par les personnes qui n'ont, selon nous, aucune raison personnelle de trancher en faveur de l'une ou de l'autre thèse, mais qui entendent se situer, par manque d'implication personnelle, dans une position intermédiaire susceptible de ne heurter personne. Puis, il y a ceux qui sont favorables dans la lignée de Asin Palacios, parce que même dans l'erreur se trouve toujours un peu de vérité chrétienne et ceux qui suivent Massignon. Ils acceptent l'existence d'une authentique mystique surnaturelle dont les origines sont intrinsèques à l'islam.

Au terme de cette étude, il nous apparaît évident que sur ce thème si délicat de la mystique les arguments « scientifiques » mis en avant par l'une ou l'autre des écoles sont difficilement contestables car ils décrivent une tendance de l'islam à un moment ou à un autre.

Sur le plan de la démarche scientifique, le groupe des auteurs hostiles se sert beaucoup du —ad€□ alors que les autres se réfèrent au *Qur'...n*. Dans le corpus du —ad€□, les références tardives et contestables sont celles qui fondent le raisonnement à partir des deux *Yad€□-s* les plus mis en avant, celui sur la licence des mœurs du prophète et celui sur l'interdiction du monachisme en islam. En soi, ces *Yad€□-s* ne sont pas discutables car ils appartiennent à une des traditions musulmanes : ils n'ont pas été forgés par les orientalistes catholiques mais bien par des musulmans pour des raisons intrinsèques à l'histoire musulmane. S'ils ont une réelle valeur historique, le problème méthodologique est de les avoir sortis de leur contexte pour les utiliser au profit d'un raisonnement général.

Ainsi les philo-musulmans, comme les intervenants les plus hostiles à l'islam, adoptent la même démarche intellectuelle. En effet, à partir d'une hypothèse donnée, ils procèdent à une sélection arbitraire d'arguments puisés dans le *Qur'...n* et le —ad€□. En toute bonne foi, ils alimentent la construction catholique de l'image de l'islam en fonction de convictions personnelles plus que d'une étude historico-critique. La diversité des données disponibles dans les textes fondateurs permet de faire cohabiter une affirmation et son contraire. Néanmoins, une contextualisation, même embryonnaire, émerge chez de rares acteurs et permet ainsi une appréciation plus nuancée qui prend en compte le poids du milieu pour expliquer certaines réalités. L'utilisation littérale des sources musulmanes, en dehors des conditions de leur rédaction, reste le point le plus faible de la méthodologie employée habituellement par les catholiques.

## Chapitre II : Le renouveau de la mission ? Ou un renouveau pour la mission

Avec ce chapitre sur la mission nous abordons la manifestation la plus visible de la rencontre entre les deux catégories d'acteurs retenus pour cette étude. La mission n'est



pas apparue au sein du catholicisme au XX<sup>ème</sup> siècle et l'islam n'est pas une préoccupation centrale jusqu'alors du prosélytisme catholique.

En effet, le fondement théologique de la mission est généralement attribué à Matthieu 28, 19 : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » et dans cette optique saint Paul est assimilé au premier grand missionnaire de l'histoire du christianisme. C'est à partir de cette invitation et du modèle paulinien que le christianisme s'est diffusé dans tout le bassin méditerranéen.

Avec l'apparition de l'islam, les conditions d'expansion et de maintien du christianisme dans certaines zones se posent dans une nouvelle perspective. Il faut dans un premier temps lutter contre celui qui apparaît comme un envahisseur et tenter dans un second temps de le convertir. Si la première option n'est plus à démontrer, la seconde est plus difficile à établir de manière formelle. Dans la littérature missionnaire une chaîne ininterrompue de travailleurs apostoliques existe. Elle débute généralement avec François d'Assise<sup>1095</sup> et à sa suite ses disciples, qui tentent de convertir les musulmans. Les dominicains ne tardent pas à participer à la mission tout comme les jésuites à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle. Tous les discours missionnaires sur l'apostolat auprès des musulmans ne manquent pas de citer ces trois congrégations comme des illustres prédécesseurs. Par la contemplation, par la parole, par les armes, mais aussi par la charité et le dévouement, l'apostolat de l'Église auprès des musulmans, s'inscrit pour les missionnaires du XX<sup>ème</sup> siècle dans le prolongement d'une histoire vieille de quatorze siècles<sup>1096</sup>.

Les résultats n'ont pas toujours été à la hauteur des espérances, ce qui n'a pas découragé les catholiques si on place dans cette optique la fondation des pères blancs au XIX<sup>ème</sup> siècle. Cette création constitue le dernier épisode notable dans la mission apostolique auprès des musulmans avant l'entre-deux-guerres, que nous développons dans ce chapitre.

Il faut savoir que dans l'optique missionnaire, la connaissance de l'islam a pour finalité de servir à la mission. L'acquisition de savoir sur le monde musulman n'est que l'étape préalable pour concevoir une stratégie et la mettre en pratique. Tous les discours partent du même constat mais proposent différentes options pour y répondre.

## 1. Un constat : l'impuissance

---

### A. quels résultats ?

#### a. Bilan historiographique

<sup>1095</sup> Les actions épistolaires de personnages œuvrant isolément comme Jean Damascène, Pierre de Cluny, Grégoire VII ou encore Denys le Chartreux, sont aussi mentionnées.

<sup>1096</sup> La presse catholique développe ces thématiques dans de nombreux articles, entre autres : A. LE GENISSEL, « L'apostolat de l'Église en Terre d'Islam », *ETI* décembre 1929, p. 326-335 et janvier 1930, p. 10-21 ; dans la revue *Connaitre* n° 1 de décembre 1929, se trouve un article de quatre pages, non signé, qui retrace l'historique et les conditions de l'apostolat auprès des musulmans.

L'étude de la mission auprès des musulmans n'a suscité que peu d'intérêt. À notre connaissance, seuls deux études l'abordent et elles concernent toutes les deux la Société des Missionnaires d'Afrique ou pères blancs. L'une d'elle est justement l'œuvre d'un père blanc, le père Cuoq<sup>1097</sup> qui retrace jusqu'à la fin des années 1970, l'histoire de la mission auprès des musulmans en Afrique du Nord. Son travail est très documenté et constitue une première approche, même si l'analyse historique n'est pas toujours menée à son terme. Le second travail est celui de C. Silberman<sup>1098</sup> qui se propose d'étudier la mission à travers les diaires. Or, un tiers de son travail est consacré à l'histoire de la colonisation de l'Algérie, l'autre tiers se propose de nous présenter l'histoire de la mission par une succession de faits bruts tirés des diaires jusqu'en 1900. Le dernier tiers constitue la conclusion qui porte sur la conférence de Bou Noh de 1937. Entre 1900 et 1937, rien n'est mentionné<sup>1099</sup>. Quant à la conversion de musulmans au catholicisme, elle a été abordée, selon des problématiques différentes, par le père Gaudeul<sup>1100</sup> et par F. Gugelot<sup>1101</sup>.

De plus, seuls les jésuites et les pères blancs se sont intéressés de manière explicite à l'apostolat auprès des musulmans. Nous n'avons pas trouvé de discours construits dans cette optique chez les dominicains.

## **b. La mission en chiffres**

Il est très difficile de quantifier l'apostolat auprès des musulmans tant en terme de conversions, qu'en terme de missionnaires effectivement destinés à leur évangélisation. Si les pères blancs ont été fondés dans cette optique, tous ne se sont pas occupés de l'évangélisation des populations musulmanes. Toutefois nous disposons de données sur la mission de Kabylie et sur les villages chrétiens en 1931 que nous rendons sous forme de graphique :

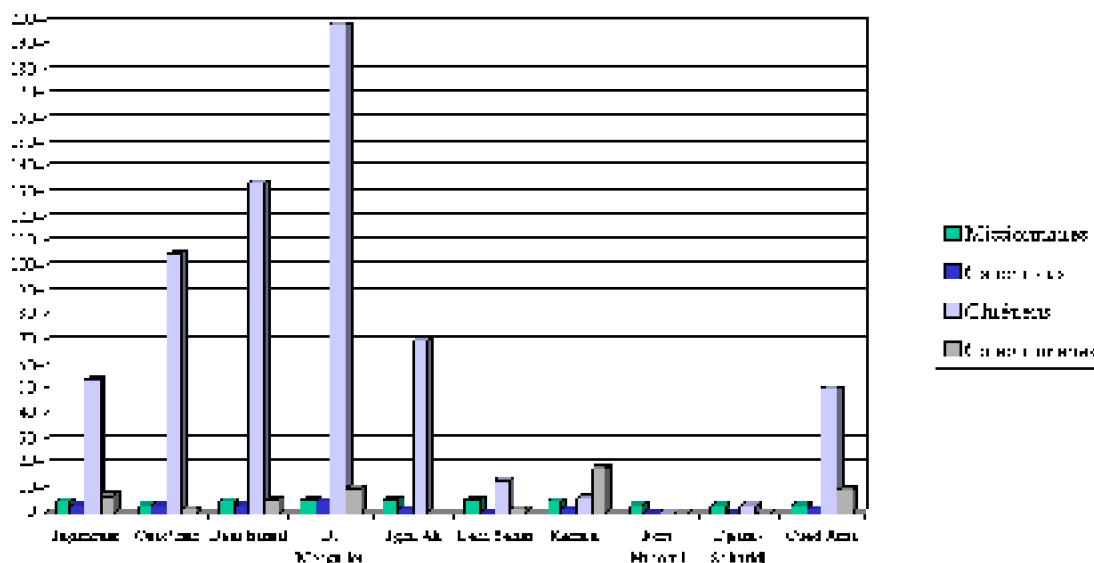
<sup>1097</sup> J. CUOQ, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, Rome, Société des Missionnaires d'Afrique, 1986.

<sup>1098</sup> C. SILBERMAN, *La mission des Pères Blancs en Algérie de ses débuts à 1936*, Rome, n.p., 1987.

<sup>1099</sup> Pour la période du Cardinal Lavigerie, le livre de F. Renault constitue la référence incontournable, *Le Cardinal Lavigerie (1825-1892), L'Église, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992.

<sup>1100</sup> J.-M. GAUDEUL, *Appelés par le Christ, ils viennent de l'Islam*, Paris, Cerf, 1991. Il existe une littérature de type apologétique retraçant les itinéraires de convertis, mais que nous ne mentionnons pas.

<sup>1101</sup> F. GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS, 1998. L'auteur consacre un chapitre aux convertis venus de l'islam ; il dénombre 4 (p. 21). Cet ouvrage est le seul, à notre connaissance, à traiter sous un angle historique le cas de la conversion au catholicisme.



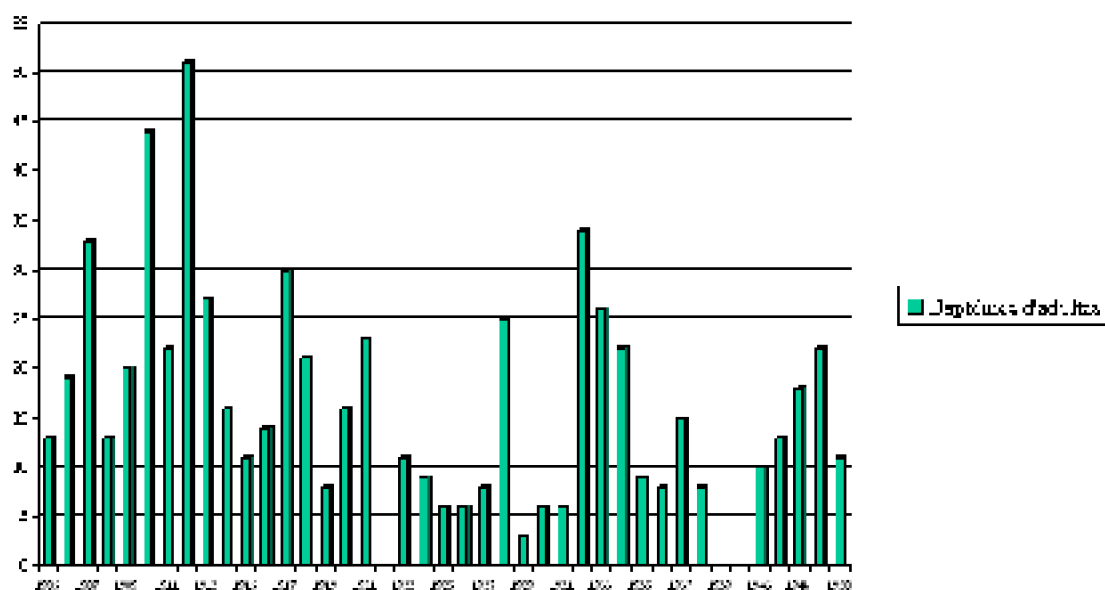
*Activité apostolique des pères blancs de la mission de Kabylie, 1931*

Source : A. Philippe, Missions des pères blancs, Dillen & C<sup>ie</sup>, Paris, 1931, p. 143.

Source : A. Philippe, Missions des pères blancs, Dillen & C<sup>ie</sup>, Paris, 1931, p. 141.

Nous pouvons, aussi, donner le nombre de missionnaires présents au début des années 1930 et le nombre de baptêmes d'adultes entre 1905 et 1950. Après cette date les pères blancs cessent de publier ces chiffres. Pour les premiers chiffres nous nous référons à un ouvrage publié en 1930 par Antony Philippe<sup>1102</sup>. Le nombre des missionnaires est de : 5cinquante-deux pour la Tunisie, douze pour l'Algérie, trente-neuf pour la Kabylie, vingt-sept pour le Sahara ; celui des chrétiens est de 165 en Algérie, ceux sont ceux de sainte-Monique et de saint-cyprien, les villages des orphelins de la famine de la fin des années 1860, de soixante-cinq en Tunisie où ils se concentrent à la ferme de Thibar et sont constitués par des orphelins ramenés d'Algérie, en Kabylie ils sont 633 et cinquante au Sahara. nous avons représenté les baptêmes d'adultes dans un graphique :

<sup>1102</sup> A. Philippe, *Missions des Pères Blancs, Tunisie, Algérie, Kabylie, Sahara*, Paris, Éd. Dillen, 1930.



Conversions au christianisme en Algérie, 1905-1950

Source : Rapports annuels de la société des missionnaires d'Afrique

Ont été pris en compte les baptêmes d'adultes entre 1905 et 1950 indiqués dans les *rapports annuels de la société des missionnaires d'Afrique* analysés entre 1905 et 1950<sup>1103</sup>. La seule constante du graphique est son irrégularité : les conversions ne semblent obéir à aucune règle. Le maximum de baptêmes d'adultes a été obtenu en 1912 et il s'élève à cinquante et un. Sur l'ensemble de la période, soit quarante-cinq ans, il y eut 650 baptêmes d'adultes.

Nous ne disposons pas de données aussi précises pour les autres congrégations. Pour les jésuites, il est difficile de déterminer avec précision le nombre de ceux destinés à l'évangélisation des musulmans car officiellement tel n'est pas leur rôle<sup>1104</sup>, tout comme les dominicains dont la présence dans le monde arabo-musulman est limitée. En ce qui concerne les conversions, pour les dominicains nous n'avons aucune information et pour les jésuites nous avons un seul document à notre disposition<sup>1105</sup>. Nous le reproduisons *in extenso* : « Un dossier de convertis musulmans au christianisme a été supprimé. Il comprenait 22 cas personnels, avec pour la plupart un *curriculum vitae*, ainsi répartis :

<sup>1103</sup> Ils sont tous disponibles aux archives de la maison généralice, le premier rapport publié date de 1905-1906.

<sup>1104</sup> AJV, M Ly 138/3, document de deux pages dactylographiées de janvier 1945, non signé : le document retrace l'histoire de l'ordre en Égypte en quelques lignes et indique pour l'année 1945 le nombre de trente-deux pères ou frères présents. Dans ce pays la Compagnie ne dispose d'aucune maison de formation.

<sup>1105</sup> Il se trouve aux archives du collège de la Sainte-Famille. En fait, c'est l'unique document qui « officiellement » mentionne les convertis. Au hasard du dépouillement nous pouvons rencontrer quelques allusions aux conversions comme dans une lettre du 6 novembre 1928 du père Lebon écrite depuis Alep et dont le destinataire n'est pas indiqué : « Dans notre ville d'Alep, voilà six baptêmes d'adultes, depuis mon arrivée, sans qu'aucune poussée humaine y ait aidé. », AJV, RPO 40 dos. 1 113a.

3 druzes, 2 alaouites, 2 shiites iraniens, 8 syriens, 1 turc, 2 iraniens, 2 égyptiens, le reste libanais.

Quant aux affaires traitées dans la correspondance :

pour 4 d'entre eux il est question d'aide aux études (3 sont boursiers de l'USJ)

12 sont aidés financièrement (œuvres missionnaires, Mary Kahil, Massignon)

7 sont des cas d'intervention pour embauche au travail

2 sont présentés comme exploités de la situation

2 enfin ne rentrent dans aucune de ces catégories (un cas de mariage mixte, un converti devenu Père Blanc).

La plupart de ces personnes sont de milieu modeste et même très modeste.

N'a été gardé que le dossier d'un cousin du P. El-Marachli <sup>1106</sup>, où le P. de Bonneville explique sa manière de juger et de faire, et celui d'Ibrahim Sallam <sup>1107</sup>, P.B. d'origine alexandrine, dont le P. de Bonneville ne s'est pas directement occupé.

Tous ces dossiers datent de la période où le P. de Bonneville était supérieur de la mission. »

Les chiffres que nous avons recensés, même si leur fiabilité ne peut être garantie de manière absolue car ils émanent de documents uniques et n'ont pas pu être confrontés avec d'autres documents, sont révélateurs d'une situation décrite par tous les missionnaires : les musulmans ne se convertissent pas au catholicisme en grand nombre. À notre connaissance, les conversions ne sont pas plus abondantes dans les autres branches du christianisme. Même si nous ne disposons pas d'autres documents, l'ordre de grandeur du nombre des convertis est recevable. Si la situation était très différente nous en aurions indirectement trouvé trace dans les publications des musulmans. Or, ces derniers, nous le verrons en troisième partie, s'ils dénoncent les activités des missionnaires, ne laissent à aucun moment entendre que les conversions sont nombreuses.

Les missionnaires sont conscients de la situation et veulent y remédier en commençant par s'interroger sur les raisons de ce qu'ils estiment être un échec.

## **B. Pourquoi ? ou dissection d'un échec**

Le tableau de la situation de la mission auprès des musulmans que nous venons de dresser, les missionnaires en ont eu une très claire vision. Ils prennent conscience dans l'entre-deux-guerres que l'apostolat se heurte à un certain nombre d'obstacles. Fondées ou non, les analyses que les missionnaires en ont conditionnent la mise en place de nouvelles techniques d'apostolat.

Nous avons pu repérer dans les discours deux grandes catégories d'obstacles à la mission mis en avant par les missionnaires. Avant d'examiner les explications qui font

---

<sup>1107</sup> On peut trouver à la côte B3 SLM aux archives de la maison généralice des pères blancs à Rome un document de 18 pages dactylographiées, intitulé « Autobiographie du R.P. Joseph Sallam P.B. Un converti à la religion Mahométane ».

Intervenir les facteurs extérieurs, nous nous proposons d'étudier les obstacles qui sont imputés aux missionnaires eux-mêmes. Outre les contingences matérielles et le petit nombre de religieux engagés dans cette action, les archives insistent sur les faiblesses relatives à la formation des hommes notamment en matière linguistique et en islamologie.

### **a. Soliloquium**

Le constat de la faiblesse numérique des missionnaires a été dressé quand nous avons précédemment traité de l'état des lieux de la présence des missions catholiques en terre d'islam. Sur cette faiblesse numérique<sup>1108</sup> se greffent des déplacements fréquents qui

<sup>1106</sup> Histoire de la conversion du cousin du frère Marachli : Seuls deux dossiers de convertis ont été conservés par le père Martin. Le premier est celui d'Ibrahim Sallam, père blanc, qui complète son autobiographie, et le second est celui d'un cousin d'un frère jésuite. Ce second dossier se compose d'une correspondance entre différents acteurs religieux autour des modalités pratiques de la conversion. Au-delà du cas particulier que retrace les documents, ce sont les réactions face à la conversion d'un musulman au catholicisme, qui retiennent notre attention dont nous souhaitons tirer quelques enseignements. La première lettre du corpus est une lettre du père Marachli du 31 décembre 1935 qui expose la situation : son cousin présente de bonnes dispositions à l'égard de la religion chrétienne ; son instruction a commencé mais pour des raisons religieuses, la nécessité d'être dans un environnement catholique, et des raisons sociales, la pression exercée par le milieu musulman, il faut l'éloigner de Damas. Marachli insiste sur le rôle capital que pourrait jouer cet aîné de famille s'il se convertissait. Le jésuite requiert pour son cousin, dans l'éventualité où ses intentions religieuses se confirmeraient, un poste d'ouvrier à l'imprimerie catholique de Beyrouth. Dans une deuxième lettre en date du 20.01.1936, il confirme la vocation de son cousin. Et sollicite à nouveau un emploi pour ce dernier. Son argumentaire dépasse, cette fois, le cas personnel de son cousin : « Je vous ai parlé mon Révérend Père dans une lettre précédente de mes souhaits de former les catéchumènes musulmans en vue d'un apostolat laïc futur : si cela vous semble sage voici à présent une famille qui peut nous fournir 5 personnes [...] ». C'est dans le troisième document que nous apprenons que sa demande a été rejetée. Il s'agit d'une lettre de de Bonneville du 24 avril 1936 dans laquelle l'auteur n'approuve pas la réaction de son confrère, que nous n'avons pas réussi à identifier, sur la fin de non recevoir faite au cousin de Marachli. Lui aussi élargi la problématique : « Il s'agit de savoir si des Musulmans voulant se convertir, ou se faire instruire, trouverons chez nous des cadres qui les accueillent, si nous accepterons de courir les risques que cette entreprise comporte, ou bien si, au contraire, nous laisserons cette audace aux seuls Protestants, et si nous douterons de la grâce du Christ. ». De Bonneville demande à son correspondant de bien vouloir reconsidérer l'affaire et d'accepter de rencontrer le cousin de frère Marachli. Il explicite clairement sa position en précisant que ses préoccupations ne portent pas sur l'admission de Rached (cousin de Marachli) comme ouvrier à l'imprimerie mais sur la question plus importante de la gestion des convertis venus de l'islam. Ce refus ne décourage pas le frère Marachli qui continue de plaider la cause de son cousin dans une lettre du 10.05.36., en insistant sur le nécessaire éloignement de Damas où sa situation s'aggrave. Il demande à ce qu'on le fasse partir pour la France. Cette dernière proposition semble difficile à contenter dans la mesure où les conditions requises pour l'obtention d'un emploi en France posent des problèmes (ACSF, lettre du 15 mai 1936 auteur non identifié, lettre du père Klein du 18.05.1936 : « Il [Marachli] imaginait même que je pourrais le faire venir en France. Même si nous avons toutes les garanties morales désirables, on introduit pas aujourd'hui de la sorte un ouvrier en France. Il faut des contrats avec des patrons déterminés et des approbations préfectorales qui sont refusées si l'immigration doit accentuer le chômage national. »). Les jésuites sont donc très prudents vis-à-vis des conversions de l'islam même s'il existe une personne à Beyrouth destinée à s'en charger : « À Beyrouth le Père AGIA est théoriquement chargé de s'occuper des Musulmans convertis ou en voie de conversion [...] » (ACSF, lettre de Klein du 18.05.1936). C'est la première fois que nous trouvons une si nette affirmation de l'existence de la gestion des convertis. D'autres documents doivent se trouver à Beyrouth dans les archives des jésuites ainsi qu'à Rome.

<sup>1108</sup> AJV, RPO 114, réponse du P. Klein au questionnaire d'Henri Charles de 1929.

empêchent toute insertion durable dans le milieu. Le constat est récurrent : les missionnaires ne restent que peu de temps sur place<sup>1109</sup>. Les rotations sont importantes : « Tagmout Azouz a vu depuis 1919 défiler 21 missionnaires-prêtres, parmi lesquels certains ont fait plusieurs passages. Aucune œuvre sérieuse n'est possible dans ces conditions. »<sup>1110</sup> À ces questions quantitatives s'ajoutent des problèmes de compétences qui se résument en trois points : l'ignorance de la langue, de l'islam et de la société indigène.

Pour la langue la situation est encore délicate au début des années 1930, du moins si on se réfère à des exemples ponctuels qui nous semblent révélateur de l'état général : dans une station de Kabylie en 1930 sur trente missionnaires, six maîtrisent le kabyle à la perfection ou de manière satisfaisante dont quatre qui n'exercent plus d'apostolat au dehors, les autres soit vingt-quatre personnes ignorent totalement la langue<sup>1111</sup>. en 1932 la situation n'a guère évoluée car sur trente-trois missionnaires, trois connaissent bien la langue, cinq la connaissent assez bien, neuf en ont une petite connaissance, sept très peu, neuf pas du tout<sup>1112</sup>. La situation est identique au Sahara puisque sur dix-sept missionnaires, six possèdent l'arabe, quatre le possèdent suffisamment pour traiter de choses courantes, quatre connaissent quelques mots et quatre autres ne savent rien<sup>1113</sup>. Or, pour la plupart, indique Mazé<sup>1114</sup>, ces pères sont au Sahara depuis plusieurs années. Ni l'arabe, ni le kabyle ne sont maîtrisés par les missionnaires. Quelle explication avancer quand on sait qu'ailleurs les pères blancs se sont distingués par leur capacité à apprendre

<sup>1109</sup> AGMAfr., Dos. 183 1 a, P. Weinachter 1930.

<sup>1110</sup> AGMAfr., Dos. 183 2 f, lettre de Weinachter au P. Constantin du 22 juin 1927.

<sup>1111</sup> AGMAfr., Dos. 183 1 a, P. Weinachter 1930.

<sup>1112</sup> AGMAfr., Dos. 183 I a, Weinachter lettre du 25 septembre 1932.

<sup>1113</sup> AGMAfr., Dos. 189 1 e, P. Mazé, probablement dans les années 1930 car il n'y a pas de date.

<sup>1114</sup> Joseph Mazé (1883-1959) fait son noviciat à Maison Carrée de 1903 à 1904, puis poursuit ses études ecclésiastiques à Carthage où il prononce son serment en 1907 et est ordonné prêtre en 1908 (p. 47). En compagnie de Joseph Birraux, il est désigné pour continuer ses études à Rome et obtient le doctorat en droit canon (p. 47). En 1910, il est nommé au Nyassaland (p. 47). Dans les années qui suivent il ne revient pas en Afrique du Nord. Il faut attendre 1936 pour qu'il exerce une œuvre apostolique auprès des musulmans, jusque là il n'est pas un homme de terrain (p. 49 sq). Cette année est celle de son installation à Bou Noh : « Sa connaissance de la mission musulmane n'était peut-être pas au point et il n'en était pas un spécialiste, mais il l'aimait beaucoup. c'est en bonne partie grâce à lui, qu'eut lieu la réunion des supérieurs en 1937 dénommée par certains : le "Concile de Bou Noh". L'initiative de cette réunion – qui eu une grande répercussion – vint de Mgr Birraux, supérieur général, et du R.P. Milinault, supérieur de Kabylie. C'est le Père mazé qui en établit le questionnaire-programme. Il y assista et contribua grandement à son succès, surtout en ce qui concerne la préparation de missionnaires qualifiés pour cet apostolat. Dans la suite il se mit avec les autres confrères du poste à l'étude du kabyle [...] » (p. 50). On lui doit des résumés d'ouvrages majeurs sur l'islam qui ont été polycopiés et diffusés (p. 50). Il a entrepris aussi des recherches sur Lavigerie et sur Livinhac (p. 50 sq.). Son activité intellectuelle s'est manifestée à travers de nombreux ouvrages, articles et conférences, mais son souci majeur reste la préparation intellectuelle des missionnaires. Cette biographie a été établie à partir des *Notices nécrologiques XII 1957-60*, p. 46-54.

les langues des populations qu'ils rencontraient ? Pourquoi alors qu'ils sont présents depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle en terre d'islam n'ont-ils pas appris le kabyle et l'arabe ?

Il est certain que les instances dirigeantes des missionnaires d'Afrique n'ont pas mis en place les structures adéquates à l'enseignement des langues arabe et kabyle. Une étude du cursus des études des pères blancs permettrait d'apporter un éclairage sur la formation des missionnaires, notamment dans les matières linguistiques. Il semble, à lire les documents des archives, qu'à aucun moment l'enseignement des langues ne soit prévu et que les missionnaires doivent se former de manière empirique sur le terrain.

Pour faire face à cette situation, des pères blancs ont tenté de réagir car parmi eux certains sont conscients des lacunes de leurs confrères en matière linguistique. Pour tous il faut que la langue vernaculaire devienne une langue maternelle. l'objectif, des pères blancs comme des jésuites, n'est pas de connaître suffisamment la langue pour entrer en contact avec les populations, mais d'être aussi capable d'aborder tous les sujets de conversation quel que soit l'interlocuteur, de faire des sermons, d'écrire dans des revues... en d'autres termes de s'approprier la langue <sup>1115</sup>. Ils proposent donc des programme d'apprentissage. Il faut noter qu'il s'agit, à l'exception de l'IBLA, d'initiatives individuelles. À aucun moment, avant la fin des années 1930, on ne trouve de directives imposées par la hiérarchie. le but est alors difficile à atteindre faute d'une organisation générale qui prenne tout en main.

Du côté des missionnaires d'Afrique, c'est Weinachter <sup>1116</sup> qui met en place en 1930 des cours de kabyle de trois semaines à un mois, durant l'été, à l'intention de jeunes missionnaires <sup>1117</sup>. deux ans plus tard, il dresse un constat : « 4 essais pour lancer les missionnaires dans l'étude de la langue n'ont donné que des résultats insuffisants » <sup>1118</sup>. En 1938 l'improvisation semble toujours la règle car il n'existe pas de maison spécialement destinée à assurer la formation des pères kabyliants. Mazé propose que la station de Ouarzen accueille de jeunes pères pendant trois ans au cours desquels ils feront plusieurs stages de formation <sup>1119</sup>. Le programme qu'il envisage couple apprentissage de la langue et initiation à l'islam à raison d'une heure par jour de kabyle et

<sup>1115</sup> AJV, RPO 114 dans toutes les réponses ainsi que dans les prises de position de nombreux pères blancs.

<sup>1116</sup> Cf. *Notices nécrologiques V 1932-1937*, p. 229-234. Louis Weinachter (1883-1934) prend en 1905 l'habit et passe trois ans au scolasticat de Carthage où en 1909 le sacerdoce lui est conféré (p. 229). Il enseigne l'arabe durant 18 mois au noviciat Sainte-Marie (p. 229). En 1913, il est affecté à la mission de Kabylie (p. 229). En 1919, il est nommé directeur du poste de Mengallet, il en devient supérieur de 1924 à 1926, année où le Chapitre le nomme supérieur régional « mais selon les indications du Chapitre, ces attributions étaient désormais celles d'un chef de mission, gouvernant à la manière d'un Préfet apostolique, dans la mesure où la situation le permettait. En effet, les stations d'Algérie se trouvant dans les diocèses d'Alger et de Constantine et faisant partie de ces diocèses, ne peuvent avoir d'autres chef ecclésiastiques que les Ordinaires. » (p. 231). Ses idées sur l'apostolat et son action pour la formation des missionnaires sont analysées dans notre développement.

<sup>1117</sup> AGMAfr., Dos. 183 2 f, circulaire Weinachter de 1930.

<sup>1118</sup> AGMAfr., Dos. 183 1 a, lettre de Weinachter du 25 septembre 1932.

<sup>1119</sup> AGMAfr., Dos. 279/VI, lettre de Mazé du premier octobre 1938, la formation doit être assurée par le père Petibou.



de deux conférences sur l'islam chaque quinzaine. Les deux premières années de la guerre interrompent ces initiatives et il faut attendre le 15 septembre 1940 pour voir les cours reprendre au poste de Ouaghzen sous la direction de Landru : c'est la naissance du Centre d'études berbères (CEB)<sup>1120</sup>.

Nous sommes loin du programme établi par Marchal pour l'IBLA en 1933<sup>1121</sup>, même si nous ne savons pas dans quelle mesure il a été suivi : neuf heures d'arabe moderne, cinq heures d'arabe parlé, quatre heures de *Qur'...*, une heure d'histoire musulmane, une heure de littérature arabe, une heure de grammaire, une heure de —ad€□, une heure de théodicée, une heure de christologie, une heure de développement écrit, cette programmation est hebdomadaire<sup>1122</sup>. À partir de 1938, un *šayç* vient trois heures par semaine donner des conférences en arabe<sup>1123</sup>.

ce programme ambitieux ne touche que peu de missionnaires car le nombre de pères qui passent par l'IBLA avant la seconde guerre mondiale n'est pas très important. À partir des diaires de l'institut nous avons trouvé les chiffres suivant : en octobre 1928, trois pères étudient à l'IBLA : Py qui entre en 2<sup>ème</sup> année, Demeerseman en 2<sup>ème</sup> année et Lepers en 1<sup>ère</sup> année ; en octobre 1929 ils sont deux étudiants ; le diaire du premier janvier 1932 fait état de deux étudiants en 1<sup>ère</sup> année et de deux étudiants en 2<sup>ème</sup> année ; en octobre 1932 ils sont sept dont un en 1<sup>ère</sup> année, trois en 2<sup>ème</sup> année et un en 3<sup>ème</sup> année ; leur nombre augmente en octobre 1938 car ils sont cinq en 1<sup>ère</sup> année et quatre en 3<sup>ème</sup> année<sup>1124</sup>.

Cette faiblesse des chiffres est renforcée par les départs de pères en cours d'année : « Nouvelle inattendue. Une lettre de la maison mère annonce au Père Lepers qu'il est nommé à Laghouat. [...] Le Père ne s'y attendait pas et espérait pouvoir commencer un peu sérieusement l'étude de l'arabe. Sa première année n'a été qu'une préparation nécessaire mais rudimentaire. Il devra partir après Noël. »<sup>1125</sup>. L'absence de concertation

<sup>1120</sup> Cf. J. Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les musulmans maghrébins*, op. cit., p. 129. Un rapide historique du CEB est donné des pages 127 à 140. « Dès les années 1948-49, le nombre de jeunes confrères nommés en Mission kabyle commença à se chiffrer par unités simples, un ou deux par an, et bientôt se fut moins encore. » (*ibid.*, p. 137). Le nombre d'étudiants passés par le centre d'études berbères entre 1940 et 1975 s'élève à 25 (*ibid.*, n. 1, p. 139).

<sup>1121</sup> Une rapide description est donnée des pages 129 à 133 de J. Cuoq, op. cit. mais elle manque de précision.

<sup>1122</sup> AGMAfr., diaire de l'IBLA de mars 1933.

<sup>1123</sup> AGMAfr., diaire de l'IBLA d'octobre 1938.

<sup>1124</sup> AGMAfr., *Notices nécrologiques XI 1957-59*, p. 10 : « Les aménagements réalisés, le premier élève arriva à Tunis le 2 février 1927, dans la personne du P. Ordonneau. Suivent les P. Py, Cussac, Lepers, Demeerseman, 7 élèves seulement furent agréés jusqu'en octobre 1936 ; puis le nombre d'étudiants augmenta progressivement. de 1927 à 1949, le chiffre global des étudiants d'éleva à 51. les professeurs pris parmi les élèves eux-mêmes furent : les P. Demeerseman, Soquet, Mercier, Renon, Brossy, Letellier, Le May, Quémeneur. ». Il faut préciser que sur les 51 élèves tous ne sont pas des pères blancs ainsi Voillaume et quelques uns de ses compagnons passent au début des années trente deux ans à l'institut des pères blancs de Tunis.

<sup>1125</sup> AGMAfr., diaire de l'IBLA du 5 février 1932.

au niveau des instances dirigeantes constitue un des freins à la formation des missionnaires. Il semble curieux qu'à aucun moment des directives claires n'aient pas été données pour assurer la formation linguistique des jeunes missionnaires. Individuelles et non coordonnées, ces initiatives sont vouées à l'échec. Pourquoi la prise en charge n'a-t-elle pas été assurée de manière collective par la Société des Missionnaires d'Afrique ? Empirisme dans la méthode et manque de collaboration sont les caractéristiques de la formation pour la mission auprès des musulmans chez les pères blancs. Alors que la société a été fondée à cet effet, il semble que très tôt l'Afrique Noire a primé dans les préoccupations des dirigeants. cette orientation est-elle venue de la base ou du sommet ? <sup>1126</sup> L'apostolat en terre d'islam apparaît probablement ingrat à de jeunes missionnaires animés par un zèle apostolique qui s'avère impossible à mettre en pratique à une échelle comparable à celle de l'Afrique Noire.

Le déficit dans les connaissances se manifeste aussi en islamologie et des initiatives individuelles ont tenté d'y remédier, mais elles n'ont pas été relayées par la hiérarchie. De nombreux programmes de travail sont mis au point chez les jésuites comme chez les pères blancs. Ces derniers n'étant pas très structurés nous ne les présentons pas. Chez les jésuites des préoccupations intellectuelles concernant la formation des jeunes missionnaires existent dès la fin des années 1920. À leurs côtés se multiplient des plans d'études arabes et des plans pour des manuels d'islamologie <sup>1127</sup>. La multiplication de ces initiatives est à rechercher, selon nous, dans la volonté de réagir contre l'empirisme de la formation des arabisants et pour introduire une méthode scientifique dans l'apprentissage de l'arabe. des jésuites décident de se tourner vers l'Université et les écoles spécialisées <sup>1128</sup>. Par souci de clarté nous distinguons les projets de manuels des études à proprement parler.

Les projets de manuel qu'ils soient de Catrice ou de *ETI via Declercq* <sup>1129</sup>, présentent des points communs quant à leur trame générale. Tous se proposent de s'intéresser à l'islam contemporain <sup>1130</sup>. Ils entendent présenter un état des lieux de la situation, souligner la diversité de l'islam et insister sur les nouveaux courants. Le second point de convergence entre les projets de manuel est l'importance qu'ils accordent aux relations

<sup>1126</sup> Une histoire scientifique des pères blancs après la mort de leur fondateur reste à faire afin de déterminer quelles furent alors les orientations prises. Le père Ceillier a été chargé de ce travail en 1999.

<sup>1127</sup> AJV, RPO 115 dos. 1, plan d'études arabes par S. Ronzevalle, (non daté) ; AJV, RPO 115 dos. 1 lettre de Ch. de Bonneville du 7 juin 1930 ; AJV, RPO 115 dos. 1. lettre de Constantin du 5 octobre 1934 ; AJV, RPO 115 dos. 1 lettre de Constantin du 11 octobre 1934 ; AJV, RPO 115 dos. 2, études arabes : méthodes et critiques, ce dossier comporte une méthode de travail élaborée par l'Ecole Nationale des Langues Orientales ; AJV, RPO 115 dos. 2 Ch. de Bonneville, critique d'une méthode d'étude de l'arabe, le 21 octobre 1929 ; AJV, RPO 113 a dos. 6, abbé J. Declercq, lettre du 28 janvier 1933 et plan d'un manuel de l'islam vu du point de vue chrétien ; AJV, RPO 113 a dos. 5, plan de l'abbé Catrice pour un manuel d'islamologie (non daté).

<sup>1128</sup> AJV, RPO 115 dos. 1 lettre de de Bonneville du 7 juin 1930 ; AJV, RPO 115 dos. 1 document daté du 7 octobre 1934, non signé à l'entête des *Études* : plan d'études pour la licence d'Arabe de la Sorbonne et des Langues Orientales ; AJV, RPO 115 dos. 1 lettre du 11 mai 1931, non signée, adressée à l'abbé Gorrée où il est question de suivre les cours de l'Ecole des Langues Orientales, du Collège de France, de l'Institut Catholique de Paris, et de prendre contact avec des enseignants dont Massignon, Marçais...

entre christianisme, bien souvent occidental, et islam. Leur intérêt se concentre sur l'histoire mais aussi sur l'actualité de l'apostolat auprès des musulmans. Les aspects historiques des relations islamo-chrétiennes sont rappelées à travers l'évocation de grands noms du christianisme qui ont apporté leur contribution de Jean Damascène à Charles de Foucauld<sup>1131</sup>. Ces manuels ne sont pas des ouvrages scientifiques mais des livres de bonne vulgarisation qui visent à diffuser un savoir minimum nécessaire à une bonne compréhension des réalités musulmanes. À qui peuvent-ils être destinés ? Rien n'est indiqué à ce sujet mais tout un panel d'individus peut être concerné, du futur missionnaire au lecteur d'*En Terre d'Islam*. L'élaboration du manuel est partie du constat de l'absence de ce type de littérature intermédiaire.

Si l'allure générale de ces projets de manuels laisse penser à de la vulgarisation de bonne qualité, il en est autrement des plans d'études arabes. Les deux programmes que nous avons trouvés, attestent d'un niveau scientifique élevé. Le plan de Ronzevalle préconise d'aborder les antiquités arabes, les origines musulmanes, le *fiqh*, la rhétorique, la prose ornée, la philosophie, la dogmatique et bien sûr le *Qur'...* et le —ad€□. La bibliographie qu'il soumet est pour l'essentiel, à une seule exception celle d'Ibn ¼aldŽn, constituée par des auteurs antérieurs au XIII<sup>ème</sup> siècle. Ce choix reflète la périodisation des orientalistes qui considèrent qu'après cet « âge d'or » la pensée musulmane entre dans une période de décadence dont seules quelques personnalités émergent. Ce programme n'envisage à aucun moment l'étude de la mystique ou de la littérature ou encore de l'islam contemporain. Il est conforme aux programmes des universités musulmanes et reproduit l'organisation traditionnelle du savoir islamique. Les ouvrages indiqués ne sont pas traduits, ce qui suppose que ce programme est destiné à des personnes ayant une maîtrise parfaite de l'arabe. L'autre document qui expose un plan d'études, la lettre du 7 octobre 1934, donne des indications plus pragmatiques sur l'organisation des études puisqu'il se base sur les cours de la Sorbonne et de l'École des Langues Orientales. La diversité des sujets est dans ce cas plus importante puisqu'il est prévu de la littérature, du dialecte, de la théologie Qur'...nique, de la sociologie musulmane, de la mystique musulmane, de la philologie et de l'histoire. Les

<sup>1129</sup> lettre type envoyée aux amis et collaborateurs de *ETI* datée du 28 janvier 1933 et signée par Declercq, AJV, RPO 113 b B6 : « E.T.I. formerait aussi le projet de publier un manuel qui serait pour les missions en pays musulmans ce qu'est le Répertoire Africain du P. Dubois pour l'ensemble des missions catholiques d'Afrique. Seriez-vous assez bon pour nous dire ce que vous pensez de cette idée, des écueils qu'il faudrait éviter, du plan qu'il conviendrait d'adopter. Nous vous serions de même très reconnaissants de nous faire savoir le cas échéant quelles parties ou chapitres de ce manuel vous seriez susceptible de rédiger. Accepteriez-vous d'y faire entrer l'un ou l'autre des articles que vous avez déjà fait paraître dans E.T.I. ou ailleurs, au besoin en les reprenant légèrement ? Auriez-vous enfin l'obligeance de nous indiquer les noms et adresses de personnes qui, autour de vous, seraient, elles aussi, susceptibles de nous prêter leur précieux concours : nous serions très heureux de leur envoyer cette lettre et ce plan. ». Nous avons trouvé les réponses de Marret, de Lubac et Ricard, AJV, RPO 115 dos. 11.

<sup>1130</sup> AJV, RPO 115 dos. 11 plan Catrice, son I. est consacré à l'islam moderne avec, entre autres, une présentation de l'état actuel dans ses aspects religieux, politique et social. AJV, RPO 113 a dos. 6, proposition de manuel de Declercq : il envisage de traiter du modernisme, des aspects politiques et des mouvements de jeunes avec des exemples pris au Maroc, en Turquie, en Égypte...

<sup>1131</sup> *Ibid.*

enseignements sont dispensés dans quatre lieux : la Sorbonne, l'École des Langues Orientales, l'École des Hautes Études et le Collège de France (où il est conseillé de suivre les cours de Massignon et de Marçais). Ce programme s'apparente à la grande tradition française de l'orientalisme qui allie langue et civilisation. Il s'adresse à des jésuites destinés aux pays musulmans qui n'ont pas au sein de la Compagnie d'autres modalités pour se former. En fait, pour les jésuites de Fourvière (Province de Lyon) destinés aux missions du Proche-Orient, existe la possibilité de se former en islamologie grâce à la revue *ETI* Lyon accueille au début des années 1930 la rédaction de la revue *En Terre d'Islam*<sup>1132</sup>. L'ambition de la revue est, entre autre, de « devenir pour les catholiques ce que le *Moslem World* (*sic*) est pour les protestants »<sup>1133</sup>. Dans un document non daté et non signé, « *En Terre d'Islam* Utilité pour le scolasticat »<sup>1134</sup>, l'auteur déplore de n'avoir pas disposé d'un séminaire spécialisé pour les missionnaires destinés au monde musulman. « Or, la Revue *E.T.I.* paraît un moyen particulièrement apte à remédier à ce déficit grave (Alors même que nos missionnaires n'auraient pas à s'occuper *directement* de la conversion des musulmans. Ils vivront en terre d'Islam, ils auront à causer avec des musulmans et peut-être surtout à réformer bien des préjugés "de race" autour d'eux. »<sup>1135</sup>. Il ne nourrit aucune illusion sur l'efficacité d'une telle solution étant donné le faible nombre d'heures que les intéressés vont consacrer à la revue.

Cette suggestion a dû être appliquée car une équipe de scolastiques assiste le directeur de la revue et se chargent de suivre les événements en terre d'Islam, chacun étant chargé d'un pays particulier<sup>1136</sup>. Leur incombe aussi « de faire, sur un sujet d'Islam, (ordinairement théologie comparée ou exégèse coranique), leur travail pratique de l'année, qui est publié dans la revue, s'il le mérite »<sup>1137</sup>. Le directeur de la revue est en outre chargé de la formation des futurs missionnaires en terre d'Islam et leur dispense dans ce but des cours d'Islamologie et assurent les travaux pratiques au scolasticat<sup>1138</sup>. La revue est intimement liée comme nous venons de le voir au scolasticat de Fourvière.

<sup>1132</sup> Cf. V. Calliger, *L'image que les jésuites avaient de l'Islam*, mémoire de maîtrise soutenu à l'Université de Paris III, 1998. Son étude porte sur les années 1926-1937. Pour notre part, nous avons procédé à une consultation systématique jusqu'en 1948, année de sa disparition. Notre approche des discours est différente, car nous ne nous attachons qu'au versant religieux.

<sup>1133</sup> AJV, RPO 115 dos. 12.

<sup>1134</sup> AJV, RPO 113b B6 E.T.I. II.

<sup>1135</sup> *Ibid.*

<sup>1136</sup> AJV, RPO 113a dos. 1, note dactylographiée de 14 pages de mai 1944 sur l'historique et le but d'*ETI*, non signée, p. 3. Il est probable que cette organisation existe dès le transfert à Fourvière de la revue en 1934 comme semble l'indiquer un document de mai 1934, une note rédigée par Janot à l'attention du Provincial sur la revue indiquant que 6 scolastiques se sont partagés les pays d'Islam, AJV, RPO 113b B6 E.T.I. II.

<sup>1137</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1138</sup> *Ibid.*, p. 3.

Contrairement à ce qui est généralement admis la fondation de la revue *ETI* n'est pas à attribuer, si l'on se réfère à un document trouvé aux archives des Missionnaires d'Afrique<sup>1139</sup> et à un document trouvé chez les jésuites de Vanves<sup>1140</sup>, à l'abbé Jules Declercq. En effet, dans une note rédigée d'après les renseignements donnés par le père Etienne, résidant à Tizi Ouzou en 1946 et économiste de Dra el-Mizan<sup>1141</sup>, c'est le père Jean Delmer qui a eu l'idée de lancer ce périodique : « Il voulait communiquer à d'autres les idées (les siennes et les autres) relatives à l'apostolat en Afrique du Nord et spécialement en Kabylie. »<sup>1142</sup> Les deux premiers exemplaires s'intitulaient les *Khouan de sidna Aïssa*<sup>1143</sup>, le troisième et le quatrième *Vers le règne du Christ en terre d'Islam*<sup>1144</sup> et c'est à partir du cinquième numéro que la revue trouve son titre définitif d'*En t erre d'Islam*. Delmer avait la direction et la responsabilité de la revue<sup>1145</sup>. Il était assisté par des rédacteurs dont Marchal, Justrobo et Etienne<sup>1146</sup>. Mais, « le périodique fut aussitôt critiqué. Le P. Delmer se découragea, certains abonnés lui renvoyant les numéros avec des expressions assez peu polies. Il demanda la mission de l'Equateur. La revue fut alors reprise par l'abbé Declercq et sous son nom, il s'intitula directeur fondateur, dirigée par les jésuites de Lyon. »<sup>1147</sup> Il faut attendre 1928 pour que les jésuites de Fourvière prennent en charge la revue et 1933 pour que le transfert se fasse à Lyon<sup>1148</sup>.

Dès 1928 les jésuites sollicitent des collaborateurs et des membres pour constituer le comité de rédaction<sup>1149</sup>. Focà accepte<sup>1150</sup> tout en émettant quelques réserves : « Il y a sûrement de l'imprudence et du danger à livrer au public français peut-être peu

<sup>1139</sup> AGMAfr., L30/13.

<sup>1140</sup> AJV, RPO 113a dos. 1.

<sup>1141</sup> AGMAfr., L 30/13.

<sup>1142</sup> *Ibid.*

<sup>1143</sup> « Les frères de notre maître Jésus » disponibles à la bibliothèque de la maison généralice des pères blancs à Rome. Il s'agit de feuilles ronéotypées sans pagination.

<sup>1144</sup> AJV, RPO 113a dos. 1, document dactylographié d'une page, sans date ni signature, où il est indiqué 1928 suivi d'un point d'interrogation.

<sup>1145</sup> AGMAfr., L 30/13.

<sup>1146</sup> *Ibid.*

<sup>1147</sup> *Ibid.*, dans le document AJV, RPO 113a dos. 1, nous avons retrouvé certains des reproches faits à la version dirigée par Delmer : « Très jeune au début, le bulletin attirait de sévères critiques de lecteurs plus posés qui trouvaient le ton badin des articles inconvenant pour une revue d'ecclésiastiques. On y trouvait des caricatures et des poésies ! ».

<sup>1148</sup> AJV, RPO 113a dos. 2.

<sup>1149</sup> *Ibid.*

sympathique et surtout à des musulmans nos plans, nos industries, nos espoirs ou on devrait se résigner à rester dans le vague »<sup>1151</sup>. ni les pères Marchal<sup>1152</sup>, Giacobetti<sup>1153</sup>, Sallam<sup>1154</sup>, et Demeerseman<sup>1155</sup> n'acceptent de collaborer faute de temps<sup>1156</sup>. Ces prises de positions n'empêchent pas des pères blancs d'écrire dans la revue notamment Marchal et Focà. De même qu'un jésuite comme Lammens refuse d'écrire dans la revue car il écrit avoir beaucoup de travail<sup>1157</sup>.

À partir d'octobre 1933 la revue passe entièrement à Fourvière suite à la rencontre à Alger entre Declercq et de Bonneville alors provincial de Lyon<sup>1158</sup>. Ce dernier confie la direction à Janot, professeur de dogme au scolasticat de Fourvière<sup>1159</sup>. La revue est d'abord imprimée à Paris par la maison Dillen, puis à Lyon en 1935 chez Besacier<sup>1160</sup>.

Le passage de la revue des pères blancs aux jésuites a eu des incidences sur la ligne éditoriale. Il n'est plus seulement question de l'Afrique du Nord. Cette installation en France donne une nouvelle orientation à la revue. D'un bulletin de liaison entre missionnaires préoccupés par le prosélytisme, elle devient un organe d'études et d'informations sur l'islam et les pays musulmans.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, lettre du 29 octobre 1928.

<sup>1151</sup> *Ibid.*, d'autres objections sont plus précises : « Quant aux articles destinés aux musulmans : a ; ils ne pourront qu'être écrits en français donc ils seront peu lus ; b. s'ils intéressent les musulmans intéresseront-ils les roumis ? ; c. pour la présentation du dogme catholique : il faut tellement bien connaître leurs besoins et il y a danger qu'on ne soit pas au point. ».

<sup>1152</sup> *Ibid.*, lettre du 29 octobre 1928.

<sup>1153</sup> *Ibid.*, lettre du 20 novembre 1928.

<sup>1154</sup> *Ibid.*, lettre de décembre 1929.

<sup>1155</sup> *Ibid.*, lettre du 22 mars 1933.

<sup>1156</sup> *Ibid.*, Demeerseman ajoute : « Puis-je ajouter ce que pense de la revue ceux qui vivent au contact et connaissent nos musulmans nord africains : que la revue ne pense pas servir les missionnaires de l'AFN en publiant sur leur apostolat, leurs méthodes et les résultats qu'ils peuvent se promettre. Elle les desservirait ainsi grandement contribuant plus que toute autre publication à les rendre suspects aux yeux des indigènes instruits qui les suivent avec quelque attention. ETI rendra des services aux missionnaires et aux musulmans en étant davantage ce que promet son titre "Revue d'études et d'informations islamiques" et en rayant absolument de son programme "les informations de l'apostolat missionnaire en milieu musulman" au moins pour ce qui concerne notre action et nos œuvres dans l'Afrique du Nord. »

<sup>1157</sup> *Ibid.*

<sup>1158</sup> AJV, RPO 113a dos. 1, note de 14 pages dactylographiées de mai 1944 sur l'historique et le but de la revue *ETI*, non signé, p. 1.

<sup>1159</sup> *Ibid.*

<sup>1160</sup> *Ibid.*

Elle subit deux modifications successives : en 1934 la deuxième série voit le jour et comporte des articles de fonds (études sur des points de culture, de religion, d'histoire, d'ethnographie, etc.) et des chroniques sur les pays musulmans, la revue est alors bimestrielle ; en 1938 la troisième série débute avec une parution trimestrielle et des chroniques mensuelles publiées à part. Dès 1934, la revue est patronnée par des personnalités issues de tous les milieux : civil, militaire et ecclésiastique<sup>1161</sup>.

Pour mener à bien son travail la revue s'est dotée d'un fichier, d'une bibliothèque et d'un *archivum*<sup>1162</sup>. Les frais de la revue incombent à la province de Lyon. Son directeur assure toutes les charges d'un responsable de revue et s'occupe, comme nous l'avons déjà écrit, des scolastiques destinés à la terre d'islam qui participent à l'élaboration de la revue<sup>1163</sup>. Mais « Le principal inconvénient de cette organisation, c'est que les scolastiques chargés d'une chronique doivent, au bout de 2 ou 3 ans, c'est-à-dire quand ils sont bien au fait de leur pays, quitter la maison ou la revue. On retombe alors à zéro ou à peu près, et il faut que leur remplaçant se forme lui-même, pour quitter encore [...] on n'a donc jamais de vrais spécialistes des terres d'islam. Et donc aucun travail de valeur »<sup>1164</sup>.

malgré cette analyse critique, *ETI* reste la seule revue catholique à se consacrer au monde musulman et elle connaît un certain rayonnement. Tirée à 140 exemplaires dans la période où Delmer la dirige, elle passe à 2000 exemplaires imprimés en novembre 1927<sup>1165</sup>. Elle connaît une nette progression dans les années qui suivent : 123 abonnés en 1934, 434 en 1935, 520 en 1936, 580 en 1937, 520 en 1938, 327 en 1940, 402 en 1941, 773 en 1942, 435 en 1943, 276 en 1944<sup>1166</sup>. À la veille de la guerre la revue est

<sup>1161</sup> AJV, RPO 113a dos. 1, note de 14 pages dactylographiées de mai 1944 sur l'historique et le but de la revue *ETI*, non signé, p. 2 : Mgr Leynaud, archevêque d'Alger, Lyautey et à sa mort Weygand, M.G. Goyau, académicien.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 3 ; la bibliothèque comporte 700 volumes.

<sup>1163</sup> *Ibid.*

<sup>1164</sup> *Ibid.*, p. 4. AJV, RPO 113a dos. 7 ; dans la liste des collaborateurs dressée par Declercq le 8 décembre 1933 se trouve une majorité d'ecclésiastiques pour l'essentiel d'Afrique du Nord ou du Proche-Orient et quelques personnes en Inde, en Indonésie et en Afrique Orientale anglaise ; des musulmans sont présents comme ʔaha —usayn ; AJV, RPO 113 b B3, liste des collaborateurs pour 1934-1935 : exclusivement des ecclésiastiques et une distribution géographique plus équilibrée ; le comité de rédaction pour l'année 1936 présente des caractéristiques similaires.

<sup>1165</sup> AJV, RPO 113a, dos.1, note de 1928 sur *ETI*, non signée.

<sup>1166</sup> AJV, RPO 113a dos. 1, note de quatorze pages dactylographiées de mai 1944 sur l'historique et le but de la revue *ETI*, non signée. Des explications sont apportées pour certaines années : en 1940 ils sont normalement 500 mais avec la suspension des relations avec la zone occupée leur nombre diminue, en 1941 il faut ajouter vingt-sept abonnements retirés à la suite de la suspension des relations postales, en revanche en 1942 l'importance des abonnements est à mettre en relation avec une souscription de 250 abonnements du ministère des affaires étrangères et de celui des affaires indigènes, en 1943 338 abonnements sont retirés suite au débarquement en Afrique et en 1944 la diminution est à imputer à la rupture des relations postales qui conduisent le ministère des affaires étrangères à réduire de 250 à 100 le nombre de ses abonnements.

répandue dans trente-trois pays et sur tous les continents <sup>1167</sup> .

Pour l'année 1940 nous disposons de statistiques sur les catégories d'abonnés <sup>1168</sup> . Sur un total de 500 abonnés : quatre-vingt onze sont liés à la Compagnie, trente-deux maisons ou collèges, trente-trois missionnaires et vingt-six jésuites isolés ; quatre-vingt douze sont issus des milieux militaires et les professions libérales sont 108 ; pour le reste la distribution est peu significative <sup>1169</sup> . On peut remarquer que la revue semble peu connue dans la Compagnie mais qu'elle rencontre un vrai succès dans les milieux militaires coloniaux, héritiers, pour certains, de l'état d'esprit des bureaux arabes ou de Lyautéy.

Le nombre d'abonnés est peu élevé en 1948, 450, quand intervient la suspension <sup>1170</sup> . L'initiative est approuvée par Janot qui ne voit aucune objection personnelle à la suspendre étant donné « le peu d'intérêt que la revue suscite, le peu d'abonnés qu'elle comporte (450 payés au 6 mai 1948) et les grosses dépenses qu'elle engage (400000 francs environ pour 1948) » <sup>1171</sup> . Il émet toutefois, deux objections principales, la première est qu' *ETI* est la seule revue catholique traitant de l'ensemble des questions musulmanes et qu'elle peut être, pour cela, utilisée dans un projet d'ensemble d'apostolat islamique <sup>1172</sup> . Cependant la fin des années 1940 n'est guère propice à la réactivation de l'apostolat auprès des musulmans. Une nouvelle ère s'ouvre dans laquelle une revue missionnaire, même si elle se défend de l'être, du type d' *ETI* , n'a plus de rôle à jouer.

Mais dans les faits, la formation des jésuites destinés au Proche-Orient n'incombe pas exclusivement au directeur de la revue, une structure encadre le groupe.

La Province de Lyon, érigée de nouveau en 1836, est chargée des jésuites présents en Algérie, Égypte et Syrie-Liban, il faut attendre 1931 pour que soit fondée par de Bonneville, provincial, l'académie d'islamologie de Fourvière <sup>1173</sup> . Le père de Lanversin, professeur de dogme au scolasticat, est nommé par de Bonneville comme modérateur <sup>1174</sup> . « Le but de l'Académie est d'aider les scolastiques destinés à la mission de Syrie à étudier les problèmes de théologie ou de morale que posent l'étude de l'islam, les contacts entre chrétiens et musulmans, l'évolution religieuse, intellectuelle et sociale du monde musulman surtout oriental » <sup>1175</sup> . Quelques-uns des thèmes abordés sont

<sup>1167</sup> *Ibid.*

<sup>1168</sup> AJV, RPO 113b B6 ETI II, lettre de Janot au provincial du 20 septembre 1940.

<sup>1169</sup> *Ibid.*

<sup>1170</sup> AJV, RPO 113b B6, lettre de Janot au provincial du 6 mai 1948.

<sup>1171</sup> *Ibid.*

<sup>1172</sup> *Ibid.*

<sup>1173</sup> AJV, RPO 115 dos. 12.

<sup>1174</sup> *Ibid.*



présentés dans ce document. Ils concernent les erreurs de l'islam au niveau théologique, en liaison avec le christianisme, et la législation relative au mariage. Nous y retrouvons deux des questions majeures abordées par le discours missionnaire sur l'islam. L'objectif est donc de préparer les futurs missionnaires à faire face aux objections traditionnelles adressées au christianisme et de donner aux religieux des arguments offensifs avec le thème du mariage, dont les corollaires sont le statut de la femme et de la famille. Sur des préoccupations classiques d'apologétique se greffe une nouvelle manière d'aborder l'islam par une entrée sociale et non plus exclusivement de controverse théologique. L'argument de la supériorité de la civilisation fondée sur la vraie religion passe aussi de la missiologie à l'islamologie.

L'attachement de la province de Lyon à l'apostolat auprès des musulmans est rappelé dans un document de cinq pages « L'Islam et la Province de Lyon »<sup>1176</sup>. Le rédacteur du document insiste sur le lien qui existe, dès saint Ignace, entre la compagnie et l'évangélisation des musulmans. Les méthodes d'apostolat sont exposées et il apparaît que l'orientation vers l'élite est une constante comme en témoignent les exemples choisis dans le monde égyptien. Le document insiste toutefois sur le caractère non prosélyte de cette politique. Cependant la conversion des musulmans est souhaitée et se manifeste par le recours une fois par mois à la prière. Les jésuites participent donc de cette nouvelle spiritualité tournée vers la conversion des musulmans<sup>1177</sup>.

Lyon est dans les années 1930 un des centres de l'initiative missionnaire vers le monde musulman. Les islamisants de Fourvière sont l'un des fers de lance du renouveau de la perception de l'islam. Cela ne se fait pas sans tension, tant au sein de la compagnie qu'à l'extérieur<sup>1178</sup>.

Le problème de la formation, s'il est fondamental, se trouve en partie relié au problème du temps. En effet, les missionnaires n'ont pas beaucoup de temps à consacrer à leur formation, et à l'apostolat auprès des musulmans. Dans tous les documents ils apparaissent accaparés par plusieurs tâches : les œuvres pour les musulmans, celles pour les chrétiens orientaux et pour les Européens, suivant les lieux. Les explications ont été développées plus haut pour les deux premiers groupes. Pour les Européens, la rareté du clergé séculier explique la réorientation des congrégations vers le service paroissial. Au Proche-Orient les prêtres séculiers semblent inexistantes, et en Algérie ils sont en diminution notamment à cause de l'application de la loi de séparation. La division

<sup>1175</sup> *Ibid.*

<sup>1176</sup> AJV, RPO 40 dos. 6.

<sup>1177</sup> Tous les aspects de la mission auprès des Alaouites ou des Druzes ne sont pas abordés car il ne s'agit pas d'un islam sunnite, le seul que nous ayons choisi d'étudier.

<sup>1178</sup> Nous avons trouvé aux archives de Vanves une « Note sur certaines tendances d'Arabisants S. J. » : « On constate parmi plusieurs jeunes Arabisants destinés à la mission de Syrie des tendances doctrinales trop favorables à l'Islam. [...] Ils parlent volontiers d'hommes de foi, en parlant de musulmans : démenti au nom d'infidèles que leur donne l'Église. En présentant la doctrine de l'Islam, ils n'en montrent systématiquement que les aspects de vérité. Nulle doctrine n'est erreur totale ; elle n'en est pas moins l'erreur. ». Nous ne sommes pas en mesure de déterminer si la note provient de l'intérieur de la compagnie ou de l'extérieur.

historique instaurée par Lavigerie, entre clergé séculier pour les colons et pères blancs pour les populations musulmanes, est difficile à maintenir. Dans les faits, notamment dans les campagnes, les pères blancs assurent les fonctions sacerdotales auprès des Européens.

Une lettre résume parfaitement la situation : « Le P. Jérémie fait la cuisine et s'occupe activement du jardin et de la basse-cour. Le P. Haugomat vieux missionnaire du Rwanda ne peut rien faire pour la mission arabe. Moi même étant chargé de la paroisse de Djelfa je suis obligé de m'en occuper sérieusement [...] comment pourrais-je avec cela m'occuper utilement de la mission arabe ? [...] étant curé il est de mon devoir de m'occuper d'abord des chrétiens [...] (460) [...] Et puis il nous faudrait des pères sachant très bien l'arabe [...] J'aurais voulu aller à Tunis. Le R.P. Marchal m'a répondu plusieurs fois que maintenant j'étais trop vieux [...] Le peu d'arabe que je sais je l'ai appris avec les enfants d'el-Goleia [...] »<sup>1179</sup>.

Tous les obstacles à la conversion se retrouvent dans ces quelques lignes : le manque de personnel qualifié tant au niveau de la langue que des connaissances sur le milieu dans lequel ils vivent, la présence de vieux missionnaires venus finir leur vie sous des latitudes moins rudes, ce qui engendre aussi un déficit de missionnaires pour la station car ils ne peuvent pourvoir aux tâches matérielles et ainsi en décharger les autres, des activités annexes qui les détournent de leur mission.

À ces conditions inhérentes au statut missionnaire se greffent des éléments extérieurs qui constituent aussi des obstacles à l'œuvre missionnaire.

## **b. C'est la faute à...**

### **État et autorités**

L'argument qui accuse les autorités d'être un obstacle aux conversions n'est pas dominant dans les discours missionnaires mais atteste d'une certaine réalité. Les autorités européennes sont généralement hostiles à tout prosélytisme par souci d'éviter les troubles et les émotions au sein des populations soumises. Cette pratique n'est pas établie de manière explicite mais tacite. Dans notre période nous n'avons pas trouvé de documents attestant de conflit autour de ces questions entre autorités civiles et religieuses. De même l'argument réactivé pendant la séparation des Églises et de l'État de favoriser le culte musulman au détriment du culte catholique ne fait plus fortune<sup>1180</sup>. Une étude systématique permettrait d'évaluer le degré de coercition exercé sur l'apostolat chrétien. Jusqu'à présent nous n'avons pas trouvé trace de l'existence de dispositions légales régissant l'apostolat auprès des musulmans. Dans quelle mesure les autorités en place ont-elles voulu limiter le prosélytisme ? Les missionnaires sont très évasifs sur les restrictions dont ils se disent l'objet. nous ne pensons pas que des mesures légales ont été prises mais que l'atmosphère générale n'est alors guère propice au prosélytisme chrétien<sup>1181</sup>.

La deuxième obstruction au christianisme semble provenir des chrétiens.

---

<sup>1179</sup> AGMAfr., Dos. 276/ II 3, lettre du P. Perrier à Mgr et Vénéré Père du 13 juin 1936.

### Les chrétiens

Il faut distinguer trois catégories de chrétiens vivant en terre d'islam : les Européens, les chrétiens d'Orient et les convertis. Pour ces derniers la situation varie selon qu'ils sont en Afrique du Nord ou au Proche-Orient. Pour la plupart des missionnaires ils sont un obstacle, à un titre ou à un autre, à la conversion des musulmans. Nos propos doivent être nuancés car pour d'autres missionnaires ils sont loin de constituer un obstacle : les chrétiens orientaux doivent être ménagés, les Européens et les convertis doivent servir d'exemple. Dans ce dernier cas, beaucoup de missionnaires déplorent que dans les faits la situation soit l'inverse. Ils critiquent le mauvais exemple donné par les Européens dans leur conduite et leur impiété ouvertement affichée. Comme en Europe, dans la lignée d'une vague moralisatrice pluriséculaire, leurs critiques portent sur les mœurs car les milieux européens ne se distinguent en rien dans ce domaine de l'Europe. Ce discours doit toutefois être nuancé dans un pays comme l'Algérie, où l'appartenance religieuse a de l'importance pour une portion non négligeable des colons. La conduite des Européens d'Algérie n'est pas monolithique pour plusieurs raisons que nous ne développons pas<sup>1182</sup>. Les missionnaires entendent utiliser les européens comme modèle à proposer aux musulmans en rivalisant sur le terrain des pratiques religieuses visibles, tout en soulignant

<sup>1180</sup> L'explication d'un soutien étatique au culte musulman est à rechercher dans les modalités de la conquête pour l'Algérie. En effet le passage des biens *Yubus*-s à la propriété de l'État a eu pour conséquence la prise en charge financière du culte musulman par la France. Par ce biais financier, l'État acquiert un droit de regard et donc de contrôle sur l'encadrement religieux. Au moment de la séparation le culte musulman n'a pas été concerné par les dispositions de la loi. L'application de la loi à l'Algérie a fait l'objet d'un mémoire de maîtrise et d'un article : O. Saaidia, *La séparation de l'Église catholique et de l'État en Algérie*, mémoire de maîtrise soutenu en 1993 à l'Université Lyon III s.d. C. Prudhomme ; O. Saaidia, « La Séparation de l'Église et de l'État en Algérie, 1905-1909 », *Ultramarines* (Revue de l'association des amis des archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence [A.M.a.r.o.m.]) 16-17 (déc. 1998), p. 13-17. En résumé, il faut savoir que la loi n'a pas été appliquée dans toute sa rigueur au culte catholique en Algérie pour différentes raisons. Des indemnités de fonction ont été instituées dans un premier temps de manière temporaire puis régulièrement prolongées jusqu'à l'indépendance, date à laquelle le gouvernement algérien prend le relais pendant un certain temps. Cette question ne se pose pas au Mašriq ni en Tunisie et au Maroc, dans la mesure où les *waqf*-s ou *Yubus*-s ne sont pas passés sous la gestion de la puissance tutélaire.

<sup>1181</sup> Nous avons trouvé un article qui dément l'opposition au prosélytisme missionnaire : « Une pétition fut présentée aux autorités pour obtenir : la fermeture de semblables dépôts bibliques qui sont la source de ces troubles, la défense à ces prédicants de répandre de pareils ouvrages et la défense à tous les missionnaires de pénétrer dans la ville. Dans les mosquées on se mit à prêcher et à défendre au peuple d'assister aux réunions protestantes et de lire leurs publications. Evidemment les autorités ne firent pas droit à ces réclamations et même un des prédicateurs de la mosquée fut mis en prison. Ce dernier fut relâché le lendemain, mais les esprits ne sont pas encore calmés. » (R. Foca, « Missions Chrétiennes en Pays d'Islam », *ETI* mars 1928, p. 32). Mais les événements relatés se sont passés à Alep où la France exerce son protectorat et non pas en Algérie, ensemble de départements français soumis à une législation spécifique. De plus il s'agit ici de missionnaires protestants. Cet épisode n'a pas valeur de généralité. P. Soumille nous indique qu'en Tunisie les autorités françaises sont plus inquiètes du prosélytisme de certains protestants anglo-saxons que de celui des protestants français ou des catholiques.

<sup>1182</sup> La diversité est la règle car se côtoient religiosité méditerranéenne et libres penseurs. Il est inutile de souligner le fossé dans les pratiques religieuses entre les descendants des communalistes et les Espagnols, Italiens ou Maltais venus s'installer en Algérie.

l'importance de l'intériorisation du vécu religieux.

La diversité des situations empêche toute analyse globale car chaque entité géographique a ses propres caractéristiques. Le poids et l'origine des chrétiens européens d'Algérie sont différents de ceux du Mašriq et même de ceux de Tunisie ou du Maroc. Ainsi les critiques que font les missionnaires des Européens d'Algérie sont spécifiques à l'environnement colonial algérien. Les pères blancs déplorent l'attitude vis-à-vis des convertis au christianisme : « D'une façon générale il ne se mêle pas à l'élément européen mais que rencontre-t-il à son contact ? Trop souvent du mépris, un mépris qu'il ne mérite pas, des défiances, légitimes parfois mais qui gagneraient à être plus discrètes, et toujours une familiarité de mauvais aloi, qui le froisse parce qu'il se sent traiter en inférieur. Sous une bonhomie protectrice, il devine de notre part une absence de sympathie, rarement mais cela arrive du dégoût et dans bien des cas il est en droit de déceler des injustices, de ces injustices qui illustrent malencontreusement la loi du plus fort. »<sup>1183</sup> Joyeux est le seul à imputer l'absence des conversions au comportement des Européens.

La question des chrétiens d'Orient ne se pose pas en Afrique du Nord et se pose de manière diverse selon les pays du Mašriq. En effet, entre les coptes d'Égypte et les maronites du Liban, les situations sont différentes. Sans entrer dans le détail de ces communautés dans leurs rapports effectifs avec les musulmans, nous présentons la vision qu'en ont les missionnaires, jésuites pour l'essentiel. La problématique doit être envisagée à différents niveaux pour cerner les reproches qui leur sont faits. Les arguments mis en avant sont le temps que leur consacre les missionnaires au détriment des musulmans, l'image d'un christianisme divisé que leur seule présence véhicule et le mépris réciproque qui existe entre eux et les musulmans.

La première proposition est un truisme car depuis que les missionnaires sont en présence des chrétiens orientaux toutes leurs activités leur sont consacrées par la force des choses<sup>1184</sup>. Dans l'impossibilité de convertir les musulmans, les missionnaires ont consacré leur action aux chrétiens. La seule politique de conversion mise en œuvre concernait les chrétiens non catholiques. Les conséquences d'une telle orientation ont été la constitution des églises uniates et le développement de tensions entre les différentes communautés chrétiennes<sup>1185</sup>.

Les chrétiens orientaux, à la lecture des documents émanant des missionnaires

---

<sup>1183</sup> Ch. Joyeux, « L'évolution morale et religieuse des indigènes de l'AFN », in *Compte rendu de la troisième semaine de missiologie de Louvain*, 1925, p. 115.

<sup>1184</sup> La thèse de B. Heyberger sur les chrétiens d'Orient au temps de la Réforme catholique (*op. cit.*) retrace parfaitement le contexte et les raisons qui ont conduits à cette situation.

<sup>1185</sup> Ces tensions sont toujours d'actualité au moins entre coptes orthodoxes et coptes catholiques : les déclarations de l'actuel pape copte Chenouda III sont ouvertement hostiles aux catholiques. Entre autres exemples de sa position ses déclarations sur le mariage entre coptes orthodoxes et musulmans qu'il estime préférable à celui entre orthodoxes et catholiques car dans le premier cas la personne se retrouve exclue de son milieu, ce qui à terme dissuade de telles unions, alors qu'en épousant un catholique l'ostracisme est moins grand.

occidentaux, apparaissent comme revendiquant l'exclusivité des bénéfices de la mission. Dans un document de 1947, parmi d'autres, il apparaît clairement que le missionnaire doit s'occuper en priorité des chrétiens avant de s'intéresser aux musulmans<sup>1186</sup>. Dans les faits on peut constater que l'activité missionnaire se focalise en Orient sur les chrétiens orientaux : les œuvres leur sont généralement consacrées même si des musulmans peuvent en bénéficier. Il ne s'agit pas là d'une volonté explicite mais du résultat d'une évolution pluriséculaire liée à l'histoire de la mission en terre d'islam. L'étude d'une revue comme *Les relations d'Orient*<sup>1187</sup> est révélatrice d'une orientation classique : celle d'un Orient dont les musulmans sont absents<sup>1188</sup>. Seuls semblent se côtoyer des chrétiens de tous rites et quelques musulmans égarés dans un univers chrétien. De fait leur vision, loin d'être le fruit d'un imaginaire, traduit la réalité d'une existence en vase clos, de sociétés hermétiques l'une à l'autre, qui s'ignorent réciproquement.

Cette distance entre les communautés, qui s'apparente à de la ségrégation, se trouve renforcée par l'existence d'une chrétienté multiforme. Pour certains missionnaires, ces divisions face à un islam qu'ils estiment monolithique, ainsi que les disputes entre chrétiens, entre les rites ou à l'intérieur d'un même rite, ne sont pas faites pour relever aux yeux des musulmans leur prestige<sup>1189</sup>. Certes il s'agit aussi d'un argument mis en avant par l'apologétique musulmane de tout temps : la division des chrétiens atteste, selon eux, de la falsification des écritures. Mais l'islam est loin d'être monolithique et selon nous c'est leur propre conception des Églises orientales que les missionnaires catholiques attribuent aux musulmans.

En revanche la question du mépris réciproque entre les deux communautés est fondée. Si, en première analyse, le rite oriental peut apparaître comme le mieux adapté aux convertis, dans les faits il n'en est rien pour plusieurs raisons. Tout d'abord, des siècles durant, les musulmans ont confiné les chrétiens orientaux dans un statut de sujet de second ordre. Or, l'évolution des concepts politiques ne permet plus le maintien de l'organisation de la cité islamique telle qu'elle est conçue depuis des siècles et qui faisait

<sup>1186</sup> AJV, RPO 40 dos. 9, il s'agit du compte rendu d'une réunion où sont présents jésuites orientaux et européens qui se présente sous la forme d'un dialogue. À la page 10, la discussion qui fait suite à la question du P. Sournies est révélatrice : « Vous avez dit P. Khoury que le missionnaire doit s'occuper plus des chrétiens que des musulmans ! P. Khoury : oui ; P. Sournies : Quand il y aura une chrétienté d'Orient, oui, mais actuellement ne barrez pas la route aux missionnaires. ».

<sup>1187</sup> La revue *Relations d'Orient, Syrie, Égypte, Arménie* est éditée, de la date de sa création en 1882 jusqu'à janvier 1885, par l'imprimerie P. Mouillot, Paris, puis, jusqu'en janvier 1899, par l'imprimerie Polleunis, Ceuterick et Lefebure, Bruxelles, et après par l'imprimerie Catholique A. Prades-Freydier, Le Puy. À partir de mai 1910, elle devient *Petites Relations d'Orient*, avec une parution mensuelle au lieu de trimestrielle, jusqu'en 1927, où elle prend le nom *Les Relations d'Orient*.

<sup>1188</sup> Perbal est hostile à cette attitude qui consiste à vivre aux côtés des musulmans sans se préoccuper de leur sort spirituel, AGMAfr., Dos. 276 II, lettre de Perbal à Marchal du 24.08.1938.

<sup>1189</sup> Voir pour une critique plus exhaustive AJV, RPO 114 réponse du P. Klein au questionnaire d'Henri Charles de 1929 ainsi que RPO 40, « Étude sur les conditions nouvelles de l'apostolat catholique auprès de l'islam syrien », rapport au R.P. Jean Costa de Beauregard provincial de Lyon vers 1930 rédigé par Henri Charles, 20 pages dactylographiées dont il manque la fin, voir les pages 2 et 3.

des chrétiens des *fimmé*-s. dans ce cas précis les mentalités n'ont pas anticipé la législation. c'est pourquoi, de l'avis général des missionnaires, les musulmans ne peuvent embrasser un rite oriental car ils voient toujours dans les chrétiens orientaux des inférieurs<sup>1190</sup>. En face le clergé oriental est lui sceptique sur la possibilité de les convertir<sup>1191</sup> : « Il faut voir les regards moqueurs de certains orientaux lorsque l'on parle devant eux de la conversion des musulmans ; aussi bien les gens simples comme les élèves du séminaire maronite, que les gens intelligents comme le Père Kérané. Lorsque vous leur dites qu'ils sont le principal obstacles, ce que je crois parfaitement, la pilule risque d'être dure à avaler. »<sup>1192</sup>. La question de l'adoption par les convertis du rite oriental pose problème à Mulla<sup>1193</sup>. Il met en avant des questions de tempérament religieux : le musulman serait plus en harmonie avec les cérémonie du rite latin car elles sont plus courtes et plus intimes<sup>1194</sup>. D'après Victor Prusot, Mulla « avait peur que son frère fonctionnaire à Alep n'ait à s'adresser à un oriental ; il m'a dit "voyez-vous, j'aime mieux le savoir entre les mains d'un français, d'un occidental " »<sup>1195</sup>. Mulla a été surpris d'apprendre que l'on avait fait passé au rite arménien les quelques convertis d'Alep. La méfiance est donc réciproque et dépasse le simple cadre religieux si on en croit les positions attribuées à Mulla et qui sont vraisemblables. ce dernier impute l'incompatibilité au domaine de la sensibilité religieuse mais le fond du problème nous semble autre : même converti au christianisme la méfiance vis-à-vis des chrétiens orientaux demeure intacte, les antagonismes sont toujours présents. Le fossé est renforcé par le manque de prosélytisme des chrétiens orientaux, aisément explicable. des siècles de ségrégation ont façonné les esprits de part et d'autre.

Cette opposition entre chrétiens (convertis) et musulmans est différente au Maṣṣarib, car l'antagonisme historique ne peut pas exister. La question du rite prend une autre dimension. En effet les convertis ne veulent pas d'un rite de langue arabe qui les couperaient des autres chrétiens. La conversion en Afrique du Nord semble passer par une volonté d'intégration aux populations européennes et par un rejet de la culture d'origine<sup>1196</sup>. Les pères blancs font part des réticences des convertis à voir leur nombre augmenter et imputent cette position à leur égoïsme. Leurs motivations seraient

<sup>1190</sup> AJV, RPO 114, réponse du P. Mattern, directeur du noviciat des religieuses de Mariettes, au questionnaire d'Henri Charles.

<sup>1191</sup> *Ibid.*, réponse de Klein.

<sup>1192</sup> AJV, RPO 113 b, lettre de Victor Prusot (recteur de l'Université Saint-Joseph) adressée à P.C. (?) du 24 novembre 1929.

<sup>1193</sup> *Ibid.*

<sup>1194</sup> *Ibid.*

<sup>1195</sup> *Ibid.*

<sup>1196</sup> AGMAfr., Dos. 276 II, lettre de Perbal à Marchal du 24.08.1938 ; Perbal émet l'hypothèse d'un rite latin de langue arabe pour les néophytes Kabyles, Berbères, Kroumirs et autres (quand il y en aura), auquel Marchal s'oppose car il risque de provoquer leur mécontentement et de les placer en marge de la société chrétienne.

matérielles : ils ont peur de ne pas bénéficier des mêmes largesses si leur nombre augmente.

### **Le musulman, rempart à sa conversion**

Le dernier obstacle à l'apostolat auprès des musulmans est... le musulman lui-même. Il cumule, aux yeux des missionnaires, beaucoup d'éléments qui constituent un obstacle à la mission. Le premier est le fanatisme. Pour les missionnaires, le fanatisme n'est plus à démontrer : il est l'un des axiomes de base de la missiologie en milieu musulman. Telle une vérité indémontrable mais toujours vérifiable, il focalise l'imaginaire collectif. Le fanatisme musulman s'apparente au réflexe de fierté exacerbée, au refus de toute influence extra-islamique. Le sujet du fanatisme est absolument central, c'est un véritable leitmotiv, un thème plus que récurrent : tout part du fanatisme et tout y débouche. Ce concept, que les missionnaires ont des difficultés à définir, se retrouve dans tous leurs écrits car c'est lui qui focalise et orchestre tous les obstacles aux conversions<sup>1197</sup>. Les religieux sont loin d'être les seuls à recourir à ce thème<sup>1198</sup>. Dans l'imaginaire collectif, qui s'est constitué depuis des siècles, la construction de l'image du musulman a intégré cette caractéristique : le musulman ne peut qu'être fanatique.

Le corollaire est son orgueil démesuré, c'est-à-dire ce sentiment profond de détenir la vérité, de se considérer, d'une certaine façon, comme le « peuple élu ». Cet orgueil constitue un élément fondamental pour les missionnaires car les musulmans ne sont pas dans de bonnes dispositions pour recevoir le message du Christ car il ferme l'âme à Dieu.

Toutefois, l'idée de la force de l'islam, donc de l'impossibilité d'opérer des conversions, relève de la confusion supposée entre le spirituel et le temporel qui rend l'emprise de l'islam totale. Cette confusion est-elle valable de tout temps ? A-t-elle un fondement théologique ? Pour O. Carré, ce n'est qu'au début du XX<sup>ème</sup> siècle qu'un tel courant apparaît<sup>1199</sup>. Selon lui, dès le XI<sup>ème</sup> siècle<sup>1200</sup>, la distinction entre les deux pouvoirs était clairement établie ; seuls des groupes extrémistes et minoritaires ont pu proposer une lecture théocratique<sup>1201</sup>. Le courant minoritaire s'est progressivement imposé à partir des années 1920, avec notamment la fondation des Frères Musulmans. Or, dans ces mêmes années 1920, paraît l'ouvrage de 'Alî 'Abd al-R...ziq<sup>1202</sup>. Pour ce

<sup>1197</sup> Les références sont très nombreuses tant dans les archives des pères blancs que dans la revue *En Terre d'Islam*, ou encore dans les *Comptes rendus de la semaine de missiologie de Louvain*, etc.

<sup>1198</sup> Là aussi toute une littérature existe.

<sup>1199</sup> Cf. O. CARRE, *L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, A. Colin, 1993, p. 34sq.

<sup>1200</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>1201</sup> Cf. B. LEWIS, *Les Assassins : terrorisme et politique dans l'islam médiéval*, trad. française, Paris, Seuil, 1982 ; A. FILALI-ANSARY, *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?*, Casablanca, Le Fennec, 1997.

<sup>1202</sup> A. ABDERRAZIQ, *op. cit.*

šayḥ d'al-Azhar, comme nous l'avons vu, temporel et spirituel sont distincts en islam. Par conséquent, l'islam peut s'accommoder de n'importe quel régime politique.

Comment alors expliquer que tout le discours orientaliste, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, présente l'islam comme confondant politique et religion, avant que les musulmans ne s'approprient la vision de Ibn Taymiyya, relayée au XVIII<sup>ème</sup> par Ibn Wahh...b, consacrée au XX<sup>ème</sup> siècle par le mouvement réformiste des salafiyya et largement dépassée par tous les mouvements intégristes<sup>1203</sup> ?

L'argument de la confusion du spirituel et de l'institutionnel dans l'islam comme facteur de retard de la civilisation musulmane est repris par les missionnaires. Ces derniers font le parallèle avec le christianisme qui contient, selon eux, les sources de la séparation entre politique et spirituel. Nous avons sur ce thème précis un bel exemple de la construction de l'image de l'Autre par antithèse<sup>1204</sup>.

Pourquoi les orientalistes ont-ils lancé cette idée résumée par le slogan *d'En wa-dawla* ? Pour O. Carré, « l'argument central de cette tendance [issue d'une branche de la tradition orientaliste française du siècle dernier, selon l'auteur] est qu'en islam, par essence, comme dans le judaïsme antique, religion et État seraient confondus, et que cette confusion représenterait un obstacle absolu à la science et au progrès ; la "modernité" exigerait la laïcité et la rationalité entendue comme excluant la foi et toute autorité religieuse »<sup>1205</sup>.

Le positivisme, faut-il le rappeler, a dominé la pensée européenne dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle. De plus le courant de la laïcité « à la française », loin d'être neutre vis-à-vis du fait religieux, professait sa propre religion : le scientisme. D'autre part, cette période est caractérisée par la naissance de la philologie comparative et par ses développements néo-darwiniens. Dans le même temps l'exégèse biblique adopte de nouveaux outils. L'application aux textes Qur'aniques de la critique textuelle ouvre la voie à de nouvelles perspectives pour les études orientalistes. Le constat d'un retard scientifique, technique, matériel quand on compare les pays musulmans avec l'Europe, conduit les orientalistes à s'interroger sur les causes de cette situation. Ils trouvent dans le rôle joué par la religion islamique la clé de tous les problèmes. Leurs convictions positivistes et laïques les incitent en particulier à accuser la confusion du politique et du religieux. Il faut rappeler que cette critique de la religion transpose contre l'islam une argumentation destinée au départ à combattre le catholicisme (cf. É. Renan). Paradoxalement elle regroupe la position des penseurs musulmans pour lesquels la religion englobe le domaine temporel. Mais à leurs yeux la réponse ne se trouve pas dans une séparation qui n'a pas de sens en islam, elle consiste dans la bonne interprétation de la religion<sup>1206</sup>.

<sup>1203</sup> Cf. R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, I (Histoire de la pensée religieuse musulmane), Rome, PISAI, 1996, p. 219-222 (Ibn Taymiyya), 223sq. (Wahh...bisme), 287-95 (Salafiyya).

<sup>1204</sup> Cf. E. SAÏD, *op. cit.*, p. 13-42 (Introduction). Son concept, qu'il expose en introduction, est très stimulant, mais l'auteur veut appliquer cette clé d'interprétation à tout. Il finit par déboucher sur une construction tautologique.

<sup>1205</sup> O. CARRE, *op.cit.*, p. 27.



Il apparaît donc que les missionnaires véhiculent des idées admises depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle. Ils y ajoutent un versant religieux pour expliquer l'attachement des musulmans à leur religion : religion naturelle, elle est sans contrainte majeure et flatte les plus bas instincts des hommes<sup>1207</sup>.

L'autre grand obstacle aux conversions est constitué par l'apostasie (*rida*) et ses conséquences<sup>1208</sup>. Au niveau du peuple, l'apostasie demeure généralement inconcevable. En effet là encore l'explication est à rechercher dans la cohérence interne de l'islam : comment concevoir ce qui pour un musulman est un retour en arrière ? Un père, dans *La semaine de missiologie de Louvain*, fait un parallèle intéressant en comparant l'illogisme pour un musulman de se faire chrétien avec l'illogisme pour un chrétien de se faire juif<sup>1209</sup>. L'islam se présente comme l'aboutissement de la Révélation, le restaurateur du message monothéiste altéré par les juifs et les chrétiens ; il apparaît comme une aberration de laisser la perfection pour se tourner vers une version incomplète et travestie. De plus l'apostasie est envisagée comme une trahison faite à la communauté. La pression sociale est donc très forte et le nombre des conversions plus que limité.

Mais là ne sont pas les seuls obstacles à la conversion. oppressif car sa religion le lui permet, le musulman apparaît sous la plume des missionnaires agressif et intolérant envers les autres. Et les missionnaires de rappeler que certains pays leur sont interdits comme l'Afghanistan et l'Arabie. Le lieu de prédilection où s'expriment cette agressivité, selon les missionnaires, est la presse panarabe et nationaliste dans le sillage de la *Nah£a*. le panarabisme est une idée qui est née au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais qui ne se développe qu'à partir de l'entre-deux-guerres. Cette idée a rencontré, à ses débuts, l'opposition des milieux religieux hostiles à toute distinction entre les croyants car contraire à l'esprit de la *umma*. Les religieux étaient plus sensibles au courant panislamiste. Quant au problème du nationalisme, l'entre-deux-guerres est caractérisée par une situation paradoxale : d'un côté elle correspond à l'apogée de la colonisation et de l'autre côté elle voit les mouvements de revendications nationales se développer et prendre de l'ampleur même si tous ne revendiquent pas nécessairement l'indépendance pleine et entière<sup>1210</sup>.

<sup>1206</sup> Est-il besoin de préciser que cette position est communément admise aujourd'hui et qu'elle est depuis les années 1920 largement théorisée par l'écrasante majorité des penseurs musulmans ? Ces derniers sont convaincus de la permanence de cette conception.

<sup>1207</sup> Voir le développement sur les actes cultuels dans O. Saaidia, « Henri Marchal, un regard missionnaire sur l'islam », *Anls* 35, 2001, p. 489-500.

<sup>1208</sup> Voir troisième partie.

<sup>1209</sup> Suite à l'intervention de l'abbé Declercq (« Recul ou attente ? »), directeur de la revue *En Terre d'islam*, lors de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain, une discussion s'engage et l'un des participants déclare : « Demander à un musulman de devenir chrétien serait à peu près exiger d'un chrétien de se faire juif » (*in Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, 1928, p. 221).

Cette presse arabe n'hésite pas à s'en prendre aux activités des missionnaires. Nous en avons trouvé trace dans les archives de la maison généralice des pères blancs à Rome<sup>1211</sup>, mais aussi dans la revue *En Terre d'Islam*<sup>1212</sup> et dans la presse arabe<sup>1213</sup>. La presse arabe constitue un obstacle car elle met en garde les populations : « Les Européens ne sont pas si sots pour dépenser des sommes importantes et leur temps qui si précieux sans avoir de but lointain ! Et quel but peuvent-ils avoir sinon convertir nos enfants à la religion chrétienne »<sup>1214</sup>. Si de telles attaques existent, leur contraire aussi. Dans le même numéro d' *ETI*, une lettre d'un dignitaire musulman exprimant toute sa gratitude aux pères blancs est publiée : « Les bons missionnaires instruisent nos enfants, soutiennent nos veuves et nos orphelins, soulagent nos pauvres, soignent nos malades. Ils ont des écoles où ils enseignent le français et l'arabe, des ouvriers et des ateliers où la jeunesse apprend toutes sortes de métiers utiles ; tout ceci ils le font d'ailleurs partout où ils sont établis, et cela uniquement pour l'amour du Bon Dieu [...] »<sup>1215</sup>. Les missionnaires savent que les avis sont partagés du côté musulman.

À notre connaissance, les critiques les plus fréquentes et les plus violentes concernent les missionnaires protestants qui feraient preuve d'un prosélytisme plus actif que les missionnaires catholiques<sup>1216</sup>.

## **2. Des solutions : Les techniques missionnaires**

---

Les missionnaires tirent les leçons de la situation et élaborent de nouvelles techniques de conversion sans parvenir à un consensus. Il n'y a pas de distinction entre les congrégations, les lignes de démarcation ne passent pas par les ordres religieux mais par les hommes. Les méthodes dépendent de sensibilités, des formations intellectuelles, et même professionnelles (médecin, enseignant...) de chaque missionnaire.

Il est difficile de faire la liste des différentes voies pour l'apostolat qui s'offrent aux

<sup>1210</sup> Cf. H. D'ALMEDA-TOPOR, *op. cit.*, p. 103-132.

<sup>1211</sup> AGMAfr., H13/1, p. 20.

<sup>1212</sup> « Sourdes menées des missionnaires en pays musulman (traduit de *l'Oued Mzab*, numéro 51 du 17 novembre 1927), *ETI* février 1928, p. 73-76 ; R. Foca, « Missions Chrétiennes en Pays d'Islam », *ETI* mars 1928, p. 26-32 ; L. C., « L'agitation religieuse en Égypte », *ETI* septembre-octobre 1933, p. 292-296 ; diaires de l'IBLA, 20 mars, 16 avril et septembre 1929.

<sup>1213</sup> Se reporter à la troisième partie au chapitre 1.

<sup>1214</sup> « Sourdes menées des missionnaires en pays musulman (traduit de *l'Oued Mzab*, numéro 51 du 17 novembre 1927), 75. L'auteur de l'article insiste sur leur méthode : la prise de contact avec les notables, puis les activités pour les pauvres et pour finir l'endoctrinement des enfants, p. 74.

<sup>1215</sup> Si Ben Zean, « Hommage d'un chef religieux musulman à Mgr Nouet », *ETI* février 1928, p. 26sq.

<sup>1216</sup> Voir troisième partie.

missionnaires car l'imbrication est totale. Ainsi, la prière, l'école, les dispensaires sont autant de mode d'action qui s'interpénètrent et il revient à chacun de mettre l'accent sur l'un ou l'autre.

## A. Entre voies spirituelle et intellectuelle

### a. La voie spirituelle

#### La prière : une solution pluriséculaire

Il serait long de dresser toutes les occurrences à la prière comme soutien et voie spirituelle pour l'apostolat auprès des musulmans, car rares sont les missionnaires qui n'y fassent pas référence. Toutefois ces initiatives ne présentent aucune spécificité propre à l'islam (à l'exception de la « Ligue du Vendredi »)<sup>1217</sup> à la différence de la démarche de Charles de Foucauld et de la *badaliyya*.

#### Charles de Foucauld (1858-1916), à l'origine d'un renouveau

**NOUS AVONS À PLUSIEURS REPRISES ÉVOQUÉ LE NOM DE CHARLES DE FOUCAULD. BIEN QUE L'ERMITE DE TAMANRASSET MEURT ASSASSINÉ SANS DISCIPLE, NI INSTITUTION DESTINÉE À POURSUIVRE SON ACTION IL EXERCE UNE VÉRITABLE FASCINATION DÈS LES ANNÉES 1920 DANS CERTAINS MILIEUX CATHOLIQUES. SON MESSAGE SPIRITUEL EST À L'ORIGINE DE NOMBREUSES VOCATIONS ET MÊME DE CONGRÉGATIONS, NOTAMMENT LES PETITS FRÈRES DE JÉSUS FONDÉS PAR LE FRÈRE RENÉ VOILLAUME (1933) ET LES PETITES SŒURS DE JÉSUS CRÉÉES PAR LA PETITE SŒUR MAGDELEINE (1939). EN OUTRE, LE FRÈRE CHARLES DEVIENT UN MODÈLE MISSIONNAIRE INÉDIT DANS LE CATHOLICISME DANS LA MESURE OÙ IL INCARNE UNE MISSION QUI RENONCE AU PROSÉLYTISME, CHOISIT DE VIVRE AU MILIEU DES POPULATIONS EN PARTAGEANT LEURS CONDITIONS DE VIE ET TABLE SUR L'OUVERTURE D'UN DIALOGUE AVEC LES MUSULMANS. IL ESQUISSE AINSI UNE RÉPONSE CATHOLIQUE À L'ÉCHEC DES TENTATIVES MISSIONNAIRES POUR CONVERTIR LES MUSULMANS. C'EST**

<sup>1217</sup> C'est par *Les missions franciscaines* de mars-avril 1934, n° 2, que nous apprenons l'existence d'une « Ligue du vendredi offert à la conversion des Musulmans », dont les statuts ont été approuvés par l'archevêque de Paris, le cardinal Verdier en mai 1932. Son siège se trouve à Paris au couvent des franciscains dans le XIV<sup>ème</sup> arrondissement. Les articles 1 et 3 nous renseignent sur ses objectifs : « Cette ligue a pour but d'unir les Chrétiens dans une intense supplication pour la conversion des Musulmans. Elle leur propose comme rendez-vous mystique le vendredi, jour cher à notre dévotion à cause des preuves d'amour que le Sacré-Cœur a voulu y donner aux hommes qu'il "a tant aimés", et jour que les Musulmans, de leur côté, solennisent dans une prière en commun obligatoire. » (art. I.), « Ils consacrent [les adhérents à la Ligue] toute la journée du Vendredi à l'intention d'obtenir, par leurs prières et leurs sacrifices, la conversions des Musulmans. », (art. III). L'insistance sur la prière apparaît dans un document rédigé par H. Charles « Ce que vous pouvez faire pour l'Islam », de 5 pages dactylographiées, non daté (AJV, RPO 40 dos. 17) : « Prière évidemment et par dessus tout ».

**POURQUOI BIEN AU-DELÀ DE LA FAMILLE SPIRITUELLE QUI SE RÉCLAME DE SON EXEMPLE, CHARLES DE FOUCAULD CONSTITUE DÈS L'ENTRE-DEUX-GUERRES UNE RÉFÉRENCE POUR TOUS CEUX QUI CHERCHENT À SORTIR DE L'IMPASSE.**

### **La *badaliyya* ou le don de soi**

L'origine de la *badaliyya*, comme toutes les initiatives à caractère spirituel, est à rechercher dans la postérité de Charles de Foucauld.

Il n'est pas un ouvrage sur Massignon qui n'évoque cette association. Nous avons choisi de partir des textes originaux de la fondation de cette sodalité de prières. Deux documents en particulier retiennent notre attention, l'explication de la *badaliyya* et les statuts, tous deux publiés en 1947<sup>1218</sup>. À travers ces documents deux questions guident notre réflexion : pourquoi la *badaliyya* et comment s'organise-t-elle ?

L'origine est à rechercher en Égypte comme l'annonce le document portant sur l'explication de la *badaliyya*. Après son double échec à l'agrégation d'histoire, Massignon est envoyé par son père dans ce pays. Il y découvre le monde arabo-musulman et y noue quelques-unes de ses plus grandes amitiés. Son premier séjour se fait à l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, puis il séjourne fréquemment dans ce pays à partir de 1934 quand il est nommé par le roi membre de l'Académie de langue arabe du Caire. Il assiste aussi à la naissance de l'Institut dominicain d'études orientales dont il soutient la création et avec qui il entretient *via* certains de ses membres, Anawati, Jomier, de Beaucueil, des liens personnels.

Le contexte général de cet appel est donc celui de l'Égypte. C'est à Damiette, haut lieu de la mémoire catholique que Mary Kahil<sup>1219</sup> et Massignon décident de jeter les bases spirituelles de la *badaliyya*<sup>1220</sup>.

L'Égypte a été aussi pour Massignon l'endroit de sa première démarche de substitution pour « sauver la vie en danger de mort, et l'âme d'un ami renégat. »<sup>1221</sup>. Il est à nouveau fait mention de cet ami à la page quatre. Il s'agit de Luis de Cuarda, aristocrate espagnol, homosexuel et converti à l'islam que Massignon rencontre lors de sa première traversée qui le conduit à Alexandrie. Sans entrer dans les détails d'une amitié

<sup>1218</sup> Ces documents sont des documents d'époque transmis par le P. Eid curé de Sainte-Marie de la Paix au Caire, paroisse grecque-catholique. Le P. Eid a été un badalyote et un des animateurs des conférences de D...r al-Sal...m. Il nous a aussi confié les lettres annuelles de la *badaliyya* pour la période qui s'étend de Noël 1948 à Pâques 1962. Nous lui exprimons toute notre reconnaissance pour la confiance qu'il nous a témoignée. Les statuts de 1947 ont été publiés sous l'*imprimatur* de l'archevêque Pierre K. Medawar, archevêque titulaire de Pèlerse, auxiliaire du Patriarcat grec-melchite catholique, le 6 février 1947 au Caire.

<sup>1219</sup> Mary Kahil appartient à une très riche famille de rite grec-catholique. Très proche de Massignon, elle est un des acteurs majeurs en Égypte du dialogue islamo-chrétien.

<sup>1220</sup> À Damiette sont associés les noms de François d'Assise, de Louis IX et du mystique °Žšt...r€ (1212-1269) ; cf. M. FIERRO, « al-Shžštar€ », *EI IX*, p. 533.

<sup>1221</sup> Explication de la *badaliyya* 1947, p. 1.

qui a bouleversé profondément Massignon, rappelons qu'en 1913 en pleine crise de typhus Luis de Cuarda se trouve à l'article de la mort et que Massignon et Mary Kahil prient pour lui. Massignon le fait alors dans un esprit de substitution. Le grand orientaliste continue sa vie durant à prier pour cet ami, qui se suicide en 1921. Sa présence est rappelée dans l'explication de la *badaliyya* qui, d'une certaine façon, est l'extension à tous les musulmans de la substitution offerte par Massignon pour de Cuarda. L'expérience il l'a donc vécue avec Mary Kahil bien des années avant le vœu de Damiette.

À travers l'explication qu'il donne des fondements de la *badaliyya* transparaît une partie de sa perception de l'islam : il en donne une lecture chrétienne mais qu'il place, par nécessité, hors du temps. Ainsi il mentionne « les traces d'inspiration, les fragments bibliques et évangéliques, en arabe, préservés exprès pour eux et pour nous, dans leur Coran »<sup>1222</sup>. Il applique à l'islam la théorie des pierres d'angles dont —all...% est l'un des représentants<sup>1223</sup>. Il livre sa lecture du *Ÿa%o%o* musulman : « Si la foi d'Abraham vit encore, et si fort chez nos amis musulmans, c'est qu'elle adhère à cette préfigure de la Passion qu'est le Hajj à la Mekke, où l'on obtient le pardon pour les chers absents, le jour d'Arafât, où Dieu "descend" pour pardonner, mais le vrai Hajj c'est de donner son cœur et sa vie, avec lui. »<sup>1224</sup> Il faut signaler que cette vision est celle qui résulte de ses travaux sur —all...% : « C'est au retour de son troisième pèlerinage à la Mekke ; il y avait pris conscience, le jour d'Arafât, de sa vocation de victime propitiatoire à l'image des animaux immolés le lendemain à Mina pour que le pardon divin descende, non seulement sur les pèlerins présents, mais sur toute la communauté musulmane pour cette année-là. Il semble avoir cru qu'il ne s'agissait là que d'une oblation symbolique, non sanglante, quoiqu'il ait écrit, un peu plus tard, sa célèbre "lettre à Shâkir", le pressant de hâter la destruction de la Ka'ba, c'est-à-dire du temple de son corps, en s'offrant au martyr. Il fut pris au mot puisque le tribunal canonique le condamna pour avoir enseigné le remplacement votif du pèlerinage à la Mekke (et donc la suppression de la Ka'ba), par une offrande privée transférant les rites du Hajj n'importe où. »<sup>1225</sup> On l'aura compris, cette interprétation du pèlerinage que Massignon attribue à —all...% a valu au mystique sa condamnation à mort.

L'orientaliste français donne aussi une lecture chrétienne du *%o%ih...d al-akbar*<sup>1226</sup> tout comme du salut. En effet, pour lui, la substitution doit être totale pour sauver les musulmans par le Christ : « Il ne voulait pas les sauver sans nous. »<sup>1227</sup> Mais il ne s'agit

<sup>1222</sup> *Ibid.*, p. 3 ; il fait explicitement référence aux passages concernant la virginité de Marie.

<sup>1223</sup> *Ibid.*, p. 5 ; le monde repose sur un équilibre précaire entre le bien et le mal, les saints contribuent à ne pas rompre l'équilibre au profit du mal.

<sup>1224</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1225</sup> L. Massignon, « Hallaj vers 858-922 », in *Louis Massignon mystique en dialogue*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 210.

<sup>1226</sup> Explication de la *badaliyya*, *ibid.*, p. 4.

<sup>1227</sup> *Ibid.*

pas de convertir les musulmans du dehors « attitude qui travestit et rend odieux le zèle chrétien pour les âmes. Comme notre cher P. Christophe de Bonneville l'a souligné, il s'agit "d'obtenir qu'un plus grand nombre appartienne à l'âme de l'Église, vive et meurt en état de grâce" »<sup>1228</sup>. Massignon ne croit donc pas à la possibilité du salut des musulmans sans l'intercession de chrétiens, c'est pourquoi il fonde la *badaliyya*. L'islam ne semble pas renfermer les dispositions suffisantes pour assurer le salut. C'est là que se trouve le cœur de l'explication du terme de *badaliyya* celui du militaire tiré au sort et qui dans une dimension mystique devient le substitué c'est-à-dire celui qui accepte consciemment d'être sacrifié pour l'autre.<sup>1229</sup>

Comment mettre en place ces préceptes ? les statuts nous l'expliquent. La base de tout est la substitution, notion appelée à un certain développement dans les familles religieuses issues de la spiritualité de Charles de Foucauld<sup>1230</sup>. Concrètement la substitution se manifeste par la récitation de prière en arabe, celle des trois *angelus* aux heures de la prière musulmane<sup>1231</sup>. L'objectif est en fait de compléter la prière musulmane en affirmant l'incarnation divine niée par les musulmans<sup>1232</sup>. La communion du vendredi leur est aussi adressée<sup>1233</sup>. Il s'agit de sanctifier les prières musulmanes sans que les musulmans le sachent. Cette démarche est placée dans la continuité des mercédaires<sup>1234</sup>, de François d'Assise, de Louis IX et de Foucauld<sup>1235</sup>.

Les chrétiens d'Orient sont concernés par cette démarche car ils ont une responsabilité particulière à l'égard des musulmans au milieu desquels ils vivent : « De plus ayant souffert et souffrant encore par eux, ils veulent pratiquer à leur égard la plus haute charité chrétienne selon le précepte de notre Seigneur "Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent" (Mt- 5, 44). »<sup>1236</sup>

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1229</sup> F. Angelier dans son article « Douleur, substitution, intersignes, aux sources littéraires de la pensée de Louis Massignon », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, cerf, 1996, p. 155-170, souligne les influences de Huysmans, Bloy, Barbey et Villiers, en faisant de Massignon un des héritiers de la spiritualité mystique française contemporaine.

<sup>1230</sup> Le *Dictionnaire de théologie catholique* ignore dans ses entrées et dans son index ce terme. On trouve cependant à l'article « Rédemption » de J. Rivière, p. 1912-2004 : « Au surplus, quand elle est prise au sens objectif, la rédemption apparaît comme une œuvre accomplie pour une bonne part à notre place. En conséquence, elle implique une certaine idée de substitution. » (p. 1915).

<sup>1231</sup> « Statuts de la *badaliyya* », 1947, p. 3.

<sup>1232</sup> *Ibid.*

<sup>1233</sup> *Ibid.* ; les statuts soulignent la similitude du jour de la Passion avec celui choisi par les musulmans pour se réunir.

<sup>1234</sup> Ordre des frères de la Merci fondé au XIII<sup>ème</sup> siècle par Pierre Nolasque dont la raison d'être était la quête d'argent pour les chrétiens incarcérés dans le monde musulman, quand ils n'allaient pas d'eux même se substituer à eux en rançons vivantes.

<sup>1235</sup> « Statuts de la *badaliyya* », 1947, p. 4.

<sup>1236</sup> *Ibid.*, p. 5.

L'organisation matérielle est fondée sur un noyau central, le groupe du Caire, qui indique la direction et des groupes locaux, reconnus par le Caire qui agrègent des membres de leur choix <sup>1237</sup>. Les réunions ont une fréquence hebdomadaire, les membres prient et discutent pendant une durée n'excédant pas une heure <sup>1238</sup>.

Les badaliyyotes tiennent à se distinguer des diverses associations et ligues de prières qui existent en Europe, tout en s'unissant à eux <sup>1239</sup>. Il est vrai que, dans son esprit et par ses statuts, la *badaliyya* est distincte des œuvres traditionnelles de prières <sup>1240</sup>, même si la ligue du vendredi à l'initiative de Abd-el-Jalil est directement destinée aux musulmans.

### **b. Les anciennes formules réactualisées**

Ce courant, que nous pouvons qualifier de piétiste, est très fort dans notre période mais les hommes de terrain, sans négliger la dimension spirituelle, l'estiment insuffisant. Ils préconisent le renforcement d'actions plus concrètes.

### **Les œuvres**

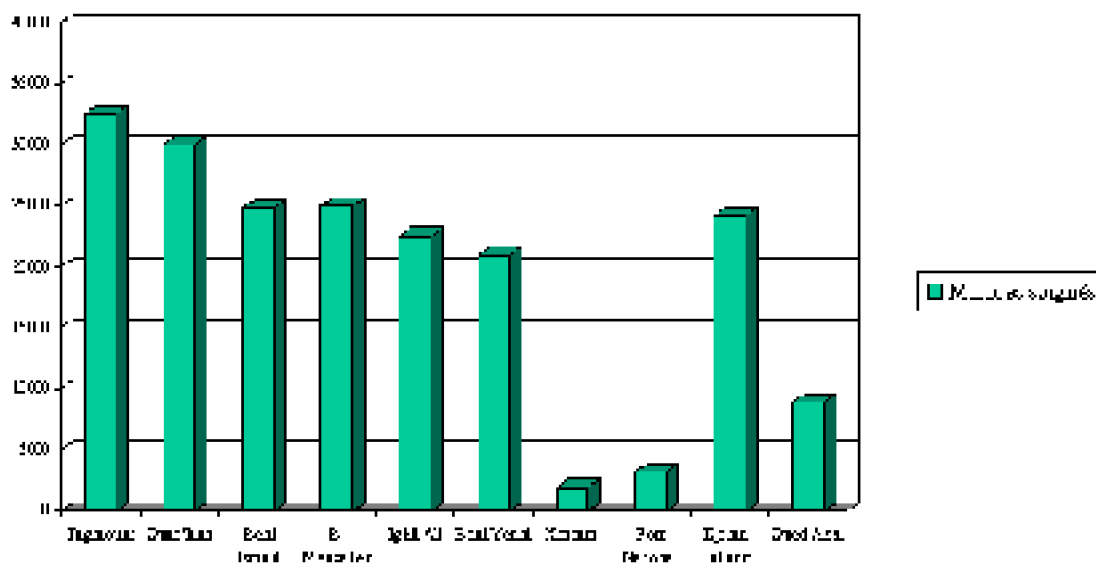
dans ce domaine aussi il semble que les missionnaires aient des doutes quant à leur efficacité. Écoles et dispensaires restent cependant les jalons de la présence visible des missions.

<sup>1237</sup> *Ibid.*, p. 6sq.

<sup>1238</sup> *Ibid.*, p. 7.

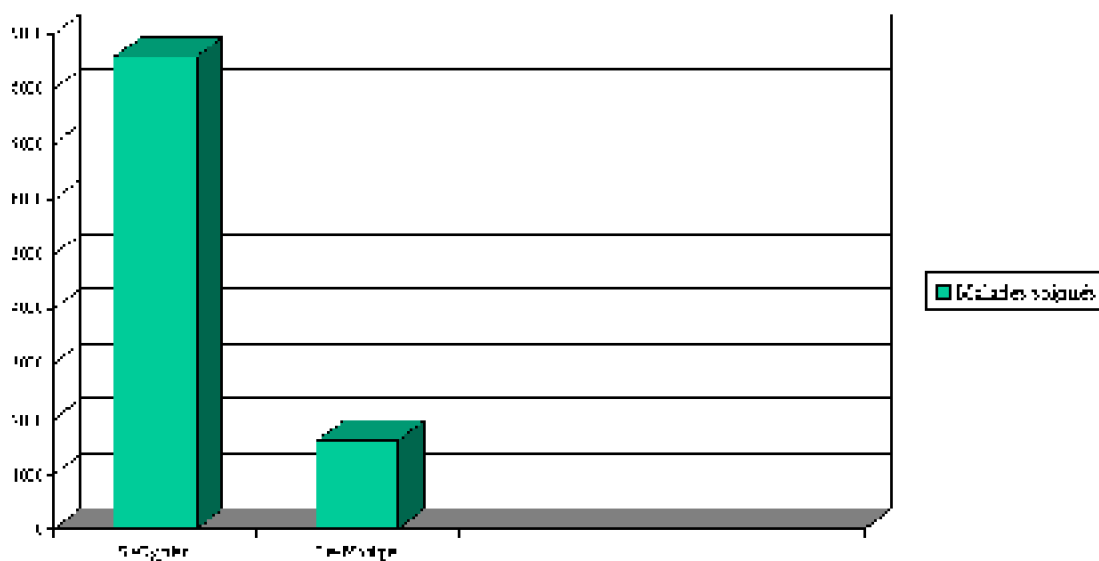
<sup>1239</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1240</sup> Elles sont nombreuses et existent aussi du côté protestant. Les ecclésiastiques appelant leurs fidèles à prier pour les musulmans sont nombreux en terre d'islam. Ainsi, l'abbé Declercq en Algérie, parmi bien d'autres : « Nous désirons ensuite intéresser la prière des fidèles à l'apostolat auprès des musulmans afin d'obtenir pour notre action le secours de la grâce divine, seule capable de toucher les cœurs, et dans l'espoir aussi que Dieu suscitera parmi ses fidèles qui prieront pour l'Islam les apôtres dont partout nous sentons si vivement le besoin. » AJV, RPO 113b B6, lettre de Declercq du 28 janvier 1933. Pour les protestants « Ils ont aussi fondé la Fellowship of Faith for Moslem, sorte d'Apostolat de la Prière, qui doit susciter et grouper des prières pour la conversion des musulmans. », AJV, RPO 113a dos. 1, note de 14 pages dactylographiées de mai 1944 sur l'historique et sur le but de la revue, non signé, p. 4.



Œuvre hospitalière de la mission de Kabylie, 1931

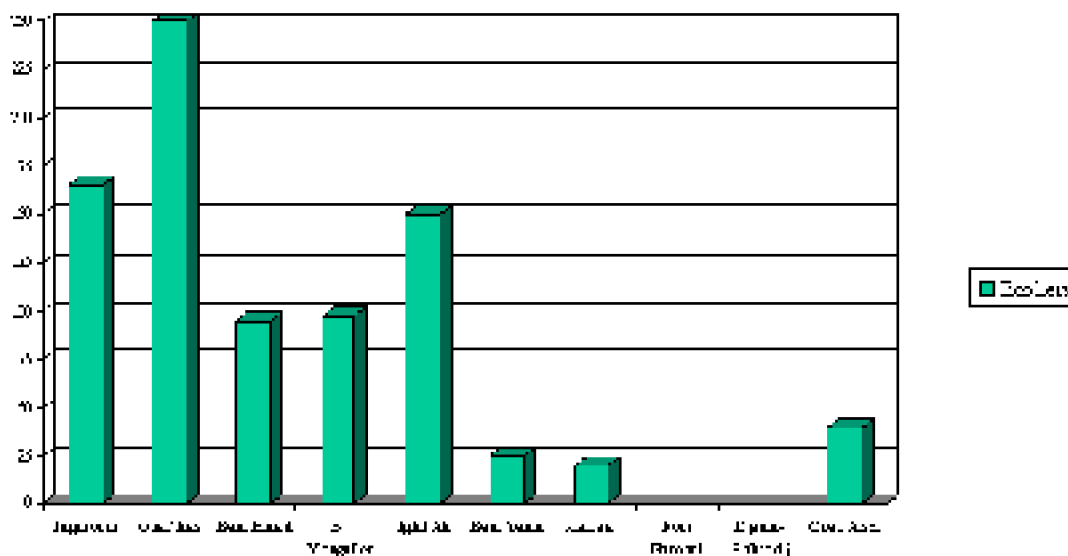
Source : A. Philippe, Missions des pères blancs, Dillen & C<sup>ie</sup>, Paris, 1931, p. 143.



Œuvre hospitalière dans les villages chrétiens d'Algérie, 1931

Source : A. Philippe, Missions des pères blancs, Dillen & C<sup>ie</sup>, Paris, 1931, p. 141.





Œuvre scolaire de la mission de Kabylie, 1931

Source : A. Philippe, Missions des pères blancs, Dillen & C<sup>ie</sup>, Paris, 1931, p. 143.

Cependant une certaine critique, chez les pères blancs, se fait jour et conduit à la suppression des internats au début des années 1920<sup>1241</sup>. Or, ces derniers sont le principal vivier, en Algérie au moins, pour les conversions.

La situation est toute autre au Proche-Orient où les écoles catholiques sont présentes depuis longtemps et se défendent de se servir de l'éducation comme support de l'apostolat. Cela ne signifie pas que des missionnaires aient pu y voir un vecteur pour leur prédication mais leur démarche reste implicite. Il faut rappeler que le nombre d'enfants musulmans dans les écoles catholiques du Proche-Orient est peu important. L'enseignement constitue un bon moyen de pénétration, tout comme les œuvres d'assistances chez les jésuites<sup>1242</sup>. Dans le même temps, l'orientation vers une pénétration intellectuelle gagne chez les missionnaires.

## De nouvelles initiatives

Dès le début des années 1930, l'idée fait son chemin. Certes il n'existe pas de cloisonnement entre les diverses options car privilégier un mode d'action ne signifie pas exclure les autres. Ainsi, d'Alverny propose une combinaison de ce que pour lui doivent

<sup>1241</sup> Cette suppression a diversement été appréciée. Dans AGMAfr, Dos. 183/1/a, le père Diharce se fait le porte parole des déçus. Dans ce document il retrace l'histoire de la mission de Kabylie des origines à 1935 (le document est daté de 1936), p. 13 : « C'est à partir de 1924 que la Mission kabyle a conduit le deuil des internats et des demi-pensionnats, condamnés à mort dès avant la guerre. dès le jour où ils ont été supprimés, la source des baptêmes a tari. C'était éteindre un foyer ardent où s'alimentait le zèle des missionnaires. », il s'en est suivi, selon Diharce, un véritable désarroi.

<sup>1242</sup> AJV, RPO 40, pour l'enseignement pages 15 à 17 et pour les œuvres d'assistances pages 18 et 19. Nous présenterons plus longuement ce document, mais il faut savoir qu'il se veut la synthèse des opinions de jésuites présents en Syrie et en Égypte.

être les apôtres de l'islam : « 1. des savants en tout ce qui est arabe, 2. des ascètes comme le P. de Foucauld, 3. des sociaux. »<sup>1243</sup>. Pour d'Alverny l'ordre des priorités est donc la science, l'ascèse et l'action. La maîtrise de la langue et de la culture islamique sont dans l'entre-deux-guerres considérées comme fondamentales pour être missionnaire en terre musulmane. Dans le même temps la spiritualité de Foucauld se diffuse dans les milieux missionnaires, imprègne l'esprit de la mission. En revanche nous ne savons pas comment interpréter « les sociaux » auxquels l'auteur fait référence. Songe-t-il aux œuvres traditionnelles des missions catholiques ou n'appelle-t-il pas à une implantation en terre d'islam de l'action catholique telle qu'elle est conçue en Europe ?

Cette même année 1930, on retrouve ce qui peut apparaître comme l'avant-garde d'un projet, celui de constituer au Caire un groupe de catholiques entretenant des relations avec des intellectuels musulmans<sup>1244</sup>. Les protestants s'y sont engagés avant les catholiques comme en témoigne ce document rédigé par Henri Charles<sup>1245</sup>. L'objectif du centre est de centraliser les expériences des missionnaires<sup>1246</sup> et de les diffuser afin d'en faire profiter les autres<sup>1247</sup>. Les correspondants, entre soixante-dix et quatre-vingt, sont répartis dans tout le monde musulman et une fois tous les deux ans ceux du bassin méditerranéen se réunissent pour mettre au point leur organisation<sup>1248</sup>. « Il ne s'agit pas d'une apologétique de polémique, mais d'exposition : faire connaître les conceptions ou les vérités chrétiennes, répondre aux objections que peuvent présenter les musulmans. »<sup>1249</sup> Charles classe en trois catégories les travaux de ce comité : les apologues destinés à faire comprendre la morale de l'Évangile, les narrations d'Écriture Sainte avec les réponses aux objections et les exposés de philosophie religieuse<sup>1250</sup>. La prédication est donc directe, à la différence de celle des catholiques. Pour le jésuite il est intéressant de connaître les objections des musulmans<sup>1251</sup>. Il félicite les missionnaires protestants

<sup>1243</sup> AJV, RPO 113b B2 ETI II, note de d'Alverny du 1<sup>er</sup> novembre 1930.

<sup>1244</sup> Cf. A. Le Génissel, « L'apostolat de l'Église en terre d'islam », *ETI* janvier 1930, p. 18.

<sup>1245</sup> AJV, RPO 115 dos. 6, H. Charles « Une méthode de pénétration intellectuelle, le central literature committee for moslem du Caire », le document n'est pas daté mais a dû être rédigé dans les années trente et probablement aux débuts car il est stipulé que le centre est fondé après le congrès qui a réuni les missionnaires protestants à Jérusalem en 1924. H. Charles a pris contact avec leur secrétariat qui lui a communiqué les renseignements qu'il expose dans ce qui semble le brouillon d'un article ou une note. Il est composé de 14 pages dactylographiées et de quelques pages non numérotées.

<sup>1246</sup> Cette préoccupation de centraliser les connaissances et de les diffuser se retrouve dans le projet dont Christophe de Bonneville a la charge à la fin des années trente.

<sup>1247</sup> AJV, RPO 115 dos. 6, p. 1sq.

<sup>1248</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>1249</sup> *Ibid.*

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 3.

d'avoir présenté l'Ancien Testament car de nombreux récits se retrouvent, même modifiés, dans le *Qur'...*<sup>1252</sup> et cela permet une meilleure compréhension religieuse. Mais il garde ses distances vis-à-vis des explications théologiques des protestants<sup>1253</sup>. Un autre aspect de la prédication que les missionnaires souhaitent voir développer est la presse<sup>1254</sup>.

Ces initiatives isolées sont reprises de manière systématique par deux hommes, Henri Marchal et Christophe de Bonneville.

## B. Pragmatisme dans la mission

Devant la diversité et la profusion des attitudes, nous avons choisi de ne retenir que deux grandes initiatives d'apostolat. Elles nous intéressent pour leur côté volontariste et parce qu'elles ont été appliquées. Elles rompent avec un certain empirisme caractéristique de la prédication auprès des musulmans. Ces deux initiatives partent d'un même constat, l'échec de certaines pratiques missionnaires et entendent se donner les moyens pour y faire face.

Deux grandes méthodes ont été mises au point, une chez les jésuites, *La missio islamica*<sup>1255</sup>, et l'autre chez les pères blancs, *Les grandes Lignes de l'Apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane*<sup>1256</sup>. Elles ne sont pas les seules appliquées en terre d'islam et l'adoption de la méthode de Marchal ne s'est pas fait sans résistance. toutefois ces deux initiatives présentent la singularité d'être les uniques démarches qui proposent une perspective d'ensemble. Dans ces deux cas on peut parler de véritables méthodes d'apostolat.

### a. Marchal et Alii

#### ***Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane***

Le premier document, dont nous nous proposons de faire l'étude, se trouve aux archives

<sup>1251</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1253</sup> Il le fait tout au long de son exposé et notamment à la fin : « [...] la sincérité nous oblige à signaler qu'ici ou là les affirmations pour positives qu'elle soient appellent les prolongements que seule une doctrine ferme permet seule d'y apporter » (p. 14).

<sup>1254</sup> Cf. (?) Guilcher, « L'Islam égyptien et les idées nouvelles », in *Compte-rendu de la 6<sup>ème</sup> Semaine de missiologie de Louvain*, 1928, p. 156 ; A. Le Génissel, *art. cit.*, p. 11.

<sup>1255</sup> Les dossiers se trouvent dans les archives du collège de la Sainte-Famille du Caire sous la forme de deux cartons : *Missio islamica 1* et *Missio islamica 2*.

<sup>1256</sup> AGMAfr., H13/1.

de la maison généralice des Missionnaires d'Afrique. Il s'agit d'un texte du père Henri Marchal, alors assistant du général de la Société, intitulé *Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane (Approuvées par S.E. Mgr Birraux, Supérieur Général de la Société, pour la préparation missionnaire des Pères Étudiants de l'IBLA de Tunis)*, de 62 pages dactylographiées. Il est donc destiné aux futurs missionnaires formés depuis 1926 à l'Institut des Belles Lettres Arabes de Tunis<sup>1257</sup>.

La datation de son texte est difficile à établir de manière précise. L'exemplaire H13/1 est daté de 1932, mais une note de la page 19 se reporte à des événements des années 1935-1938. De plus Mgr Birraux ne fut général qu'à partir de 1936. Nous pensons que le texte a été présenté pour la première fois devant les étudiants de l'IBLA en 1932, puis remanié et représenté en 1938<sup>1258</sup>. Nous ne sommes pas en mesure de savoir si le texte a été présenté entre 1932 et 1938, ni quels sont les passages qui ont été modifiés. Le problème de la datation a son importance dans la mesure à la même période la France connaît un débat théologique autour du problème du salut des infidèles<sup>1259</sup>.

Des orientations diverses caractérisent la pratique des pères blancs depuis la mort du cardinal Lavigerie. C'est une des raisons qui incite le Chapitre de 1912 à rappeler les principes du fondateur : le but n'est pas de baptiser des individus mais de former une société chrétienne. Au cours de ce Chapitre a lieu l'élection de Marchal, depuis trois ans régional d'Algérie-Kabylie, comme assistant du supérieur général. Pendant 35 ans, il reste à ce poste et redéfinit les buts et les méthodes de la mission auprès des musulmans. Sa pensée devient la ligne officielle entre 1912 et 1945, mais de manière effective du début des années 1930 à la veille de la seconde guerre mondiale. En revanche ses idées n'ont pas constitué l'unique stratégie missionnaire au sein de la société : ses orientations ont fait l'objet de critiques et de contestations. Cependant sa réflexion constitue, à notre connaissance, la seule à avoir été systématisée et à avoir été enseignée aux futurs missionnaires d'Afrique. Certes, la pensée de Marchal se modifie après la seconde guerre mondiale, mais il reste fidèle à ses grandes orientations.

Le document n'est destiné qu'aux étudiants de l'IBLA : l'auteur s'y exprime en toute liberté d'autant plus qu'il a le soutien du supérieur général. Ce texte constitue donc un témoignage de première importance sur la perception des Missionnaires d'Afrique et des musulmans et de l'apostolat en milieu musulman.

L'idée directrice de Marchal, en écho avec les nouveaux courants de la pensée

<sup>1257</sup> Ce nom n'est donné à la maison de formation de Tunis qu'à partir de 1932.

<sup>1258</sup> Demeerseman dans son ouvrage *Sagesse et apostolat. Le Père Henri Marchal des Pères Blancs*, pro manuscripto, Alger, Imprimerie des Pères Blancs Maison Carrée, 1960, aux pages 1 et 2, confirme cette hypothèse. Cependant le diaire de l'IBLA pour l'année 1932 n'indique rien à ce sujet, alors que celui de janvier 1939 fait mention des conseils donnés par le père Marchal lors de son passage en 1938. Dans un texte de Focà, « Considérations sur les Grandes lignes de l'Apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord Musulmane », AGMAfr Z 32 A, à la première page est indiqué : « Cette "méthode" a été proposée dès 1933 à l'approbation de l'Archevêque d'Alger qui l'a rendue applicable à son diocèse, heureux, semble-t-il, de voir exprimer en une formule définitive inspirée par le Cardinal, une méthode d'apostolat en pays musulman. »

<sup>1259</sup> Voir L. CapÉran, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse, Grand Séminaire, 1934 (1<sup>ère</sup> éd. 1912), p. 511-572.

chrétienne en Europe (cf. l'Action Catholique<sup>1260</sup>), consiste à adapter l'apostolat au public à convertir. Ainsi il s'interroge sur les origines de « l'égarement » de plusieurs catégories d'infidèles : les Noirs, les incroyants rationalistes, les juifs, les schismatiques, les hérétiques et les musulmans<sup>1261</sup> « Pour les musulmans c'est l'affirmation que nous n'avons plus la Révélation, que nos Écritures sont falsifiées »<sup>1262</sup>. Il explique ensuite quelle est la méthode adaptée à chacun et s'interroge sur la plus adéquate pour les musulmans<sup>1263</sup>.

La démonstration de Marchal est claire :

il y a plusieurs catégories d'hommes et de femmes en dehors de l'Église catholique ;

elles sont en dehors pour des raisons différentes ;

pour les amener à l'Église il faut avoir recours à des techniques adaptées.

D'où la nécessité de concevoir un programme d'apostolat spécifique aux musulmans que le père élabore à partir des instructions du cardinal Lavigerie.

Les instructions de Lavigerie ont été rassemblées en un volume dont la première version date de 1929<sup>1264</sup>. Il n'y a pas de distinction entre l'apostolat auprès des musulmans et celui auprès des Noirs avant le Directoire de 1938. En outre les musulmans ne font l'objet d'aucun paragraphe spécial.

Marchal rappelle l'importance que l'archevêque d'Alger accordait à la prudence. Le contexte politique était tel que toute manifestation de prosélytisme pouvait entraîner la fermeture des établissements des pères blancs. Les autorités françaises ne voulaient provoquer aucun trouble chez les populations indigènes<sup>1265</sup>. D'autre part, le contexte de la III<sup>ème</sup> République anticléricale, même si le mot que l'on prête à Gambetta<sup>1266</sup> s'avère

<sup>1260</sup> Cf. G. CHOLVY, Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine (1930-1998)*, III, Toulouse, Privat, 1988, p. 29-36.

<sup>1261</sup> H13/1, p. 40.

<sup>1262</sup> *Ibid.* ; pour l'islam, la Révélation a été donnée par Dieu aux juifs et aux chrétiens à travers la Torah et l'Évangile (c'est sous la forme du singulier que les musulmans parlent des évangiles), mais ces derniers n'ont pas respecté sa parole et ont falsifié le texte divin. C'est pourquoi, Dieu s'est à nouveau exprimé par le *Qur'...*, qui lui est resté fidèle. Ainsi, pour les musulmans, la venue de Mu'Yammad est annoncée dans l'Évangile, mais les chrétiens ont modifié les propos de Jésus.

<sup>1263</sup> *Ibid.*, p. 41sq.

<sup>1264</sup> *Instructions du Cardinal Lavigerie à ses missionnaires*, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique, 1907. En 1929 les instructions de 1907 font l'objet d'une réédition à laquelle tous les écrits du cardinal, imprimés ou manuscrits, relatifs à la vie apostolique, sont ajoutés pour constituer un Directoire à l'usage des missionnaires. L'ensemble est constitué par 526 pages, qui sont rééditées en 1939.

<sup>1265</sup> Il faut dire que la « pacification » de l'Algérie n'était pas encore totalement terminée. Des insurrections ont encore lieu et ce même au début du XX<sup>ème</sup> siècle (cf. Marguerite en 1901, C.-R. AGERON, *op.cit.*, 67sq.).

<sup>1266</sup> « L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation ».

exact dans bien des situations, oblige à la discrétion <sup>1267</sup> .

Il faut donc être prudent vis-à-vis des autorités, mais aussi vis-à-vis du fanatisme musulman. C'est pourquoi le cardinal établit plusieurs principes. Le premier concerne les vérités essentielles, qui constituent le cœur de tout l'apostolat <sup>1268</sup> . En milieu musulman il ne faut pas commencer par préparer les infidèles au baptême mais il faut leur prêcher les vérités essentielles. Ces dernières consistent en l'affirmation de l'existence de Dieu, Dieu rémunérateur, en l'existence d'un jugement et d'une vie après la mort. Le corollaire de ces vérités essentielles est le Décalogue, qui apparaît comme leur mise en pratique. Le deuxième principe regroupe une série de recommandations sur ce que doit être le rôle du missionnaire <sup>1269</sup> . Une phrase du cardinal résume bien cette mission « être tout à tous » <sup>1270</sup> . Il faut donc se faire accepter, « se concilier les chefs et les autorités sociales par de bons procédés » <sup>1271</sup> . Ce type de recommandation n'est pas sans rappeler les techniques des jésuites <sup>1272</sup> .

Pour se faire accepter, il faut être « homme de Dieu » <sup>1273</sup> : serviable, bon, « être des modèles de piété, de vertu, de justice, de bienveillance » <sup>1274</sup> pour susciter l'estime. À la suite de Lavigerie, les missionnaires insistent beaucoup sur cette notion. En effet, ils ne veulent pas être pris pour des médecins ou des enseignants <sup>1275</sup> . Dans toutes leurs actions, ils doivent montrer que c'est Dieu qui agit : « Rends grâce à Dieu : ce n'est pas moi qui t'ai pansé, qui t'ai soulagé : c'est N.S. Jésus-Christ (ou la S.V. Marie) qui te l'a fait par mes mains. » <sup>1276</sup> C'est l'occasion de les encourager à les invoquer lors des prières <sup>1277</sup> . De fait, un parallèle peut facilement être fait par les musulmans entre les

<sup>1267</sup> Les jésuites ont été expulsés d'Algérie suite aux lois sur les congrégations en 1881.

<sup>1268</sup> AGMAfr., H13/1, p. 3 pour la première mention, puis tout au long du texte.

<sup>1269</sup> *Ibid.*, p. 4sq. ; mais dans le texte il est noté comme 4<sup>ème</sup> principe.

<sup>1270</sup> *Instructions du Cardinal Lavigerie*, p. 45 : « [...] après vous être fait tout à tous, selon le langage de l'Apôtre : *Omnibus omnia factus sum...* ».

<sup>1271</sup> H13/1, 5.

<sup>1272</sup> Des liens historiques lient les pères blancs aux jésuites. Le premier noviciat de la société fut confié à un jésuite, le père Vincent (cf. J. CUOQ, *op. cit.*, p. 22). Pour Cuoq, « Les Jésuites étaient partisans d'un apostolat direct et au grand jour » (p. 30). D'où leur départ en 1881 suite aux lois anti-congrégationnistes et aux pressions de l'administration.

<sup>1273</sup> AGMAfr., H13/1, p. 5, p. 42.

<sup>1274</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1275</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1276</sup> *Ibid.*

<sup>1277</sup> *Ibid.*, p. 52.

missionnaires et les marabouts. Une des grandes satisfactions des pères est d'être considérés comme des « marabouts chrétiens »<sup>1278</sup> : c'est la preuve qu'ils se sont intégrés au milieu musulman et que les indigènes les reconnaissent avec des critères qui leur sont propres. Le cardinal insiste sur la justice et la bienveillance car l'objectif est de prouver que les missionnaires sont différents et des colons, et des autorités. Ce souci ira croissant pendant l'entre-deux-guerres<sup>1279</sup>. L'idée générale est celle du modèle de la mission par rayonnement. En étant parfaits les missionnaires rayonneront et attireront à eux bien des âmes. Cela permettra de les instruire en leur apprenant « à prier eux-mêmes, à faire des œuvres, à se garder des transgressions contre les commandements du Décalogue »<sup>1280</sup>. Pour les missionnaires la prière musulmane et les bonnes œuvres musulmanes sont inutiles car tout acte cultuel ne peut être valable qu'animé par l'esprit chrétien qui lui confère alors une dimension religieuse. *A fortiori*, l'islam ne peut que vider de sa substance spirituelle toute démarche religieuse : il ne conduit qu'à des actions mécaniques.

Il nous faut noter l'insistance sur le Décalogue qui est l'outil indispensable à l'assimilation des vérités essentielles et donc, indirectement, au salut<sup>1281</sup>. Il nous est apparu que cette référence au Décalogue pourrait aussi être motivée par la familiarité supposée des musulmans avec ce texte dont les grandes lignes ont été révélées à un des prophètes reconnus par le *Qur'...*<sup>1282</sup>.

Parallèlement à cette action religieuse, les missionnaires doivent assurer des

<sup>1278</sup> « Veni at vitam habeant », *En Terre d'islam* novembre 1927 (par un missionnaire en terre d'islam), p. 6-16 ; p. 8 : « N'arrive-t-il pas souvent à un missionnaire de se voir baiser respectueusement la main par des vieillards fanatiques après une conversation dans laquelle il aura su leur parler de Dieu avec conviction : il leur a parlé de Dieu, à leurs yeux il est devenu homme de Dieu et ils lui donnent la marque de respect réservée par eux à leurs seuls marabouts. » ; *ETI* janvier 1928 « Autour de la discussion » par un missionnaire en terre d'islam, p. 24-29 ; p. 28 : « J'ouïs même une femme dire à une autre : "Tu sais c'est un marabout rumi [...]" ».

<sup>1279</sup> Les pères veulent se démarquer de l'action des autorités mêmes religieuses. Ainsi, certains ont déploré la tenue à Carthage du Congrès Eucharistique ; J. CUOQ, *op. cit.*, p. 154 : « Déjà en 1930, lors du Congrès Eucharistique, qui devait se dérouler à Carthage, l'IBLA avait fait savoir à l'Archevêque Mgr Lemaître que cette manifestation chrétienne heurterait la sensibilité religieuse des Tunisiens ». Nous n'avons trouvé trace nulle part de ce texte dans les archives de Rome, ni dans les dossiers sur le congrès qui se trouvent actuellement à l'évêché de Tunis et que P. Soumille a consulté. De nombreuses prises de position à partir de 1945 traduisent une nette démarcation d'avec la politique coloniale (cf. J. CUOQ, *op. cit.*, p. 154sq. pour la Tunisie et 167-172 pour l'Algérie). Le parallèle peut être fait avec l'Afrique Noire où la perspective d'une éventuelle indépendance n'est plus exclue ; cf. M. MERLE (éd.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Presse de la F.N.S.P., 1967 ; C.-R. A GERON, M. M ICHEL, *L'ère des décolonisations*, Paris, Karthala, 1995, p. 137-204.

<sup>1280</sup> AGMAfr., H13/1, p. 5.

<sup>1281</sup> Nous le verrons plus loin.

<sup>1282</sup> Le *Qur'...* comporte 502 versets concernant le Prophète MŹs... (Moïse), regroupés dans quarante-huit passages qui se trouvent dans trente-six sourates et dix-huit qui évoquent la Torah (cf. M.F. 'A BD AL-B,Qf, *A l-mu%am al-mufahras li-alf... al-Qur'...n al-karĕm*, Le Caire, D...r al-Ÿad€□, 1414/1994, p. 854a-855b ; Y. MOUBARAK, « Moïse dans le Coran », *Cahiers Sioniens* 1954, p. 373-391).

activités séculières qui, tout comme les œuvres spirituelles, contribuent à dé-fanatisme le milieu et c'est là le but premier de l'apostolat en milieu musulman. Parmi les œuvres, l'école demeure centrale : « il faut préparer les nouvelles générations par l'ouverture de nombreuses écoles »<sup>1283</sup>. En agissant sur la jeunesse les missionnaires pensent désamorcer l'hostilité séculaire envers le christianisme, hostilité générée, selon eux, par l'islam mais aussi par l'ignorance.

Pour seconder les pères dans toutes ces tâches des auxiliaires seront nécessaires, mais quand cela sera-t-il possible ? La réponse n'est pas donnée. Le cardinal voulait peut-être faire un parallèle avec l'Afrique Noire, sans ignorer la difficulté d'un tel projet dans l'immédiat. Il apparaît que l'idéal serait d'avoir des catéchistes. D'ailleurs, Mgr Lavigerie renoue avec le catéchuménat des Églises primitives : c'est en soi une très grande nouveauté. Un véritable parcours initiatique est proposé d'une durée de six ans : deux ans comme postulant et quatre ans comme catéchumène. De plus, l'enseignement de vérités propres au christianisme ne doit être réservé qu'aux catéchumènes et avec des restrictions : « sans leur parler encore du culte eucharistique et des sacrements autres que le baptême. On ne les en instruira que lorsque on les croira en toute prudence susceptibles à la préparation prochaine du baptême »<sup>1284</sup>. Dans l'esprit du cardinal, d'après la présentation qu'en fait Marchal, l'enseignement chrétien ne doit intervenir que très tardivement et selon certaines restrictions. Pourquoi tant de réticences ? L'explication de Marchal est celle de la prudence pour les motifs invoqués précédemment mais aussi parce que le cardinal redoutait les apostasies. D'ailleurs, cette dernière étape ne serait envisageable pour Lavigerie, d'après Marchal, que dans un temps reculé, une centaine d'années est même avancée<sup>1285</sup>. Il convient donc de consacrer l'essentiel de l'apostolat aux autres principes.

Pour Marchal la présentation des instructions de Mgr Lavigerie a pour objectif de donner à sa méthode l'aval posthume du fondateur et, ainsi, de l'inscrire dans la ligne « orthodoxe » des pères blancs. Il s'agit bien d'une lecture de l'apostolat et non pas de la lecture de tous les missionnaires d'Afrique. Marchal se sait contesté et cherche tous les moyens pour donner une assise institutionnelle à sa position. Sa présentation des instructions du fondateur<sup>1286</sup>, dans la première partie de son exposé, lui permet d'exposer sa méthode et de la faire apparaître comme conforme à l'esprit et à la lettre du fondateur.

Sa méthode lui apparaît la bonne car, d'une part, elle permet de préserver la présence des pères blancs en Afrique du Nord, en cela elle répond aux conseils de prudence du cardinal ; d'autre part, elle permet d'atteindre « le but essentiel qui est de sauver les âmes » car « Que faut-il à une âme pour faire son salut ? Un seul acte final de

<sup>1283</sup> AGMAfr., H13/1, p. 5sq.

<sup>1284</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1285</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1286</sup> AGMAfr., H13/1, p. 1-13.



surnaturel amour de Dieu, de surnaturel repentir. Que faut-il pour la disposer à cet acte ?

1/ "credere oportet accedentem ad Deum quis est et inquiringibus se remunerator sit" (Hébr. XI, 6., cité dans Instr. p. 130)

2/ être prévenu d'une grâce intérieure qui la meut et qui la porte à se tourner vers Dieu dans cette sincère disposition de foi, d'amour humble et confiant. cette grâce, Dieu l'offre avec insistance aux pécheurs : l'Écriture nous en est garante en tant d'endroits : "Hæc dicit Dominus : quaerite me et vivetis" (Amos, V, 4). "Bonus est Dominus animæ quærenti illum" (Thren III, 25). "Non dereliquisti quærentes te, Domine" (Ps. IX, 11) etc.

La seule condition de réceptivité et d'efficacité qui soit posée et exigée c'est la prière "quærentes te". Ce point est capital [...] <sup>1287</sup> . »

Que faut-il retenir ? Tout d'abord que le but principal de la mission est de sauver des âmes et non pas d'administrer le baptême. Il apparaît de manière implicite que le sacrement du baptême n'est pas indispensable pour garantir le salut. Cette position n'est pas en désaccord avec la théologie catholique. Toutefois, si la position de Marchal n'est pas audacieuse en droit, elle l'est dans la pratique. si l'universalité du salut est admise pour tous les hommes, dans les faits pour un non-chrétien, qui a entendu l'annonce de l'Évangile, le salut demeure très difficile. Mais Marchal, en homme de terrain, en pasteur, ne soulève pas cette dimension quantitative. implicitement et indirectement, il estime que les musulmans, grâce aux vérités essentielles et au respect du Décalogue, seront sauvés. Il adopte une attitude plus ouverte, ce que la théologie thomiste, alors à l'honneur, ne le permet. Cependant, l'Église n'a jamais défini de manière positive les conditions requises pour obtenir le salut, elle n'a procédé que par la négative en indiquant ce qu'il ne fallait pas faire pour ne pas être exclu du salut. notre période est caractérisée par la reprise du débat autour du problème du salut des infidèles <sup>1288</sup> .

Marchal ne se situe pas sur le plan théologique mais dans une logique purement pastorale. Tout comme Lavigerie, il croit en la possibilité du salut sans le sacrement du baptême. selon nous, c'est une des explications des exigences du cardinal en matière de baptême. Nous pensons que Lavigerie devait être convaincu de cette possibilité de salut, en avoir eu l'intuition théologique. Sans cette intime conviction, ses orientations pastorales sont difficilement compréhensibles. Le père Marchal est lui aussi convaincu du bien fondé de cette voie de salut. mais il lui faut la rendre orthodoxe.

Pour ce faire, il déclare qu'elle est conforme aux prescriptions divines, car elle est « de toutes la plus respectueuse de l'action de la grâce, de son processus divin dans l'ordre des conversions [...]. C'est Dieu en définitive qui est le maître et de ses dons et du degré d'efficacité auquel il entend les conduire » <sup>1289</sup> . C'est donc Dieu, et non les hommes, qui convertit. Il peut convertir dans les derniers instants de la vie terrestre <sup>1290</sup> , il

<sup>1287</sup> *Ibid.*, p. 6sq.

<sup>1288</sup> Nous pouvons faire un parallèle avec le problème du salut des infidèles dans l'islam. Les positions varient dans le temps et selon les auteurs. Toutefois, la position de Mu'ammad 'Abduhet de Raš'ed Riĕ... est de considérer que l'infidèle de bonne foi pourra être sauvé s'il suit ce qu'il croit être la vérité (cf. R. CASPAR, *Cours de théologie musulmane*, II [*Le credo*], Rome, PISAI, 1999, p. 170).

ne faut donc rien hâter, mais préparer car, les âmes, même si les individus restent musulmans, conduites à Dieu seront admises au paradis<sup>1291</sup>.

Marchal a une conception de l'action missionnaire que nous pouvons qualifier de moderne et qui, par certains aspects, s'inscrit dans la lignée d'un Charles de Foucauld. L'annonce de l'Évangile et l'administration du baptême, qui relève traditionnellement des attributions du missionnaire, ne constituent pas pour lui le but de l'action missionnaire<sup>1292</sup>. Or, si Marchal peut justifier cette pastorale spécifique, il ne peut trouver dans la théologie de son temps le fondement, la structure, les outils adéquats. C'est pourquoi il fait fréquemment appel à des références de l'Ancien et du Nouveau Testament<sup>1293</sup>. Il se réfère aux prophètes (cf. Amos, Jérémie), aux Apôtres et à Jésus qui « s'en sont tenus aux vérités essentielles »<sup>1294</sup>. Nous percevons tout au long du texte la fragilité de sa construction théologique, qui, finalement, consiste en une série de citations et de références extraites de la Bible. Il adapte les citations à ce qu'il entend prouver par sa pastorale. Marchal n'est pas un théologien, il est un pasteur qui veut sauver des âmes.

Pour résumer sa pensée, nous pouvons dire que pour obtenir le salut il faut avoir assimilé les vérités essentielles c'est-à-dire : observer le Décalogue, avoir une disposition d'esprit chrétienne (même si l'on n'en a pas conscience), pratiquer des œuvres dans cet esprit, aimer Dieu. Comment entend-il mettre en application ces principes ?

Il reprend dans leurs grandes lignes les idées de Lavigerie. Le premier stade est identique : s'insérer par tous les moyens dans la société<sup>1295</sup>. Le deuxième est celui des vérités essentielles qu'il convient de diffuser dans la masse pour faire l'éducation du sentiment religieux<sup>1296</sup>. Il donne pour cela des conseils qui en fait sont une série d'interdictions. En effet il recommande de ne pas prendre à partie la fausseté de l'islam. Il renonce à l'apologétique classique de l'approche de l'islam telle que la pratique Focà ou Giacobetti (même s'ils s'en défendent) ou encore, à l'extérieur de la Société mais avec un rayonnement très important, Lammens s.j.<sup>1297</sup>. Marchal souhaite donc rompre avec

<sup>1289</sup> AGMAfr., H13/1, p. 7sq.

<sup>1290</sup> Marchal donne à la page 8 l'exemple du bon-larron.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1292</sup> Cf. C. Prudhomme, « La conversion des païens est-elle le but de la mission *Ad gentes* ? », in N.-J. Chaline, J.-D. Durand (éd.), *La conversion au XIXe et XXe siècles*, Cahiers scientifiques de l'Université d'Artois, 1996, p. 71-84.

<sup>1293</sup> AGMAfr., H13/1, p. 7, p. 10 (*Jean*), p. 22 (*Matthieu*), p. 31 (*Marc*), p. 32 (*Luc*), p. 33 (*Ezéchiel*), p. 36 (*Luc*), etc.

<sup>1294</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>1295</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>1296</sup> *Ibid.*

<sup>1297</sup> Cf. H. LAMMENS, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926.

l'approche dont Y. Moubarak a retracé une histoire <sup>1298</sup>. Il voudrait aussi mettre un terme au dénigrement de son prophète, dont Lammens a dressé un des tableaux les plus négatifs <sup>1299</sup>. Il recommande de ne pas les inciter à se faire chrétiens et de ne pas leur parler des mystères chrétiens, qui ne doivent être abordés qu'à l'approche du baptême.

D'autre part, l'enseignement des vérités essentielles doit se faire sans aucun emprunt à l'islam <sup>1300</sup> : Marchal n'est pas un précurseur de la théorie des pierres d'attente. Ces vérités sont entièrement chrétiennes mais il serait dangereux de montrer qu'elles sont aussi contenues dans l'islam. Elles pourraient être comprises dans un sens musulman ce qui aurait pour conséquence de leur faire perdre toute vertu surnaturelle et salvatrice <sup>1301</sup>. Cette directive est encore rappelée lors du Directoire de 1938 <sup>1302</sup>.

C'est au deuxième stade que se trouve l'Afrique du Nord et, pour Marchal, cette période risque de se prolonger. En effet le fondement de leur travail consiste à faire changer le milieu par la prédication des vérités essentielles. Elles sont importantes pour

<sup>1298</sup> Cf. Y. MOUBARAK, *op. cit.*

<sup>1299</sup> Cf. H. LAMMENS, *op. cit.* ; IDEM, « Mahomet fut-il sincère ? », *Recherches de science Religieuse* 1911, p. 25-53 ; IDEM, « Caractéristiques de Mahomet d'après le Coran », *Recherches de science Religieuse* 1930 (octobre), t. XX, p. 416-438. Y. MOUBARAK, *op. cit.*, l'auteur fait une analyse de l'approche de Lammens sur Mahomet, (p. 181-184) et traite de l'œuvre du jésuite belge aux pages 177-205. AJV, RPO 22, dossier Lammens, la notice nécrologique d'Henri Lammens (1862-1937) est rédigée par A. Demoment : après des études secondaires à l'école apostolique de Turnhout, à l'âge de 16 ans il fait part de son désir de se consacrer aux missions d'Orient dans le Compagnie de Jésus et part pour l'Orient où il se met à l'étude de l'arabe. En 1893, il est ordonné prêtre et prend la direction du journal *al-Bachir*. 1897 est l'année où il prononce ses vœux définitifs de religieux, « Puis, désormais, à part deux ans au collège de la Sainte-Famille au Caire (1908-1909), trois ans à Rome, professeur d'arabe et d'histoire orientale à l'Institut biblique (1911-1914), quatre ans de nouveau en Égypte au temps de la guerre (1915-1919), il restera jusqu'à sa mort affecté à la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph où il sera professeur, écrivain fécond, historien de l'islam, de la Syrie et du Liban. ». Le nombre de ses publications est élevé : 185 en langue française et 127 en langue arabe. Ses articles paraissent dans des revues comme *Études*, *En Terre d'Islam*, *Recherches de science religieuse*... et il participe à l'*Encyclopédie de l'Islam* : il est l'un des grands orientalistes de la période. Il a écrit une *Vie de Mahomet* qui reste inédite. Pour Demoment, il s'agissait de ne pas heurter certaines susceptibilités, Moubarak émet une opinion différente : « [...] faut-il s'en tenir à la version courante, qui voudrait que l'autorité romaine s'y soit opposée, pour ne pas compliquer les relations islamo-chrétiennes au Proche-Orient ? » (Y. Moubarak, *op. cit.*, p. 199). Demoment énonce aussi l'hypothèse que Lammens serait revenu sur la fin de sa vie sur ses positions de « jeunesse », thèse à laquelle Moubarak ne semble pas souscrire car il pense que le jésuite n'a pas changé sa vision de l'islam et de son prophète, p. 199 et 201. Moubarak résume l'œuvre de Lammens : « avant 1914, Lammens œuvre comme missionnaire pour qui le problème musulman ne peut être résolu que par un *sanatio a radice*. C'est alors l'œuvre de science apologétique et de sapes systématique. Mais, après la première guerre mondiale, la France arrive au Levant, et c'est la chance inespérée d'une restauration de civilisation chrétienne en Syrie. [...] La science serait donc ici soustraite au mobile d'une apologétique visant à la conversion des musulmans. Elle servirait plus tôt une politique visant à leur intégration dans une sphère de civilisation chrétienne détachée du monde islamique, ou tout au moins marginalisée par rapport à lui. » (p. 200 sq.).

<sup>1300</sup> AGMAfr., H13/1, p. 35.

<sup>1301</sup> *Ibid.*

<sup>1302</sup> Disponible aux archives de la maison généralice.

préparer les chrétientés futures et parce qu'elles permettent la conversion du cœur<sup>1303</sup>. Après cette conversion, le musulman cesse d'être un véritable musulman, car il n'est plus sous l'emprise de « l'esprit musulman »<sup>1304</sup>, mais il ne le sait pas.

Marchal distingue deux étapes, la conversion à Dieu, puis la conversion au christianisme<sup>1305</sup>. Il insiste particulièrement sur la première, d'abord parce qu'elle est l'idée la moins familière à une époque où le mot de conversion signifie entrer dans l'Église catholique ; puis parce qu'il pense en premier lieu à sauver les âmes, donc à déterminer le genre de conversion suffisante et nécessaire au salut individuel ; enfin parce qu'il estime que c'est la seule actuellement possible en milieu musulman. La seconde conversion, elle, est donnée par la grâce. Il donne comme explication théologique que cette conversion du cœur a été prêchée par les prophètes, par les Apôtres, par Jésus<sup>1306</sup>. Par cette succession de références, le père place sa méthode dans la continuité de l'histoire sainte : « Notre condition est celle des Prophètes dont la mission était de préparer les hommes par la conversion du cœur [...] » à l'Incarnation<sup>1307</sup>. Marchal nous livre une lecture chrétienne de l'Ancien Testament : tout prépare, tout annonce, tout conduit à l'Incarnation. De manière implicite, nous pouvons comprendre le message qu'il essaie de faire passer à son auditoire. Cette mise en perspective rappelle qu'il a fallu des générations de prophètes pour préparer l'Incarnation et quand cette dernière a eu lieu tous les juifs n'ont pas suivi, alors *a fortiori* en quelques années, sans être des prophètes, comment peut-on espérer que les musulmans puissent y adhérer sans difficulté ? Cette comparaison avec les prophètes permet aussi de rehausser le rôle des missionnaires. Il essaie de tempérer le zèle apostolique de ses futurs jeunes confrères en leur présentant une raison historique et religieuse pour justifier la nécessaire patience. Dans le même temps, leur action est loin d'être vaine car ils remplissent leur rôle : cette conversion à Dieu est présentée comme salvatrice pour les âmes.

Toutefois le père évoque l'éventualité de conversions « classiques ». Il faut être certain des engagements car de lourds sacrifices les attendent. Dans la situation actuelle, seul leur isolement est envisageable. d'une certaine façon, il semble envisager la reprise du modèle des villages chrétiens. Or, Marchal n'y voit que des inconvénients<sup>1308</sup> car les pères doivent assurer la subsistance des convertis. Ces derniers ne peuvent envisager de rester parmi leurs congénères. Marchal pense qu'ils ne peuvent vivre que dans la société

<sup>1303</sup> AGMAfr., H13/1, p. 33.

<sup>1304</sup> Cette expression revient plusieurs fois dans la présentation de Marchal mais ne recouvre pas une définition précise. Ce concept nous est apparu comme très fluctuant.

<sup>1305</sup> *Ibid.*, p. 29 ; P. CHARLES, « Théologie de la conversion, Théorie catholique et théorie protestante », in *Compte-rendu de la 8<sup>ème</sup> Semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Aucam Museum Lessianum, 1930, p. 28-36 ; p. 35 : « Dès le début le mot conversion avait pour les catholiques deux sens qu'il importe de distinguer sous peine de tomber dans l'hérésie la conversion à la foi marquée par l'entrée dans l'Église au baptême, et la conversion à de meilleures mœurs ».

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1307</sup> *Ibid.*, p. 34.

des chrétiens de la colonie <sup>1309</sup> .

Mais il ne s'interroge pas sur l'accueil que leur réserveraient les Européens. la ségrégation caractéristique des sociétés coloniales est telle qu'une intégration est difficilement envisageable. D'autre part il ne parle à aucun moment du statut juridique des convertis. Il n'envisage, pas plus qu'aucun autre missionnaire à notre connaissance, les conséquences juridiques si le nombre de convertis atteint une forte proportion. Les conséquences légales des conversions semblent complètement échapper aux missionnaires. Comment expliquer ce silence ? estiment-ils que le problème ne se posera pas avant longtemps ? Veulent-ils ménager le gouvernement et les Européens ? Refusent-ils de participer au débat sur le statut des indigènes qui passionne l'Algérie de l'entre-deux-guerres <sup>1310</sup> ?

Marchal voit dans les convertis un poids pour la mission <sup>1311</sup> (opinion qui n'est pas partagée par tous les Missionnaires d'Afrique <sup>1312</sup> ), dans la mesure où ils peuvent contribuer à la desservir en attirant sur eux l'hostilité ou le mépris des musulmans <sup>1313</sup> . Le risque est de délaissier la masse pour ne se concentrer que sur le petit noyau de chrétiens <sup>1314</sup> . Cette tendance est courante : tous les missionnaires d'Orient ne se préoccupent que des chrétiens et ce depuis fort longtemps <sup>1315</sup> .

pour Marchal, le travail principal concerne la masse car « Les conversions se généraliseront quand la masse aura été assez longuement et patiemment travaillée, réellement travaillée » <sup>1316</sup> . Comme il se trouve toujours des conversions individuelles, il faut pouvoir en faire bon usage. Pour que les convertis participent à l'œuvre de la mission, il faut les éduquer, en faire des modèles attractifs <sup>1317</sup> aux structures morale et religieuse

<sup>1308</sup> Il n'est d'ailleurs pas le seul, nous avons trouvé dans les archives à la cote Dos 276/II/3 une critique très sévère de ces villages (extrait d'une lettre du P. Lemièrre au P. Morillot du 27.02.1937 où Saint-Cyprien et Sainte-Monique sont qualifiés « d'œuvre complètement ratée »). Il existe aussi en Tunisie un village de chrétiens arabes, en fait des orphelins venus d'Algérie, autour de la ferme de Thibar.

<sup>1309</sup> AGMAfr., H13/1, p. 15.

<sup>1310</sup> Cf. C.-R. AGERON, *op. cit.*, p. 389-402, 449-466.

<sup>1311</sup> AGMAfr., H13/1, p. 26.

<sup>1312</sup> AGMAfr., Z32 A, fonds Focà.

<sup>1313</sup> AGMAfr., H13/1, p. 26.

<sup>1314</sup> *Ibid.*

<sup>1315</sup> Cf. B. HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique, (Syrie, Liban, Palestine, XVII-XVIII ème siècles)*, Rome, École Française de Rome, 1994 (pour la mission p. 225-239, p. 273-377, pour l'approche des musulmans par les missionnaires p. 319-338).

<sup>1316</sup> AGMAfr., H13/1, p. 26.

inspirées de celles des missionnaires, tout en demeurant des laïques. À terme, l'évangélisation doit passer par les indigènes. Ces derniers étant mieux préparés au milieu qu'ils comprennent et où ils sont acceptés. Ce thème est conforme à une des grandes orientations fondatrices de la Propagande souvent explicitée et actualisée par les papes<sup>1318</sup>.

Il convient en priorité de mener à terme la préparation du milieu. Une fois réalisée, les conditions d'apostolat seront comme ailleurs. Pour Marchal la conversion individuelle, dans son acception sociale et non théologique, est à éviter. Les chiffres vont dans le sens de ses souhaits car le nombre de convertis est très faible<sup>1319</sup>.

Marchal après avoir défini sa méthode, dénonce les autres techniques missionnaires mises en œuvres au Proche-Orient dans les écoles et dans les collèges catholiques<sup>1320</sup>. Il critique les cours de catéchisme obligatoires pour les juifs et les musulmans<sup>1321</sup>. De manière explicite il reconnaît que le but des écoles chrétiennes est apostolique, c'est une méthode de conversion. Beaucoup d'écoles et de collèges sont tenus par des jésuites<sup>1322</sup> et leurs techniques ne semblent pas avoir l'approbation des pères blancs<sup>1323</sup>. Il convient de relativiser le pourcentage de juifs et de musulmans dans de telles institutions avant les années 1950, même s'il est vrai que l'enseignement catholique est très apprécié et prisé par l'élite musulmane<sup>1324</sup>. Il convient aussi de rappeler que les conditions ne sont pas les mêmes qu'en Afrique du Nord où il n'y a pas de communautés chrétiennes autochtones avant l'arrivée des congrégations missionnaires. Marchal vise dans cette critique un de ses plus ardents contradicteurs : le père Focà, qui d'ailleurs ne manque pas d'exprimer son sentiment négatif sur les dispositions de cette méthode<sup>1325</sup>.

À méthode spécifique, missionnaire adapté... Ce missionnaire « façon Marchal » sera

<sup>1317</sup> *Ibid.*, p. 26sq.

<sup>1318</sup> Conformément aux instructions de la Propagande de 1659 actualisées par *Maximum illud* de Benoît XV (1919) et *Rerum Ecclesiæ* de Pie XI (1926).

<sup>1319</sup> Voir le graphique sur le nombre annuel de conversion entre 1900 et 1950, à la p. 262.

<sup>1320</sup> AGMAfr., H13/1, p. 27.

<sup>1321</sup> *Ibid.* ; il n'est pas contre l'enseignement de la morale chrétienne mais il la souhaite adaptée au public non chrétien ; « Au sujet d'un manuel de morale pour l'Afrique du Nord », P. Marchal 1926, 9 p., AGMAfr, L82/1.

<sup>1322</sup> Nous pensons notamment à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et au Collège de la Sainte Famille du Caire.

<sup>1323</sup> AGMAfr, L57/3. ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Perbal à de Bonneville du 31.08.1938 : « De Maison-Carrée, j'ai reçu quelques mises au point et surtout une liasse de documents. J'ai trouvé cette affirmation qu'au Proche-Orient, surtout dans les maisons d'éducation, on suit une méthode d'évangélisation qui est qualifiée d'imprudente, parce qu'elle expose notre dogme, livré sans ménagement au complet, à une rebuffade absolue, parce que les mystères de la Trinité et de l'Incarnation heurtent trop vivement le fanatisme musulman. »

<sup>1324</sup> Voir première partie pour les chiffres sur les élèves musulmans dans les écoles.

fin psychologue <sup>1326</sup>, ce qui lui aura été possible grâce à une bonne connaissance de la langue <sup>1327</sup> et de l'islam. N'oublions pas que le père s'adresse aux étudiants de l'IBLA <sup>1328</sup>. Le personnel missionnaire apparaît mal adapté aux conditions de l'apostolat auprès des musulmans, peu motivé et peu stabilisé. Cependant les généralités ne doivent pas faire oublier la présence de pères très érudits, parfaits arabisants ou kabylisants et animés par un zèle authentique.

Le texte de Marchal apparaît bien comme la ligne officielle de l'apostolat des Missionnaires d'Afrique. En 1938 est publié *Les Grandes Lignes de l'Apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord (directives du Cardinal Lavigerie)*, tiré à 250 exemplaires de soixante et une pages, en polycopie à la demande de Mgr Birraux, pour être mis à la disposition des pères étudiants de l'IBLA et des missionnaires qui le désireraient. Le document ne doit pas être diffusé à l'extérieur de la société. à quelques différences infimes au niveau de la forme, il s'agit du même texte que celui des archives (H13/1). Comment fut-il accueilli par les pères blancs ?

Certains contestèrent ces méthodes. Ce fut le cas, de Mgr Nouet <sup>1329</sup>, des pères Focà, Giacobetti <sup>1330</sup> et Diharce <sup>1331</sup> pour ceux que nous avons rencontrés. Il n'est pas à

<sup>1325</sup> AGMAfr, Z 32 A. D'autres trouvent opportun de s'en inspirer, notamment Perbal de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée, AGMAfr, Dos. 276/II/2. Sa position est plus complexe car dans une lettre adressée à Christophe de Bonneville, ACSF, *Missio islamica* 2, lettre du 31.08.1938, il est davantage critique : « La Propagande a certainement approuvé la méthode Lavigerie, mais pour les quatre ans de postulat et de Catéchuménat : est-il permis de conclure que la Théologie approuverait un étirement aussi long des quatre années, qui deviennent ici des siècles ? et surtout cette sorte de refus de donner aux âmes un enseignement complet de la doctrine chrétienne jusqu'à la mort ? »

<sup>1326</sup> AGMAfr., H13/1, p. 58.

<sup>1327</sup> *Ibid.*, p. 59 ; c'est aussi une des premières recommandations du cardinal.

<sup>1328</sup> Un rappel historique de la fondation de l'IBLA (l'institut et la revue) est disponible dans l'ouvrage de Cuoq précédemment cité, p. 112-120, p. 150-154, ainsi que du Centre d'études berbères, p. 127-140.

<sup>1329</sup> AGMAfr., Dos. 276/II/2 lettre du 14 avril 1939 de Mgr Nouet suite à sa rencontre avec le cardinal Tisserant.

<sup>1330</sup> Ils considèrent détenir le véritable message du cardinal et en faire une lecture conforme à celle de leur fondateur.

<sup>1331</sup> AGMAfr., Dos. 183/1/a, À la page 16 du document, il se déclare hostile aux vérités essentielles et à la méthode d'apostolat préconisée. Sa lecture des directives de Lavigerie est différente de celle de Marchal car pour lui le cardinal a fait admettre au baptême en 1888 à Rome les premiers chrétiens kabyles, et a autorisé à prêcher l'évangile. La conclusion de Diharce est sans appel : le cardinal n'aurait pas approuvé le texte des vérités essentielles (p. 20). Toujours dans ce même document, Diharce affirme que les néophytes mènent une vie chrétienne intense avec une moyenne de 55 communions par an et par personne (p. 20). Pierre Diharce (1866-1959), *Notices nécrologiques* 1957-1960, p. 15-17. Il entre au noviciat de Maison-Carrée et reçoit l'habit de la société en 1888 (p. 15). À l'exception de deux années passées à Sainte-Anne de Jérusalem entre 1892 et 1894, il séjourne pour l'essentiel de sa vie dans les oasis du Sahara et en Kabylie (p. 15). « En 1927 il demanda l'autorisation de sortir de la Société afin de se consacrer exclusivement à une œuvre spéciale, ayant pour but la formation de prêtres kabyles. Mais l'expérience se solda par un échec, et il se laissa convaincre alors de rentrer dans la Société. » (p. 15).

exclure qu'il y en ait d'autres. D'après le diaire de l'IBLA de janvier 1939, les étudiants font un accueil plutôt favorable aux méthodes que vient de leur présenter Marchal en personne. En revanche, à la même époque, nous ne trouvons pas de mention de cet opuscule dans le diaire d'Ain Sefra. D'autres, comme le père Miliniault<sup>1332</sup> ou encore le père Landru<sup>1333</sup>, partagent les vues de Marchal<sup>1334</sup>. Ils occupent dans les années 1930 des postes à responsabilités au sein de la Société<sup>1335</sup>.

La méthode de Marchal retient l'attention, mais suscite auprès des autorités romaines de la Propagande et de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale des réactions apparemment contradictoires<sup>1336</sup>.

Dans quelle mesure cette méthode fut-elle appliquée et quels furent les résultats obtenus ? Comment quantifier l'apostolat ? Le début de la seconde guerre mondiale porte un coup d'arrêt à la méthode et l'après-guerre n'est guère propice à l'apostolat missionnaire. Les missionnaires doivent redéfinir les modalités de leur présence en Afrique du Nord en voie de décolonisation.

Avec le développement des missions, le problème du salut des indigènes s'est posé avec une nouvelle acuité, sans pour autant donner lieu à une mise au point de la part de l'institution. Plusieurs lectures et donc plusieurs démarches restent envisageables. Deux grandes tendances peuvent être repérées, avec de nombreuses sous-variantes, face au problème du salut. Pour certains il ne peut y avoir de salut en dehors d'une appartenance à l'Église visible. Pour d'autres, l'économie du salut est plus large. Après la première guerre mondiale, des théologiens comme Capéran, Maréchal et d'autres, rénovent la

<sup>1332</sup> *Notices nécrologiques VI 1937-1945*, p. 148-150, Benjamin Miliniault (1875-1939) fait toutes ses études en France et intègre le noviciat en 1898. En 1899 il est sur le terrain en Kabylie (p. 148). il est nommé en 1909 supérieur de Bou Noh et retrouve son poste après la guerre mais il reste peu de temps en Algérie car il est appelé en 1924 pour aller fonder une école apostolique en France qu'il dirige pendant 4 ans (p. 149). Il est de retour en Kabylie en 1928 (p. 149). En 1934 il devient supérieur de la mission de Kabylie, charge qu'il conserve jusqu'en 1938 (p. 149). Il est l'un des principaux animateurs de la conférence de Bou Noh de 1937.

<sup>1333</sup> *Petit Echo* numéro 592 novembre 1968, p. 491-498, René Landru (1901-1967) est ordonné prêtre en 1927, et reçoit l'habit des pères blancs la même année (p. 491). Sa première affectation est la Kabylie en 1928 (p. 492). En 1937, il participe comme supérieur du poste de Ouaghzen, à la conférence de Bou Noh (p. 492). « En août 1938, il est nommé supérieur de l'ensemble des postes de ce secteur montagnard découpé dans l'Est du diocèse d'Alger et l'Ouest du diocèse de Constantine. » (p. 493). 1947 est l'année de sa nomination comme préfet apostolique à Gao au Mali (p. 494 ; pour le reste de sa carrière se reporter au *Petit écho*, *art. cit.*, p. 495-498). Il a beaucoup contribué à la mise en place du Centre d'études berbères.

<sup>1334</sup> AGMAfr., Dos. 183/2 lettre du P. Miliniault au P. Marchal du 7 novembre 1935 : « En quelques endroits où j'ai cru sentir quelques résistances j'ai imposé (*sic*) cette méthode comme ligne de conduite donnée par le chef de mission. » AGMAfr., Dos. 183/2 lettre du Père Miliniault du 25 octobre 1934 au Père Voillard, lettre du 7 novembre 1935 au Père Marchal ; AGMAfr., Dos. 279/VI lettre du Père Landru du 1er octobre 1938 à ses confrères ; AGMAfr., Dos. 279/II lettre du Père Landru du 4 janvier 1939 au Père Constantin.

<sup>1335</sup> Miliniault est supérieur de la mission de Kabylie entre 1934 et 1938, (*Notices nécrologiques VI (1937-1945)*, p. 149). Landru est supérieur des missions de Kabylie à partir de 1938.

<sup>1336</sup> Voir les positions attribuées à Tisserant par Nouet et les réflexions de Perbal.



question. C'est à cette tendance que le père Marchal se rattache, tout en conservant sa spécificité. En effet nous avons essayé de montrer que c'est en pasteur, en homme de terrain, plus qu'en théologien qu'il élabore sa théologie et affirme ses positions.

### Des partisans pour Marchal

À travers des lettres, des articles et plus rarement des dossiers, les positions en faveur ou en défaveur de la méthode Marchal sont perceptibles. Les partisans de Marchal, sont pour l'essentiel, des hommes qui occupent dans les années 1930 des postes à responsabilité au sein de la Société des Missionnaires d'Afrique. La convergence des opinions transparait sur les questions relatives au baptême<sup>1337</sup>, aux convertis<sup>1338</sup> et à la nécessaire formation des missionnaires pour la terre d'islam<sup>1339</sup>.

Quand la méthode Marchal est publiée en 1938, elle n'arrive pas sur une *tabula rasa*. Des missionnaires chez les pères blancs ont déjà réfléchi sur leur apostolat et sur les améliorations à apporter à la mission. Leurs préoccupations rejoignent sur certains points celles exposées par Marchal dans *Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord*.

Lors d'une réunion des supérieurs de Kabylie<sup>1340</sup> à Bou Noh sous la présidence de Miliniault entre le 6 et le 15 juillet il est possible de connaître les préoccupations missionnaires et les solutions qu'ils ont prises pour faire face à leurs problèmes. Nous avons retenus les thèmes principaux : les conversions, l'apostolat, la formation, les

<sup>1337</sup> AGMAfr., Dos. 183/2 f, lettre du P. Weinachter au P. Joyeux du 12 avril 1931 dans laquelle il reproche à Joyeux d'avoir baptisé deux indigènes, alors que tous les autres missionnaires y ont été opposés, estimant la formation trop rapide : « Je ne suis pas opposé à tout baptême individuel comme certains voudraient le faire croire, [...] mais je demande beaucoup plus de précautions que vous. »

<sup>1338</sup> AGMAfr., Dos. 183/2, lettre du P. Miliniault au P. Voillard du 25 octobre 1934 où il insiste sur la nécessité d'améliorer le milieu plutôt que de procéder à des conversions isolées : « Nous avons voulu brûler les étapes : nous avons condamner nos gens en les baptisant, à un héroïsme perpétuel dont nous ne serions peut-être pas capables nous mêmes. Aussi mon but dans mes nouvelles fonctions sera-t-il de pousser les Pères moins à faire des baptêmes solennels qu'à préparer la masse, à répandre dans cette masse des idées et des habitudes de tolérances, d'estime de la religion chrétienne. et ce faisant, je croirai me tenir dans la ligne du Cardinal. ». Il insiste aussi sur le fait que les convertis doivent de moins en moins dépendre financièrement de la mission. AGMAfr., L82/4, Mazé « Objet, condition et modalités du zèle en Kabylie, 1939 » 10 pages : réaffirmation du refus des conversions individuelles, la préparation du milieu doit constituer le travail apostolique. AGMAfr., L82/5, Lanfry « Étude du milieu en vue d'un apostolat plus efficace, 1942 » 13pages ; il préconise une mission scientifique fondée sur une étude du milieu grâce à des questionnaires précis.

<sup>1339</sup> Rares sont les documents qui n'y fassent pas référence.

<sup>1340</sup> Le document se trouve à Rome aux archives de la maison généralice sous le nom de conférence de Bou Noh (CBN). Il s'agit de 94 pages dactylographiées où sont indiquées les réponses à un questionnaire adressé aux pères blancs de Kabylie (les questions sont aussi indiquées) ainsi que les délibérations et les décisions retenues par la conférence. La liste des pères qui ont répondu au questionnaire est donnée : Miliniault, Petibou, Burdet, Richard, Gallerand, Burban, Lemoine, Landru, Leloutre, Kéral, présents lors de la conférence et Henry, Lallens, Devulder, Barbier et Ménard qui ne se sont pas rendus à Bou Noh. À la page 20, tout laisse à penser que Demeerseman est présent à la réunion.

œuvres et les chrétiens convertis <sup>1341</sup> .

La première question porte sur les conversions individuelles <sup>1342</sup> . Parmi les réponses écrites dix se conforment aux dispositions du cardinal de ne pas baptiser des individus <sup>1343</sup> . Deux sont favorables à la poursuite des conversions individuelles même dans les milieux non préparés dans l'éventualité où un groupe de convertis serait présent <sup>1344</sup> . Un seul missionnaire considère qu'il n'y a pas lieu d'opérer de distinction entre milieux musulmans et païen et il ne voit pas d'obstacle aux conversions individuelles <sup>1345</sup> . La majorité des missionnaires ne se montre pas favorable aux baptêmes en milieu non préparé. Lors de la discussion c'est à l'unanimité qu'est prise la décision de ne pas viser d'emblée aux conversions individuelles avant que le milieu ait été sérieusement préparé. L'objectif est de faire disparaître l'hostilité à tout ce qui est étranger à l'islam <sup>1346</sup> . Le corollaire de cette question est de savoir si la prédication intégrale du christianisme est souhaitable <sup>1347</sup> . Les réponses à cette interrogation sont divergentes mais au terme de la discussion, à l'exception d'un participant, tous sont d'accord pour s'en tenir aux instructions du cardinal sur l'enseignement des vérités essentielles <sup>1348</sup> .

La troisième question peut sembler curieuse au vue des réponses données à la première question : « La mentalité de la masse, du moins dans certains milieux de la Kabylie, a-t-elle si bien évolué qu'il est temps d'orienter résolument l'apostolat en vue de la conversion et du baptême des individus de bonne volonté ? Si oui, convient-il d'organiser le catéchuménat public ? » <sup>1349</sup> . Sur douze réponses écrites, cinq considèrent qu'en aucun endroit de Kabylie n'existe de milieux suffisamment préparés pour s'engager dans des conversions individuelles en vue du baptême <sup>1350</sup> . Deux envisagent que le

<sup>1341</sup> AGMAfr., CBN, d'autres thèmes sont abordés comme par exemple à la question 7 (p. 15) sur la position à adopter par rapport aux *t...lib-s* (variante maghrébine de *...lib-s*, étudiants et par extension, pour l'Afrique du Nord, savant musulman qui exerce à un niveau local dans différentes circonstances : prières pour les morts, préparations de talismans...) et la réponse (p. 16) dont consiste, en substance, à éviter toutes polémiques.

<sup>1342</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1343</sup> *Ibid.*

<sup>1344</sup> *Ibid.*

<sup>1345</sup> *Ibid.*

<sup>1346</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1347</sup> *Ibid.*

<sup>1348</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1349</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1350</sup> *Ibid.*

baptême puisse être possible pour des individus d'exception <sup>1351</sup>. En revanche dans deux autres réponses, il apparaît que les conversions sont souhaitables dans les milieux où sont déjà présents des chrétiens indigènes <sup>1352</sup>. Enfin, dans deux réponses, on ne voit aucune objection à procéder à des conversions individuelles <sup>1353</sup>. La discussion entre les missionnaires conclut à la possibilité de conversions individuelles quand des groupes de chrétiens arabes sont à proximité <sup>1354</sup>. Milinault se démarque du groupe car selon lui il ne faut envisager aucune conversion en Kabylie, deux autres participants partagent ce point de vue <sup>1355</sup>.

La quatrième question part du constat qu'il est impossible d'éviter des conversions individuelles et en appelle à la constitution d'un règlement sur la conduite à tenir <sup>1356</sup>. C'est finalement avec la réponse donnée pour la question 5 <sup>1357</sup> et suite aux délibérations <sup>1358</sup> qu'une position commune est adoptée : « Les partisans des opinions extrêmes – pessimistes et optimistes – maintiennent leurs positions, mais la majeure partie des membres, après les échanges de vue, tombe d'accord pour admettre que les missionnaires particulièrement qualifiés par leur maîtrise du kabyle et leur expérience du ministère de la parole, mais non les autres, pourraient aujourd'hui prêcher utilement la Révélation chrétienne intégrale un peu partout, en Kabylie, dans les villages qu'ils auraient d'abord préparés à en profiter par une prédication progressive des Vérités fondamentales. » <sup>1359</sup>.

Cette mise au point envisage donc la possibilité d'un apostolat dont les conditions sont établies à partir des questions quinze et seize, dans quelle mesure peut-on envisager une prédication <sup>1360</sup> et pourquoi est-ce difficile ? <sup>1361</sup> Il ressort des réponses et de la discussion la difficulté d'organiser une œuvre en vue du ministère de la prédication <sup>1362</sup>. L'obstacle majeur, tel que l'analyse les pères, est le manque de missionnaires

<sup>1351</sup> *Ibid.*

<sup>1352</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>1353</sup> *Ibid.*

<sup>1354</sup> *Ibid.*

<sup>1355</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1356</sup> *Ibid.*, p. 10sq.

<sup>1357</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1358</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1359</sup> *Ibid.*, p. 12sq.

<sup>1360</sup> *Ibid.*, p. 29sq.

<sup>1361</sup> *Ibid.*, p. 32.

qualifiés tant au niveau de la langue que de l'expérience : plusieurs postes n'ont pas un seul missionnaire bon kabylisant et, dans le meilleurs des cas, il n'y en a qu'un seul<sup>1363</sup> .

La question de la formation est donc un des problèmes principaux sur lequel les missionnaires se sont penchés dès la 8<sup>ème</sup> question, quand ils abordent la maîtrise de la langue<sup>1364</sup> .

Les réponses écrites sont toutes convergentes la connaissance de la langue est indispensable<sup>1365</sup> . La discussion rappelle l'évidence du bien fondé de l'article 227 des constitutions sur l'obligation de connaître la langue et précise qu'il n'a pas permis d'éviter une réalité : « le plus grand nombre des missionnaires de la Kabylie, depuis l'origine, ont vécu et travaillé dans ce pays sans avoir jamais pu ou voulu acquérir, de la langue indigène, une connaissance satisfaisante. Le cas est unique et absolument anormal chez les Pères Blancs. »<sup>1366</sup> .

Les missionnaires vont plus loin encore car ils considèrent que c'est la cause principale « du peu de résultat obtenus en 60 ans (non pas en fait de conversions, mais au point de vue essentiel de la diffusion des Vérités chrétiennes dans la masse des tribus kabyles) ; et il en eut été sans doute autrement si l'on avait constamment appliqué dans toute sa rigueur l'article 227 des Constitutions à tous les missionnaires, c'est-à-dire imposé l'étude de la langue à tous les missionnaires sans exception, sous peine d'être renvoyé de la Mission »<sup>1367</sup> .

Une fois ce principe fermement réaffirmé, les questions s'intéressent à la nécessité de connaître l'arabe vulgaire et littéraire<sup>1368</sup> . Ils sont tous d'accord pour admettre que l'arabe vulgaire peu utile en Kabylie alors que l'arabe littéraire est considéré à l'unanimité comme nécessaire car il procure du prestige<sup>1369</sup> .

Le second volet de la formation concerne les savoir sur l'islam<sup>1370</sup> et les modalités en vue de leur acquisitions. Ces dernières font l'objet des questions quarante et un à quarante-six<sup>1371</sup> sur la formation spéciale nécessaire aux missionnaires de l'Afrique du

<sup>1362</sup> *Ibid.*, p. 30-32.

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 32sq.

<sup>1364</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1365</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>1366</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>1367</sup> *Ibid.*

<sup>1368</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1369</sup> *Ibid.*, p. 18sq.

<sup>1371</sup> *Ibid.*, p. 84-88.

Nord et la description du programme des études qui passent par la maîtrise de l'arabe, de l'islamologie, et par quelques années à l'IBLA<sup>1372</sup>. Les conférenciers souhaitent la création du pendant kabyle de la maison de Tunis<sup>1373</sup>. L'étude doit être privilégiée sur toute autre activité pour les jeunes missionnaires en poste<sup>1374</sup>.

À la question principale relative aux œuvres (question quatorze, p. 25 : quelle priorité entre les œuvres si on admet que l'œuvre principale est essentiellement la prédication ?) les réponses écrites sont très partagées<sup>1375</sup> et « la discussion qui suit cet exposé est longtemps obscure et assez vive »<sup>1376</sup>. La crainte que cache les discussions est celle de voir disparaître les écoles, les dispensaires au profit de la prédication<sup>1377</sup>. L'objectif est bien de se concentrer sur l'apostolat tout en ne négligeant pas les œuvres mais ces dernières doivent être au service de la prédication qui dans tous les cas de figure est le premier objectif.<sup>1378</sup> De la question dix-sept à la question vingt-huit les interrogations portent sur les œuvres « accessoires »<sup>1379</sup> comme l'école et les dispensaires<sup>1380</sup>. Le débat autour des internats reprend mais les positions sont fermes : « Il ne peut être question de renouveler les erreurs des anciens internats des stations qui furent fondés et organisés en vue du catéchuménat et de la conversion des internes ! »<sup>1381</sup>

Indirectement c'est la question des chrétientés locales qui est soulevées (questions vingt-neuf à trente-cinq<sup>1382</sup>) : trois stations au sahara et cinq en Kabylie ont un groupe

<sup>1370</sup> *Ibid.* ; la question 10 (p. 19) porte sur la connaissance de l'islam et les réponses écrites rappellent qu'une connaissance sérieuse de l'islam est nécessaire à tous, même si des connaissances approfondies pour quelque uns son requises (p 20), les discussions aboutissent toujours aux mêmes conclusions. Dans la question 11 (p. 21) sur la connaissance particulière de l'islam nord africain et de la sociologie de l'AFN amène les mêmes réponses écrites qui soulignent toutes la spécificité de l'islam kabyle et recommandent une bonne connaissance de la société kabyle.

<sup>1372</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>1373</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>1374</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>1375</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1376</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1377</sup> *Ibid.*

<sup>1378</sup> *Ibid.*, p. 27-29.

<sup>1379</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p. 34-65.

<sup>1381</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>1382</sup> *Ibid.*, p. 65-80.

de familles chrétiennes<sup>1383</sup>. Il n'existe pas de répertoire du ministère pastoral pour les familles chrétiennes et tous appellent à sa constitution<sup>1384</sup>. Certaines questions<sup>1385</sup> portent sur la formation des missionnaires qui ont en charge ces populations et il ressort des réponses que sa maîtrise de la langue<sup>1386</sup> est une fois de plus considérée comme fondamentale. Une question porte sur leur religiosité<sup>1387</sup>. Deux questions concernent les rapports avec les musulmans : la question trente-trois<sup>1388</sup> : comment les musulmans les perçoivent-ils ? Indirectement c'est la problématique du danger que peuvent représenter des convertis pour la mission qui est abordée. Les conclusions rappellent que les musulmans sont capables de distinguer entre les chrétiens pratiquants et les autres, les premiers suscitent leur estime, « mais cela n'empêche pas que le sentiment profond, le sentiment collectif, est encore un sentiment de mépris et de répulsion pour les mtournis, en qui ils ne voient que des renégats de l'islam, et des traîtres à leur race qui ont vendu leur âme pour les biens de ce monde »<sup>1389</sup>. Dans la question trente-cinq<sup>1390</sup> se pose la question du prosélytisme que serait susceptible d'exercer les convertis. Le constat est que le temps de l'évangélisation des musulmans par leurs congénères ne semblent pas encore être arrivé pour plusieurs raisons, certaines inhérentes aux convertis, leur égoïsme par exemple, d'autres à rechercher dans le fanatisme des musulmans<sup>1391</sup>.

La 34<sup>ème</sup> question<sup>1392</sup> aborde le problème de l'évolution numérique des chrétientés<sup>1393</sup> : sont-elles en progression, en régression, et pourquoi ? La tendance générale est à la baisse et l'émigration en est la raison principale<sup>1394</sup>. Les missionnaires signalent que l'émigration concerne tous les kabyles<sup>1395</sup>. La plupart des missionnaires voient dans

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 65 ; la seule indication quantitative donnée est que les groupes sont minuscules.

<sup>1384</sup> *Ibid.*

<sup>1385</sup> *Ibid.*, questions 30 (p. 65) et 31 (p. 66).

<sup>1386</sup> *Ibid.* ; les missionnaires s'interrogent aussi pour savoir quelle place accorder au français (p. 66-69).

<sup>1387</sup> *Ibid.*, question 32 (p. 69).

<sup>1388</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>1390</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>1391</sup> *Ibid.*, p. 79sq.

<sup>1392</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1393</sup> *Ibid.*, p. 78 : « À titre de spécimen, voici quelques chiffres précis concernant le mouvement de la population chrétienne de la station de Bou Noh : Nombre de nos chrétiens : 1 en 1888, 39 en 1900, 110 en 1910, 167 en 1920, 186 en 1930 et 183 en 1937. Or, sur les 183 chrétiens de Bou Noh actuellement inscrits sur la registres, 83 seulement (dont 10 apostats) vivent à Bou Noh tandis que 100 sont fixés ailleurs et dont beaucoup sont inconnus. »

l'émigration un exutoire « pour débarrasser nos petites chrétientés des vauriens qui ne peuvent que causer aux missionnaires ennuis sur ennuis et scandaliser les musulmans. »<sup>1396</sup>, une sorte de régulateur socio-religieux.

Le problème de l'apostolat en milieu urbain se pose aux questions trente-huit et trente-neuf<sup>1397</sup>, mais le débat reste au niveau des généralités.

Dans l'ensemble ce document ne présente pas de nouvelles orientations mais rend compte directement des préoccupations du terrain. Peu de missionnaires ont des idées arrêtées, voir même précises sur leur action. La majorité ne théorise ni sa présence, ni son action et se contente de suivre les grandes orientations qu'on lui donne. La place à l'initiative personnelle n'est le fait que de quelques uns et la réflexion sur ces questions les partagent en deux groupes. Les uns sont proches de la mouvance Marchal : ils envisagent l'apostolat sur le long terme et travaillent sur le milieu sans favoriser les conversions isolées. Les autres sont favorables à un apostolat plus direct qui n'hésite pas parler du christianisme et qui est favorable à des conversions individuelles. C'est dans ce dernier groupe que se trouve Focà. Un des intérêts de sa réflexion est d'avoir construit une réfutation systématique de la méthode officielle<sup>1398</sup>.

### Un opposant de poids : Focà

Dès la première page la position de l'auteur est explicite : « En ce qui me regarde, je la trouve erronée et je suis convaincu qu'il est regrettable qu'elle se présente comme la doctrine officielle des Pères Blancs. ». Toutefois il est d'accord avec Marchal sur certains points notamment sur le fait qu'il ne faut pas risquer l'intérêt général en opérant des conversions précipitées et qu'il ne faut pas négliger le groupe pour ne s'occuper que de quelques individus<sup>1399</sup>. Pour Focà cette méthode conduit le missionnaire à renoncer à tout apostolat direct au moins le temps d'une génération. Concrètement la doctrine de Marchal exclut tout espoir de fonder des églises mais aussi de former des postulants<sup>1400</sup>. Focà s'interroge pour savoir ce qu'il reste alors au missionnaire. Sa lecture de la méthode l'amène à concevoir un apostolat confiné à l'enseignement des vérités essentielles qui, à

<sup>1394</sup> *Ibid.*, p. 75sq.

<sup>1395</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>1396</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>1397</sup> *Ibid.*, p. 83sq.

<sup>1398</sup> AGMAfr., Z 32 A, « Considérations sur les Grandes lignes de l'Apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord Musulmane ». Il s'agit d'un document de 15 pages dactylographiées, non daté mais qui doit dater de 1938 ou 1939 car il réagit à la publication du texte de 1938.

<sup>1399</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>1400</sup> *Ibid.*, p. 2.

terme, doit imprégner les masses de l'esprit chrétien.

Le père entend critiquer la méthode sur trois points : la pensée du cardinal, la situation cinquante ans après le cardinal et la question du choix entre conversions en masse ou individuelles <sup>1401</sup>.

La pensée de Lavigerie, dans l'optique de Focà, avait un caractère temporaire et a varié du vivant même du fondateur. C'est pourquoi il considère que « vouloir nous figer dans ce qu'il a pu dire dans des temps si lointains et dans des circonstances particulières, semble au contraire un abus. » <sup>1402</sup>. Puis il développe les positions du cardinal à des dates différentes <sup>1403</sup> : son objectif est de démontrer le caractère temporaire de toutes les dispositions prises par leur fondateur. Dispositions qui, selon lui, n'ont pas été dictées par l'islam mais par des éléments extérieurs. Il précise que dans l'esprit de Lavigerie la prédication des vérités essentielles ne devaient concerner que les Noirs et les musulmans dans les postes récents. Les vérités ne peuvent pas seules être enseignées aux musulmans car ils les connaissent déjà. Par ailleurs, Focà estime que Lavigerie n'a jamais envisagé de retarder systématiquement l'appel au christianisme et ne s'en tenir qu'aux vérités générales <sup>1404</sup>. La conclusion de Focà est claire : leur fondateur n'a laissé aucune méthode « ne varietur » <sup>1405</sup>. Il en appelle donc à interpréter les instructions en tenant compte de la situation actuelle qu'il considère plus favorable à l'apostolat que ne pouvait l'être celle du temps de Lavigerie <sup>1406</sup>. D'après Focà, populations musulmanes et autorités sont prêtes à accepter les conversions <sup>1407</sup>.

Focà porte un regard critique sur les espérances providentielles de Marchal <sup>1408</sup> : il aspire à une démarche volontariste qui le conduit à ne pas renoncer aux conversions individuelles <sup>1409</sup>. Il explicite son choix en s'opposant systématiquement aux objections formulées par Marchal.

Le premier point porte sur l'apostasie qui, pour lui, est un phénomène rare quand elle se produit, et la conséquence d'une défaite morale bien plus que le résultat d'une contrainte du milieu. Il relativise aussi l'importance du fanatisme car « l'Islam, se voyant

<sup>1401</sup> *Ibid.*

<sup>1402</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1403</sup> *Ibid.*, p. 3sq.

<sup>1404</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1405</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1406</sup> *Ibid.*, p. 6sq.

<sup>1407</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1408</sup> *Ibid.*, p. 6sq.

<sup>1409</sup> *Ibid.*, p. 8.



entamé de tous côtés de diverses façon par l'esprit moderne, sent qu'il ne peut pas empêcher que de nombreux individus règlent leur vie à leur façon, soit par l'abandon de toute religion, soit en embrassant la religion chrétienne »<sup>1410</sup>. Les apostasies ne peuvent donc pas être suscitées par le milieu musulman<sup>1411</sup>. Quant aux autres motifs pour apostasier, il reviendra aux missionnaires d'assurer une bonne formation aux convertis pour y parer. Ces explications énoncées, il apparaît au missionnaire que la probabilité pour qu'ils renient le christianisme n'est pas supérieure à celle pour qu'ils restent chrétiens<sup>1412</sup>. Focà fonde des espoirs sur eux afin qu'ils croissent en nombre suffisant pour qu'ils deviennent une minorité agissante et fassent admettre le principe de la liberté de conscience<sup>1413</sup>. Il récuse toutes les critiques portées sur les convertis : elles ne sont pour lui que le résultat d'un déficit dans la formation spirituelle qui leur a été donnée<sup>1414</sup>. Focà ironise sur le fait que les conversions individuelles dévoileraient la raison de leur présence : « Comme si les musulmans, où qu'ils soient ignoraient notre véritable but qu'ils connaissent facilement, ne serait-ce que par les Européens eux-mêmes : comme si on pouvait passer auprès d'eux comme de simples hommes de bien, des "cheikhs chrétiens", amoureux de la langue arabe et du folklore. »<sup>1415</sup> Pour Focà, il faut faire des conversions individuelles tant que les conditions politiques le permettent encore car la constitution de fortes minorités chrétiennes autochtones permettra au christianisme de se maintenir en cas de fermeture du monde musulman.

Puis il discute de l'efficacité des vérités essentielles<sup>1416</sup>. Elles ne sont pour lui ni la condition suffisante et nécessaire, ni la condition *sine qua non*<sup>1417</sup>. Leur efficacité sur la masse est nulle faute de véritable emprise<sup>1418</sup>. Il affirme que ce phénomène est observable en Europe où les prêtres perdent le contrôle des masses et placent leurs espoirs dans les élites individuelles<sup>1419</sup>. Focà observe ironiquement qu'il est bien illusoire de vouloir sensibiliser les masses au christianisme sans leur en parler<sup>1420</sup>. Les vérités

<sup>1410</sup> *Ibid.*, p. 9. Il reconnaît que les musulmans n'apprécient pas cette situation et il n'envisage pas de convertir des personnes exposées comme les femmes, les enfants ou encore les jeunes hommes sans position sociale.

<sup>1411</sup> Le missionnaire rappelle le sort des chrétiens des premiers siècles qui ont su résister dans un environnement peu favorable : « Les Grecs et les Romains, pour ne parler que d'eux, étaient aussi redoutables que les musulmans aux premiers fidèles du christianisme et pourtant [...] » (p. 9).

<sup>1412</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>1413</sup> *Ibid.*

<sup>1414</sup> *Ibid.*

<sup>1415</sup> *Ibid.*

<sup>1416</sup> *Ibid.*, à partir de p. 11.

<sup>1417</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>1418</sup> *Ibid.*

essentielles sont contenues dans l'islam, même si elles ne sont pas vécues, et par conséquent elles ne peuvent que conduire à l'islam et non au christianisme : « On essaie de nous consoler en rappelant qu'ils peuvent se sauver en dehors du christianisme et que "facienti quod in se est – Deus non denegat gratiam" (page 23 etc.) Si c'est de la grâce sanctifiante qu'il s'agit, aurait-on espoir d'amener beaucoup de ces auditeurs à vivre en état de grâce en dehors du christianisme ? Mais le Christianisme est la voie normale du salut et nous sommes chargés de la montrer. »<sup>1421</sup>

Focà ne conçoit la prédication des vérités essentielles que dans la mesure où elles peuvent conduire à susciter des postulants<sup>1422</sup>. Or, un des principes de la méthode est justement de l'interdire. Son regard sur l'utilisation des vérités essentielles est critique dans tous les cas de figure : pour les masses elles sont inopérantes car trop proches de l'islam et les moyens pour les imposer sont insuffisants ; pour les individus elles ne peuvent conduire au christianisme dans la mesure où la méthode l'interdit. Elles n'ont de fondement qu'à l'intention des païens qui les ignorent totalement<sup>1423</sup>.

Pour conclure, Focà insiste sur le caractère temporaire des instructions de Lavigerie et sur l'abus qu'il y a de les rendre opératoires cinquante ans après la mort du fondateur<sup>1424</sup>. Il estime que le contexte est plus favorable qu'à l'époque du cardinal et les conversions individuelles sont non seulement possibles, mais bénéfiques si elles sont bien encadrées<sup>1425</sup>. « Par conséquent au lieu de freiner les missionnaires, LES ORIENTER vers la fondation de l'Église visible. Il ne s'agit ni de polémique (tous d'accord depuis longtemps...), ni de prédication publique des principales vérités chrétiennes, mais d'une ORIENTATION graduée et prudente VERS LE CHRISTIANISME. »<sup>1426</sup> Par ailleurs, il considère que les œuvres ont déjà préparé la masse<sup>1427</sup>. Il revendique le droit au prosélytisme dont les musulmans eux-mêmes usent et qui est reconnu par la France dans toutes ses possessions<sup>1428</sup>. Il pense le travail sur la masse inutile car hors de portée des

<sup>1419</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1420</sup> *Ibid.*

<sup>1421</sup> *Ibid.*, p. 12sq.

<sup>1422</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1423</sup> *Ibid.*

<sup>1424</sup> *Ibid.*

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>1426</sup> *Ibid.*

<sup>1427</sup> *Ibid.*

<sup>1428</sup> *Ibid.*

missionnaires <sup>1429</sup>. Il est convaincu qu'il est illusoire « d'espérer LEUR INJECTER l'esprit chrétien à leur insu (formule chère à plusieurs disciples de la "méthode"), tant qu'ils ne sont pas orientés vers le christianisme » <sup>1430</sup>. Focà considère que les bonnes dispositions vis-à-vis du christianisme ne sont pas suffisantes pour mener au catholicisme comme en témoigne les protestants <sup>1431</sup>. « En résumé ma pensée est qu'il faut bien prêcher à plus d'auditeurs possibles les Vérités Générales (elles sont certainement bienfaisantes) mais en vue des individus les ORIENTER franchement vers le Christianisme. À ceux-ci une fois cette orientation admise, enseigner encore les vérités générales les en bien pénétrer (c'est le vrai postulat), mais en visant à leur prochaine entrée dans l'Église (catéchuménat aussi prolongé que nécessaire : 4-5-6-10 ans ?). » <sup>1432</sup>

Une autre critique est faite à la méthode Marchal mais Focà ne l'évoque pas : elle crée un fossé entre les missionnaires d'Afrique du Nord et ceux d'Afrique noire. Diharce le mentionne dès 1936 : « Il [le désarroi] atteint les missionnaires qui ne communient pas avec leurs Frères de la première heure dans cet élan enthousiaste, dans cette confiance invincible héritée de la confiance du cardinal, de Mgr Lechaptois, de Mgr Livinhac, de Mgr Leynaud. » <sup>1433</sup>. Les reproches sont plus nets après la guerre : « Plusieurs missionnaires estiment qu'il faut freiner les missions musulmanes :

- les missionnaires y sont nombreux et beaucoup capables
- l'apostolat est presque nul, en ce sens qu'il n'est qu'un travail de longue préparation.

On dit qu'actuellement les missionnaires arabisants ne songent qu'à des rapports simplement sociaux, ne recherchent même pas le baptême des moribonds. Or, combien de néophytes en plus compterait l'Église si les Pères étaient nombreux en pays noirs [...] S'il ne faut pas supprimer ce qui existe, il est temps de freiner. »

La question de la cohésion des deux branches de la Société des missionnaires d'Afrique se pose donc dès les années trente. Certains ont déjà perçu la distance qui les sépare de leurs confrères d'Afrique noire. Ce phénomène va croissant dans les années qui suivent. Le débat est toujours d'actualité.

## b. Missio islamica

L'intérêt pour les questions musulmanes au sein de la Compagnie de Jésus ne date pas de l'initiative de Bonneville. Nous avons trouvé dans les archives de Vanves un autre dossier composé d'un questionnaire et d'un certain nombre de réponses sur l'apostolat

---

<sup>1429</sup> *Ibid.*

<sup>1430</sup> *Ibid.*

<sup>1431</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1432</sup> *Ibid.*

<sup>1433</sup> AGMAfr., Dos. 183/1/a, 15.

auprès des musulmans<sup>1434</sup>. Le père Charles<sup>1435</sup> se trouve à l'origine du projet dont le but est la rédaction d'un article pour la semaine de missiologie de Louvain. Dans ses grandes lignes, le questionnaire se propose d'envisager les obstacles à l'apostolat et les moyens de pénétrations<sup>1436</sup>. Charles insiste sur la nouveauté du contexte politique que constitue la présence mandataire française. La colonisation peut être à double tranchant : si elle peut favoriser l'existence des missions, elle crée le problème des relations entre mission et colonisation dans une période de nationalisme croissant. Damas est pour le jésuite d'un accès difficile et il préconise de s'orienter vers un nouveau milieu, celui des Alaouites.

Mais c'est en fait avec Christophe de Bonneville que la Compagnie inaugure une nouvelle phase. Le dossier sur la mission auprès des musulmans est composé par deux sections : *Missio islamica 1* et *Missio islamica 2*<sup>1437</sup>. Le premier dossier comporte la liste des personnes qui ont répondu à la lettre de Ledochowski et qui désirent participer à la mission auprès des musulmans. cette mission vise l'intégralité du monde musulman, partie asiatique comprise. Le dossier est une succession de demandes d'adhésion faites par des jésuites des États-Unis, d'Europe... où ils expriment leurs motivations et où sont mentionnées les appréciations sur chacun d'entre eux. Dans ce dossier on ne trouve aucune trace de réflexion sur les musulmans. Le second dossier est plus riche

<sup>1434</sup> AJV, RPO 114 dos. 3 est l'intégralité de la synthèse établie à partir des résultats du questionnaire ; RPO 40, rapport au P. Costa de Beauregard, provincial de Lyon est identique à RPO 114 dos. 3 qui contient en plus la dernière page du rapport non présente dans RPO 40 ; RPO 114 dos. 2 « Conditions nouvelles de l'apostolat auprès de l'Islam syrien (enquête 1929) » contient la lettre type du questionnaire adressé par Charles aux missionnaires et les réponses qui lui ont été faites ; RPO 113 a dos. 1 ETI rassemble quelques lettres de missionnaires présents en Syrie et en Égypte antérieures à 1929, année de l'enquête lancée par Charles, portant sur des thématiques identiques et dont Charles s'est aussi servi pour rédiger son rapport.

<sup>1435</sup> AJV, RPO 114. 1 : Henri Charles (1900-1978) biographie. Il entre en noviciat à Sainte-Foy-lès-Lyon en 1918. Entre 1922 et 1925 il est au Liban où il s'engage dans l'apprentissage de l'arabe. Il poursuit ses études de philosophie à Jersey (1925-1928), puis de théologie à Lyon (1929-1933, en 1932 il est ordonné prêtre. Deux séjours à Paris, 1928-1929 et 1934-1935, lui permettent d'obtenir les diplômes de l'Ecole Pratique des Hautes Études et de l'Institut de Phonétique. Pendant ses années en France il s'occupe de la revue *ETI* et rejoint Damas en 1935. Au nombre de ses publications on retiendra : *Jésuites missionnaires, Syrie Proche-Orient, l'heure de Dieu sur un front de mission*, Paris, Beauchesne, 1929 et *Missionnaires de 20 ans*, Paris, Éd. Dillen, 1931.

<sup>1436</sup> Une réserve apparaît pour l'enseignement primaire qu'il conviendrait de ne pas favoriser car il est dépassé par le réseau musulman. Il est préconisé de renforcer le secondaire et le supérieur ainsi que l'enseignement des filles. Une des grandes nouveautés qu'apporte le document est le recours à l'action sociale (p. 20sq.) par le biais syndical. Les résultats de ce questionnaire ont été intégrés progressivement dans le corps de notre développement (par exemple quand il a été question des obstacles aux conversions), car ils s'inscrivent parfaitement dans le discours dominant.

<sup>1437</sup> On peut trouver au Caire un dossier dactylographié rédigé par le père Martin, qui reprend dans ses grandes lignes le contenu des deux dossiers. Un autre document qui rend compte de cette *missio islamica* se trouve aux archives des jésuites à Vanves RPO 207 ; il s'agit d'un document de 1989 (p. 7 : « [...] l'an prochain en 1990 [...] » de J. Masson intitulé « Christophe de Bonneville et la mission pour les musulmans », de 7 pages. Pour l'auteur, « à l'origine de la mission "Islam" pour toute la Compagnie, il y a donc – derrière le Père de Bonneville – la fondation de la Badaliyya » (p. 4).

d'enseignement : il sert de base à notre travail.

### Des jésuites et l'islam

Nous l'avons vu dans la première partie le père général de la compagnie de Jésus, W. Ledochowski, engage officiellement le 15 août 1937 les jésuites dans la mission auprès des musulmans. Il faut remonter quelques mois avant pour comprendre la genèse de ce texte.

Le 23 janvier 1937, le père général des jésuites adresse une lettre identique au recteur de l'Institut Biblique, Augustin Bea, et au recteur de l'Institut Oriental, Emile Herman<sup>1438</sup>. Dans ce document il apparaît de manière implicite que de Bonneville se trouve à l'origine de cette initiative : « Credo bene di comunicarLe alcune idee relative alla conversione dei Musulmani che un nostro Padre mi ha testé sottoposto. » L'objectif est de voir depuis Rome et à partir des instituts jésuites ce qui pourrait être entrepris pour la conversion des musulmans. Le constat de départ est toujours le même : « [...] nessuno faceva niente per loro ». Les explications de cette situation sont ensuite exposées. Les missions jésuites en terre d'islam ne se préoccupent que des catholiques, les musulmans ne sont concernés que de manière indirecte à travers les écoles et les dispensaires. Cette situation n'est la faute de personne car jusque là l'apostolat direct n'a pu être possible (dispositions insuffisantes chez les musulmans et faiblesse des résultats). En revanche, la situation actuelle peut laisser espérer que le temps de la prédication directe n'est pas loin. Il faut donc se tenir prêt et dans cette optique préparer des missionnaires destinés à cet apostolat. Ces spécialistes doivent présenter un certain nombre de qualités : ils doivent être aptes à adapter l'Évangile aux mentalités des différents peuples sans pour autant le travestir.

Jusque là le discours de Ledochowski ne présente aucune originalité : le constat est le même et la question de l'adaptation de l'Évangile n'est pas en soi une grande nouveauté et ne présente aucune spécificité avec la prédication auprès des musulmans, ce qui est écrit pourrait l'être pour beaucoup d'autres religions et d'autres peuples. Le général évoque aussi l'éventualité de la création d'un rite particulier proche de leur nature et de leur tradition.

La réalisation de ce projet passe par la création d'un institut sur le modèle de celui destiné aux Russes et aux autres peuples orthodoxes. Il avance ensuite le nom de Mulla, qui « sarebbe la persona più adatta a dar suggerimenti su tale questione », mais précise qu'une seule personne est insuffisante pour une telle entreprise, et que peu d'étudiants sont intéressés dans les instituts par cette vocation.

Il reste encore beaucoup à faire au niveau de la connaissance de l'islam, « per metterli in relazione colla dottrina cristiana e colla nostra morale ». Il préconise donc de fonder un institut indépendant ou une faculté des études islamiques au sein de l'Institut Oriental et d'étudier les moyens les plus adéquates pour attirer des étudiants pour, à terme, « fare in modo che di qui a poco anni ogni terra musulmana aperta ai missionari cattolici abbia il suo specialista per l'avvicinamento dei musulmani [...] ».

<sup>1438</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, copie adressée à de Bonneville pour information.

Les moyens à mettre en œuvre sont des colloques privés, des conférences, le développement de la presse. L'adhésion au christianisme doit se préparer par une connaissance réciproque qui n'existe pas, « ma tocca a noi cattolici essere i primi a fare il passo per l'avvicinamento ».

Le père général propose donc un programme de formation très large où les spécificités du monde musulman ne sont pas toujours visibles. Son optimisme sur d'éventuelles conversions doit être modéré car il n'envisage, pour le moment, aucune technique de conversion. Son effort porte sur la formation de missionnaires sans qu'il soit clairement précisé qu'elle sera leur fonction apostolique.

Suite à cette lettre, il reçoit les réponses des deux recteurs. La réponse d'Herman se veut commune à celle de Bea et faite conjointement avec des spécialistes romains de ces questions<sup>1439</sup>. Sa réponse est en deux parties, l'une sur l'apostolat auprès des musulmans et l'autre sur la préparation à ce apostolat.

Pour l'apostolat à proprement parler, il distingue différentes situations en fonction des pays, qu'il répartit en quatre catégories. Tout d'abord, dans les pays anciennement sous domination turque et en Europe (Albanie, Yougoslavie) où musulmans et chrétiens vivent ensemble, il faut ouvertement lutter contre la doctrine islamique. Dans les pays où les dirigeants considèrent l'islam comme imposé de l'extérieur et ne correspondant pas au génie national (cas de la Turquie et jusqu'à un certain point de l'Iran) il faut exploiter ces dissensions en étudiant les traditions locales afin d'en extraire les éléments positifs et les conduire vers le christianisme. Le troisième type de pays se localisent en Afrique centrale et méridionale où l'islam poursuit sa progression en adoptant les superstitions locales, il faut dans ce cas que la prédication chrétienne adopte une forme plus populaire. Quant aux derniers territoires ils partent de la Syrie et de l'Iraq et s'étendent jusqu'au Maroc, l'islam y est considéré comme une tradition et une gloire nationale, il est pour cette raison profondément ancré chez les individus.

On notera qu'il n'est pas fait mention de l'Asie qui concentre l'essentiel de la communauté musulmane. Les représentations de ces régions est conforme à un certain nombre de cliché : des Noirs superficiellement islamisés (alors que dans certains endroits la présence musulmane existe depuis le XII<sup>ème</sup> siècle), des Turcs entrés dans la modernité depuis la chute du *çaléfa* et des Persans si différents des Arabes. Il est curieux qu'à aucun moment il ne mentionne les pères blancs.

À la fin de cette présentation le constat est clairement établi : l'apostolat doit varier en fonction du pays, mais aussi des personnes auxquelles on s'adresse. Pour le peuple, sous des conditions qu'il ne précise pas, la prédication directe de l'Évangile peut se faire sans qu'au préalable il soit nécessaire de suivre une préparation scientifique spécifique, mais tout en connaissant parfaitement les mentalités. Il cite, à titre d'exemple, l'expérience menée dans la lignée de Foucauld par Voillaume et ses compagnons : célébration du culte en arabe, décoration de l'église conformément aux traditions locales, sans représentation iconographique mais avec des inscriptions comme dans les mosquées. Ce type d'expérience ne peut, d'après Herman, être possible qu'avec une parfaite maîtrise de

---

<sup>1439</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre du 4 février 1937 d'Herman au père général.

la doctrine catholique pour être en mesure d'évaluer jusqu'où l'adaptation est possible.

Cependant, l'intérêt principal du recteur de l'Institut Oriental se concentre sur l'apostolat auprès des élites, sujet sur lequel il a consulté Mulla (« egli si mostra abbastanza riservato relativamente ai frutti dell'apostolato futuro per i musulmani »). Le principal handicap est, pour les deux hommes, l'assimilation indispensable de la science islamique sans quoi les missionnaires peuvent commettre des impairs. Ce type d'apostolat ne peut être public<sup>1440</sup>, mais doit s'exercer de manière personnalisée. Dans le même temps le recteur sait que le monde musulman connaît un mouvement puissant d'idées où s'affrontent modernistes et conservateurs<sup>1441</sup>. Il faut donc préparer des missionnaires adaptés. C'est l'objet de son second point.

On retrouve les mêmes grandes idées sur la formation des missionnaires qui ne présentent aucune spécificités pour le monde musulman mais qui peuvent d'appliquer pour tout autre monde à évangéliser : assimiler des pratiques et des manière de penser, éviter d'offenser les musulmans, vivre dans le pays pour acquérir une connaissance pratique (il ne développe pas longuement ce sujet), etc. Sur le plan théorique, il appelle à une connaissance du *Qur'...*, de la tradition musulmane, de la littérature religieuse islamique spécialement celle de controverse et des idées modernes. Puis, à un deuxième niveau d'apprentissage, il préconise des connaissances sur l'histoire, sur l'islam en général, sur le pays auquel il est destiné, mais aussi des connaissances plus superficielles dans les domaines de l'art, de la poésie, de la culture islamique en général. Ce savoir s'avère pour lui indispensable à tout missionnaire travaillant en contact avec l'élite. Il envisage pour finir un dernier niveau de savoir sur l'histoire et les autres sciences non-islamiques ou préislamiques du pays. L'importance de ce dernier point est variable selon les régions<sup>1442</sup>. Cela ne signifie pas qu'il soit hostile à ce que l'on s'intéresse à ces questions, mais pense que dans un but apostolique il est préférable que la majorité des missionnaires se concentrent sur l'islam et sur l'histoire du mouvement islamique du pays dans lequel ils se trouvent. Cette formation doit aboutir à constituer des missionnaires exempts de l'esprit apologétique.

Le lieu de ces apprentissages aurait pu être l'Université Saint-Joseph de Beyrouth mais Herman critique son organisation et ne l'estime pas prête à gérer cette préparation. Il lui semble préférable de choisir l'Institut Oriental et la ville de Rome pour plusieurs raisons qu'il expose : la bibliothèque du PIO dispose d'un fonds arabe, d'une documentation sur la

<sup>1440</sup> Herman cite le cas regrettable, selon lui, d'un converti devenu père blanc (il ne peut que d'agir de Sallam), qui a donné à Tunis des conférences très mal accueillies par l'élite locale.

<sup>1441</sup> Il explique que des étudiants d'al-Azhar ont sollicité l'autorisation d'aller suivre des études aux États-Unis afin de s'initier aux techniques de la critique moderne. Herman pense qu'un père bien formé pourrait entrer en contact avec cette jeunesse ouverte aux idées nouvelles et exercer auprès d'elle un apostolat bénéfique.

<sup>1442</sup> Pour la Turquie il considère cela comme devant prévaloir sur tout autre savoir. Il considère que l'Iran se trouve dans une situation similaire. En revanche, pour des pays comme l'Égypte, même s'il existe un intérêt pour la civilisation pharaonique, la connaissance du passé pré-islamique n'a que peu d'incidence sur l'apostolat auprès des musulmans. Il en est de même pour la Syrie-Palestine et l'Iraq.

période contemporaine qui complète le fonds sur l'Antiquité du Biblique et la présence de Mulla bientôt renforcée par celle de Lator qui peuvent à eux deux couvrir l'ensemble des questions. Il cite les thèmes qui peuvent être abordés : le *Qur'...*, les auteurs mystiques et religieux, les mouvements récents. Nous voyons à travers ces exemples transparaître davantage les préoccupations des catholiques que celles des musulmans, notamment en ce qui concerne les mystiques. Ce débat est interne à l'Occident et ne touche pas les musulmans, même ceux de l'élite.

Dans la mesure où ces enseignements existent déjà, ils seront renforcés pour ceux destinés à l'apostolat et complétés par d'autres cours comme l'histoire du monde musulman et de la période actuelle. Depuis Rome la connaissance sur l'évolution intellectuelle du monde musulman existe mais elle est appréhendée sous un prisme déformant qui donne de la situation une image éloignée de la réalité des débats internes au monde musulman. En revanche, du côté musulman nous ne rencontrons à aucun moment un intérêt pour l'évolution des débats internes au christianisme.

Dans un premier temps, le recteur de l'Institut Oriental n'envisage aucune modification. Il compte sur les professeurs déjà présents, il exclut la fondation d'un nouvel institut ou d'une faculté d'islamologie car il estime encore le nombre des étudiants insuffisants, tout comme celui des enseignants. Il propose de créer au sein du PIO, comme les statuts le permettent, une section d'islamologie. Il avance l'avantage principal d'une telle section, celle de délivrer aux étudiants des titres universitaires.

Après cette réponse, rédigée en collaboration avec le recteur du Biblique, ce dernier adresse un complément d'informations au général de la Compagnie de Jésus<sup>1443</sup>. Sa lettre reprend les distinctions de Herman : l'apostolat et les questions de formation.

Pour les régions du Proche-Orient il insiste sur les difficultés rencontrées auprès du peuple mais aussi auprès des classes supérieures. Il ne faut donc envisager qu'un apostolat indirect dans ces pays alors que dans d'autres un apostolat direct peut être possible si on se renseigne suffisamment sur les conditions locales.

Quant à la formation des missionnaires, il est d'avis de ne pas créer d'institution nouvelle mais de recourir aux trois instituts romains déjà existant. Les personnes concernées suivraient les cours dans les différents centres et obtiendraient des titres universitaires. Il préconise une solide formation intellectuelle pour les régions d'apostolat indirect, afin de pouvoir entrer en contact avec les élites. Cependant, il limite le nombre de missionnaires destinés à cette préparation : « Anche dopo che si sia forse istituita una vera missione fra i musulmani di una tale regione, tali missionari "specializzati" serviranno piuttosto di appoggio agli altri missionari. Si tratterà dunque sempre di pochi, ottimamente scelti, solidamente formati, specializzati per la conoscenza scientifica della relativa nazione. » Il s'agit de préparer une élite pour l'élite, dont le rôle sera d'influencer les groupes dirigeants en vue d'une acceptation ou au moins d'une tolérance de la prédication ouverte du christianisme.

Ces deux lettres sont transmises à de Bonneville par le père général, dans sa lettre du 10 février 1937, ainsi que la lettre qu'il leur avait adressée. La question semble

---

<sup>1443</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Béa à Ledochowski, du 6 février 1937.



intéresser beaucoup de personnes : « Pour la question musulmane, de divers côtés des Délégués apostoliques m'ont demandé que nous nous occupions d'en pousser l'étude théorique pour pouvoir mieux organiser l'action apostolique. »

La réponse de Bonneville intervient dès le 26 février. Il approuve l'orientation du général : « Connaître encore plus que nous faire connaître, voilà certainement le premier pas à faire. » Il est favorable à l'idée d'une double formation : « Il faut deux sortes de compétences, celle de quelques spécialistes qui feront de l'étude de l'Islam leur premier objectif, et celle de l'ensemble des missionnaires vivant en Terre d'Islam dont aucun ne devrait plus demeurer, comme il est trop arrivé dans le passé, dans une ignorance pratique totale du milieu social dans lequel ils sont baignés. » Il nuance ses propos en précisant qu'il ne cherche pas à avoir un spécialiste mais à atteindre l'ensemble des missionnaires pour les sensibiliser à s'intéresser aux musulmans.

Il ne retient pas pour l'immédiat l'idée de la création d'une institution similaire au Russicum, car il veut privilégier le contact avec le terrain. En revanche, il préconise le renforcement des enseignements de l'Institut Oriental. Les études doivent avoir un double objectif : intéresser les missionnaires au milieu dans lequel ils évoluent et le leur faire découvrir et leur faire mettre en commun les découvertes et les expériences dans ce domaine. Le moyen pour y parvenir est la mise en place d'une semaine ou d'une quinzaine d'études islamiques annuelles, non publique et spécialement destinées aux missionnaires. Ces rencontres seraient préparées en amont par un questionnaire sous forme d'enquête et d'étude théorique, dont les résultats seraient mis en commun lors des rencontres et diffusés au sein des missions. Le lieu retenu pourrait être Rome ou une autre ville. Les buts de Bonneville sont d'éviter les études abstraites sans contact avec la réalité et faire circuler l'information. L'objectif est donc de sensibiliser bien plus que d'assurer une formation complète théorique sur l'islam, il n'est pas encore question de former des apôtres pour les musulmans.

Cette lettre est aussi l'occasion de préciser des questions annexes notamment celle du rite. De Bonneville est favorable à une liturgie latine en langue arabe. Il se prononce ensuite sur la question de la mise en relation entre les doctrines et les rites musulmans et la doctrine chrétienne, préconisée par Ledochowski : il n'en attend pas grand chose. Il termine sur la fondation des associations et des bulletins qu'il ne juge pas primordiale. Il suggère de favoriser ceux déjà existant et de conserver la discrétion qui les entoure. Il est possible que derrière les associations auxquelles il pense se trouve la *badaliyya* dont il est un membre actif.

Dans une note de mai 1937<sup>1444</sup>, Bonneville développe une analyse critique des positions des deux recteurs : « La réponse du P. Herman ne met pas assez en évidence à quel point est nécessaire et fondamentale l'étude de la langue, que cette étude doit être faite à fond et préliminairement à tout le reste, enfin qu'elle doit être faite dans le pays [...] le Père Béa me semble mettre une opposition trop tranchée entre les missionnaires et les spécialistes. La plupart des missionnaires devraient être des spécialistes de la connaissance du milieu [...] On éviterait ainsi le danger d'une missiologie livresque et sans influence sur les missionnaires. On assurerait au contraire les échanges entre la chaire

---

<sup>1444</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, note de de Bonneville, du 27 mai 1937, remise au père général.

magistrale et la réalité. »

On ne trouve plus de document sur cette question avant la lettre du 15.08.1937 du général à l'ensemble de la Compagnie, où Christophe de Bonneville est cité deux fois. Puis, Ledochowski lui écrit le 22 août<sup>1445</sup>.

Après la publication de la lettre du 15 août, les choses sont officiellement en place et de Bonneville ne tarde pas à recevoir les premières réactions<sup>1446</sup>. En avril 1938, les réponses au questionnaire sont toutes parvenues<sup>1447</sup>. La même année un nouvel intervenant fait son apparition, Pareja, qui informe de Bonneville de son arrivée en Europe<sup>1448</sup> via Beyrouth<sup>1449</sup>. Dès le mois de mai, de Bonneville voit en Pareja l'organisateur du centre romain<sup>1450</sup>. ce centre doit être un institut d'études et d'informations sur l'islam contemporain : « Il tachera en liaison avec En Terre d'Islam de se constituer un fichier aussi complet que possible, et une bibliothèque à jour. Il dirigera les travaux sur place des missionnaires et leurs enquêtes dont il concentrera les résultats. des centres régionaux seront constitués dans les différents pays de mission où se trouvent des Musulmans. Le Père chargé du centre romain tout en maintenant l'autonomie de son organisation sera l'hôte de l'Université Grégorienne, Faculté de missiologie. Il y fera un cours dont la matière reste à déterminer. »<sup>1451</sup> Les cours de Pareja sont mis en place dès la rentrée de 1938 et au PIO<sup>1452</sup>. On peut noter une similitude temporelle avec le projet des dominicains qui date du printemps et de l'été 1938.

Si l'organisation du centre est prévue, son financement ne l'est pas encore. Les frais doivent être imputés au centre romain mais de Bonneville s'interroge toujours en juillet 1938 : « Comment ferons-nous pour les dépenses, je n'en ai encore aucune idée. »<sup>1453</sup> Il

<sup>1445</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Ledochowski, du 22 août 1937, à de Bonneville.

<sup>1446</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Janot, du 21.09, à de Bonneville, où il le remercie pour son action dans la lettre du général. Pour Janot, cette dernière s'inscrit dans la droite ligne de l'article de de Bonneville « Notre vocation méditerranéenne », *Lettres de f ourvière* 1936, p. 157-174. Un coup de pouce a été donné à *ETI* dans la lettre du général, car il l'a cité et pour Janot c'est là le résultat de l'action de de Bonneville ; lettre du 22.10.1937 du provincial du Maryland New York, P. Murphy, à de Bonneville : proposition de jeunes missionnaires et demande de plus de renseignement quant à l'organisation de leurs études.

<sup>1447</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de de Bonneville, du 20 avril 1938, au général.

<sup>1448</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Pareja, du 7 mai 1938, à de Bonneville.

<sup>1449</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Pareja, du 12 juillet 1938, à de Bonneville, qui l'informe de son arrivée pour la fin août ou le début septembre.

<sup>1450</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de de Bonneville, du 17 mai 1938, au secrétaire général.

<sup>1451</sup> *Ibid.*

<sup>1452</sup> *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum.*

<sup>1453</sup> ACSF, I *Missio islamica* 2, lettre de de Bonneville, du 15 juillet 1938, à Pareja.

faut attendre 1939 pour que la question financière soit résolue : « Pour les frais supplémentaires que pourrait lui occasionner [Pareja] le Secrétariat Musulman [...] je ne puis songer, comme vous le suggérer, à répartir de telles dépenses sur toutes les Provinces [...] Le Père Pareja et vous devez donc chercher des aumônes spéciales pour cela. Il convient évidemment de faire la chose discrètement en s'abstenant de toute publicité ; mais il semble difficile qu'on ne parvienne pas à intéresser quelques bienfaiteurs à une œuvre de pareille importance : ne s'agit-il pas de préparer la conversion de 250 millions d'âmes ? »<sup>1454</sup> Dès janvier 1939, le père général a demandé à Pareja de s'adresser à de Bonneville pour les aspects pécuniaires<sup>1455</sup>. À aucun moment n'a donc été prévu une source de financement pour cette mission. Comment interpréter ce qui peut apparaître comme une négligence ? Quel degré de fiabilité peut-on accorder à un projet dont le financement non seulement n'est pas prévu mais s'avère difficile à mettre en place car soumis à la plus grande discrétion ?

Sa méthode, de Bonneville l'expose dans un article un an après la lettre de Ledochowski<sup>1456</sup>. Il part d'un constat : les missionnaires ont fait peu<sup>1457</sup>, faute de connaître l'islam et les musulmans<sup>1458</sup>. Or, il considère que le terrain est favorable pour plusieurs raisons. En premier lieu parce que les rapports avec les musulmans sont bons et qu'il existe de nombreux points communs entre eux et les chrétiens<sup>1459</sup>. À partir de ces données il propose un plan en deux volets : l'action auprès des musulmans et la formation des missionnaires.

Il conseille de se servir des acquis des musulmans, en d'autres termes d'« aider des Musulmans à se sauver par les éléments purs de révélation qui seraient parvenus jusqu'à eux. »<sup>1460</sup>. La théorie des pierres d'attente trouve un certain écho chez le jésuite. sa perspective est diamétralement opposée à celle des pères blancs car il considère que « l'apôtre de Jésus-Christ n'a pas le droit de détruire pour construire ensuite selon des plans partiellement humains. »<sup>1461</sup>. À la différence de Marchal il se contente de généralités car il n'explique à aucun moment comment les aider à se sauver.

<sup>1454</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de ? (nom illisible), du 23 mars 1939, à de Bonneville.

<sup>1455</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Pareja, du 15 janvier 1939, à de Bonneville, suite à son entretien avec Ledochowski.

<sup>1456</sup> Ch. de Bonneville, « L'apostolat en terre d'islam », *Nuntii de Missionibus*, août 1938, p. 441-510. Il s'agit d'un supplément au volume VIII, dont le contenu ne doit ni être livré au public, ni utilisé dans des publications missionnaires. Ces recommandations figurent sur la couverture intérieure de la revue.

<sup>1457</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>1458</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>1459</sup> *Ibid.*, p. 505 : « ils éprouvent le goût à parler respectueusement de ce que nous croyons en commun. Or ce n'est pas peu de chose que le Dieu unique et maître des mondes, rémunérateur, que le souverain respect de Jésus-Christ et de sa Mère, que l'obligation de la prière et de l'aumône. »

<sup>1460</sup> *Ibid.*, p. 506.

En revanche, il rejoint le père blanc dans le refus des conversions directes au christianisme qu'il justifie par deux arguments. D'une part, il estime que cette action est suffisante et justifie le sacrifice des missionnaires, d'autre part, c'est l'unique modalité en attendant de passer à une autre étape, celle de la conversion qui est pour le jésuite la finalité de toute action<sup>1462</sup>. En attendant, tout comme Marchal, il songe à les faire évoluer pour qu'ils admettent le principe, chrétien selon le jésuite, de la liberté de conscience individuelle<sup>1463</sup>. Il s'agit pour lui d'un problème de mœurs, c'est pourquoi il entend agir sur les mœurs<sup>1464</sup>. L'enseignement ne lui paraît pas le moyen le mieux adapté, à l'exception de Java<sup>1465</sup>. Il préconise d'être favorable à toute tendance laïcissante afin de restreindre « le caractère social de l'islam »<sup>1466</sup>. Pour lui les convertis peuvent jouer un rôle dans cette évolution des mœurs<sup>1467</sup>. Il faut qu'ils vivent dans leur milieu d'origine ou au moins faire en sorte qu'ils ne perdent pas le contact avec leurs congénères<sup>1468</sup>. De Bonneville est lucide car il connaît les dangers qui attendent les convertis et rappelle la nécessité d'une organisation pour les prendre en charge<sup>1469</sup>.

Il termine sur la question des musulmans en s'interrogeant pour déterminer la place à attribuer aux actes d'apostolat direct : « Il n'y a pas lieu de leur assigner si tôt une place. »<sup>1470</sup> Son objectif est précis, il faut connaître les musulmans avant toute autre chose<sup>1471</sup>. Son analyse des échecs précédents est formelle : ils sont dus au manque de connaissances aggravé par un manque de confiance en la possibilité d'une action efficace<sup>1472</sup>.

Pour parer à ce manque de savoir de Bonneville propose un programme de formation

<sup>1461</sup> *Ibid.*

<sup>1462</sup> *Ibid.*

<sup>1463</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>1464</sup> *Ibid.*

<sup>1465</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>1466</sup> *Ibid.*

<sup>1467</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>1468</sup> *Ibid.*

<sup>1469</sup> *Ibid.*

<sup>1470</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>1471</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>1472</sup> *Ibid.*, p. 510.

aux missionnaires destinés à la terre d'islam. Il précise que les volontaires existent. Ils sont au nombre de quatre sans compter ceux de la province de Lyon destinés au Proche-Orient<sup>1473</sup>. La base de toute préparation est l'étude de la langue et en particulier celle de l'arabe qui est indispensable<sup>1474</sup>. la langue vernaculaire doit faire l'objet d'une étude sérieuse en parallèle avec celle de l'arabe qui confère, même dans les pays non arabophones, prestige et autorité<sup>1475</sup>. Dans le dossier de la *Missio islamica 1*, il est plus précis puisqu'il préconise huit ans d'étude dont trois ou quatre dans un pays du monde arabe pour tous les candidats destinés à œuvrer dans un espace arabophone. Pour les autres il limite la phase d'apprentissage de l'arabe à trois ou quatre ans. Les connaissances en islamologie sont toutes aussi fondamentales. dans ce domaine il appelle à une adaptation permettant de saisir les généralités et les aspects locaux de l'islam<sup>1476</sup>. L'islam n'est pas un bloc monolithique et les missionnaires ne doivent pas se contenter de connaissances générales et livresques mais être en prise avec les réalités.

Pour résumer sa pensée, les premiers apôtres de l'islam doivent être des savants et étendre leur influence culturelle<sup>1477</sup>. « Mais partout, l'important est de se dépouiller de sa propre mentalité, et de son âme d'occidental pour adopter une âme nouvelle et un cœur nouveau. »<sup>1478</sup>. Une fois formés, ces missionnaires sont destinés à des zones géographiques spécifiques en fonction de leur langue européenne d'origine<sup>1479</sup>. il pense aux anglophones pour l'Égypte, la Palestine, l'Iraq et l'Inde, zones sous influence britannique<sup>1480</sup>.

La coordination des aspects intellectuels doit être assurée par le centre romain qui regroupe de la documentation sur l'islam contemporain et qui doit entretenir des relations avec les centres régionaux<sup>1481</sup>.

Il élargit les perspectives de cette action : « S'il arrivait qu'une organisation plus

<sup>1473</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>1474</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>1475</sup> *Ibid.*

<sup>1476</sup> *Ibid.*

<sup>1477</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>1478</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>1479</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre de de Bonneville, du 12 novembre 1937, à Murphy, provincial du Maryland (New York) ; dans cette lettre, en réponse à celle de Murphy, de Bonneville indique la procédure à suivre pour les missionnaires volontaires : étude de l'arabe et de l'islamologie et orientation vers une œuvre scolaire de langue anglaise soit en Palestine, soit en Égypte, soit à Beyrouth (en collaboration avec l'Université Saint-Joseph).

<sup>1480</sup> Cf. Ch. de Bonneville, *art. cit.*, p. 507.

<sup>1481</sup> *Ibid.*, p. 508.

générale se constituât pour toute l'Église, nous serions heureux de pouvoir lui offrir dès le début les résultats d'un travail méthodique. »<sup>1482</sup>. Pense-t-il à l'initiative de Perbal et de Tisserant ? Nous le verrons, il ne semble pas avoir été mis dans la confiance.

Au terme de cette présentation, des ressemblances avec la méthode de Marchal sont perceptibles mais des divergences de fond persistent. Ainsi le but avoué est de connaître le milieu et non de le transformer. De Bonneville ne néglige pas les éléments de l'islam et il compte même s'en servir pour sauver les musulmans, sans toutefois indiquer comment. Certes, ce n'est pas l'islam qui leur permettra de se sauver, mais les éléments de la révélation qui ont pu leur parvenir.

Nous l'avons vu, le jésuite n'est pas au fait des initiatives romaines, malgré sa correspondance avec Perbal<sup>1483</sup>. Dans une lettre à Pareja, il interroge ce dernier sur le rôle de Tisserant : « Est-il vrai que le Cardinal Tisserant ait été chargé de l'affaire pour toute l'Église ? »<sup>1484</sup> La réponse de Pareja est révélatrice de la discrétion qui entoure le projet et de l'existence à Rome de différentes sphères qui ne communiquent pas toujours entre elles : « Quant à la question du Cardinal Tisserant j'ai demandé à quelques personnes bien renseignées et on m'a répondu qu'il n'y a encore rien de décidé. »<sup>1485</sup> nous savons, par ailleurs, qu'à cette date Tisserant pilote les opérations. Le responsable romain des jésuites pour la mission auprès des musulmans n'est pas tenu informé.

Bonneville, alors qu'il est le véritable responsable de cette mission<sup>1486</sup>, semble, dans une lettre du 12.11.1938, encore surpris par cette charge<sup>1487</sup>, et demande des éclaircissements sur sa nouvelle fonction à laquelle il n'est pas préparé sur le plan scientifique<sup>1488</sup>. Il envisage de faire quelques lectures et de « développer quelques notions d'arabe qui me rendront moins étranger aux choses dont j'aurais à traiter. »<sup>1489</sup>.

<sup>1482</sup> *Ibid.*

<sup>1483</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre de Perbal, du 31 août 1938, à de Bonneville ; il lui adresse les conclusions de leur travail, lui expose la méthode des pères blancs et porte un regard critique sur certains aspects de la méthode Marchal. on apprend que Massignon aussi a été consulté.

<sup>1484</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre de de Bonneville, du 22 novembre 1938, à Pareja.

<sup>1485</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre de Pareja, du 5 décembre 1938, à de Bonneville.

<sup>1486</sup> Nous n'avons pas pu avoir accès aux archives des jésuites à Rome.

<sup>1487</sup> ACSF, *Missio islamica 2*, lettre de de Bonneville, du 12.11.1938, à Ledochowski : « Votre Paternité me met personnellement en cause deux fois dans la Lettre sur la conversion des Musulmans. »

<sup>1488</sup> *Ibid.*

<sup>1489</sup> *Ibid.* Perbal est dans la même situation : non spécialisé dans des questions islamiques il se retrouve à la tête d'un organisme destiné à les orienter. Dans la lettre du 29 novembre 1938, que lui adresse le général des jésuites, il est lui explicitement demandé de ne pas se lancer dans l'étude de l'arabe ou de l'islamologie car sa fonction ne le nécessite pas et qu'il ne dispose pas de suffisamment de temps pour le faire.

Mais, il faut attendre le 29 novembre 1938 pour que, de manière explicite, l'organisation soit confiée à de Bonneville par le père général : « Il est bon qu'il y ait en dehors de moi quelqu'un qui prenne spécialement la chose à cœur et soit chargé de la promouvoir [...] »

1490 .

L'organisation de la *missio islamica* se poursuit durant l'année 1939. Un nouveau questionnaire est rédigé et envoyé au mois de février. Il s'agit de la lettre du secrétaire du SDI (Secretariatus Documentationis Islamicæ), Pareja, du 11.02.1939<sup>1491</sup>, qui nous semble une lettre circulaire destinée à toutes les personnes concernées par l'apostolat musulman. Elle informe des résultats de l'enquête et de la fondation du secrétariat à la Grégorienne, où doivent être adressées toutes les correspondances<sup>1492</sup>. Le but du centre est rappelé : organiser et aider les missionnaires, permettre une bonne diffusion des informations scientifiques (il incite à faire circuler les livres et leur résumé) mais aussi des expériences de terrain. Le centre apparaît comme un intermédiaire entre les missionnaires. Avec ce document se trouve un questionnaire. Ses grandes lignes portent sur le converti, un véritable curriculum vite est demandé (nom, profession, revenus, options politiques...), des renseignements précis sur sa conversion (les conditions dans lesquelles elle s'est faite et les obstacles rencontrés), et pour finir sa persévérance. Il demande de faire partir le questionnaire à partir de 1920 et de le diffuser largement. Il rappelle que son but n'est pas de constituer un fichier des convertis, mais « de faire sur un grand nombre d'exemple concrets une étude des conditions de la conversion ».

De Bonneville a réagi à cette lettre<sup>1493</sup>. Il a reçu de nombreuses plaintes au sujet du questionnaire tant sur les modalités de sa diffusion que sur son contenu. Tout d'abord, un problème de hiérarchie est soulevé, Pareja aurait dû adresser les documents au supérieur de la mission et non aux missionnaires, et prendre davantage de précautions pour leur faire parvenir, le choix de la poste normale apparaît imprudent à de Bonneville. La seconde série de reproches porte sur le questionnaire. De Bonneville rappelle l'importance de maintenir le secret autour du converti et regrette que le questionnaire pose de telles questions sur l'identité alors qu'il ne s'agit pas de constituer un fichier. Il lui reproche, pour finir, d'avoir mentionné le *çaléfa* : la disparition de ce dernier pour de Bonneville n'a aucune incidence alors il est inutile d'en faire état.

Les critiques de Bonneville portent autant sur les compétences scientifiques (critique de la mention du *çaléfa*) que sur le manque de pragmatisme qu'il attribut à Pareja. Alors que Pareja est chargé officiellement de la gestion du centre, de Bonneville conserve la direction des opérations.

Les choses se mettent en place dès le printemps et se précisent pendant l'été. De

---

1490 *Ibid.*

1491 ACSF, *Missio islamica* 2.

1492 Nous nous sommes rendue aux archives de l'Université de la Grégorienne pour consulter ces documents qui portent en tête l'adresse de l'université, Piazza della Pilotta. Aucun document ne s'y trouve ; lors de son départ, Pareja a tout emporté.

1493 ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de de Bonneville, du 29.03.1939, à Pareja.

Bonneville veut accélérer le processus comme en témoigne une lettre du 29 juillet 1939 adressée au général<sup>1494</sup>. Il suggère d'organiser à Rome une réunion où seraient conviés : le père Monnens (chargé de la direction des études), Pareja (chargé du secrétariat), Janot, et, si on le juge utile, Fausti, le père Goulet ou le père Haeck ainsi que d'autres qui s'occupent à Rome de ces questions. Le but de la réunion est de faire le point et monter des projets ; faire le bilan du secrétariat romain après un an de fonctionnement ; examiner les réponses au dernier questionnaire et préparer le prochain questionnaire, organiser le travail dans les territoires de mission ; orienter individuellement le travail des volontaires actuels. Il rappelle qu'une semaine de missiologie doit se tenir Lyon entre le 15 et le 20 octobre 1939 où il sera question de l'islam.

## Le bilan

Le déclenchement de la seconde guerre mondiale met un terme à toute nouvelle initiative. Il faut attendre 1944 pour trouver d'autres documents. Il s'agit d'un mémorandum rédigé par Pareja sur ses activités à Rome qu'il adresse à de Bonneville le 30 août 1944. Ce document est une réponse à une question posée par de Bonneville sur Pareja : « Est-ce que le P. Pareja s'occupe toujours de l'affaire qui lui a été confiée, et qui reste très intéressante ? » La formulation de cette question qui se trouve en tête du document est révélatrice de deux choses. La première est que la demande n'a pas été adressée directement à Pareja mais est passée par un tiers, la seconde est qu'il n'y a pas eu de communication entre les deux hommes depuis quelques années probablement. Dans les archives de Caire nous n'avons pas trouvé de document avant 1944, ce qui confirme que la correspondance s'était interrompue.

La réponse de Pareja se fait à travers ce mémorandum qu'il adresse donc à Bonneville. Il précise que la guerre a mis en suspens ses activités, mais qu'il a réorienté son travail pour optimiser une action future. Pour cela il s'est engagé dans l'étude de l'islam contemporain en renforçant ses connaissances et en étudiant de nouvelles langues comme le russe et l'ourdou. Son activité, on le comprend, a été livresque, coupée des réalités du terrain de la mission.

À l'issue de la guerre, un de ses projets consiste en une « Étude approfondie de la méthode de travail des protestants parmi les musulmans. ». Ce passage a dû susciter l'intérêt du lecteur car il est souligné et marqué par une croix. Ses autres projets sont de nature scientifique puisqu'il prévoit, entre autres, de faire un atlas historique de l'islam mais il s'intéresse aussi à l'islam indien.

Pour ses plans futurs il reste évasif : « Je ne parlerai pas des plans [...] Le moment n'est pas mûr. Je veux seulement remarquer que j'avais proposé au P. Scharmanns un projet de section islamique complet dans la faculté de Missiologie. »

Le document suivant trouvé dans les archives date de décembre 1945<sup>1495</sup>. Il s'agit d'un rapport sur la *missio islamica* qui s'organise autour de trois thèmes : les personnes

<sup>1494</sup> ACSF, *Missio islamica* 2.

<sup>1495</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de de Bonneville, du 18 décembre 1945, au vicaire général de Boynes.



qui y sont engagées, celles qui désirent s'y insérer et le plan d'ensemble.

Nous apprenons que quatre pères sont déjà engagés dans cette voie, deux pour le Proche-Orient, un pour la Turquie et le quatrième pour la Chine. Quant aux sujets qui sollicitent de participer à cette mission, ils sont aussi quatre qui ont accompli des parcours très différents les uns des autres. L'intérêt du document réside, selon nous, dans son troisième paragraphe qui présente le plan d'ensemble et permet de dresser un premier bilan.

De Bonneville réaffirme ses choix : « [...] je pense que le but principal doit être de former des hommes qui resteront attachés aux Missions de leurs Provinces et qui s'occuperont du problème tel qu'il se pose sur ces territoires, guideront les autres missionnaires dans leurs enquêtes et dans leur apostolat tâcheront d'obtenir des résultats. Ces hommes resteraient en liaison avec le centre. » Sa formule consiste donc à former quelques missionnaires qui serviront de « levain » au sein d'un groupe donné.

Bonneville ne destine pas ces hommes exclusivement à la mission sur le terrain mais aussi aux structures qui, au sein de la Compagnie, s'occupent de ces questions : l'Institut Oriental, le secrétariat du centre romain, la revue *En Terre d'Islam*. Ces hommes pourraient être utiles en Europe car à une formation universitaire ils joignent une connaissance des réalités du terrain.

Il développe ensuite l'idée de former un groupe au Caire pour l'importance culturelle que la ville constitue dans le monde musulman. Il nous apprend que ce groupe de travailleurs intellectuels a déjà un noyau à Beyrouth composés de jeunes étudiants qui se sont convertis. Bonneville a constitué pour eux un plan, dont nous ne savons pas en quoi il consiste, qu'il a soumis au Vatican et au vicaire général des jésuites. Ce mouvement n'est pas isolé car « Il existe ici déjà des amorces de travail en ce sens où nous sommes l'un et l'autre mêlés. Nous y sommes mêlés avec un petit groupe de Pères Dominicains avec lequel nous collaborons de la manière la plus fraternelle. ». Le groupe des jeunes convertis doit être composé de ceux dont les dossiers ont été détruits par le père Martin et dont nous avons donné la description sommaire. De manière explicite nous apprenons que le Saint Siège suit directement ces initiatives sans que nous puissions connaître sa position. La nature de la collaboration avec les dominicains n'est pas clairement établie et là aussi nous manquons d'informations qui présenteraient le point de vue dominicain. Toutefois, il nous semble que la collaboration qu'apportent ces derniers ne peut qu'être de nature scientifique, même si à long terme les perspectives apostoliques ne seraient pas à exclure.

Le second point du plan concerne la formation des missionnaires. Toutes les composantes se retrouvent, seul le classement des priorités est différent. La question fait problème car il faut s'adapter à chaque missionnaire en prenant en compte son niveau d'études, son âge et sa destination finale<sup>1496</sup>. Il termine sur des questions de pédagogie et d'organisation.

---

<sup>1496</sup>

Il insiste sur l'importance du dialecte pour ceux destinés au terrain, sur la formation scientifique pour ceux destinés aux instances centrales... Il pose la question de savoir si l'entrée en matière doit se faire en Europe ou au Proche-Orient, et dans ce dernier cas qui a sa préférence, faut-il opter pour Beyrouth ou pour Le Caire ?

C'est sur ces dernières considérations que se clôt le document.

Pareja continue de lui rendre compte de ses activités <sup>1497</sup> ce qui atteste que de Bonneville est toujours chargé de cette mission. Nous avons un document de 1946 qui décrit le réseau à ce moment là : Abd-el-Jalil à Paris, d'Alverny à Bifkaïa, Demeerseman à Tunis, Haeck et Goulet à la Curie à Rome, Janot à Lyon, Marchal à Alger, Massignon, Pareja <sup>1498</sup>, Kahil (Mary) au Caire, le R.P. Van Exem à Calcutta à l'Oriental Institute. L'implantation se concentre pour l'essentiel au Proche-Orient. Nous ne savons pas quel est leur fonctionnement et quels sont les fonctions de chacun. À l'exception de Haeck, Goulet et Van Exem, tous ont déjà été rencontrés. La présence de Massignon permet une fois de plus de porter un regard différent sur l'action complexe du grand islamologue français. Quant à Mary Kahil, son amitié avec de Bonneville et surtout avec Massignon permet d'expliquer sa présence, tout comme sa capacité à pouvoir financer un tel projet.

En 1947 de Bonneville décède et nous perdons toute trace de l'organisation. S'est-elle poursuivie ?

Les temps sont à d'autres orientations comme en témoigne une lettre adressée à de Bonneville en 1946 par un père de Bifkaïa <sup>1499</sup> : le but clairement annoncé est d'entrer au cœur même de l'islam pour y porter le témoignage chrétien, afin non pas de lui arracher des individualités mais de le transformer en lui même. L'auteur considère qu'à l'exception de l'IBLA et de quelques individus (qu'il ne cite pas) tous ont abandonné la partie.

## **C. Dernières initiatives**

Après la seconde guerre mondiale, il est généralement admis que les positions des missionnaires évoluent avec la prise de conscience des poussées nationalistes. Cependant, dans les toutes premières années qui suivent la fin du conflit, l'évolution n'est pas encore manifeste et les problématiques de conversions des musulmans n'ont pas encore intégré qu'une époque vient de se terminer.

### **a. D'Alverny, le choix de la continuité**

Seize ans plus tard, fidèle à ses premières orientations, d'Alverny précise ses positions de 1930 <sup>1500</sup> sur l'apostolat social : « création ou organisation de groupement humains rayonnant socialement une atmosphère vraiment chrétienne : exploitations agricoles avec cadres chrétiens orientaux ou occidentaux, coopératives ou syndicats ouvriers de doctrine et de cadres chrétiens bien formés. Ceci exige naturellement la formation et l'utilisation de compétences professionnelles laïques (financières, industrielles, agricoles,

---

<sup>1497</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Pareja, du 21 janvier 1946, à de Bonneville.

<sup>1498</sup> Nous n'avons pas trouvé de mention de la présence de Pareja au Caire.

<sup>1499</sup> ACSF, *Missio islamica* 2, lettre de Fenoyl, du 10 novembre 1946, à de Bonneville.

<sup>1500</sup> AJV, RPO 113 b B2 ETI II, note de d'Alverny du 1.11.1930.

commerciales). les réaliser là où c'est possible, c-a-d. là où il y a le plus grand besoin, le moins d'obstacles, et le plus de rayonnement ceci, pour les débuts. »<sup>1501</sup> il souhaite concrétiser la voie intellectuelle par la création de centres d'études où se côtoieront élites chrétiennes et musulmanes<sup>1502</sup>. Il préconise leur installation en priorité à Tunis, où se trouve l'IBLA, au Caire, où élites chrétienne et musulmane sont présentes, à Damas, au Maroc et aux Indes<sup>1503</sup>. Le Proche-Orient concentre toujours toutes les initiatives. Sa ligne spirituelle est en conformité avec celle de Foucauld malgré des divergences. Il souhaite des installations sur la route des villes saintes de l'islam, les z...*wiyya*-s devant servir de modèle. Sa recherche du contact et de la rencontre sur le terrain religieux est évidente tout comme son désir de se départir de l'occident. Il souhaite un monachisme dont les structures externes soient proches de ce qui se pratique dans le monde islamique. C'est une des rares fois où les confréries musulmanes servent de modèles même s'il n'est pas question de s'inspirer de leur spiritualité. Cette référence aux z...*wiyya*-s n'est pas très précise car il n'explique pas en quoi elles peuvent servir de modèles. Ce désir de se fondre dans la masse, d'adopter les aspects extérieurs fait penser aux habitudes des pères blancs qui s'habillent comme les populations de l'Afrique du Nord et qui ont adopté leur existence matérielle.

D'Alverny n'entend pas négliger les œuvres traditionnelles comme l'école et les soins médicaux. Pour dynamiser l'ensemble il veut mettre en place un organe de liaison sous la forme d'un bulletin mensuel<sup>1504</sup>. Il assigne à Beyrouth une place centrale qu'il justifie par l'importante présence chrétienne et par les structures dont les jésuites disposent dans cette ville.

Il est curieux qu'il ne fasse à aucun moment référence à l'initiative de Bonneville alors que ce dernier fait partie des destinataires de ce projet. Projet dont il espère la concrétisation : « Tout en étant bien persuadé qu'il faudra juger la réalisation d'après ses résultats et que sans doute l'expérience obligera à bien des modifications, j'aimerais pourtant sentir l'appui de mes supérieurs dans les débuts pour les points suivants : 1. Approbation de l'ensemble avec des réserves sur les point qui paraissent les plus délicats, 2. Titre et responsabilités de Préfet du Juvénat arabe, 3. Avoir pour l'arabe comme Père Oriental quelqu'un que je connaisse et avec lequel il soit facile de collaborer. Je suggère fortement s'il n'est pas pris par un emploi plus important, le P. Adem mon co-novice dont j'apprécie la valeur et la compétence ; il pourrait du reste assurer une certaine collaboration à l'I.L.O.. Sinon garder le P. Akl encore une année, quoi qu'il soit un

---

<sup>1501</sup> AJV, RPO 40 dos. 10, d'Alverny « opinion sur l'action chrétienne E.T.I. », mars 1946, 3 pages dactylographiées.

<sup>1502</sup> *Ibid.*

<sup>1503</sup> *Ibid.*

<sup>1504</sup> *Ibid.*, il a pour ambition de reprendre la publication de *Machreq*. Il entend faire jouer à l'édition un rôle important car il propose l'édition du *Machreq* sous trois formes : un bulletin mensuel, en arabe, d'informations sur les événements du Proche-Orient et du monde arabe, une revue trimestrielle en arabe de culture générale qui porterait sur ce qui se fait en Occident, mais aussi en Orient avec des études scientifiques précises sur les faits de société, et une collection de livres pour éditer des ouvrages scientifiques œuvres des maîtres de l'Institut de Langues Orientales de Beyrouth.

peu faible en français, 4. ne pas avoir plus de 6 juvénistes occidentaux , 5. ne pas avoir de pères d'autres provinces, 6. Avoir l'auto, au moins en espérance proche, et un accord avec Beyrouth pour la Bibliothèque. »<sup>1505</sup>

La position de d'Alverny est très offensive alors que les conditions politiques sont différentes. Il n'y a aucune mention du contexte de la période qui est celui des indépendances nationales tant au Liban qu'en Syrie. Il reste sur une ligne apostolique héritée des années trente alors que d'autres innovent des nouvelles orientations après la guerre.

### **b. Mougel, un autre regard**

Nous avons trouvé un projet de mission auprès des musulmans qui se singularise par rapport à toutes les autres méthodes<sup>1506</sup>. Trois lignes de force sont décelables dans sa présentation : son refus de toute intellectualisation, sa volonté de partir de l'islam et la combinaison qu'il propose entre spirituel et temporel.

il part du principe que la maîtrise de l'arabe littéraire n'est pas nécessaire, pas plus que des connaissances en islamologie ou en ethnologie, pour ne pas, selon lui, masquer « sa vraie valeur religieuse »<sup>1507</sup>. Pour lui, le dialecte est suffisant et pour le reste « il suffit de se laisser former par la sympathie religieuse, par la conviction que Dieu est avec tous ceux qui le cherchent »<sup>1508</sup>. Son refus de tout intellectualisme se manifeste dans le choix de missionnaires ne connaissant rien de l'islam pour éviter les préjugés et pour pouvoir le pénétrer de l'intérieur. le milieu qu'il souhaite privilégier n'est pas celui des élites mais le monde rural, populaire : il se trouve aux antipodes des orientations de la période. Il explicite ce choix : il cherche à établir des contacts sur le terrain du vécu religieux et non sur des paroles ; les paysans lui apparaissent comme les plus authentiquement religieux<sup>1509</sup>. Il considère que l'apostolat auprès de l'islam doit consister « avant tout en un contact religieux confrontant l'attitude filiale chrétienne avec cette attitude islamique dont l'authenticité religieuse se révélera par un dépassement d'elle-même »<sup>1510</sup>.

il entend partir de l'islam et le faire évoluer vers le christianisme comme ce fut le cas pour le judaïsme<sup>1511</sup>. L'idée est celle de l'ancien fond biblique qui se trouve, selon les missionnaires, dans l'islam et que Mougel veut « réactiver ». En d'autres termes, il

<sup>1505</sup> AJV, RPO 40 dos. 10, d'Alverny « opinion sur l'action chrétienne d'E.T.I. », mars 1946.

<sup>1506</sup> AJV, RPO 140 dos. 13, J. Mougel « Pour un apostolat chez les musulmans », février 1947, 7 pages dactylographiées, écrites depuis Fourvière.

<sup>1507</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1508</sup> *Ibid.*

<sup>1509</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1510</sup> *Ibid.*, p. 1.

propose une lecture chrétienne du *Qur'...*<sup>1512</sup>, non par la polémique, mais par le biais d'une vie religieuse en commun où la prière occuperait une place importante<sup>1513</sup>. À ce stade la rencontre doit se faire autour de l'idée, que le jésuite pense facilement admissible par les musulmans, que Dieu est le Père. Il n'ignore pas que la principale difficulté est celle de l'acceptation du Fils à cause du *širk*, l'associationisme. L'objectif est alors de faire comprendre que la Trinité n'est pas le polythéisme<sup>1514</sup>. Pour la divinité de Jésus, Mougel laisse à Dieu le soin d'éclairer les musulmans tout en précisant qu'il faut leur faire comprendre que l'amour de Dieu pour les hommes qui s'est manifesté dans l'Incarnation ne porte pas atteinte à sa majesté<sup>1515</sup>.

Quel rôle incombe aux missionnaires dans ces conditions ? Ils doivent vivre leur vie chrétienne au milieu des musulmans, témoigner comme le Christ l'a fait pour les apôtres. Les missionnaires doivent être la manifestation de l'Incarnation<sup>1516</sup>. « Vis-à-vis de l'Islam la forme spécifique de l'exinanivit consiste à accepter de porter le témoignage dans les ténèbres comme le Verbe, un témoignage de vie sur l'Incarnation, totale, sans équivoque, un témoignage sans résultat autre que le résultat voulu par le Père au moment voulu par lui, témoignage religieux et non de propagande ouvert, accessible aux plus humbles [...] »<sup>1517</sup>. La spiritualité du père de Foucauld est au cœur de cet apostolat.

Mais elle a un fort ancrage dans le temporel car pour commencer il est question que ces apôtres assument par eux-mêmes leur subsistance dans les cadres de la vie arabe<sup>1518</sup>. L'immersion dans le milieu est conçue de manière totale car il demande à ce que les laïcs et les prêtres qui se consacrent à cet apostolat adoptent le statut musulman en Algérie<sup>1519</sup>. Mougel donne un exemple de réalisation de ce type d'apostolat : une commune rurale autour d'une ferme collective pourvue d'une école, d'une infirmerie où des chrétiens laïcs s'installeraient avec leur famille comme instituteurs, techniciens,

<sup>1511</sup> *Ibid.*, p. 2. Il propose de convier les musulmans à certains offices religieux et à la première semaine de retraite donnée en arabe à la communauté chrétienne (p. 5). Il n'est pas pour autant question de catéchuménat, tel qu'il est conçu par Lavigerie.

<sup>1512</sup> il songe notamment à « élargir l'attente du Messie à la dimension de Dieu. cette attente est toujours enracinée dans l'Islam qui est toujours prêt à se rallier aux Mahdis temporels. » (p. 2). Il semble oublier que dans l'eschatologie islamique l'arrivée du Messie est chronologiquement postérieure au prophète de l'islam.

<sup>1513</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>1514</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1515</sup> *Ibid.*

<sup>1516</sup> *Ibid.*

<sup>1517</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1518</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1519</sup> *Ibid.*, p. 6. Nous n'avons pas compris ce que l'auteur entend par là.

cultivateurs... ; ils vivraient à la manière locale en travaillant collectivement la terre tout en conservant des parcelles privées ; un prêtre aurait en charge leur vie religieuse ; ils seraient ainsi un modèle proposé comme exemple aux musulmans <sup>1520</sup>. Ce projet nous semble la version religieuse des grands programmes du socialisme utopique du XIX<sup>ème</sup> siècle, ou la simple adaptation de modèles religieux hérités des jésuites du Paraguay ou encore de l'expérience de Mana <sup>1521</sup> en Guyane au XIX<sup>ème</sup>, sans l'encadrement clérical. La région du monde islamique dans laquelle il envisage une telle réalisation est l'Afrique du Nord même s'il ne l'écrit pas car de nombreuses références y font appel <sup>1522</sup>.

### **c. Des élites pour l'élite, une éthique jésuite**

Tous les jésuites ne sont pas aussi innovateurs et un homme comme Le Génissel propose une méthode plus en conformité avec les traditions missionnaires de la compagnie <sup>1523</sup>. Sa problématique se présente selon deux axes : les objectifs et l'organisation à adopter. Son but principal est de toucher les élites selon le principe cher aux jésuites qu'il rappelle : « Si les élites évoluent les masses suivent » <sup>1524</sup>. Les élites peuvent être touchées par plusieurs biais : l'école, les contacts scientifiques et les œuvres culturelles.

Pour l'école, Le Génissel précise que les collèges peuvent être confrontés à des difficultés dans certains pays. si en Égypte la présence des établissements d'enseignement ne pose pas de problème <sup>1525</sup>, en Algérie, Syrie et Turquie la situation est différente. En Algérie les difficultés sont doubles car il faut vaincre la résistance des colons et convaincre les grandes familles musulmanes d'envoyer leurs enfants dans les collèges jésuites <sup>1526</sup>. Les jésuites n'ont pas d'établissement en Syrie mais les autres congrégations présentes doivent faire face à des problèmes. C'est pourquoi il faut envisager d'attirer à Beyrouth les jeunes syriens pour les études supérieures <sup>1527</sup>. Quant

<sup>1520</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>1521</sup> Cf. P. Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane française, des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Paris, Karthala, 2000, p. 49-69.

<sup>1522</sup> *Ibid.*, p. 6sq.

<sup>1523</sup> AJV, RPO 40 dos. 14, lettre du 4 août 1947 du P. Génissel sur les possibilités d'apostolat musulman, 7 pages dactylographiées.

<sup>1524</sup> *Ibid.*, p. 1. Il étaye son postulat par une anecdote qu'on lui a relatée : « Un Père assomptionniste me racontait qu'habitait un des centres musulmans les plus fanatiques de Turquie, il vit venir à lui l'un des principaux hodjas de la ville. Celui-ci se mit à l'interroger dans le détail sur la prière et le dogme chrétiens. Le Père lui demande les raisons de son intérêt subit. Le Hodja lui répondit : Nous sentons que le Ghazi (Mustafa Kemal) nous entraîne peu à peu vers vous et il se peut qu'il nous demande un jour de passer à la religion chrétienne, je me prépare. » (p. 1).

<sup>1525</sup> *Ibid.*

<sup>1526</sup> *Ibid.*, p. 2.

à la Turquie, le nationalisme est tel que les écoles tenues par la Compagnie ont des ennuis<sup>1528</sup>. Même si l'auteur constate l'échec de cette méthode<sup>1529</sup>, il y revient car elle constitue le vecteur d'insertion par excellence des jésuites<sup>1530</sup>. Il en appelle à la fondation d'écoles primaires dans le sud de l'Égypte pour les musulmans<sup>1531</sup>.

À travers le métier d'enseignant c'est l'aspect intellectuel et le contact avec l'élite qui sont recherchés, car il propose la mise en place d'un service de prêt de livres, des réunions à caractère culturel, le développement de la presse, etc.<sup>1532</sup> Il préconise également des relations scientifiques avec les milieux universitaires par la mise en place de programme de recherche sur des thématiques porteuses comme l'égyptologie ou l'histoire de la civilisation turque<sup>1533</sup>. Cette présence intellectuelle doit être mise à profit de manière à faire admettre par les autorités le principe de la tolérance religieuse et de l'égalité des droits civiques entre chrétiens et musulmans<sup>1534</sup>.

Le second volet de leur action politique est de parvenir à la mise en place des relations diplomatiques avec le Saint Siège<sup>1535</sup>. Son dernier objectif porte sur l'action sociale afin de ne pas laisser investir le terrain par les communistes, mais il reste évasif sur les réalisations concrètes<sup>1536</sup>. Cette phase doit préparer l'établissement de l'Église.

Une fois les objectifs déterminés, il expose l'organisation à mettre en place qui doit selon lui être appréhendée du point de vue interne et externe. À l'intérieur de la société se pose le problème de la formation des missionnaires. Pour s'insérer dans le milieu la connaissance de l'arabe classique et de la langue vernaculaire ainsi que de l'islam, dans ses aspects religieux et sociaux, sont requises<sup>1537</sup>. Sur ce point le programme ne présente aucune originalité. Il est recommandé que le missionnaire ne soit ni un

<sup>1527</sup> *Ibid.*

<sup>1528</sup> *Ibid.*

<sup>1529</sup> *Ibid.*

<sup>1530</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>1531</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1532</sup> *Ibid.*, p. 3. Il fait le parallèle avec les écoles de la Haute-Égypte, qui sont un réseau d'écoles primaires destinées aux chrétiens et en particulier aux catholiques et dont Ayrouth est à l'origine.

<sup>1533</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1534</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1535</sup> *Ibid.*

<sup>1536</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>1537</sup> *Ibid.*, p. 3.

observateur, ni un prédicateur mais qu'il ait une activité « utile »<sup>1538</sup>.

bien souvent les missionnaires disposent de peu de temps pour se former et pour réellement exercer leur apostolat car ils sont accaparés par d'autres activités, de sorte qu'il ne leur reste que les vacances<sup>1539</sup>.

Le Génissel pense qu'il faut consacrer une équipe qui serait recrutée à partir de toutes les provinces et dont l'implantation serait toute aussi vaste<sup>1540</sup>. Ce groupe se superposerait aux organismes déjà existant d'où la nécessité de créer une « Direction interprovinciale de l'Apostolat Musulman »<sup>1541</sup>. La structure se composerait d'un centre directeur et coordinateur, d'équipes de travail et de centres d'entre-aide en pays chrétiens. Les missionnaires seraient désignés par Rome sur avis des provinciaux et mis sous l'obédience du supérieur du centre directeur. Il revient au supérieur du centre directeur de constituer les équipes de travail, de préparer les futurs missionnaires, de recueillir l'argent, les instruments de travail, d'entretenir les relations avec les provinciaux, de mettre en place les centres d'entre-aide dans les pays chrétiens, de recruter des laïcs dont la fonction serait de prendre contact avec des étudiants musulmans présents en France<sup>1542</sup>. Les premières équipes de travail seront localisées dans les capitales de certains pays musulmans considérés comme importants et entretiendront des relations suivies avec les milieux dirigeants<sup>1543</sup>. Les pays retenus sont tous situés en Afrique du Nord et au Proche-Orient, l'Asie est laissée à plus tard : c'est une des caractéristiques de toutes les initiatives apostoliques sur l'islam.

Pour résoudre les conflits d'autorité entre les missionnaires destinés à l'islam et leurs confrères, les prérogatives des uns et des autres sont précisées : « On peut concevoir que les missionnaires de l'Islam seront maintenus sous l'autorité religieuse des Supérieurs de Missions ou des Recteurs locaux et recevront en même temps leurs directives apostoliques et leurs fonds du Centre Directeur. »<sup>1544</sup>.

il reste encore à régler les relations avec les autres congrégations : « Une section de la Propagande ou de la Congrégation Orientale spécialement affectée à l'Islam pourrait peut-être arriver à décupler l'efficacité de l'action en terre d'Islam. »<sup>1545</sup>. En d'autres termes il appelle à une concertation des actions entre les différentes congrégations. Il ne

<sup>1538</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>1539</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>1540</sup> *Ibid.*

<sup>1541</sup> *Ibid.*

<sup>1542</sup> *Ibid.*

<sup>1543</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>1544</sup> *Ibid.*

<sup>1545</sup> *Ibid.*, p. 7.



mentionne à aucun moment les pères blancs.

### *Conclusion*

L'entre-deux-guerres correspond à une prise de conscience de l'échec de la mission en terre d'islam. La méthode traditionnelle qui se décline en deux phases, la phase d'insertion dans le milieu avec la mise en place d'œuvres comme les écoles et les dispensaires, suivie de la phase de prédication plus directe, ne donne pas de résultats majeurs sur le plan des conversions. La seule exception notable, mais faussée, est constituée par les villages d'orphelins de Sainte-Monique, de Saint-Cyprien (Algérie) et par la ferme de Thibar (Tunisie).

Face à ce constat, un homme comme le père de Foucauld réagit bien avant la première guerre mondiale. Il rompt avec la mission classique pour passer au témoignage : ce n'est pas l'action sociale mais la présence d'une vie de prière qui doit attirer. Il propose de privilégier le témoignage de la foi à la charité. De Foucauld propose une nouvelle voie à la mission dont s'inspirent un certain nombre de missionnaires dès la fin de la guerre de 1914-1918.

cette période est caractérisée par le trouble des penseurs de la mission pour qui l'impasse est totale. Ils réagissent en prospectant de nouvelles pistes. Le courant spiritualiste prend de l'ampleur et imprègne les nouvelles méthodes même s'il ne devient central que dans la pensée de Voillaume et de celles qui deviennent les petites sœurs de Jésus. En revanche, l'écrasante majorité des missionnaires s'orientent vers d'autres voies.

Pour certains il faut renforcer l'effort classique, ou plus exactement le rendre performant. Dans cette catégorie se trouve tous les penseurs qui veulent renforcer l'apprentissage de l'arabe, des langues vernaculaires et doter les missionnaires de références solides sur l'islam théorique et vécu. L'objectif est de rendre la mission efficace, scientifique, d'où parallèlement la multiplication des questionnaires. Questionnaires qui reviennent régulièrement sur les mêmes interrogations : reflet d'une certaine lassitude, constat d'un enlisement ?

D'autres considèrent que les bonnes méthodes n'ont pas été trouvées et qu'il faut donc réorienter les efforts. Nous l'avons vu une grande diversité des actions et des approches attestent de la vitalité des préoccupations que suscite l'apostolat auprès des musulmans mais aussi témoignent du manque de concertation à l'intérieur des congrégations et entre les congrégations. Il est symptomatique que personne ne se réfère à ce qui a déjà été fait. Ils donnent l'impression qu'avant eux le « no man's land » règne.

Puis on trouve les tenants du renoncement aux conversions car si échec il y a, il est à imputer à la volonté de convertir. Il faut donc rompre avec la dynamique historique de la mission catholique qui consiste à baptiser des individus. Que reste-t-il au missionnaire ? Toute une gamme d'attitudes s'offre à lui entre la conversion des musulmans, qui restent musulmans mais qui sont sauvés, et l'occultation des questions religieuses<sup>1546</sup>.

Deux constantes se retrouvent dans toutes les orientations : la nécessité d'un bagage linguistique et savant, et la volonté de s'orienter vers des relations, d'aucuns diront dialogue, culturelles, scientifiques, intellectuelles. Évidemment, cette typologie n'est pas hermétique et les trois voies communiquent entre elles. Dans les faits, les missionnaires

les adoptent toutes, même inconsciemment, tout en en privilégiant une.

Ce constat d'échec est généralement implicite. cependant, on n'entend pas renoncer à les convertir et il semble de plus en plus urgent de le faire, car on pense que les conditions sont réunies.

Trois positions se dessinent. Les pères blancs, tout en rénovant leurs techniques, restent fidèles à une optique traditionnelle de la mission : la seule différence est finalement temporelle – on mettra plus de temps, les phases seront plus longues. Curieusement, ils sont rarement cités en exemple ou en référence alors qu'ils se veulent les spécialistes de cet apostolat. Dominicains et jésuites rompent avec toute une tradition : ils envisagent leur action sur le terrain intellectuel, savant, même si certains sont encore dans une logique plus conforme à une mission évangélisatrice. Certes, pour les jésuites, de manière explicite, pour les dominicains de manière moins affirmé, le but lointain est toujours la conversion, mais c'est tellement loin que cela ne suscite aucune réflexion. Leurs démarches respectives se concrétisent, pour les jésuites, dans le SDI et pour les dominicains dans la constitution du noyau du futur Institut dominicain d'études orientales du Caire.

Malgré les différences, on peut trouver de nombreux points de concordance entre eux. Ainsi, à partir de l'épisode sur la conversion du cousin de Marachli, nous constatons que les craintes de certains jésuites sont doubles face aux conversions et qu'elles rejoignent en grande partie celles de pères blancs. D'une part, ils redoutent les réactions du milieu et d'autre part, ils semblent peu favorables à l'extraction du lieu d'origine et sont réticents à assurer la prise en charge matérielle. Le second constat, qui confirme nos hypothèse, est la diversité des options face aux conversions : les divisions sont aussi internes à chaque congrégation, elles passent avant tout par les hommes et par leur sensibilité. Le décalage sur le terrain apostolique est net entre des hommes qui vivent en milieu musulman, comme les membres des congrégations étudiées et ceux qui se trouvent en Europe, comme Perbal qui critique le manque d'initiative de la méthode

<sup>1546</sup> Une autre voie de pénétration se profile après la seconde guerre mondiale mais nous n'en avons trouvé qu'un exemple, celle du scoutisme. Dans un document trouvé aux archives généralice des Missionnaires d'Afrique, L26/6 : scoutisme en mission musulmane A.F.N., P. Chassine 1946 extrait du fonds Schild Knecht,. Le constat de Chassine est sans appel : « L'apostolat catholique en milieu musulman par le missionnaire est voué à l'échec. ». Les raisons qu'il avance pour justifier cet échec sont nombreuses. Tout d'abord, il rappelle que chaque action des missionnaires est perçue comme du prosélytisme. De plus, pour lui les musulmans ne sont pas des indigènes car ils réagissent « à la française », ils sont donc fermés au discours religieux. Il reprend la théorie que seuls des musulmans peuvent convertir d'autres musulmans, des musulmans particuliers puisqu'il s'agit de scouts. « Le scout reste musulmans de religion, et en s'imprégnant de la loi, des principes, de l'esprit, de la vie scout, s'imprègne, se baigne dans l'essence la plus pure du christianisme. Il s'enthousiaste de sa nouvelle façon de vivre et peu à peu, comme naturellement, sans rien changer à son cadre musulman, à voir d'abord, penser, vivre en chrétien. », la pénétration chrétienne peut ainsi se faire et le missionnaire n'inquiète plus. Il nuance ses propos car il considère que l'enfant indigène, pour des raisons inhérentes à son milieu, a développé une nature contraire au scoutisme. Cependant, l'objectif n'est pas dans un premier temps d'en faire de véritables scouts mais de s'en rapprocher au maximum, puis « Lorsqu'on sera arrivé à former des garçons un peu plus profondément, alors il sera bon de les envoyer prendre contact avec de vrais scouts », à terme on devrait aboutir à en faire de vrais scouts même si en chemin les défections seront nombreuses. Cette technique de pénétration atteste du sentiment d'échec face à l'absence de conversions.

Marchal car il n'y a pas d'annonce de l'Évangile.

De même que les régions qui sont le plus évoquées, quant il s'agit de mener une action, se concentrent dans le monde arabe alors que l'Asie regroupe la plus grande partie de la population et que des musulmans sont accessibles en Europe notamment dans les Balkans. Leur vision de l'islam est arabo-centrée, d'où l'importance accordée à l'apprentissage de l'arabe classique, alors que ce dernier n'est maîtrisé que par une minorité des musulmans. Dans tous les cas, les missionnaires entendent rompre avec des pratiques empiriques de la mission auprès des musulmans, ils entendent se donner les moyens de réussir. C'est le constat de l'échec qui les poussent à agir et il est intéressant de remarquer que toutes les initiatives se focalisent dans la même période.

Ces ressemblances ne doivent pas occulter des visions de fond différentes. Ainsi, les jésuites font rarement mention des problèmes du salut et de l'urgence de mener un apostolat direct, ils ne s'interrogent pas sur les concepts de mission, ils ne recourent pas aux références théologiques. En fait les jésuites ne développent pas à proprement parler une méthode d'évangélisation en vue du salut, ce qui est le moteur de toutes les initiatives des pères blancs.

La démarche intellectuelle est révélatrice de l'orientation de la mission : les pères blancs reflètent un ancien modèle, les jésuites sont dans une situation de transition et les dominicains dans le stade post-missionnaire. La diversité des positions est l'unique constante du milieu catholique vis-à-vis de la mission auprès des musulmans.

### *Conclusion de la deuxième partie : Vers une nouvelle approche de l'islam ?*

Au terme de cette deuxième partie, la variété des discours sur l'islam apparaît comme évidente. Mais, ce n'est pas tant la diversité que la nouvelle orientation de ces discours, même les plus hostiles, qu'il faut retenir. En effet, la simple réflexion sur les pratiques culturelles et la spiritualité est le signe d'une prise de conscience de leur existence, indépendamment du regard que l'on peut porter. L'un des exemples révélateur de cette évolution est l'image du prophète de l'islam. Auparavant la question de sa sincérité ne s'est jamais posée, la formuler c'est déjà immanquablement le faire changer de statut. Globalement, la figure de Mu'ammad s'est améliorée dans notre période car même ses plus ardents détracteurs estiment qu'il a été sincère pendant la période mecquoise. Certes, ils expliquent cette sincérité par diverses raisons mais ils l'admettent au final : la distance parcourue est grande avec l'époque où il n'était perçu que comme un imposteur. Cette situation se retrouve dans toutes les thématiques abordées et particulièrement dans celle de la mystique.

À cette variété de discours ne peut que correspondre une pluralité de techniques missionnaires. Parties d'un même constat d'impuissance, dont les raisons sont admises par tous, elles divergent quand il s'agit de trouver une réponse. À partir de conclusions identiques, les solutions sont différentes car elles sont conditionnées par le regard porté sur l'islam et sur les musulmans.

L'islam constitue, avec la Chine, l'un des grands fiascos de la mission catholique. Indirectement, ces deux échecs interviennent dans la prise de conscience des années 1950 et 1960 de la nécessaire redéfinition du modèle missionnaire. Le vieux rêve de voir le monde entier devenir catholique a vécu. Les déclarations de Vatican II officialisent au

plus haut niveau cette réalité : l'institution montre une nouvelle direction.

## Troisième partie : Depuis la Terre d'islam

Dans cette troisième partie nous avons choisi de nous intéresser à la réflexion menée depuis la terre d'islam. Notre étude comporte l'analyse des discours de musulmans sur le christianisme, ainsi que celle des rapports directs entre des individus des deux groupes religieux. Cette variation du particulier au groupe ne doit pas occulter que, dans un cas comme dans l'autre, les logiques individuelles et de groupe cohabitent.

Notre support est constitué par deux types de documents : des sources imprimées – deux journaux et un livre – et des sources manuscrites – les P.V. de l'association des Frères de la pureté. Notre corpus, composé de documents de nature différente, permet d'appréhender plusieurs niveaux de discours.

Ce travail s'articule en trois chapitres. Le premier analyse des journaux en opérant une distinction entre le *m an...r* et la revue d'al-Azhar. Les fondements idéologiques ne sont pas les mêmes car d'une part nous avons les tenants de l'orthodoxie musulmane sunnite, et de l'autre la mouvance réformiste revisitée par R. Ri£.... Le deuxième chapitre est d'une toute autre nature puisqu'il s'agit d'un cours sur le christianisme. Il n'est pas fait appel aux techniques journalistiques, mais à la construction méditée, réfléchie, qui bien souvent cède le pas, dans la presse, à l'émotion du moment, à la pression de l'actualité. Quant au troisième chapitre, il propose un autre type de relations possibles entre chrétiens et musulmans en terre d'islam. En effet, les Frères de la pureté créent un espace propice à de véritables discussions.

## Chapitre I : Le christianisme dans la Presse, perception de l'instant

### 1. *Al-Man, r*, Un regard réformiste sur le christianisme

---

Le corpus consulté s'étend de 1920 à 1935, date du décès de Raš'ed Riġ... Si peu d'articles traitent du christianisme dans cette période, Raš'ed Riġ... et Mu'ammad 'Abduh s'y sont intéressés dans un certain nombre de publications avant la première guerre mondiale. De plus, une partie de leur analyse est parue dans le volumineux *Commentaire qur'...nique du Man...r* dont le travail de J. Jomier rend compte. À partir de toutes ces données il est possible d'appréhender l'approche des deux réformistes sur les chrétiens. Nous le savons, la pensée du disciple est plus fermée que celle de son maître et le choix de notre corpus repose pour l'essentiel sur son analyse.

Les articles ne sont pas uniformément répartis sur la période et n'obéissent à aucune règle de périodicité. Deux grands thèmes<sup>1547</sup> ont été dégagés qui correspondent aux préoccupations des musulmans sur les chrétiens dans l'entre-deux-guerres : les problèmes liés aux conversions et au prosélytisme, et ceux posés par les questions dogmatiques et les rapports avec l'islam.

Les mêmes interrogations pluriséculaires autour de la personne de Jésus se retrouvent (son statut, son message, la Passion, la Résurrection, le péché originel...) et côtoient une série de questions sur les rapports entre chrétiens et musulmans. Ces interrogations sont traditionnelles et les musulmans y ont déjà répondu. Ils ressentent néanmoins le besoin de les formuler. Le cadre de la cité islamique a été bouleversé et a induit de nouveaux rapports, et plus encore, un nouveau regard. La problématique de la modernité telle que la gèrent les réformistes peut-elle induire de nouvelles analyses ? En d'autres termes, quelle réponse le réformisme égyptien de R. Riġ... propose-t-il ?

#### A. Autour de la conversion et du prosélytisme

<sup>1547</sup> Un troisième ensemble regroupant quelques articles forme une unité, autour d'un thème « Le christianisme islamique », qui est en fait la description du mouvement qadiyanite. Les articles se concentrent en 1923 et en 1931 : « Le christianisme islamique qadyanite ou a'ymadite », *al-Man...r* 24, 8<sup>ème</sup> partie, 1923, p. 578-583 ; « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 5<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 391-394 ; « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 6<sup>ème</sup> partie, 1931 ; « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 7<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 559-560, 479-480 ; « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 10<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 751-752. La terminologie pour les désigner est précise : *al-mas'ŷiyŷn al-isl...miyŷn*, « les chrétiens islamiques ». Dans ses articles rien n'indique pourquoi il fait un rapprochement avec le christianisme, à l'exception de l'interprétation non belliqueuse du *%ih...d* et du soutien aux Britanniques.

## a. Conversion

### Un fidèle de plus

La revue ouvre ses colonnes au témoignage d'un converti <sup>1548</sup> à l'islam <sup>1549</sup>, un ancien prêtre, Alfred Nielsen <sup>1550</sup>. Le choix d'un homme d'Église a pour objectif de donner plus de poids aux arguments. Le converti expose les raisons qui l'ont conduit à adopter l'islam et celles qui l'ont amené à rejeter le christianisme. Les premières résident dans la personnalité du prophète de l'islam et dans la véracité du *Qur'...*. Les secondes sont, *a contrario*, liées à l'éloignement du message chrétien et à la contradiction qui oppose le dogme du péché originel et la Passion, à la miséricorde et la justice divines. À une époque où Mu'ammad est l'objet de violentes critiques de la part des missionnaires, le recours à un converti peut relever d'une stratégie pour contrer le dénigrement dont il est l'objet. Ouvrir une revue aux convertis de l'islam n'est pas le propre d'*al-Man...r*, *Nžr al-Isl...m*, le fait aussi <sup>1551</sup>.

Ses explications sont en parfaite corrélation avec l'apologétique classique construite autour du binôme erreur/vérité, réfutation de l'adversaire/illustration de la thèse orthodoxe.

### La liberté de conscience : un sujet d'actualité

Les questions relatives aux conversions à la religion islamique sont d'actualité dans les années 1930. *Le Rayon d'Égypte* du 11.09.1938 rend compte d'un extrait du *Journal Officiel*, où un député y interpelle le ministre de la Justice sur la procédure que doit respecter un converti à l'islam pour rendre son choix effectif. Il explique que les *q...££-s* ont pris pour habitude de ne pas recevoir la conversion tant que l'autorité administrative n'a pas eu la garantie qu'un religieux du rite du néophyte n'a pas tenté de le convaincre de l'erreur qu'il commet en renonçant à sa religion. Le député s'interroge pour connaître la disposition législative qui régent cette disposition. Il s'étonne aussi que cette procédure ne soit pas imposée au musulman qui « apostasie ». Le ministre précise que ces formalités sont le résultat d'une pratique et non de l'application d'une loi. Le député donne sa vision de la situation : « l'apostat », *i.e.* celui qui renonce à l'islam, ne subit aucune peine alors pourquoi en imposer à celui qui veut embrasser l'islam ? Il met alors en avant

<sup>1548</sup> Ouvrir les journaux à ce type de témoignage n'est pas l'apanage exclusif des musulmans (cf. *Les missions franciscaines* mai-juin 1935 p. 73-75, récit d'une conversion au catholicisme d'un musulman).

<sup>1549</sup> R. Ri©., « Pourquoi les musulmans suivent-ils l'islam. Les raisons de leur refus de la prédication chrétienne. », *al-Man...r*, vol. 26 1925, p. 98-99. Nous manquons d'études sur les conversions à l'islam dans l'entre-deux-guerres, il semblerait qu'en Europe elles soient peu nombreuses et qu'en terre d'islam elles se résument à quelques milliers d'individus par an, essentiellement parmi les chrétiens orientaux.

<sup>1550</sup> Il est précisé qu'il est Danois mais on ne sait pas à quelle Église il se rattache.

<sup>1551</sup> « Appel aux chrétiens arabes pour se convertir à l'islam », *Nžr al-Isl...m*, vol. I, n<sup>o</sup> 8, 1931, p. 640. Il s'agit d'inciter les lecteurs à se procurer les articles d'un chrétien converti à l'islam, qui invite ses anciens coreligionnaires à en faire autant.

l'article 3 de la Constitution qui garantit l'égalité entre les citoyens et qui dans ce cas présent, selon lui, n'est pas respecté.

Il convient de préciser que les conséquences de l'apostasie sont loin d'être insignifiantes elles sont contraignantes et entraînent la mort civile de la personne qui passe de l'islam à une autre religion. Le passage à l'islam, lui, ne fait l'objet d'aucune mesure discriminatoire. Nous entendons donc par apostasie le changement de religion au détriment de l'islam, le seul qui fasse l'objet de dispositions législatives.

Délicat sujet que celui de l'apostasie, car le *Qur'...* n'indique pas de châtement terrestre pour l'apostat (*murtadd*) mais des peines dans l'au-delà (5, 54 ; 16,106-104, 108-106). Pour le — *ad*€□, la question ne semble pas pouvoir être tranchée ni dans un sens ni dans l'autre car, suivant la démarche et les *Ÿ ad*€□-s choisis, les résultats sont diamétralement opposés<sup>1552</sup>. Toutefois, les différentes écoles juridiques convergent sur un point : la condamnation à mort qui fut mise en pratique par les gouvernants<sup>1553</sup>.

dans *Le rayon d'Égypte* du 21.07.1940, les conséquences de l'apostasie en Égypte sont exposées<sup>1554</sup> : « Le nombre de non-musulmans qui ont fait profession de foi musulmane pendant ces dix dernières années s'élève à 3370. J'ai bien dit le nombre de ceux qui ont fait profession de foi musulmane et non pas le nombre de ceux qui se sont convertis à l'islam. Ce sont deux choses différentes. Remarquez que les 3370 qui ont fait cette profession de foi représentent 3370 familles. Or la famille comporte les deux époux, les père et mère, les enfants, les frères et sœurs, les aïeuls et aïeules, les oncles et les tantes. La situation de la famille se trouve modifiée si l'un des membres change de religion. » D'après l'article, dans 9/10 des cas il y a un retour à la religion primitive. Il apparaît, toujours d'après ce document, que les motivations de changement de religion ne résident pas dans une adhésion à la foi islamique, mais résultent de contingences en vue de résoudre un problème. une fois le problème solutionné, ces personnes retournent à leur religion d'origine. Ils sont alors considérés comme apostats et tombent sous la juridictions de lois bien précises :

« 1. L'apostat ne peut ni hériter ni rien laisser en héritage. Aux yeux de la charia c'est un mort.

2. les enfants en bas âge deviendront musulmans par la seule profession de foi de leur père car il est de règle que l'enfant suit la religion de ses parents qui est la meilleure. Si le père ou la mère embrasse l'islamisme les enfants en bas âge seront musulmans de plein droit. Le retour à la religion d'origine (chrétienne ou juive) n'influe pas sur la religion

---

<sup>1552</sup> Cf. S. KH. SAMIR, « Le débat autour du délit d'apostasie dans l'Islam contemporain », *OCA* 258, 1998, p. 115-140. L'auteur fait le point sur la question. Pour lui, ni le *Qur'...*, ni le — *ad* €□ ne prévoient de condamnation à mort en cas d'apostasie.

<sup>1553</sup> Voir M. AYOUB, « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », *IsCh* 20, 1994, p. 75-91 ; S.A.A. ABU -S ALIEH, « Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman », *IsCh* 20, 1994, p. 93-116. Si la peine de mort cesse dans beaucoup de pays d'être appliquée, les conséquences juridiques sont maintenues et elles entraînent la mort civile de l'apostat, car tous ses actes sont déclarés invalides.

<sup>1554</sup> « La laïcisation du statut personnel des non-musulmans », p. 3, il s'agit d'un article de Maître Aziz Hanki, publié dans un autre journal. Le statut des apostats varient encore aujourd'hui d'un État à l'autre dans le monde musulman.



des enfants qui restent musulmans. Si l'ascendant décède ses enfants n'hériteront pas de lui. Si un de ses enfants décède, l'auteur apostat n'hériterait pas non plus de cet enfant, car la disparité de religion est un empêchement à l'héritage.

3. L'apostat ne peut être témoin en justice. "L'apostat n'a point de religion". Or, le témoignage de ceux qui n'ont pas de religion n'est pas admissible. »<sup>1555</sup>

Il reste à savoir si, aux yeux de la loi, ce type de conversion non motivée par une option religieuse est recevable. Tous les tribunaux n'adoptent pas la même jurisprudence, d'où la confusion des situations et les problèmes générés pour la famille au sens large. Les personnes concernées sont rarement au fait des conséquences de l'apostasie. Dans l'article il n'est pas fait mention des « vrais » apostats, c'est-à-dire ceux qui renoncent à l'islam par conviction personnelle et qui sont musulmans de naissance. Dans le monde musulman de l'entre-deux-guerres, mais aussi de tout temps, le statut personnel relève de chaque communauté et engendre des situations d'une grande complexité.

Dans ce contexte tendu autour des questions de conversion, la polémique anti-missionnaire prend une ampleur particulière.

## b. Le prosélytisme

### L'armada protestante

Le pasteur anglican Samuel Zwemer se trouve au cœur d'une polémique<sup>1556</sup>. Le *Man...r* a traduit une de ses publications et intitule son article « Les espoirs des missionnaires ou leurs supercheries »<sup>1557</sup>. Ce pasteur est bien connu des milieux musulmans car un autre de ses articles est publié par la revue d'al-Azhar sur lequel nous revenons plus bas. Le message de Zwemer est limpide : l'islam est en perte de vitesse, le temps de

<sup>1555</sup> *Ibid.* D'énormes problèmes se posent aussi en cas de changement de rite au sein d'une même confession.

<sup>1556</sup> Ce pasteur de l'Église réformée américaine (1867-1952) est l'un des adversaires les plus virulents de l'islam. Entre 1890 et 1912, il est missionnaire au service de son Église dans le golfe persique. De 1912 à 1929, on le retrouve au Caire où il travaille en étroite collaboration avec les presbytériens américains. Ses nombreux voyages dans tout le monde musulman (Afrique du Nord, Syrie, Mésopotamie, Perse, Chine, Indes hollandaises et anglaises, etc.) lui servent dans la rédaction de ses livres. Sa réflexion se retrouve aussi à travers la publication d'une revue trimestrielle, *The Moslem World*, à partir de 1911, qui fait de lui le chef de file de la mission protestante auprès des musulmans. En 1930, il obtient une chaire d'enseignement pour l'histoire des religions et de la mission au séminaire théologique de Princeton (New Jersey). Notice biographique : *Die religion geschicht und gegenwart*, Z.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2<sup>ème</sup> éd., t. V, col. 2148, Tübingen, 1931. A. Neely, « Zwemer, Samuel Marinus », in G.H. Anderson (éd.), *Biographical dictionary of Christian missions*, Londres – Mexico – New Delhi – Singapour – Sydney – Toronto, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1998, p. 763. Il reste professeur au séminaire de Princeton jusqu'en 1937, puis enseigne à New York au séminaire biblique. Son œuvre principale reste *The Moslem World* dont il est l'éditeur pendant 37 ans. Sa production sur l'islam est considérable (*The Moslem doctrine of God. Essay on the character and attributes of Allah according to the Koran and orthodox tradition*, Londres, Oliphant, 1905 ; *The vital forces of Christianity and Islam, six studies by missionaries to Moslems*, Londres, Morisson, 1915, etc.). Controverse et apologétique en constituent les deux grandes orientations.

<sup>1557</sup> *Al-Man...r* 22, 4<sup>ème</sup> partie, 1921, p. 313-314.

l'évangélisation est arrivé. Le reste du texte est un argumentaire destiné à confirmer son idée directrice. À travers des exemples le pasteur entend démontrer la faiblesse de la religion islamique. L'instabilité que connaît le Proche-Orient est liée au manque de convictions religieuses et non pas à des raisons politiques, sociales ou économiques<sup>1558</sup>. La prédication est plus que jamais possible car les musulmans sont prêts à recevoir le message. Les études théologiques sur Jésus connaissent de grands progrès : « Ce qui est plus encourageant encore c'est cette ouverture sans précédent aux enseignements du Messie, surtout parmi les écoliers et professeurs d'al-Azhar et au niveau de toutes les catégories populaires. »<sup>1559</sup> Puis il développe son analyse, le musulman a compris que Dieu ne combat plus pour l'islam car il voit les juifs retourner en Palestine et les chrétiens sortir de l'humiliation. L'esprit critique commence à se développer si l'on en croit les biographies non hagiographiques qui se développent sur le prophète de l'islam et les nouvelles interprétations du *Qur'...* comme celle du *Man...*, ce mouvement est renforcé par l'accès des intellectuels aux publications en langues européennes comme les écrits de Lammens ou encore de Caétani<sup>1560</sup>. Il conclut par une description du statut de la femme : le port du *Ī%*...*b* est en diminution, la situation est favorable à l'abolition de la polygamie et de nouvelles lois sur le divorce sont en projet. « Dans cette démarche les missionnaires peuvent découvrir des partisans et des alliés dans les couches éduquées de musulmans dont les tendances et les idées ne sont plus en harmonie avec le dogme de leurs parents et de leurs ancêtres. »<sup>1561</sup>

L'article de Zwemer ne présente aucune originalité en tant que discours missionnaire sur le monde musulman. La thématique de la déliquescence de l'islam se retrouve chez Renan dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. La prédication religieuse, déclarée ou non, est l'objet de mesures restrictives dans les territoires sous domination française, mais également dans d'autres pays. La propagande religieuse est interdite par les autorités. Quant au développement de l'esprit critique, il ne doit, pour le missionnaire, s'exercer qu'au détriment de l'islam. L'accès aux écrits occidentaux n'a suscité que chez peu de musulmans le rejet de leur appartenance religieuse. Bien au contraire, nous le verrons, ils s'en sont servi pour critiquer le christianisme. De plus, Zwemer n'a pas dû lire les commentaires *Qur'...* du *Man...* car il n'aurait pas tiré ses conclusions. Quant à son analyse du statut de la femme, grand leitmotiv des missionnaires, elle est abusive. En

<sup>1558</sup> RašEd RiÉ... dénonce la tiédeur religieuse et, dans la mouvance du mouvement réformiste, en appelle à un retour à l'islam véritable.

<sup>1559</sup> *Al-Man...*, art. cit., p. 313. Au début de l'année 1940, une campagne de presse anti-missionnaire dénonce certains agissements des missionnaires, dont *Le Rayon d'Égypte* rend compte en avril 1940, dans sa revue de presse sous le titre « Le prosélytisme missionnaire » : « C'est pour cela que les missionnaires étaient soucieux d'attirer les azharistes dans les spectacles et les conférences par les moyens les plus variés. Une fois réunis ils en prenaient des photographies dans un décor d'église ou d'école, puis les envoyaient à des correspondants qui publiaient ces photos entre deux pages, dont l'une faisait appel à la christianisation des ulémas et l'autre faisait allusion à la nécessité de doubler les subventions. »

<sup>1560</sup> *Al-Man...*, art. cit., p. 314.

<sup>1561</sup> *Ibid.*

effet, le pasteur n'a dû parcourir que les quartiers européens des villes arabes pour écrire que le port du *Yi%o...b* est en diminution.

Ce texte de propagande n'a pu qu'heurter les musulmans et la réplique de Raš€d Ri£... est ferme. Selon lui Zwemer prend ses désirs pour la réalité. Il rappelle que la guerre, lors de laquelle la barbarie européenne s'est exprimée, n'a pas contribué à renforcer le respect des peuples musulmans à l'égard de l'Europe.

Ce phénomène est général et s'étend à tous les empires coloniaux. La mission civilisatrice de l'Europe n'a plus de légitimité pour des colonisés qui réalisent l'étendue du premier conflit mondial. Le crédit de l'Europe est entamé. L'Occident a montré la sauvagerie dont il est capable. La civilisation européenne n'est pas supérieure aux autres et ne peut revendiquer aucune tutelle sur les autres peuples. Sa supériorité technique ne lui a servi qu'à mener une guerre fratricide. De plus, le règlement de la paix porte en lui de cruelles déceptions pour les assujettis. Les promesses de changement ne sont pas tenues et la période est à la fondation de mouvements politiques qui radicalisent leurs revendications.

Les missionnaires apparaissent plus que jamais aux yeux de l'élite traditionnelle comme les agents de l'impérialisme européen <sup>1562</sup>. La vision du monde musulman chez un Zwemer est le pendant religieux de celle des dirigeants politiques européens qui sous estiment les revendications nationalistes. Les missionnaires ont tendance à confondre défaites politiques et abandon d'une identité religieuse pluriséculaire. Il est aussi probable que la situation de l'Europe en voie de déchristianisation et la fréquentation en Orient de microcosmes culturels leur donnent une vision erronée de la situation générale.

### **Inquiétudes musulmanes**

Les incidences de ce type de discours prennent toute leur ampleur quand une crise survient. Les musulmans interprètent alors des épiphénomènes à travers le prisme d'un prosélytisme missionnaire agressif qui n'existe pas en Égypte. Dans un pays à la structure religieuse musulmane aussi ancrée que l'Égypte, les velléités de conversions des missionnaires se portent pour l'essentiel sur les chrétiens orientaux <sup>1563</sup>. Cependant, tel ne semble pas être l'impression des musulmans : « Le champ de propagande religieuse ne peut naturellement être que les pays idolâtres et ignorants. [...] Qu'ils les attirent à la lumière de Dieu et les joignent au reste de l'humanité. Cependant, c'est en Égypte que l'on trouve le plus de missionnaires et le plus de compétitions entre eux, comme si les efforts de ces individus désœuvrés se limitaient à provoquer la révolte du musulman contre sa religion et tirer le chrétien de son rite ! S' imagine-t-on que ces gens considèrent le musulman par rapport au christianisme comme un infidèle, et l'orthodoxe par rapport au protestantisme comme un hérétique. » <sup>1564</sup> Les missionnaires visés par cet article sont

---

<sup>1562</sup> Toujours dans la lignée de la campagne de presse anti-missionnaire de 1940 dans *Le Rayon d'Égypte*, art. cit. « Le prosélytisme missionnaire et le commerce ont été les avant-gardes, les éclaireurs de la colonisation politique [...] » et bien d'autres.

<sup>1563</sup> *Ibid.*

<sup>1564</sup> *Ibid.*

manifestement des protestants mais comme toujours il n'est pas indiqué précisément à quelle Église ils se rattachent. Les musulmans sont en général indignés de voir les chrétiens orientaux démarchés par les missionnaires. Les orthodoxes dont il est questions sont les coptes qui se considèrent comme orthodoxes et non pas les grecs orthodoxes byzantins. L'appellation permet de les distinguer des coptes-catholiques, branche uniate de la communauté. L'étonnement de l'auteur de l'article est grand de voir que les terres de mission ne sont pas celles où se trouvent des non-monothéistes mais la terre d'islam et les chrétiens d'Orient. L'appellation d'infidèles pour désigner les musulmans le choque profondément et il ne peut comprendre qu'un chrétien puisse être considéré par un autre chrétien comme hérétique.

même les plus hautes autorités religieuses musulmanes n'hésitent pas à dénoncer la présence missionnaire, à l'exemple du recteur d'al-Azhar <sup>1565</sup> : « Mes frères : les missionnaires ont une méthode rusée et fallacieuse. Jetant tout d'abord le doute sur la convenance de la religion musulmane avec les époques civilisées, ils soutiennent que la civilisation et le progrès social ont des exigences et des lois qui doivent être observées. Puis de là ils réclament la suppression de toute trace de croyance, la suppression des sentiments islamiques. De là enfin ils invitent les musulmans à embrasser leur propre religion. Chacune de ces phases si elle réussit, aboutit à affaiblir la foi et l'emprise de la religion sur les cœurs et conduit à établir une distinction entre des règles religieuses qui cependant n'admettent aucune distinction. Et s'il est permis à un musulman d'avouer que certaines règles sont surannées, il lui sera possible aussi de dire que tous les préceptes le sont aussi. »

La campagne anti-missionnaire qui secoue l'Égypte à la fin des années 1930, a des répercussions au plus haut niveau de l'État et explique la réaction des élites musulmanes. des projets de loi voient le jour pour réglementer l'activité des institutions religieuses. Les épisodes de cette bataille législative sont relatés par *Le Rayon d'Égypte*, qui traduit les textes du *Journal Officiel* <sup>1566</sup>. Ce journal catholique est pour nous un bon indicateur des tendances de l'opinion musulmane, qu'il scrute notamment sur tous les sujets relatifs au christianisme.

Un projet de loi est déposé au sénat qui stipule :

article 1 : l'interdiction de changer de religion avant 16 ans et de participer à des cérémonies religieuses d'autres rites que les leurs.

article 2 : en cas de contravention, une peine d'un an de prison sans sursis possible et une somme de 100 livres égyptiennes sont exigibles.

article 3 : en cas de récidive une peine de 5 ans de prison et de 1000 livres égyptiennes d'amendes sont imposées ainsi que la fermeture de l'établissement où aura eu lieu la récidive et l'interdiction à ses autorités de rouvrir un autre établissement.

Le rapporteur indique que le Ministère de l'Intérieur approuve cette proposition de loi.

<sup>1565</sup> *Le Rayon d'Égypte*, 27.02.1938, p. 5, revue de la presse, extrait du discours radiophonique du recteur d'al-Azhar, le šayḥ al-Mar...□€.

<sup>1566</sup> *Le Rayon d'Égypte*, le 14.05.1939, p. 5 et le 7.07.1940 p. 3.

« Il a été constaté par la Commission que des propagandistes fondent des institutions ayant des apparences charitables, mais cachant des desseins pervers. Ils créent des établissements d'enseignement, des asiles pour les pauvres, des hôpitaux pour les malades et y attirent leurs proies de bien des façons. [...] La Commission est d'avis qu'une telle loi est nécessaire pour la protection des adolescents contre toute propagande ayant pour objet de les détourner de leurs croyances et pour mettre un terme aux procédés de cette nature susceptibles de porter atteintes à l'ordre public. »<sup>1567</sup>

Ce texte n'est pas voté et un projet gouvernemental est en discussion au printemps 1940<sup>1568</sup> dont nous indiquons les principaux articles :

article 1 : interdiction de la propagande religieuse en dehors des locaux destinés à l'exercice du culte et des emplacements autorisés.

article 2 : interdiction pour les élèves de participer aux leçons religieuses, prières et sermons qui ne soient pas conformes à leur religion ainsi que la distribution de tracts religieux contraires à leur foi. Ces dispositions s'appliquent aux malades et aux personnes hospitalisées dans les institutions médicales et de bienfaisance ;

articles 4 et 5 : peines encourues en cas de non-respect des dispositions : une année d'emprisonnement au maximum et une amende ne dépassant pas 100 livres égyptiennes ou l'une des deux peines seulement.

Lors des débats des problèmes d'interprétation sont exposés. Quel sera le statut des sermons radiodiffusés ? L'utilisation du *Qur'...* dans les cours de langue, sera-t-elle assimilée à du prosélytisme ? C'est la place de la religion musulmane dans ce dispositif qui est en question : est-elle concernée par l'article 1 ? Le rapporteur considère que la loi est de portée générale, donc que l'islam est concerné, alors que le directeur de la section criminelle du Ministère de l'Intérieur n'envisage qu'une application pour les corps religieux non-musulmans. Les positions du rapporteur et du délégué du Ministère ne concordant pas, les discussions sont reportées. L'actualité de la guerre et les tensions de l'après-guerre ne permettent pas, à notre connaissance, de reprise du projet<sup>1569</sup>.

Un véritable amalgame existe dans l'esprit des musulmans, mais aussi probablement chez les coptes orthodoxes hostiles aux missions occidentales, entre les missions à visée de conversion et les nombreuses institutions tenues par des missionnaires et qui ne se sont pas faites remarquées par leur prosélytisme. Le climat est donc tendu et connaît, à certains moments, de véritables crises qui, pour être ponctuelles, n'en traduisent pas moins l'atmosphère latente de méfiance réciproque.

Raš'ed Ri£... se veut le témoin et le pourfendeur des pratiques missionnaires. Il raconte, dans un de ses articles<sup>1570</sup>, comment il a été appelé, alors qu'il marchait dans la rue, à participer à une réunion avec des prédicateurs qui exposaient le dogme de la

<sup>1567</sup> *Le Rayon d'Égypte*, le 14.05.1939, p. 5.

<sup>1568</sup> *Le Rayon d'Égypte*, le 7.07.1940 p. 3.

<sup>1570</sup> « fat...w... *al-Man...r* », réponse sur « les dogmes relatifs au péché d'Adam et au martyr du Messie », *al-Man...r* 29, 1928, p. 102sq.

Trinité et parlaient du martyr du Messie. il y a pris la parole et les missionnaires n'ont rien pu réfuter, écrit-il dans son journal. Le danger que constitue la propagande missionnaire, à travers cet exemple, semble être imminent et guetter tout un chacun. Au-delà de l'anecdote, ce type de récit relève d'un procédé courant où l'auteur, chrétien ou musulman, devient le héros d'une discussion publique où l'adversaire se trouve dans l'impossibilité de trouver à redire : la vérité est supposée alors triompher.

Rašĕd Riĕ... dénonce l'activité des missionnaires qu'il assimile à une armée parmi les autres armées des pays occidentaux.

Si le problème de la mission le mobilise, le rédacteur en chef du *Man...r* ne délaisse pas pour autant le terrain théologique.

## **B. Le réformiste devant le défi chrétien**

il se propose de répondre aux questions qui lui ont été posées sur des aspects dogmatiques du christianisme. Nous avons recensé dans la revue entre 1920 et 1935 les principaux articles sur le christianisme et repéré les problématiques sur le christianisme qui peuvent être d'ordre dogmatique (ou religieux) ou pragmatique (relations concrètes). Pour les questions de dogme, tout part de Jésus : ces questions sont parmi celles qui reviennent le plus souvent dans les interrogations des musulmans. Jésus, nous le verrons dans le prochain paragraphe, est le point d'achoppement par excellence entre les deux religions car elles en ont toutes deux des visions bien déterminées qui sont loin de se recouvrir.

Sur le plan formel, les réponses de Rašĕd Riĕ... se font souvent par des *fatw...-s*. Ceux sont des consultations juridiques qui ont la particularité, entre autres, de ne pas être des traités de doctrine abstraite mais de constituer la réponse à une question précise. Les *fatw...-s* sont l'interface entre les préoccupations quotidiennes des musulmans et les réponses que les savants formulent à ces interrogations. On parle strictement de *fatw...*

<sup>1569</sup> *Le Rayon d'Égypte*, 19.01.1941, p. 3, « Le gouvernement et les écoles étrangères », dans la revue de presse est publié un article sous la signature de D. Ralph extrait de *L'Égypte Nouvelle*, qui rapporte les derniers événements : « La question de l'enseignement de la religion musulmane dans les écoles étrangères est entrée dans une phase délicate. D'abord, le recteur de l'Azhar a déclaré qu'il est interdit à tout musulman d'envoyer ses enfants dans une école où une religion contraire à la sienne est enseignée et qu'il est du devoir du gouvernement de prendre des mesures en vue de protéger la religion de ces enfants. Ensuite, le comité présidé par le Dr Sanhoury bey a examiné l'attitude de certains directeurs d'écoles étrangères qui se sont abstenus de prendre l'engagement d'enseigner la religion musulmane aux élèves musulmans et a décidé d'interdire à tout élève musulman d'apprendre, dans une école étrangère, une autre religion que la sienne. Enfin, au cas où aucune solution ne serait trouvée à ce problème, le gouvernement rendrait une ordonnance militaire interdisant aux parents musulmans d'envoyer leurs enfants dans les écoles étrangères enseignant une autre religion que la religion musulmane. » L'auteur de l'article poursuit en se référant aux déclarations que le ministre de l'instruction publique aurait faite selon lesquelles les religieux ne peuvent enseigner une autre religion que la leur. Il incite à suivre cette voie et dénonce les conséquences de l'application d'une ordonnance militaire. Sa conclusion se veut rassurante : « Le nombre des élèves musulmans qui les ont fréquentées [les écoles étrangères qu'elles soient religieuses ou laïques] s'élève à des milliers et des milliers. On peut même dire que toute l'élite intellectuelle de l'Égypte moderne depuis Mohamed Aly jusqu'à nos jours y a fait ses études. Peut-on nous dire combien d'élèves musulmans ont changé de religion en raison de l'instruction qu'ils y recevaient ? Pas un seul. » Nous renvoyons aux chiffres de la deuxième partie.

quand la réponse amène à une réflexion et non pas seulement à la transmission d'opinions déjà émises, en d'autres termes quand il est fait preuve d'*iqārah*...d, qui est l'effort du docteur qualifié qui cherche, en principe, à partir du *Qur'ān* et de la *sunna*, le statut légal (*Yukm*) d'un acte humain donné. Il faut savoir que tout musulman peut émettre une *fatwā*..., dans la mesure où il représente une autorité au regard de la personne qui le sollicite. Précisons toutefois que cette opinion ne fait pas l'unanimité, certains revendiquent la nécessité pour le *muftī* d'être instruit sur ces questions. Avec le recours à la *fatwā*..., nous touchons un des centres de la production d'autorité dans le monde musulman, qui repose en partie sur le fait d'être connu et surtout reconnu comme source d'autorité.

### a. Jésus, point d'achoppement des discussions

Le problème du péché originel, celui du statut de Jésus (prophète, Dieu, fils de Dieu, Trinité), la crucifixion, sa mort et son ascension constituent généralement les points d'achoppement entre les deux religions. La formulation des questions constitue en soi un enseignement.

### Un péché qui ne s'absout pas

Le péché originel est traité dans la rubrique « Fat...w... *al-Man...r* » sous le titre « La théorie chrétienne sur le péché (*ḥaṭṭā*) d'Adam »<sup>1571</sup>. La présentation de la théorie chrétienne sur le péché originel est sommaire : Adam a mangé le fruit défendu, s'est repenti mais le Messie est venu, s'est laissé crucifié et « par cela il a remis les péchés de tous ceux qui croient en lui et les a délivrés du péché primordial »<sup>1572</sup>. Il est précisé que ceux qui ne croient pas au martyre du Messie ne sont pas dégagés de cet héritage d'Adam. toutefois, les musulmans ne cessent, selon la personne qui a posé la question, de se sacrifier. Un peu désespéré, il demande ce qu'il faut croire.

Les dogmes chrétiens peuvent donc servir de point de départ dans des questions musulmanes. dans ce cas précis, on assiste à un mélange d'opinions car le besoin du sacrifice après le péché d'Adam semble admis. Les chrétiens y ont répondu avec le martyre du Messie et les musulmans par un autre sacrifice : c'est l'opinion, non orthodoxe, exprimée par ce musulman. Non orthodoxe, car dans l'islam, s'il y a eu faute de la part d'Adam, par désobéissance, il ne saurait être question de se sacrifier, puisque le premier homme a, d'une part, été pardonné par Dieu – qui est miséricordieux –, et d'autre part, justice a déjà été faite vu qu'il a été chassé du paradis. Il ne peut donc s'agir de sacrifice. L'influence des dogmes chrétiens est bien présente dans la pensée de certains musulmans : les univers religieux sont loin d'être hermétiques. Les échanges existent même de manière inconsciente et des adaptations, non officielles, peuvent avoir lieu<sup>1573</sup>. Les témoignages de ce type sont difficilement décelables dans la masse de la production

<sup>1571</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « La théorie chrétienne sur le péché d'Adam », *al-Man...r* 29, 1928, p. 100-103. Le questionneur est 'Abd al-'Azīz Naṣrānī 'Abd al-Maḥdī, trésorier de l'association agricole royale d'Ašmūn.

<sup>1572</sup> *Ibid.*, p. 101.

écrite. Cependant, cette manière de raisonner ne nous semble pas exceptionnelle, car les communautés se côtoient depuis des siècles et finissent par s'influencer mutuellement. L'un des exemples historiques attestés est constitué par les *Isr... 'Ēliyy...t*, récits juifs qui se sont peu à peu introduits dans la pensée musulmane et qui ont été par la suite combattus par les tenants de l'orthodoxie. Les réformistes se sont particulièrement illustrés dans la lutte contre ces écrits. Dans la réponse qui est faite, Raš'ed RiĒ... ne répond pas intégralement à la question <sup>1574</sup>. Le sujet est plutôt prétexte à exposer sa conception apologétique : le cycle de la révélation est clos avec MuĀammad et il est inutile de consulter les ouvrages précédents le *Qur'...n*. Le dogme chrétien du sauveur est, comme celui de la Trinité, un dogme païen. D'ailleurs en Europe les chrétiens ne croient en rien de tout cela : ni à l'eucharistie (*al-'aš... 'al-rabb...n*), ni à la Trinité... <sup>1575</sup> Il commence sa réponse en dénonçant les missionnaires et il finit sur le même registre. L'espace consacré à la réponse est réduit en comparaison des autres thèmes développés alors que le titre de l'article est « Le dogme chrétien relatif au péché d'Adam et au martyr du Messie ». Raš'ed RiĒ..., dans sa revue se comporte en polémiste. cette orientation est déjà nette à partir de l'entre-deux-guerres et se renforce jusqu'à sa mort.

### Jésus, l'inextricable question

Les autres questions relatives au statut de Jésus sont toujours extraites de la rubrique des « Fat...w... d'*al-Man...r* » et sont regroupées dans un article « Sondage d'opinions sur le sujet du christianisme dans le *Qur'...n* » <sup>1576</sup>. L'auteur des questions, 'AlĒ al-undĒ <sup>1577</sup>, se préoccupe de savoir comment concilier le respect exprimé par le *Qur'...n* à l'égard des apôtres avec leur croyance, d'après les livres chrétiens, en la Trinité, la crucifixion et les autres dogmes chrétiens. La crucifixion fait l'objet de son quatrième point : des chrétiens de sa connaissance ne croient pas en la divinité de Jésus mais en la crucifixion car cette dernière est aussi attestée par les juifs ; de plus, ils croient en la mission prophétique de MuĀammad 'AlĒ al-undĒ sollicite l'avis du rédacteur en chef de la revue sur ce sujet et sur le fait que les chrétiens considèrent Jésus comme fils de Dieu en se référant aux textes des juifs alors que ces derniers le nient.

La réponse de Raš'ed RiĒ... n'a rien de très originale : le Messie et ses disciples sont fidèles à l'unicité comme les *Évangiles* l'attestent. C'est Constantin qui a introduit la Trinité

<sup>1573</sup> Les transferts, notamment au niveau de la piété populaire, sont considérables et se traduisent par des similitudes rituelles. Il serait instructif de faire des études systématiques de dévotions tant chrétiennes que musulmanes. Des travaux en parallèle sur la théologie nous paraissent trop ambitieux dans l'immédiat, car ils nécessitent une connaissance précise de la théologie musulmane et chrétienne à des moments historiques bien délimités.

<sup>1574</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « La théorie chrétienne sur le péché d'Adam », p. 101-103.

<sup>1575</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1576</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « Sondage d'opinion sur le sujet du christianisme dans le *Qur'...n* », *al-Man...r* 33, 1933, p. 507-512.

<sup>1577</sup> Il se présente comme professeur à l'école royale al-N...<sup>TM</sup>riyya.



et persécuté les unitariens qui, malgré tout, ont réussi à survivre jusqu'à aujourd'hui. La référence à l'*Évangile de Barnabé* permet de confirmer les thèses Qur'...niques sur sa mort et de rappeler l'influence du paganisme. Raš'ed Ri£... est plus gêné pour donner son avis au sujet des amis chrétiens de son lecteur et de leur position hybride<sup>1578</sup>. Être musulman ce n'est pas seulement croire au prophétisme de Mu'ammad, c'est pourquoi la croyance de ces personnes dans la crucifixion pose problème. Toutefois, le šay£ tente un exercice d'équilibriste en expliquant ce que ces personnes sont censés croire à la crucifixion. Son explication entend ne pas les mettre en désaccord avec l'islam : « Celui qui a posé la question a parlé de ses amis qui croient au prophétisme de Mu'ammad, à son message et qui croient que le Messie est un prophète et non pas un dieu. Néanmoins, ils font confiance à l'histoire de la crucifixion. cela veut dire qu'ils comprennent que les paroles de Dieu, "celui qui a été tué et mis sur la croix", ne prouvent jamais une négation de l'histoire dans son ensemble mais seulement une mise en question de l'épisode de la croix, de "l'assassinat" du Messie et de son expiation, fait affirmé par les chrétiens pour soutenir l'idéologie du sacrifice qui, en définitive, est d'origine païenne. Sur cette base il est possible que la crucifixion ait été l'histoire simple d'un corps humain cloué sur une croix, mais sans que cela soit la cause directe de la mort, parce que Dieu a sauvé Jésus et l'a hébergé chez lui. D'ailleurs on ne peut pas affirmer la vérité absolue de la crucifixion qui a été, dès le commencement, sujet de controverse entre les chrétiens mêmes. »<sup>1579</sup> Si l'on ne peut affirmer la vérité absolue de la crucifixion, il ne dit pas non plus que tout est faux. L'explication de Raš'ed Ri£... est fondée sur un quiproquo terminologique : la crucifixion, dans un sens chrétien, nécessite la vraie mort du Christ et non pas celle d'un corps qui ne serait pas mort suite à la crucifixion. Il veut interpréter dans un sens acceptable pour lui ce que les amis de son interlocuteur sont supposés penser. Il refuse de fermer la porte à des personnes qui attestent de la mission du prophète de l'islam, mais il ne peut accepter l'intrusion d'une tendance christianisante, tout comme les missionnaires catholiques demandent de ne jamais se référer au *Qur'...n*. Les explications sont donc confuses et il en ressort que, si le fait historique de la crucifixion peut être admis, il ne doit pas être envisagé dans une optique chrétienne ; c'est pourquoi il s'ingénie à lui donner un sens « rationnel »<sup>1580</sup>.

Le dernier point en discussion est la mort et l'ascension de Jésus<sup>1581</sup>. plusieurs opinions sont exposées qui permettent de comprendre la pluralité des lectures possibles.

<sup>1578</sup> La sociologie religieuse contemporaine parle à ce sujet de « supermarché » du religieux. Mais ce concept n'est opératoire que dans une société sécularisée et qui garde ses distances avec l'*establishment*. L'attitude de ces chrétiens peut donc paraître curieuse dans une société pluri-religieuse, où les minorités sont généralement enclines à se figer dans la tradition et à bien marquer la différences avec l'Autre, majoritaire. La synthèse à laquelle ces personnes adhèrent traduit leur éloignement par rapport à la société traditionnelle. Les compositions religieuses n'ont pas connu de développement à grande échelle à cause du réflexe minoritaire. Les religions voisines ont en général tendance à conserver les différences et non à les restreindre. Cette tendance syncrétique s'est peu développée.

<sup>1579</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « Sondage d'opinion sur le sujet du christianisme dans le *Qur'...n* », p. 511.

<sup>1580</sup> d'autres écrivent que Jésus s'est évanoui et qu'on l'a cru mort. On retrouve cette théorie dans l'un des P.V. des Frères de la pureté.

L'islam n'est pas monolithique car le champ lexical de la langue arabe est complexe. La réponse de Raš'ed Ri£... s'inscrit dans la mouvance du wahh...bisme et des Frères Musulmans : « Ceux qui sont avisés au sujet des *Yadī*-s relatifs au retour du Messie et la mort de l'Antéchrist peuvent y croire parce que ces propos ont été dits par Dieu. En conséquence ceux qui n'y croient pas commettent un acte d'apostasie envers Dieu. Il faut dire et croire que – comme le *Qur'...n* dit – Jésus est mort et que Dieu va le ressusciter et le renvoyer sur terre. Le Nouveau Testament est sans équivoque en affirmant que le Messie est dans son royaume jusqu'à la fin de la génération à laquelle il a appartenu. De toute façon les musulmans ne doivent pas faire attention à ces *Yadī*-s qui n'ont rien à voir avec la religion en général et avec l'islam en particulier. »<sup>1582</sup> dans ce passage, la propension wahh...bisme est manifeste par le refus d'apporter du crédit aux *Yadī*-s non garantis. Le wahh...bisme<sup>1583</sup> naît dans la péninsule arabique au XVIII<sup>ème</sup> siècle de la rencontre entre Mu'ammad 'Abd al-Wahh...b (1703-1792) et la dynastie des Sa'ūd. Les fondements de ce courant sont à rechercher dans le *Ānbalisme*<sup>1584</sup> et chez son plus grand représentant Ibn Taymiyya (1263-1328). rite juridique, mouvement de pensée, attitude morale et éthique, mais aussi force politique : le *Ānbalisme* est un mouvement complexe. Le wahh...bisme se présente comme un *Ānbalisme* de stricte observance qui ne reconnaît que la lettre du *Qur'...n* et la *sunna* des Compagnons, rejetant ainsi toutes les *bid'a*-s (innovations blâmables) introduites depuis le troisième siècle, comme le culte des saints, le chapelet, etc. et toutes les inventions ou importations en rapport avec la modernité. Puritanisme et islam intégral sont les deux caractéristiques de ce mouvement qui prône l'État théocratique dans la mouvance d'Ibn Taymiyya<sup>1585</sup> inspirateur du réformisme musulman et à sa suite les Frères Musulmans.

Raš'ed Ri£... accepte de se référer aux écrits des chrétiens quand cela conforte ses idées. Il procède à une lecture sélective donc fragmentaire du texte. Or, le rédacteur en chef du *Man...r* considère qu'il y a eu falsification des *Évangiles* non pas au niveau du sens, de l'interprétation, mais bien du texte matériel<sup>1586</sup>.

<sup>1581</sup> *Al-Man...r*, « Sur la mort et l'ascension de Jésus », *al-Man...r* 28, 10<sup>ème</sup> partie, 1928, p. 754-756,

<sup>1582</sup> *Ibid.*, p. 756.

<sup>1583</sup> Le terme de *wahh...biyya* est celui donné par les occidentaux car pour se désigner ils utilisent le mot *muwa'Ā'idŽn*, « les unitaires », *i.e.* les partisans de la stricte unicité divine.

<sup>1584</sup> A'Āmad Ibn —anbal (780-855) est le fondateur d'un des quatre grands rites juridiques orthodoxes, le plus strict de tous, dont le principe de base est la fidélité au *Qur'...n* et au —adī.

<sup>1585</sup> Wahh...bisme, réformisme, islamisme, autant de courants qui se réclament de ce penseur et qui l'interprètent, selon leurs convenances respectives, à partir d'une démarche qui exclut le contexte politique dans lequel il a évolué, et isole des points de sa pensée leur ôtant ainsi leur véritable signification. L'idéologie l'a emportée sur la démarche scientifique et la pensée d' Ibn Taymiyya ne peut qu'être pervertie par ces approches réductrices.

<sup>1586</sup> La position de M. 'Abduh sur la question est différente dans la mesure où s'il admet la falsification des écritures, il ne l'envisage qu'au niveau du sens (*ta'Ārif al-ma'n...*). Selon lui, les chrétiens procèdent à une lecture littérale d'un texte métaphorique.

Les questions relatives au christianisme ne sont pas toujours aussi abstraites car la cohabitation pluriséculaire suscite des interrogations plus pragmatiques.

## b. Quels rapports avec les chrétiens ?

### Le mariage

La question adressée au *šayḥ* est de savoir s'il est permis de se marier à une chrétienne étant donné qu'elle croit au caractère divin du Messie <sup>1587</sup>. La question, en soi très anodine, est curieuse car le mariage avec une chrétienne ou avec une juive est licite et l'écrasante majorité des musulmans le savent. Mais l'auteur de la question a ajouté un élément fondamental : étant donné qu'elle croit à la divinité du Messie. *De facto*, elle risque de passer dans la catégorie des associatrices *i.e.* de ceux qui associent à Dieu quelqu'un et dans ce cas selon 2, 220 <sup>1588</sup> elle ne peut être prise pour femme par les musulmans. Le rédacteur en chef d'*al-Man...r* a parfaitement compris le problème : « Oui. Quand dans la sourate de la Table <sup>1589</sup> Dieu nous a permis les relations sexuelles avec les femmes de *ahl al-kit...b*, il savait que seules une infime partie de ces femmes croyaient à la divinité du Messie » <sup>1590</sup>. En effet il peut y avoir confusion apparente entre, d'une part, la possibilité d'épouser des chrétiennes et l'interdiction d'épouser des associatrices et, d'autre part, l'assimilation des chrétiens aux associateurs sous prétexte qu'ils croient à la divinité du Messie. Il pratique une exégèse destinée à sauvegarder le texte *Qur'...n* de toute contradiction. Il est clair que les chrétiens, même du temps du prophète de l'islam croyaient en la divinité de Jésus, à l'exception de rares groupes. D'aucuns interprètent de manière restrictive les bonnes dispositions du *Qur'...n* à l'égard des chrétiens. Les chrétiens qui sont loués seraient ceux en passe de se convertir. Les non-associationnistes seraient ceux qui ne reconnaissent pas la divinité de Jésus. Cette lecture rejette l'écrasante majorité des chrétiens dans les rangs des polythéistes, avec toutes les conséquences qui en découlent. Il nous semble que la tradition pluriséculaire est basée sur un compromis qui a permis la cohabitation. En fait la manière dont les chrétiens se définissent fait d'eux, selon des critères *Qur'...niques*, des polythéistes. Or, les musulmans n'ont pas appliqué une lecture restrictive mais littérale : la dénomination de chrétiens du *Qur'...n* a été prise dans son sens large. La question posée à Raš'ed Riġ... est, elle, au contraire, connotée dans le sens d'une lecture exclusive et non

<sup>1587</sup> *Al-Man...r*, « Le divorce par colère et le mariage avec une chrétienne », *al-Man...r* 27, 9<sup>ème</sup> partie, 1926, p. 662. La question est posée par Aġmad Mandžr.

<sup>1588</sup> 2, 220/221 : « N'épousez point les Associatrices avant qu'elles ne croient ! Certes, une esclave croyante est mieux qu'une Associatrice, même si celle-ci vous plaît. Ne donnez point [vos filles] en mariage aux Associateurs avant qu'ils ne croient. certes, un esclave croyant est mieux qu'un Associateur même si celui-ci vous plaît. »

<sup>1589</sup> Dans 5, 7/5 : « [Licites sont pour vous] les *muġġana* [ du nombre] des Croyantes et les *muġġana* [ du nombre] de ceux à qui l'Écriture a été donnée avant vous [...] ».

<sup>1590</sup> *Al-Man...r*, « Le divorce par colère et le mariage avec une chrétienne », p. 662.

inclusive des chrétiens. Il ne reste alors que peu de possibilité au rédacteur en chef pour soutenir une pratique séculaire.

Tout comme le mariage, les dispositions relatives à la *%oizya* font l'objet de questions de la part des lecteurs de la revue et Ri£... donne rapidement son opinion dans un article : « Imposer la *%oizya* à *ahl al-kit...b* et obliger les Arabes à adopter l'islam »<sup>1591</sup>. Il traite le sujet rapidement en se référant aux premiers siècles de l'islam et en rappelant que les tributaires n'ont jamais désapprouvé le paiement de cet impôt. Il ne nous donne pas son opinion sur la suppression de cette taxe<sup>1592</sup>. Il faut rappeler que la *%oizya* n'existe plus dans toutes les anciennes provinces de l'Empire ottoman depuis le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle suite aux réformes. Cette question atteste de l'existence d'une législation en décalage avec son opinion publique. Alors que dans légalement il n'est plus question de *ƒimm€*, terme spécifique de la cité islamique, des musulmans continuent à s'y référer.

### Un positionnement difficile

D'autres interrogations sur les rapports entre chrétiens et musulmans sont posées au *Man...r*, mais elles ne donnent pas lieu à une réponse de la part de la revue<sup>1593</sup>. Elles sont toutefois révélatrices de préoccupations profondes sur les rapports entre les trois monothéismes. Sur la question de l'unitarisme, *i.e.* dans ce contexte précis de l'unicité de Dieu, les juifs sont-ils proches des chrétiens ou des musulmans ? Selon l'auteur de la question, ils sont davantage proches des musulmans. Mais alors « pourquoi l'hostilité entre eux et nous est plus profonde que celle existante entre nous et les chrétiens (conformément à ce qui est dit dans la sourate de la table<sup>1594</sup>) ? »<sup>1595</sup>. Les relations

<sup>1591</sup> *Al-Man...r*, « Imposer la *%oizya* à *ahl al-kit...b* et obliger les Arabes à adopter l'islam », *al-Man...r* 27, 7<sup>ème</sup> partie, 1926, p. 499-450.

<sup>1592</sup> Cette taxe est une des première des obligations des juifs et des chrétiens dans la société islamique traditionnelle. Elle est le garant de leur vie, de leurs biens et de leur foi. Le *Qur'...n* la mentionne à 9, 29 : « Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour [*qui*] qui ne déclare pas illicite ce qu'Allah et son Apôtre ont déclaré illicite, [*qui*] ne pratiquent point la religion de Vérité, parmi ceux ayant reçu l'Écriture ! [*Combattez-les*] jusqu'à ce qu'ils paient la *jizya*, directement (?) et alors qu'ils sont humiliés. » Une note précise qu'il ne s'agit pas de l'impôt de capitation, tel qu'il est imposé par la suite sous le vocable de *%oizya*, mais d'une taxe qui porte sur les personnes et sur les terres.

<sup>1593</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « Sondage d'opinion sur le sujet du christianisme dans le *Qur'...n* », *al-Man...r* 33, 1933, p. 508, points 6 et 8.

<sup>1594</sup> Nous supposons qu'il fait référence à 5, 85-82 : « Tu trouveras certes que les gens les plus hostiles à ceux qui croient sont les Juifs et les Associateurs et tu trouveras que les gens les plus proches de ceux qui croient, par l'amitié, sont ceux qui disent : "Nous sommes chrétiens." C'est que, parmi ceux-ci, se trouvent des prêtres et des moines qui ne s'enflent point d'orgueil. » Cependant, ce jugement positif doit être nuancé par le verset suivant 86-83 : « Quand ils entendent ce qu'on a fait descendre sur l'Apôtre, tu les vois répandre des larmes, de leurs yeux, à cause de ce qu'ils savent de la vérité. [*Tu les entends*] s'écrier : "Seigneur !, nous croyons ! Inscris nous donc avec les Témoins !" Il faut préciser que la définition de l'orgueil, d'un point de vue musulman, n'est pas exactement la même que celle dans le christianisme. Être orgueilleux c'est, dans une première acception, refuser l'islam. De plus, dans les versets 86-83, les chrétiens qui sont loués sont ceux en passe d'accepter l'islam.

judéo-islamiques constituent, à elles seules, un sujet d'étude. La convergence au moins sur le plan de la conception unitaire de Dieu renforce la proximité entre les deux religions et dans le même temps renforce la volonté pour chacune de bien se démarquer de l'autre.

Il s'interroge aussi pour connaître la validité de l'islam pour les chrétiens au point 8 : « On remarque aujourd'hui un grand antagonisme entre l'islam et le christianisme. Il s'agit d'une part d'une suspicion et d'une vigilance accrue chez les musulmans et d'un prosélytisme missionnaire plus actif de la part des chrétiens... Pouvons-nous être optimistes quant à la conciliation, même après tout ce long temps qui s'est écoulé et dans les circonstances où les pays islamiques sont tombés dans les pièges du colonialisme chrétien ? »<sup>1596</sup> 'Al-und€ assimile Europe et christianisme, colonialisme et christianisme.

Le thème de la conciliation entre les deux religions semble être une des préoccupations de la période si l'on en croit une série d'articles parus dans la presse musulmane en 1940 et dont *Le Rayon d'Égypte*<sup>1597</sup> se fait l'écho. d'après les articles retranscrits, la démarche chrétienne se démarque de celle musulmane. Les chrétiens n'envisagent pas le problème d'un point de vue dogmatique. Ils optent pour une rencontre spirituelle et pragmatique. dans un premier temps, quand on leur parle d'unification, ils commencent par envisager la création d'une religion à partir de la synthèse de plusieurs religions. Puis, ils déduisent que cela est impossible car insatisfaisant. En revanche, et d'emblée, les musulmans n'envisagent l'unification que sous la forme de l'absorption par l'islam des autres religions car : « L'islam se présente aux hommes non comme étant une religion nouvelle, mais comme étant la plus ancienne religion connue de l'humanité, pure de toutes les scories qui s'y sont ajoutées au cours des âges. »<sup>1598</sup>. L'islam apparaît comme la religion pouvant concilier toutes les autres car comme elle respecte tous les prophètes et impose la croyance à ses membres de tous les livres. C'est pourquoi, pour les musulmans, la conciliation entre l'islam et les autres religions est plus aisée que la conciliation de ces autres religions entre elles<sup>1599</sup>. La conciliation passe donc par l'absorption dans l'islam des religions.

### Conclusion

L'analyse des articles publiés dans le *Man...r* entre la fin de la première guerre mondiale et 1935, ne constitue pas l'unique source pour connaître la pensée de R. Ri£... sur le christianisme. Cependant ses autres publications sur ce sujet sont antérieures à la

<sup>1595</sup> « Fat...w... *al-Man...r* », « Sondage d'opinion sur le sujet du christianisme dans le *Qur'...n* », p. 508.

<sup>1596</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>1597</sup> « Peut-on unifier christianisme et islam ? », *Le Rayon d'Égypte*, 18.02.1940 et 25.02.1940 pour les opinions musulmanes, et 3.03.1940 pour les opinions chrétiennes.

<sup>1598</sup> *Le Rayon d'Égypte*, 18.02.1940, p. 3, citation de Mu'ammad Far€d Wa%o€d€.

<sup>1599</sup> *Le Rayon d'Égypte*, 25.02.1940, p. 3, opinion de Mu'ammad Arafah (ex-vice doyen de la faculté de droit musulman à al-Azhar).

période que nous avons retenue pour notre étude, mais il peut être utile de retracer l'intégralité de sa pensée<sup>1600</sup>. Dans sa thèse sur le commentaire qur'...nique du *Man...r*, J. Jomier consacre le chapitre X à la position du maître et de son disciple face au judaïsme et au christianisme<sup>1601</sup>. Le commentaire qur'...nique du *Man...r* se présente comme le résultat de la collaboration entre M. 'Abduh et R. Ri£... Ce dernier reproduit de mémoire le commentaire enseigné par son maître à al-Azhar et y ajoute son propre commentaire. Du vivant d'*al-ust...t al-im...m*, pour les passages les plus importants, Ri£... lui demandait de rédiger lui-même son texte. ce fut notamment le cas pour le commentaire de 2, 62<sup>1602</sup> sur le salut des non-musulmans<sup>1603</sup>. Dans ce texte il apparaît nettement que, pour 'Abduh, la foi en islam n'est ni la condition unique, ni la condition *sine qua non* du salut. Elle n'est pas la condition unique dans la mesure où la foi sans œuvre n'est pas salvatrice, elle n'est pas la condition *sine qua non* car le non-musulman peut aussi être sauvé. La réponse de Ri£... est plus confuse et ne permet pas de tirer un enseignement précis, même s'il rejoint le maître sur la question des œuvres.

C'est à Jomier que l'on doit l'analyse la plus complète du commentaire et de son approche du christianisme. Il montre que R. Ri£... opère une distinction entre le catholicisme et le protestantisme, comme nous avons pu le vérifier dans un de ses articles<sup>1604</sup>. Nous avons constaté que les références sur Jésus occupent le livre de Jomier neuf pages<sup>1605</sup> et les questions sur les missionnaires une dizaine de pages<sup>1606</sup>, alors que des sujets comme l'infailibilité pontificale<sup>1607</sup>, la vénération des saints, la critique de la morale

<sup>1600</sup> Il en est de même pour M. 'Abduh dont le disciple a réuni des articles dans *Al-isl...m wa-l-na™r...niyya fī l-ilm wa-l-madaniyya* (L'islam et le christianisme dans la science et la civilisation), Le Caire, Imprimerie al-Man...r, 1930 (4<sup>ème</sup> éd.). J. Jomier rend compte de ces articles dans sa thèse sur le commentaire qur'...nique du *Man...r*. M.R. Ri£,, *°ubu...t al-na™r...ra wa-Ÿu%aa% al-isl...m* (Objections des chrétiens et preuves de l'islam), 4<sup>ème</sup> éd., 1956, qui rassemblent des articles parus dans le *Man...r*. M.R. Ri£,, *'Aq...t al-™alb wa-l-fid...'* (La croyance dans la crucifixion et dans la rédemption), 3<sup>ème</sup> éd., Le Caire, Imprimerie al-Man...r, 1934. On peut aussi mentionner qu'il est l'auteur de la préface de *In%el Barn...ba*, dans la traduction arabe de %al%l Sa'...da, Le Caire, Imprimerie Sobeih, 1908.

<sup>1601</sup> J. Jomier, *op. cit.*, p. 301-337.

<sup>1602</sup> Blachère livre deux traductions qu'il numérote 59/62, version A : « Ceux qui croient [= *les Musulmans*], ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens, les Sabéens, – ceux qui croient en Allah et au dernier jour et accomplissent œuvre pie –, ont leur rétribution auprès de leur Seigneur. Sur eux nul crainte et ils ne seront point attristés. » ; version B : « Ceux qui croient [= *les Musulmans*], ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens, les Sabéens sont ceux qui croient en Allah et au Dernier Jour et accomplissent œuvre pie. Ils auront donc leur rétribution auprès du Seigneur. Sur eux nul crainte et ils ne seront point attristés. »

<sup>1603</sup> « Le salut des non musulmans d'après le commentaire coranique du *Man...r* », *IsCh* 3, 1977, p. 50-57, traduction et présentation de R. caspar.

<sup>1604</sup> R. Ri£,, « La dérivation du nom du prophète AŸmad de l'Évangile de Luc, Extraits des Évangiles et des livres chrétiens », *al-Man...r* 33, 1<sup>ère</sup> partie, 1933, p. 65-72.

<sup>1605</sup> J. Jomier, *op. cit.*, p. 306-314.

<sup>1606</sup> *Ibid.*, p. 326-337.

évangélique <sup>1608</sup> et la vision de l'Europe <sup>1609</sup> sont peu développées <sup>1610</sup>. La présentation laisse comprendre que les centres d'intérêt de Ri£... se reflètent dans la place que leur accorde Jomier.

Globalement, pour notre période, la répartition des thématiques est similaire : la plupart des articles portent sur Jésus et le prosélytisme. Notre approche confirme et est complémentaire de celle de Jomier, dans la mesure où ce dernier s'est intéressé au commentaire qu'...nique et que nous nous sommes attachée à repérer les articles de la revue sur le christianisme et les chrétiens. Il est à noter qu'à des époques différentes de sa vie, son approche du christianisme ne varie pas.

La position du *Man...r* sur les chrétiens ne permet donc pas de mettre en évidence une différence entre la démarche réformiste et celle traditionaliste. La personne de Jésus est toujours appréhendée dans le cadre musulman. Quant aux relations avec les chrétiens, le *Man...r* ne prend à aucun moment en compte leur nouveau statut lié à la disparition de la cité islamique. En d'autres termes, R. Ri£... n'intègre pas le christianisme dans l'approche renouvelée qu'il propose des rapports entre islam et modernité. Alors qu'il se veut en rupture avec la pensée traditionnelle, sur ce point il ne fait que refléter des positions pluriséculaires.

Qu'en est-il de l'université d'al-Azhar, gardienne de l'orthodoxie ?

## 2. Ma'allat al-Azhar : héraut de l'université

---

À travers son organe de presse, qui consacre peu de place aux chrétiens <sup>1611</sup>, les préoccupations et l'image que l'université véhicule se retrouvent : son rôle dans la défense et la propagation de l'islam, et la référence en matière de dogme <sup>1612</sup>.

### A. La défense

Le tournant des années 1930 est une période de grande agitation anti-missionnaire. Le Congrès eucharistique de Carthage a déclenché de vives réactions dans l'opinion publique musulmane comme en rendent compte la thèse de M. Lelong <sup>1613</sup> et un article de P. Soumille <sup>1614</sup>. Dans cette période l'association des Frères Musulmans s'implante

<sup>1607</sup> *Ibid.*, p. 314-315.

<sup>1608</sup> *Ibid.*, p. 316-320 ; il y a aussi quelques lignes sur les missionnaires.

<sup>1609</sup> *Ibid.*, p. 320-325.

<sup>1610</sup> On notera que, dans leur écrasante majorité, les références sont extraites des dix premiers volumes et accessoirement des volumes XI et XII.

<sup>1611</sup> Voir bibliographie générale.

<sup>1612</sup> Le versant sur l'enseignement est moins directement perceptible dans les articles sélectionnés.

solidement en Égypte. La propagande anti-missionnaire connaît alors un de ses sommets.

l'article « Les mouvements de la mission chrétienne dans le monde islamique. Les missionnaires tirent leurs ficelles pour intensifier leurs démarches dans tous les pays islamiques. » de la revue d'al-Azhar, *Nžr al-Isl...m*<sup>1615</sup>, signé par MuĀammad al—usĒnĒ Raĉ..., inspecteur des lettres pour les écoles religieuses, en rend compte. Il s'agit d'informer les musulmans sur les agissements des missionnaires et sur leur véritable objectif : la conversion au christianisme. Les missions protestantes sont en général l'objet de ces protestations. En effet, à quelques exceptions<sup>1616</sup>, les missionnaires catholiques sont plus discrets. On le constate à travers le secret qui entoure le Comité d'études islamiques ou encore les précautions prises pour diffuser la méthode d'apostolat de Marchal. De plus, nous n'avons pas rencontré de traduction de leurs articles de même teneur que celui de Zwemer. En revanche, les protestants sont très actifs et n'hésitent pas à tenir un discours offensif. Leur prosélytisme se fait sur la lancée du XIX<sup>eme</sup> siècle.

### **a. La mise en garde**

#### **Zwemer : fer de lance de l'apostolat protestant**

L'un d'entre eux est particulièrement repérable, Samuel Zwemer<sup>1617</sup>. L'article reproduit par la revue de l'Université d'al-Azhar est une sélection de passages d'un article de ce dernier paru dans *Moslem World* d'avril 1931<sup>1618</sup>. En substance l'article du pasteur est une rétrospective de la présence missionnaire dans le monde. L'auteur attire l'attention sur le fait que les zones où les missionnaires sont absents se situent dans une aire islamique : Afghanistan, Nord-Est de l'Azerbaïdjan, Perse, la zone frontière de la frontière turque où se trouvent des Kurdes, la péninsule arabique, le Nord-Ouest de l'Iran, le Bengale, la Birmanie, La Malaisie, l'Europe du Sud, l'Ouest africain français, les Emirats du Nord du Niger<sup>1619</sup> etc. Zwemer présente des zones où se trouvent des chrétiens mais où aucune mission n'est destinée aux musulmans, comme la Russie. Pour conclure, le

<sup>1613</sup> M. Lelong, *op. cit.*, voir le chapitre 2 : « Le Congrès eucharistique de Carthage 7-11 mai 1930 », p. 32-70.

<sup>1614</sup> P. Soumille, *art. cit.*

<sup>1615</sup> M. al—usĒnĒ Raĉ..., « Les mouvements de la mission chrétienne dans le monde islamique. Les missionnaires tirent leurs ficelles pour intensifier leurs démarches dans tous les pays islamiques. », *Nžr al-Isl...m*, vol. I, n<sup>o</sup> 1, 1931, p. 71-73. Il est intéressant de remarquer que le premier volume de la revue de l'université comporte un article sur les missionnaires.

<sup>1616</sup> Cf. les remous autour du Congrès de Carthage ou encore les protestations suscitées par l'activité de quelques pères blancs.

<sup>1617</sup> Voir plus haut.

<sup>1618</sup> M. al—usĒnĒ Raĉ..., *art. cit.*

<sup>1619</sup> *Ibid.*, p. 71sq.



Soudan lui apparaît une bonne base de départ pour mener l'évangélisation de l'Afrique<sup>1620</sup>. Ce pays, aux yeux du pasteur, possède des atouts d'un point de vue géographique et humain car il pense que la population peut être préparée à évangéliser l'intérieur du continent. La conclusion revient à Muḡammad al—us€n€ Raç... : « C'était le résumé de l'article signé par Zwemer. En le traduisant en arabe nous espérons avoir accompli un devoir envers nos frères de ces pays pour qu'ils prêtent attention à tous ceux qu'ils reçoivent dans leurs maisons. "Ils veulent éteindre la lumière de Dieu mais Dieu veut que sa lumière reste, même si les infidèles la haïssent." »<sup>1621</sup>

Les musulmans ne font pas toujours la distinction entre catholiques et protestants, et entre les diverses branches du protestantisme. Dans le cas présent, n'apparaît à aucun moment le fait que Zwemer soit protestant, la terminologie vise les missionnaires sans distinction.

La *da'wa* (« mission »)<sup>1622</sup> ne repose pas en islam sur les mêmes structures que la mission dans le christianisme, du moins jusqu'au XX<sup>ème</sup> siècle. Il n'existe pas de corps spécifiquement destiné à évangéliser les peuples. Les conversions s'opèrent le long des voies commerciales car tout voyageur musulman est un prosélyte potentiel. Certes, on peut aussi repérer dans l'histoire de la diffusion de l'islam l'existence « d'ordres religieux », militaires<sup>1623</sup> ou non<sup>1624</sup>, voués à cet apostolat, mais rien de semblable aux congrégations catholiques.

Dans l'entre-deux-guerres<sup>1625</sup>, l'idée de groupes de prédicateurs spécialisés commence à germer et al-Azhar possède des sections en vue de leur formation. des groupes de missionnaires musulmans partent en Asie<sup>1626</sup>, mais nous ne savons rien des

<sup>1620</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>1621</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>1622</sup> Cf. M. Canard, « Da'wa », *EI* II, p. 173-176 ; p. 173 : « [...] signifie d'abord appel, invitation. Dans le „ur'...n, XXX, 24, il s'applique à l'appel aux morts pour les faire sortir de la tombe au jour du Jugement. Il a aussi le sens d'invitation à un repas et par suite celui de repas d'invitation. », p. 174 « Au sens religieux, la da'wa est l'invitation adressée aux hommes par Dieu et les prophètes, à croire en la vraie religion, l'Islam („ur'...n, XIV, 46). » Cette définition met en évidence l'inexistence de ce concept de mission dans le sens chrétien du terme car le mot utilisé dans le second XX<sup>ème</sup> siècle est une extension poly sémantique d'un terme. Bref, il n'y a pas de mot spécifique et celui choisi n'est pas forcément très représentatif de la notion.

<sup>1623</sup> Cf. les Almoravides.

<sup>1624</sup> Nous pensons aux nombreuses confréries <sup>TM</sup>□f□-s.

<sup>1625</sup> Même avant si l'on songe à l'initiative de Ri£....

<sup>1626</sup> Dans un article paru dans l' *IBLA* d'octobre 1937, « L'islam et les intouchables de l'Inde » par G. L., p. 70-74, on apprend qu'al-Azhar a envoyé une mission pour étudier la situation des intouchables, rechercher les modalités d'une conversion à l'islam et se rendre compte de la situation des musulmans indiens. La mission partie en décembre 1936, est de retour en mars 1937. Elle a abouti à la conclusion que les musulmans indiens manifestent peu de zèle en vue de la conversion des intouchables, et que leur état de pauvreté laisse la place à une initiative extérieure.

résultats obtenus. Avec les Frères Musulmans, nous avons des prédicateurs qui, dans un premier temps, se sont intéressés à « la mission de l'intérieur » et dont l'élan se confirme dans le monde entier dès la fin des années 1950. C'est surtout dans le second XX<sup>ème</sup> siècle que se structure la *da'wa isl...miyya*<sup>1627</sup>.

L'analyse du pasteur Zwemer est à mettre en parallèle avec les travaux du Comité d'études islamiques et la *missio islamica* des jésuites. Le constat est identique et les solutions préconisées se rejoignent au moins sur un point : il faut investir le terrain. L'impact d'un tel article sur la population musulmane est sans nul doute considérable.

### Fièvres religieuses ?

La vigilance des musulmans vis-à-vis des missionnaires se poursuit. En effet, en 1933, une rumeur se trouve aussi à l'origine d'une émotion populaire importante qui permet à l'université de manifester sa fonction de protection de l'islam et des musulmans<sup>1628</sup>. En juin, à Port-Saïd, une maîtresse d'une école tenue par des missionnaires protestants, est accusée d'avoir violentée une fillette en vue de la convertir au christianisme. Du côté chrétien on dément, l'affaire est même l'objet d'une intervention à la chambre des Communes à Londres<sup>1629</sup>. Les réactions sont vives : des pétitions sont envoyées au roi d'Égypte pour qu'il fasse fermer les écoles des missionnaires, la maîtresse doit quitter l'Égypte et le gouvernement s'engage à attribuer 70000 livres égyptiennes pour la création de centres d'études pour les enfants musulmans qui fréquentent les écoles des missionnaires<sup>1630</sup>. La critique des écoles missionnaires n'est pas nouvelle. Elle traduit

<sup>1627</sup> Si la mission musulmane prend un aspect institutionnel après la seconde guerre mondiale, la réflexion sur le sujet est antérieure : « Les écoles réformistes modernes ont élaboré une véritable doctrine de l'apostolat islamique à partir de cette exhortation coranique d'"appeler à Dieu". C'est au réformateur algérien Ibn B...d'ès que nous emprunterons les points essentiels de cette doctrine : "C'est une obligation pour chaque musulman d'appeler à Dieu . Il faut prêcher et sans cesse prêcher, dut-on n'être suivi par personne. C'est Dieu qui guide ou égare ; ce qui nous incombe à nous c'est de transmettre" (*le message coranique*). L'auteur énumère ensuite les différentes modalités de cette mission d'"appeler à Dieu". Nous en retiendrons celles qui réfèrent précisément à l'action missionnaire : "C'est *appeler à Dieu* que de manifester les arguments de l'Islam, réfuter les idées fausses entretenues à son sujet, faire connaître ses beautés parmi les non-musulmans afin qu'ils y adhèrent, et parmi les Musulmans peu convaincus pour les fortifier dans la foi. ". "*Appeler à Dieu* consiste également à organiser des missions pour les peuples non musulmans, à diffuser parmi eux au moyen de leurs langues, les enseignements de l'Islam, à envoyer des moniteurs aux populations musulmanes illettrées pour les éclairer et les instruire dans leur religion.". Pour Ibn B...d'ès, ces différentes manières d'*appeler à Dieu* ont toutes leurs principes dans la tradition du Prophète, dans la pratique historique de ses disciples et des grandes autorités morales du premier âge de l'Islam. » (A. Merad, *L'islam contemporain*, p. 117sq.).

<sup>1628</sup> Agence Fides, le 19.07.1933, distribution numéro 378, NF 180/33, « Un dispensaire des franciscaines sœurs de Marie saccagé en Égypte » ; le 9.09.1933, distribution numéro 385, NF 227/33, « Comment on cherche à contrecarrer l'action des missionnaires chrétiens en Égypte ». L. C., « L'agitation religieuse en Égypte », *ETI* septembre-octobre 1933, p. 292-296, les dépêches de l'Agence Fides sont reproduites, et une analyse est tentée.

<sup>1629</sup> L. C., *art. cit.*, p. 292, la référence citée est le *Times* du 27.06.1933.

<sup>1630</sup> *Ibid.*

l'inquiétude de voir la nation se diviser faute d'un enseignement unique et redoute que, par ce biais, des conversions soient possibles.

Al-Azhar n'est pas restée à l'écart du mouvement puisque le corps des '*...lim-s* s'est réuni sous la présidence de son recteur et a décidé : « 1. de demander au gouvernement des mesures législatives pour extirper ce mal (le prosélytisme des missionnaires ). Le recteur est chargé de présenter la requête au gouvernement. 2. d'adresser à la nation musulmane le manifeste suivant : "Musulmans, tout le pays connaît à présent les agissements de ceux qui s'appellent les missionnaires (moubachchiroun) ; vous savez à quels moyens honteux ils ont recours pour convertir au christianisme, parmi les musulmans, les enfants et les faibles d'esprit, et comment ils n'ont pas honte de commettre des choses contraires à la raison et à la nature, qui font rougir le visage de l'honneur et de la vertu et dont ils se servent pour détourner de leur religion les jeunes musulmans au jugement faible. Quand ces procédés astucieux ne réussissent pas, ils ont recours comme le montre leurs journaux, à la narcotisation (takhdîr) et à l'hypnotisation (tanwiîf), et si cela ne suffit pas à l'intimidation et aux coups afin d'atteindre leur but... »<sup>1631</sup> . L'ancien recteur, al-Mar...□€, a constitué un comité pour la défense de l'islam dont il est le président. C'est dans ce contexte tendu qu'intervient le sac d'un dispensaire tenu par des franciscaines<sup>1632</sup> . L'association pour la défense de l'islam ouvre une souscription dont le but affirmé est de soustraire les musulmans à l'action missionnaire quelle qu'elle soit<sup>1633</sup> . Des dons affluent de toute l'Égypte, de personnalités et d'anonymes. L'activité des missionnaires au Soudan est dénoncée et il est demandé d'envoyer des missionnaires musulmans pour limiter leurs activités<sup>1634</sup> . Le Soudan est au cœur d'un autre épisode que nous reproduisons plus bas.

En conclusion des communiqués, la revue propose l'analyse d'un observateur du Caire. En substance, il demande de ne pas exagérer ces événements qui souvent coïncident avec les grosses chaleurs<sup>1635</sup> . Il tente de dédramatiser la situation et de la sortir du cadre des luttes inter-religieuses, même si l'on reconnaît que dans ce cas les tensions ont été plus vives qu'à l'accoutumée. Il est aussi bien précisé que se sont les missions protestantes qui sont visées, « Il semble bien, si ce n'est même pas une chose certaine, que quelques missionnaires protestants ont, en effet, montré dans leurs prédications ou les conversions qu'ils ont faites, plus de zèle que de prudence. »<sup>1636</sup> . Il critique les reproches qui ont été faits par les '*...lim-s* sur les techniques d'endoctrinement, il dénonce les accusations faites à la maîtresse et impute à des

<sup>1631</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>1632</sup> *Ibid.*, p. 294. ; il s'agit en grande partie de la reproduction des deux dépêches de l'Agence Fides précédemment citées.

<sup>1633</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1634</sup> *Ibid.*

<sup>1635</sup> *Ibid.*

<sup>1636</sup> *Ibid.*, p. 296.

contingences temporelles, qu'il n'explicite pas, le saccage du dispensaire des sœurs franciscaines<sup>1637</sup>. Sa dernière phrase est un résumé de sa pensée : « C'est pourquoi, avec nombre de musulmans sincères et pondérés, il faut voir, en tous ces incidents, autant de xénophobie et d'intrigue politique<sup>1638</sup> que de zèle religieux. »<sup>1639</sup>. Ce type de poussées de fièvres se retrouve après la seconde guerre mondiale, mais le contexte est alors bien différent<sup>1640</sup>.

Une fois de plus, l'université d'al-Azhar a rempli sa fonction de gardienne de la foi et d'avertisseur. Ce rôle elle se l'attribue à nouveau dans un autre épisode où des missionnaires sont encore concernés.

### **b. L'affaire soudanaise, une affaire sans affaire**

Dans « Christianisme et islam au Soudan »<sup>1641</sup>, les échos du précédent article sont perceptibles. La plus haute autorité de l'université prend position : le recteur al-Mar...□€.

F. Costet<sup>1642</sup> nous a communiqué quelques renseignements biographiques sur al-Mar...□€ (1881-1945). Il est né en Haute-Égypte et obtient la *'alamiyya* en 1904. Entre 1904 et 1919 il est au Soudan où il a été nommé *q...d€* sur proposition de Mu'ammad 'Abduh. En 1906, il est *q...d€* à Khartoum et en 1908 grand *q...d€* du Soudan. À son retour en Égypte en 1919, il devient inspecteur général des tribunaux islamiques au ministère de la justice. En 1920, il est nommé président du tribunal islamique, en 1923 il est membre et président de la cour suprême islamique. Il conserve cette charge jusqu'en 1928, année de sa nomination comme *šayç* d'al-Azhar d'où il démissionne en 1929. Entre 1929 et 1935, il exerce différentes fonctions au sein de la magistrature avant de terminer sa carrière comme *šayç* d'al-Azhar de 1935 à sa mort en 1945. Lors de son premier mandat de *šayç* d'al-Azhar il projette la création d'un journal de l'université. Mais, il revient à son successeur de le réaliser, le *šayç* al-Zaw...hir€. À son retour en 1935, il modifie le titre initial de *Nžr al-Isl...m* en *Ma%allat al-Azhar*.

L'année 1936 est très agitée du point de vue politique par le nouveau traité anglo-égyptien, où les Égyptiens ne voient aboutir qu'une partie de leurs revendications. Le statut du Soudan<sup>1643</sup> s'achemine vers une autonomie de fait au détriment de l'Égypte

<sup>1637</sup> *Ibid.*

<sup>1638</sup> *Ibid.* ; il fait probablement référence à la note envoyée par al-Mar...□€ (p. 293) aux représentants diplomatiques accrédités en Égypte, dans laquelle il précise que l'association de défense de l'islam est composée en très grande partie de libéraux constitutionnels et de wafdistes dissidents qui entendent poser des problèmes au gouvernement.

<sup>1639</sup> *Ibid.*

<sup>1640</sup> En 1946 deux attentats sont commis contre des églises (voir *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre, 1946, p. 215).

<sup>1641</sup> *Ma%allat al-Azhar*, « Christianisme et islam au Soudan », *Ma%allat al-Azhar* vol. 1, n<sup>o</sup> 7, 1936, p. 650-652.

<sup>1642</sup> F. Costet a soutenu un mémoire de DEA à l'INALCO en 1996, sous la direction de G. Delanoue : « Al-Azhar à l'époque du *šayç* al-Mara□€, 1928-1929 ».

et d'une intensification de la présence britannique. Zwemer en faisait le lieu par excellence du développement de l'évangélisation.

Le recteur proteste au nom d'al-Azhar auprès du président du Conseil sur les mesures vexatoires et les restrictions religieuses dont les musulmans du Soudan seraient victimes au profit des missionnaires chrétiens. L'affaire a été ébruitée par des journaux et a provoqué de vives émotions chez les étudiants et les professeurs de la prestigieuse université. La lettre écrite par le recteur au président du Conseil et la missive que ce dernier a adressée au gouverneur général du Soudan est reproduite dans la revue. Le télégramme du président du Conseil met en évidence quatre des points avancés par le recteur : « 1. l'interdiction faite au musulman du sud d'être accompagné par son épouse et de ses enfants lors de ses voyages en dehors du sud. 2. l'interdiction faite aux musulmans de faire leurs cinq prières quotidiennes. 3. l'obligation de célébrer les deux fêtes du 'Ēd al-fiṣṣḥ<sup>1644</sup> et du 'Ēd al-aḥḥ...<sup>1645</sup> dans un seul et même jour et en même temps tandis que la fête chrétienne est célébrée pendant quatre jours. 4. l'appui financier pour les missionnaires avec de l'argent payé par les musulmans au gouvernement.

Ces informations ont révolté l'opinion publique égyptienne et surtout les '...lim-s et les étudiants d'al-Azhar. [...] »<sup>1646</sup> La réponse du gouverneur est claire : rien de toute cette affaire ne trouve de fondements dans la réalité<sup>1647</sup>.

Cependant, la situation des missions chrétiennes au Soudan peut, en partie, expliquer les inquiétudes musulmanes. Les autorités britanniques ont mis en place une politique religieuse dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle qui distingue le Sud du Nord du pays. Dans le Nord, les missions chrétiennes sont interdites alors qu'elles sont autorisées dans le Sud et que les différentes églises se voient attribuer un territoire<sup>1648</sup>. De plus,

<sup>1643</sup> Pour diverses raisons exposées par H. Bleuchot (« Le Soudan au XIX<sup>ème</sup> siècle », », in M. Lavergne [éd.], *Le Soudan contemporain*, Paris – Amman, Karthala CERMO, p. 117sq.), Muḥammad 'Alī entreprend la conquête du Soudan. La conquête ne sa fait pas sans peine, mais à partir de 1826 le pays est sous administration égyptienne. Deux des gouverneurs généraux, durant le XIX<sup>ème</sup> siècle, sont des Européens, dont Gordon Paša entre 1876 et 1879. Son successeur doit faire face au soulèvement mahdiste. La mort du *mahdī* en 1885 ne met pas un terme à l'existence de son état, qui ne tombe sous les coups de l'armée de Kitchener qu'en 1896. Le 19 janvier 1899, un traité anglo-égyptien établit un condominium. Si en théorie il s'agit d'une souveraineté conjointe, dans la pratique les Britanniques contrôlent tout. Lors du premier traité d'indépendance de l'Égypte, en 1922, la question soudanaise est renvoyée à des négociations ultérieures. Avec l'assassinat, au Caire, en 1924, de Lee Stack, gouverneur général du Soudan et sirdar de l'armée égyptienne, la présence égyptienne est considérablement restreinte. « [...] la politique décidée par l'équipe de Lee Stack continua : déségyptianisation du Nord, désislamisation du Sud, et, partout, décentralisation et recours aux élites traditionnelles. » (H. Bleuchot, « Le Soudan anglo-égyptien », in M. Lavergne [éd.], *Le Soudan contemporain*, Paris – Amman, Karthala CERMO, p. 190). C'est la politique de l'*indirect rule*, caractéristique de la colonisation britannique, qui est menée au Soudan jusqu'en 1944.

<sup>1644</sup> Fête de la rupture du jeûne du ramadan.

<sup>1645</sup> Fête du sacrifice.

<sup>1646</sup> *Maḥallat al-Azhar*, « Christianisme et islam au Soudan », p. 651sq.

<sup>1647</sup> *Ibid.*, p. 652.

« l'éducation fut donnée aux populations en anglais, de manière systématique à partir de 1918. L'enseignement de l'arabe et la propagation de l'islam furent découragés par diverses mesures, comme la création du Corps équatorial (*Equatorial Corps*), composé uniquement de soldats originaires du Sud (1910), qui remplaça les troupes égyptiennes ; cette opération fut achevée en 1917. »<sup>1648</sup> Cette politique est poursuivie après la première guerre mondiale puisque deux lois en 1922, celle sur les passeports et celle sur les zones fermées, donnent au gouverneur le pouvoir d'interdire la libre circulation des personnes entre certaines régions, notamment entre le Sud et le Nord<sup>1650</sup>. Il faut aussi savoir qu'une loi, en 1925, interdit aux musulmans de circuler ou de commercer dans le Sud<sup>1651</sup>. Parallèlement à cette politique de restriction, une politique de soutien aux missions chrétiennes est mise en œuvre notamment dans le domaine de l'enseignement<sup>1652</sup>.

Ce contexte peut, en partie, expliquer les réactions musulmanes, même il s'avère qu'il ne s'agit, finalement, que de rumeur.

### **c. Préserver la communauté**

La protection de l'islam et des musulmans, qui incombe traditionnellement à al-Azhar, ne se manifeste pas uniquement dans la dénonciation des agissements des missionnaires. La population sait qu'elle peut y avoir recours pour toute question relative au quotidien des musulmans. Il nous est apparu intéressant de traiter d'un cas de société où chrétiens et musulmans sont confrontés et où la grande université, sollicitée par ses coreligionnaires, est appelée à donner son avis. Le problème concerne l'adoption d'un enfant par un chrétien<sup>1653</sup>. Le nourrisson a été déposé devant la porte du chrétien avec une étiquette indiquant son nom Mu'ammad ūm'a. Le chrétien est allé au poste de police en indiquant son désir d'adopter l'enfant. Ce dernier n'ayant été réclamé par personne, le chrétien l'a adopté, fait baptiser et l'a considéré comme son fils. Les questions adressées à l'université sont les suivantes :

« 1. Est-ce que cette adoption par un chrétien est correcte surtout que l'homme savait le nom de l'enfant décidé selon la religion islamique ? 2. Est-ce que cet homme avait le droit de changer le nom de l'enfant et de l'éloigner de l'islam ? 3. Peut-on dans ce cas demander l'intervention du tribunal ? 4. Est-ce que l'enfant adopté a le droit de demander

<sup>1648</sup> Cf. H. Bleuchot, *art. cit.*, p. 175.

<sup>1649</sup> *Ibid.*, p. 176sq.

<sup>1650</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>1651</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>1652</sup> *Ibid.* : « Les missions chrétiennes furent subventionnées et leur système éducatif se développa considérablement : le nombre des écoles primaires qui étaient de 13 en 1926, passa à 44 en 1932 ; celui des écoles préparatoires passa de une à trois durant la même période. »

<sup>1653</sup> Cf. S. Baḡdad f Mu—Ammf, « L'adoption d'un enfant musulman par un chrétien », *Maḡallat al-Azhar* 40, 1949, p. 63.

son retour à l'islam et reprendre son premier nom ? »<sup>1654</sup>

Nous ne disposons malheureusement pas de la réponse apportée par la commission des *fatw...*-s. Cependant, le débat n'est pas nouveau car en 1944, le ministère des Affaires sociales, par une circulaire, a informé que tout enfant né de père et de mère inconnus doit être considéré comme musulman. Or, les docteurs qui ont traité de la présomption de religion des enfants trouvés distinguent quatre cas :

l'enfant est recueilli par un musulman dans un lieu musulman : il est musulman ;

l'enfant est recueilli par un *ḥammī* dans un lieu musulman : les docteurs ne sont pas d'accord, pour certains il est chrétien pour d'autre il est musulman ;

l'enfant est recueilli par un musulman dans un lieu non-musulman, les opinions sont divisées comme précédemment, même si l'on considère généralement que cela est dans l'intérêt de l'enfant d'être musulman ;

l'enfant est recueilli par un *ḥammī* dans un lieu non musulman : l'enfant n'est pas musulman.

Pour contester cette directive ministérielle, les chrétiens ont mis en avant le respect de la *ṣarʿa*, précédemment citée, pour ces cas d'adoption<sup>1655</sup>. On le voit en 1949, le problème n'est toujours pas résolu. Les musulmans font appel à al-Azhar alors que cette dernière n'a aucun pouvoir législatif. Le sujet est révélateur des tensions qui existent entre les deux communautés.

## B. ... et l'attaque

### a. Un exemple d'apologétique moderne

La revue de la prestigieuse université a laissé aux chrétiens la possibilité de s'exprimer donc d'émettre des réfutations. Si le rédacteur en chef de la revue ouvre ses colonnes aux chrétiens, il ne s'agit pas pour autant d'un dialogue mais de la juxtaposition de deux monologues qui s'affrontent, sans s'entendre. Mais, au-delà, des similitudes dans la construction des discours sont manifestes.

La polémique dont les articles de la revue se font l'écho, a pour origine le livre d'un prêtre copte, *Ibr...ḥīm Lǒqa*, sur lequel un lecteur musulman a attiré l'attention de la rédaction<sup>1656</sup>. Dans son article, Muḥammad Farīd Waḥdī<sup>1657</sup> reproduit des passages du livre. Dès les premières lignes, l'ecclésiastique manifeste son désir de placer son ouvrage dans la ligne de la courtoisie : « Nous n'avons pas l'intention de nous disputer et de nous quereller. Tout ce que nous espérons c'est que nos frères musulmans acceptent ce livre comme un message d'affection et de sincérité. Que Dieu nous réunisse dans la

<sup>1654</sup> *Ibid.*

<sup>1655</sup> « La religion des enfants abandonnés », *Le Rayon d'Égypte*, 6.02.1944, p. 1, 4.

<sup>1656</sup> « Le christianisme dans l'islam » est à la fois le nom du livre et le titre de l'article signé par Muḥammad Farīd Waḥdī, paru dans *Maḥallat al-Azhar*, n<sup>o</sup> 9, vol. 1, 1938, p. 640-643.

même voie. »<sup>1658</sup> Le ton, volontiers courtois, traduit le nouveau style dans lequel les polémiques entre chrétiens et musulmans entendent se placer. Si le fond demeure apologétique, la forme, elle, se pare des attributs de la bienséance. L'insulte verbale n'est plus d'actualité, mais, à travers cette évolution, ce n'est qu'une nouvelle orientation de l'apologétique qui se profile. En fait ce document, comme bien d'autres, peut être considéré comme la manifestation écrite d'une des nombreuses variantes des relations pluriséculaires entre les deux communautés quand elles se trouvent dans une phase de « bon voisinage ».

Un autre extrait expose la thèse du prêtre : « L'islam ne nie pas ce dogme [la Trinité], ni la divinité du Messie. Au contraire il les soutient par un certain nombre de preuves, de versets et de témoignages parmi lesquels : 1. les noms et les cognomens de Messie tels qu'ils sont mentionnés dans le *Qur'...*. 2. les faits liés à la vie de Jésus. 3. le témoignage du *Qur'...* sur la perfection morale du Messie durant sa vie. 4. le témoignage du *Qur'...* sur ses capacités naturelles. 5. le témoignage de ses qualités et mission spécifiques. 6. le témoignage sur sa place et sa position particulières. »<sup>1659</sup>

Une analyse du lexique utilisé par l'ecclésiastique s'impose pour comprendre son message et pour mieux saisir la réfutation musulmane qui constitue le corps de l'article. Nous allons développer successivement quatre des assertions d'Ibr...hēm LẒqa en explicitant leur signification pour un musulman.

Le prêtre commence par mettre en avant « les noms et cognomens de Messie tels qu'ils sont mentionnés dans le *Qur'...* ». Il fait allusion aux mots *masĕ Ĭ* (Messie), *kalima* (parole) et *rẒ Ĭ* (esprit), qui sont tous trois des termes *qur'...* pour désigner Jésus. Cependant, ils n'ont pas pour un chrétien la même acception que pour un musulman ; ils sont donc réfutés dans la suite de l'article. Nous allons les analyser pour mettre en évidence le fossé qui sépare les deux religions à partir d'une terminologie identique d'un point de vue phonétique et graphique.

la notion de Messie dans le *Qur'...* ne recouvre pas, en effet, la dimension chrétienne. A. Mérad<sup>1660</sup> et J.-M. Abd-el-Jalil<sup>1661</sup> en proposent une définition. Le premier retient deux acceptions pour le mot : « celui qui est béni » et « celui qui a été essuyé de toute souillure, purifié de tout péché ». A. Mérad précise dans la note 83 : « Le terme coranique *masĕh'* évoque, grosso modo, l'idée exprimée par l'"Oint" (Christos) ; mais il ne

<sup>1657</sup> MuĬammad Farĕd Wa%o'dĕ (1875-1954) a à son actif une œuvre scientifique impressionnante. On lui doit notamment une encyclopédie du XX<sup>ème</sup> siècle publié au Caire entre 1910 et 1918, en 10 volumes. Dans son livre sur l'exégèse *qur'...*nique, A. Mérad en fait l'un des précurseurs de l'exégèse moderne, qui « tend à démontrer "la conformité de la religion musulmane avec les principes de la civilisation [moderne]". » (*L'Islam contemporain*, p. 66).

<sup>1658</sup> M.F. WAĎDĕ, *art. cit.*, p. 640.

<sup>1659</sup> *Ibid.*

<sup>1660</sup> Cf. A. MERAD, « Le Christ selon le Coran », p. 83.

<sup>1661</sup> Cf. J.-M. ABD-EL-Jalil, *art. cit.*, p. 112.



rend nullement celle de "sauveur". L'acception de masĕh' en tant que Messie chargé d'établir sur terre le royaume de Dieu ne se trouve pas dans le Coran mais est attestée dans le H'adĕth. ». La définition donnée par J.-M. Abd-el-Jalil rejoint celle d'A. Mérad. Il dénombre à six les significations du terme *masĕh'* appliqué à Jésus <sup>1662</sup>, qui peuvent être regroupées en deux catégories : la bénédiction et l'onction.

Jésus est aussi qualifié de « parole de Dieu » (*kalimat All...h*). A. Mérad soulève un problème de fond quant à l'acception du mot *kalima* : « Le Christ a-t-il été conçu "en vertu de la kalima de Dieu (parole), ou est-il la Kalima de Dieu" même ? Les commentateurs ont voulu réduire la portée du terme *kalima* (parole, verbe), pour n'y voir que l'équivalent de "commandement" ou "ordre divin" c'est-à-dire l'impératif "sois". » <sup>1663</sup> Pour toute pertinence qu'elle soit, l'approche de Mérad n'est guère répandue et admise.

Si le terme de *kalima* pose problème, celui de *rĕh'* est tout autant dilemmatique. Nous nous sommes particulièrement attachée à l'analyse d'A. Mérad. Pour ce dernier, deux approches du mot sont possibles. Il peut s'agir d'un principe spirituel provenant de Dieu qu'il envoie pour animer un être humain, comme il peut s'agir de l'essence même de l'être divin <sup>1664</sup>. Ces deux hypothèses sont formulées de manière interrogative et la deuxième option est réfutée par le rappel du *tawĕd*. Quant à la première option, il faut rappeler que l'âme dans le *Qur'...n* est désignée par *nafs*, terme qui n'est jamais utilisé pour Jésus. Pour ce dernier comme pour Adam c'est le mot *rĕh'* qui est choisi <sup>1665</sup>. A. Mérad émet des hypothèses qui permettent la remise en cause des acceptions jusque là retenues. De plus, s'il ne tranche pas pour une interprétation ou une autre, il rappelle que « Dans le Coran en effet il n'est dit d'aucun être qu'il est la kalima de Dieu et un *rĕh'* de Dieu. » <sup>1666</sup>. La complexité du texte *Qur'...nique* ne peut se prêter à des lectures littérales et le travail de A. Mérad le démontre.

Le deuxième argument d'Ibr...hĕm Lĕĕqa porte sur « les faits liés à la vie de Jésus ». Nous supposons qu'il s'agit du statut de sa mère, de sa naissance sans père et des miracles rapportés par le *Qur'...n*. Pour le statut de Marie et la naissance de Jésus nous

<sup>1662</sup> *Ibid.*, p. 112 : « Jésus est "Messie" soit parce qu'il fut "oint" de bénédictions et de bonheur, soit parce qu'il oignait lui-même les yeux des aveugles-nés pour leur rendre la vue, soit parce qu'il oignait (essayait) de ses mains les malades pour les guérir, soit parce qu'il employait pour oindre une huile bénite dont les prophètes s'oignaient eux-mêmes, soit parce qu'il fut oint (couvert) par l'aile de l'archange Gabriel au moment de sa naissance pour qu'il soit absolument à l'abri de tout contact de Satan, soit enfin parce que Dieu – lorsqu'il oignit (passa la main sur) les reins d'Adam pour faire comparaître tous les descendants de celui-ci au jour du serment pré-temporel de fidélité au Dieu unique (*mĕth...q*) – ne remis pas Jésus avec tous les autres dans les reins d'Adam et le laissa en dehors des générations issues de ce dernier jusqu'au jour où il le remis directement en Marie [...] ».

<sup>1663</sup> A. MERAD, « Le Christ selon le Coran », p. 85 ; J.-M. ABD-EL-Jalil, *op. cit.*, p. 58sq.

<sup>1664</sup> Cf. A. MERAD, « Le Christ selon le Coran », p. 86.

<sup>1665</sup> *Ibid.*, p. 86 : « En dépit de l'usage courant, et actuel, de *rĕh'* = âme, il semble bien que le sens d'"âme individuelle" soit à écarter. Dans la langue coranique, l'âme individuelle est rendue par *nafs* : souffle vital. » De plus, dans le texte coranique le mot *rĕh'* n'est jamais utilisé au singulier indéterminé (p. 87), mais sous la forme « Nous y avons insufflé de Notre Esprit » (p. 87).

<sup>1666</sup> *Ibid.*, p. 88.

renvoyons au chapitre sur le cours donné à al-Azhar. Quant aux miracles accomplis par Jésus, ils commencent dès le berceau quand il défend sa mère contre les accusations qu'on lui porte.

Ce don de la parole est le premier d'une série de miracles accomplis par Jésus. Dans le cadre de sa prophétie, Dieu accorde à Jésus la possibilité d'opérer des miracles afin de convertir à son message les plus récalcitrants parmi les juifs. Le *Qur'...* les mentionne dans 3,49 et de 5,114 : « [...] Et [j'ai été envoyé] comme Apôtre aux Fils d'Israël, disant : "Je viens à vous avec un signe de votre Seigneur. Je vais, pour vous, créer d'argile une manière d'oiseaux ; j'y insufflerai [la vie] et ce seront des oiseaux, avec la permission d'Allah. Je guérirai le muet et le lépreux. Je ferai revivre les morts, avec la permission d'Allah. Je vous aviserai de ce que vous mangez et de ce que vous amassez dans vos demeures. En vérité, en cela, est certes un signe pour vous si vous êtes croyants. " » ; 5, 114 : « "Mon Dieu ! mon Seigneur !" dit Jésus, fils de Marie, "fais, du ciel, descendre sur nous une table qui sera pour nous une fête pour le premier et le dernier de nous et sera un signe [émanant] de Toi ! Donne-nous attribution, Toi qui est le meilleur des Attributeurs !" ».

Un certain nombre de ces miracles sont relatés dans les *Évangiles* canoniques ou dans les *Évangiles* apocryphes (cf. Thomas pour les oiseaux). Toutefois, leur signification n'est pas la même que dans le christianisme. si Jésus accomplit ces miracles, c'est grâce à la permission de Dieu. Un parallèle peut être établi avec le bâton de Moïse : il s'agit de l'affirmation de la toute puissance divine dont Jésus est un instrument passif et non l'agent <sup>1667</sup> .

Inquiets de la diffusion de la prédication de Jésus, les juifs réussissent à le faire condamner par Pilate. Dans le *Qur'...* il est stipulé que Dieu les en a empêché en le subtilisant aux yeux des hommes, 4, 156-157 : « pour avoir dit : "Nous avons tué le Messie, Jésus fils de Marie, l'Apôtre d'Allah !" , alors qu'ils ne l'ont ni tué ni crucifié, mais que son sosie a été substitué à leurs yeux... », 4, 156-158 : « Tout au contraire, Allah l'a élevé vers lui... ». Il existe toute une littérature qui cherche à déterminer qui est mort à la place de Jésus. Les opinions des théologiens oscillent entre deux interprétations. Pour certains il s'agitait d'un soldat romain, pour d'autres de Judas : Dieu aurait donné l'apparence de Jésus à un autre. L'intervention divine se justifie par le fait que Dieu ne saurait tolérer une injustice envers un de ses envoyés car se serait bafouer sa Majesté. Par cette substitution, la puissance divine est réaffirmée.

Le père évoque ensuite « le témoignage de ses qualités et mission spécifique ». Jésus, en effet, s'inscrit dans la lignée des prophètes et des envoyés de Dieu au peuple d'Israël : 3, 43/49 : « [...] Et [j'ai été envoyé] comme Apôtre aux Fils d'Israël... ». Dans la doctrine musulmane, Dieu a parlé aux hommes et leur a déjà enseigné le *Qur'...*. La Thora est considérée, par les musulmans, comme le premier texte transmis par Dieu aux hommes et se fut aux juifs, mais ils l'ont falsifiée. Puis, Dieu a envoyé Jésus aux israélites avec le même livre appelé cette fois *Évangile (in%œl)* car, selon des normes musulmanes,

---

<sup>1667</sup> C'est là l'explication la plus répandue. Cependant, un mystique comme Ibn 'Arabî propose une autre explication : « [...] comme Esprit d'Allah, Jésus connaissait le secret de l'alphabet dont il arrangeait et agençait les lettres d'une façon magico-divine, pour obtenir, par la parole, des effets prodigieux. » (M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris, Seuil, 1959, p. 96).

le monothéisme n'était plus appliqué par les juifs.

mais Jésus est plus qu'un envoyé car il est à la fois *nabĕ* et *rasĴl*. Nous avons opté pour la définition de R. Caspar<sup>1668</sup> : « Le mot vient d'une racine bien arabe, naba'a annoncer une nouvelle, mais l'influence de l'hébreux nébi est évidente dans le sens religieux de parler au nom de Dieu (cf. l'Exode 4, 10-16). Pour les théologiens musulmans, le *nabĕ* reçoit un *wahi* ("révélation") pour lui-même ». « Le *rasĴl*, l'envoyé, est un *nabĕ* qui a reçu son *wahi* par un ange ou sous forme d'écriture (kit...b) et apporte une loi religieuse (*charia*) abrogeant les précédentes. Le *nabĕ* devient *rasĴl* quand il reçoit une *risala* (mission) et est envoyé à un peuple »<sup>1669</sup>. Donc tout *rasĴl* est *nabĕ*, mais tout *nabĕ* n'est pas *rasĴl*. Mais Jésus possède cette double particularité, donnée à peu de prophètes *qur'...*iques, d'être à la fois *nabĕ* et *rasĴl*.

Il est par conséquent, et *a fortiori*, comme nous le rappelle 19, 31/30, serviteur de Dieu. Il est donc en état de dépendance par rapport à Dieu et cette notion de serviteur vient renforcer sa dimension humaine. Toutefois, le terme usuel pour désigner serviteur est celui de *bašar*, marque de l'humanité terrestre, jamais utilisé pour Jésus, comme le fait remarquer A. Mérad<sup>1670</sup>. En effet, pour désigner les serviteurs de Dieu le *Qur'...*n utilise le mot *'abd*, qui marque la condition de dépendance tant pour les anges que pour les hommes. Certes, cela ne confère en aucun cas un caractère divin à Jésus mais constitue un élément supplémentaire qui témoigne de la place unique qu'occupe Jésus dans l'islam. Messenger exceptionnel, sa place dans la prophétie est, elle aussi, unique à plus d'un égard.

C'est ce que l'ecclésiastique sous entend dans son point 6 : « le témoignage sur sa place et sa position particulières. ». Rappelons que le *Qur'...*n mentionne l'existence de 25 prophètes dont 21 qui se trouvent aussi dans la Bible et à qui le *Qur'...*n réserve le titre de *nabĕ*, trois issus de la tradition arabe mais qui sont qualifiés de *rasĴl*<sup>1671</sup> et Mu'Yammad. Quatre d'entre eux ont un relief particulier : Abraham, Moïse, Jésus et Muhammad. Jésus est donc l'un des quatre grands prophètes de l'islam<sup>1672</sup>. Abraham est le héraut du monothéisme, le père du 'Yanĕfisme c'est à dire le premier à avoir

<sup>1668</sup> R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, t. I (*Histoire de la pensée religieuse musulmane*), Rome, PISAI, 1996, p. 55.  
L. GARDET, « La notion de prophétie en théologie musulmane », *Revue Thomiste* 3, 1966, p. 354 : « En arabe la racine nb'a a pris le sens général d'arriver, survenir, et à la deuxième forme, une nouvelle. Le nabi au sens technique, sera avant tout celui qui annonce quelque chose aux hommes de la part de Dieu, d'où celui que Dieu charge d'une mission auprès des hommes... En un sens large donc, tout individu chargé par Dieu d'une mission sera nabi. [...] Selon un sens plus restreint on distinguera le nabi ou prophète au sens strict du rasul, envoyé, apôtre. En ce cas l'idée de mission sera rattachée à l'envoyé, et l'idée de révélation au prophète. » C'est pourquoi se pose le problème du statut de Marie dans le domaine de la prophétie car elle a reçu un *wa'yy* (révélation) par l'intermédiaire d'un ange.

<sup>1669</sup> *Ibid.*

<sup>1670</sup> A. MERAD, « Le Christ selon le Coran », p. 87-88.

<sup>1671</sup> HĴd, ±ali'Y et °u'ayb.

<sup>1672</sup> Pour certains commentateurs, Noé est aussi considéré comme un des grands prophètes de l'islam.

professer sa foi en un Dieu unique. Il est le *muslim* par excellence c'est à dire celui qui est soumis à la volonté de Dieu (Cf. le sacrifice de son fils qu'il est près à faire pour Dieu). Il est le fondateur du culte mecquois de la *Ka'ba*. Il a annoncé Mu'ammad. Il incarne la figure de l'envoyé de Dieu telle que se la représente la tradition musulmane. Il est à l'origine de la descendance du peuple arabe par Ism... 'Ēl. C'est par cette filiation que les Arabes rejoignent le dessein éternel de Dieu tout comme les descendants du peuple d'Israël qui, *de facto*, perdent le monopole de peuple élu car ils doivent le partager avec les fils d'Ism... 'Ēl. Il réunit à lui seul toutes les branches du monothéisme<sup>1673</sup>. Quant à Moïse, il est celui à qui Dieu a parlé, a remis les tables de la Loi, a permis de faire des miracles et qu'il a aidé à faire sortir son peuple d'Égypte<sup>1674</sup>.

Les prophètes mentionnés dans le *Qur'...n* présentent des points communs. Certes, ils ont des attributs personnels qui permettent de les différencier entre eux. Toutefois, des similitudes et une trame identique de leur mission existent. Un schéma global de la prophétie en islam se dégage qui est dans sa substance une reproduction, à petite échelle, de la mission de Mu'ammad. Jésus n'échappe pas à ce moule même s'il est vrai que nombreuses sont les caractéristiques qui lui sont exclusives. Le prototype de la vie de prophète se retrouve donc aussi dans le Jésus *Qur'...nique* : un mortel choisi par Dieu au sein de son peuple que Dieu envoie comme messager, avec pour unique message de n'adorer que Dieu unique sous peine de châtements *post mortem*.

Toutefois, Jésus a des attributs uniques. Les passages *Qur'...niques* et de la tradition le concernant mettent en évidence son extrême bonté, sa douceur... et font de lui un signe eschatologique. Il est d'ailleurs celui à qui il est le plus fait référence<sup>1675</sup> (à l'exception de Mu'ammad) et celui dont la figure incarne la perfection<sup>1676</sup>. La personnalité du Jésus *Qur'...nique* est bien distincte du Christ chrétien, elle possède son autonomie et s'inscrit dans le cadre de la révélation islamique<sup>1677</sup>.

<sup>1673</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Y. Moubarak, *Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958.

<sup>1674</sup> Cf. Y. Moubarak, « Moïse dans le Coran », *Cahiers sioniens*, 1954, p. 373-391.

<sup>1675</sup> Sur les 114 sourates et 6226 versets du *Qur'...n*, Jésus est mentionné dans 93 versets regroupés en 15 sourates.

<sup>1676</sup> Ce fait est surtout présent chez les mystiques musulmans pour qui il représente un modèle.

<sup>1677</sup> La bibliographie en langue européenne sur la figure de Jésus dans l'islam est abondante et nous ne donnons que les principaux titres : M. BORRMANS, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1996 ; M. HAYEK, *op. cit.* ; R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, Desclée, 1980 ; R. ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988 ; A. MERAD, « Le Christ selon le Coran », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 5, 1968, p. 79-94 ; M.M. AYOUB, « Towards an islamic christology : an image of Jesus in early shi'i muslim literature », *The Muslim World* 6, 1976, p. 163-188 ; M.M. AYOUB, « Towards an Islamic Christology II: The Death of Jesus, Reality or Delusion (A Study of the Death of Jesus in Tafsir Literature) », *The Muslim World* 70/2, avril 1980, p. 91-121. La littérature en langue arabe est abondante mais présente peu de différence. Ainsi, la présentation qu'en donne Ab' Zahra est-elle conforme à celle que nous venons de proposer. Dans un article consacré à la figure de Jésus dans l'islam nous avons analysé la présentation d'un manuel scolaire qui témoigne de la pérennité des représentations, O. Saaidia, « La figure de Jésus dans l'islam », in G. Cholvy(éd.), *Actes de la 9<sup>ème</sup> université du carrefour d'histoire religieuse, Figures de Jésus-Christ dans l'histoire*, p. 89-100.

Quand on procède à l'analyse de la terminologie utilisée par le prêtre, il apparaît évident qu'il a livré une lecture chrétienne du texte qu'...nique à laquelle les musulmans ne peuvent pas souscrire<sup>1678</sup>. C'est pourquoi le reste de l'article s'attache à démontrer le raisonnement d'Ibr...hēm Lǒqa et à réfuter chaque affirmation.

MuĀammad FarĒd Wa%oD€ conteste le fait de désigner Dieu en ayant recours aux attributs de parole et d'esprit<sup>1679</sup>. Le fondement de sa démonstration est clair : ces termes ne peuvent en aucun cas être attribués à Dieu car ils sont par définition finis alors que Dieu est infini, et qu'ils sont usités pour désigner des êtres créés<sup>1680</sup>.

L'un des problèmes essentiels de la théologie musulmane est celui des noms et attributs de Dieu<sup>1681</sup>, celui de « la distinction ou [de] l'identité des attributs divins (*TMif...t*) avec l'essence divine (*t...t*) »<sup>1682</sup>. En d'autres termes, comment parler de Dieu avec un langage humain créé sans le rabaisser ? « Ce langage humain sur Dieu représente-t-il une réalité en Dieu ou bien n'est-il qu'une convention humaine pour se conformer à la logique de la pensée humaine et aux lois du langage, mais sans contact avec la réalité divine et en pur parallélisme avec elle ? »<sup>1683</sup> Les réponses des écoles de théologie sont différentes et nous renvoyons à l'ouvrage de Caspar qui présente leurs opinions sur la licéité des noms et attributs<sup>1684</sup>. La réaction de MuĀammad FarĒd Wa%oD€ est conforme à celle de Šaltǒt, pour qui « l'homme n'a aucune connaissance des attributs de Dieu. il y a lieu de signaler, qu'il n'appartient à aucun musulman d'implorer Son Seigneur par un nom

<sup>1678</sup> Une autre lecture de ce texte peut être envisagée mais elle peut sembler anachronique car nous sommes alors dans les années 1930, toutefois d'autres l'ont tenté dès le XIX<sup>ème</sup> siècle comme en atteste l'œuvre de l'archimandrite Ēb...ra dont Anawati donne un aperçu dans *p olémique, apologie et dialogue islamo-chrétien*, op. cit., p. 433-4435, p. 434 : « Les concessions qu'il fait aux musulmans sont énormes : la formule d'union qu'il propose est celle-ci : il n'y a qu'un seul Dieu, Jésus est le Fils de Dieu, Muhammad est son Prophète. » Une première lecture des écrits d'Ibr...hēm Lǒqa pourrait aussi traduire la volonté d'un rapprochement avec l'islam, le désir de trouver des points de rencontre et le sentiment que la figure christique pourrait en être un. Dans les premières années du dialogue certains catholiques se sont orientés dans cette direction, depuis certains des protagonistes ont réalisé l'impasse de la discussion sur le plan dogmatique.

<sup>1679</sup> Cf. M.F. WAĒDf, art. cit., p. 641.

<sup>1680</sup> *Ibid.*

<sup>1681</sup> R. Caspar dans le tome II de sa *Théologie musulmane*, Rome, PISAI, 1999, va plus loin : « Le problème des noms et des attributs de Dieu est le vrai et l'unique problème de la théologie musulmane. Peuvent se ranger sous cette catégorie tous les problèmes de la théologie musulmane. La conciliation entre la Toute-Puissance de Dieu et la liberté de l'homme est le problème de la conciliation de deux attributs divins : la Puissance et la Justice ; de même la prophétie est le problème de la parole de Dieu ; l'eschatologie celui de Dieu rétributeur, etc. Et c'est essentiellement sur ces questions, apparemment bien techniques et abstraites, que les écoles de théologie se sont séparées et déterminées. » (p. 52).

<sup>1682</sup> R. Caspar, *Traité de théologie musulmane...*, p. 130.

<sup>1683</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1684</sup> *Ibid.*, p. 54sq.

ou un attribut autres que ceux que Dieu s'est lui-même donnés, car Dieu sait mieux que quiconque la vérité de son Essence, de ses manifestations et de ses qualificatifs qui ne sauraient être pris en dehors du Coran ou de la parole authentique du Prophète. »<sup>1685</sup> Sur ce sujet la similitude est totale avec les thèses des Ānbalites, pour qui on ne peut recourir qu'aux noms et attributs mentionnés dans le *Qur'...n* ou dans le —ad€□<sup>1686</sup>. Or, ni la parole ni l'esprit ne sont parmi les 99 noms de Dieu répertoriés dans le *Qur'...n*. Il rappelle que Gabriel est aussi appelé esprit, la terminologie n'est donc pas spécifique à Jésus<sup>1687</sup>.

Il écrit qu'il faut faire preuve d'un « courage inouï »<sup>1688</sup> pour soutenir que le *Qur'...n* confirme la sacralité du Messie car la Trinité est rejetée à maintes reprises comme le rapporte le texte *Qur'...nique*<sup>1689</sup>. Jésus n'a pu être créé que grâce à l'impératif « Sois ! ».

Puis il expose son opinion sur la Trinité qui, pour Wa%od€, est à rechercher dans le paganisme. Il donne deux exemples de ce qu'il considère être des trinités : Horus, Isis, Osiris et Brahma, Shiva, Vishnou<sup>1690</sup>. Il affirme que les Égyptiens de l'Antiquité, comme les bouddhistes, considèrent que leur croyance a été révélée et s'est matérialisée sur terre pour enseigner aux gens<sup>1691</sup>. Le rédacteur en chef de la revue trouve en Voltaire un soutien quand il déclare que pour le grand philosophe le christianisme avait fait de nombreux emprunts au bouddhisme, tant sur le plan de morale que sur celui de la Trinité<sup>1692</sup>. La lecture du prêtre est qualifiée de sémantique et de phonétique.

Il éprouve le besoin de justifier la vigueur de ses propos : « Nous n'aurions pas fait ces affirmations si le père LŹqa ne nous y avait poussé pour défendre notre livre et notre dignité. »<sup>1693</sup> L'auteur vient en effet sous des termes à peine voilés d'assimiler les

---

<sup>1685</sup> M. ChaltŪt, *Islam dogme et législation*, Beyrouth, Al-Bouraq, 1999, p. 34sq. MaŸmŹd ŹaltŹt (1893-1963) se situe dans la mouvance réformiste de MuŸammad 'Abduh. Il soutient la politique de réformes d'al-Azhar menée par al-Mar...□€, et se retrouve destitué de son poste à la chute de ce dernier. En 1935, il réintègre l'université d'al-Azhar où il sera ŹayŹ entre 1958 et 1963. Sa popularité est grande en Égypte.

<sup>1686</sup> Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer que M. ŹaltŹt ou MuŸammad Far€d Wa%od€ sont Ānbalites, ou encore qu'ils assument l'intégralité de la pensée Ānbalite sur le sujet des noms et des attributs de Dieu, mais de montrer que le point de départ de leur raisonnement est le même.

<sup>1687</sup> Cf. M.F. WAŹf, *art. cit.*, p. 641.

<sup>1688</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>1689</sup> *Ibid.*, p. 643.

<sup>1690</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>1691</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>1692</sup> *Ibid.*, p. 643.

<sup>1693</sup> *Ibid.*

chrétiens aux polythéistes, ce qui, en soi, constitue la plus grande des perversions pour un musulman. Il conclut d'ailleurs son article en déclarant que le christianisme est infesté par les philosophies matérialistes.

Il poursuit en déclarant que la religion chrétienne connaît un véritable échec dans une propagation qui profite finalement à l'islam<sup>1694</sup>. Ce dernier gagne de nombreux fidèles sans recourir à aucun avantage matériel<sup>1695</sup>. Le sous-entendu est clair : les missionnaires gagnent des fidèles grâce aux avantages matériels qu'ils proposent<sup>1696</sup>. Mu'ammad Far'ed Wa%od€ avance une explication à cet échec. Il pense qu'il est lié à la difficulté d'accepter les dogmes chrétiens à cause de la Trinité et de la divinité du Messie<sup>1697</sup>. En Europe, pour s'opposer à ces dogmes, l'idéologie de l'unitarisme s'est développée pour rejeter la Trinité : « Ils sont des millions répandus surtout en Angleterre et en Amérique et nous ne doutons point qu'ils représentent l'avant-garde de l'islam en Europe. Allah en témoignera. »<sup>1698</sup> Qui sont ces unitariens chez qui les penseurs musulmans du XX<sup>ème</sup> siècle pensent avoir trouvé les « pierres d'attente » de l'islam ? Si on se rattache à une définition générale, ils sont tous les partisans des thèses anti-trinitaires. Toutefois, derrière ce mot et malgré la continuité que voudraient y voir Ab'Z Zahra, professeur à al-Azhar, ou même R. Ri£..., historiquement les unitariens apparaissent au XVI<sup>ème</sup> siècle dans la mouvance de la réforme protestante. Au XIX<sup>ème</sup> siècle une branche rationaliste apparaît au sein de l'unitarianisme qui rivalise avec le courant biblique<sup>1699</sup>. Leur implantation au XX<sup>ème</sup> siècle est anglo-saxonne pour l'essentiel<sup>1700</sup>, même si des pays comme la Pologne<sup>1701</sup> ou la Hongrie<sup>1702</sup> ont eu des communautés au XVI<sup>ème</sup> siècle. L'organisation des églises atteste d'une grande

<sup>1694</sup> *Ibid.*

<sup>1695</sup> *Ibid.*

<sup>1696</sup> Cet argument est toujours d'actualité dans des zones qui ne sont pas forcément musulmanes. Ainsi, dans certains pays orthodoxes, les catholiques mais aussi les néo-protestants sont dénoncés avec virulence par les autorités ecclésiastiques locales et le prosélytisme interdit.

<sup>1697</sup> Cf. M.F. WA'Df, *art. cit.*, p. 643.

<sup>1698</sup> *Ibid.*

<sup>1699</sup> Cf. B. Dupuy, « Unitarianisme », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Lethouzet et Ané, 1998, p. 524.

<sup>1700</sup> Cf. L. Cristiani, « Unitariens », in *Dictionnaire de théologie catholique*, Lethouzet et Ané, Paris, 1947, p. 2162-2172 ; p. 2166 : « En 1925, on comptait aux États-Unis 440 églises unitariennes avec 476 ministres et 58024 communiants. Mais il y avait sûrement un plus grand nombre de sympathisants. En Angleterre, l'expansion unitarienne fut toujours moins grande qu'en Amérique. » J. Verette, C. Moncelon, « Unitariens », in *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 1995, p. 265 ; il y a 600000 unitariens dans le monde dont 300000 aux États-Unis, 60000 en Roumanie, 40000 en Grande-Bretagne et quelques petites communautés en France.

<sup>1701</sup> Cf. B. Dupuy, *art. cit.*, p. 524 : « Les unitariens tirent principalement leur origine du mouvement inauguré en Pologne par Fausto Sozzin ou Socinus (1539-1604). »

autonomie. L. Cristiani ramènent à quatre les caractéristiques de leurs croyances : « 1. tolérance très large pour toutes les opinions et insistance sur l'absolue liberté de la foi ; 2. appel constant à la raison et à la conscience naturelles comme règle suprême en matière de religion ; 3. large développement des préoccupations sociales et philanthropiques ; 4. grand souci de la formation des caractères comme fondement de la vie religieuse. »<sup>1703</sup> Leur évolution vers le théisme semble manifeste<sup>1704</sup>. Ils sont proches des mouvements protestants libéraux.

Mis à part leur rejet de la Trinité, rien ne les prédisposent particulièrement à se rapprocher de l'islam. Des hommes comme AbŹ Zahra, ou encore Raš€d RiŹ..., ont voulu y voir, faute de connaître le mouvement de l'intérieur, les précurseurs, les avant-gardes de l'islam en Europe alors que l'orientation du groupe est différente.

Dans la suite de l'article<sup>1705</sup>, la parole est laissée à un autre chrétien T...drus Effend€ qui se présente comme très au fait des publications musulmanes et attentif aux articles de la revue d'*al-Man...r*<sup>1706</sup>. Nous ne sommes pas en mesure de savoir si les textes de T...drus Effend€ sont cités intégralement ou sont le résultat d'un montage. Il semblerait que certains passages aient été coupés mais nous ne savons pas s'ils nuisent à la cohérence d'ensemble du document telle qu'elle a été conçue par l'auteur.

L'idée directrice de T...drus Effend€ est d'avoir recours à la Bible pour expliquer le *Qur'...n*. Il renverse la grille d'analyse de l'apologétique musulmane en utilisant les mêmes critères mais au détriment de l'islam. Il développe la référence scripturaire, en apparence en adhésion à un référentiel musulman, mais en fait au profit du christianisme<sup>1707</sup>. La question reste de savoir pourquoi.

## **b. Une apologétique renversée**

### **Un message non universel**

<sup>1702</sup> *Ibid.*, ils furent reconnus en Hongrie et en Transylvanie au XVII<sup>ème</sup> siècle. Cela explique peut-être les 60000 unitariens présents en Roumanie.

<sup>1703</sup> L. Cristiani, *art. cit.*, p. 2166.

<sup>1704</sup> *Ibid.*, p. 2169.

<sup>1705</sup> M.F. WAŹdf, « Le christianisme dans l'islam », *Ma%allat al-Azhar* 1, n<sup>o</sup> 9, 1938, p. 681-691.

<sup>1706</sup> *Ibid.*, p. 681. Dans les premières pages du livret contenant les comptes rendus des Frères de la pureté, nous avons trouvé quelques pages tenues par un groupe de chrétiens constitué en une sorte de « comité de vigilance » qui se propose de scruter la presse musulmane sur les sujets relatifs aux chrétiens. Leur objectif n'est pas de répondre aux attaques mais de recenser les articles de journaux et les ouvrages qui portent sur ces questions. Certains de ces personnes sont aussi des membres des Frères de la pureté ou de la *badaliyya*. Les chrétiens égyptiens sont donc au fait de l'apologétique musulmane à leur rencontre.

<sup>1707</sup> Il fait notamment appel à un commentaire célèbre et très utilisé dans les écoles religieuses, celui de BayŹ...w€ (J. Robson, « BayŹ...w€ », *EI I*, p. 1163, nous apprend qu'il est au programme de la 6<sup>ème</sup> année d'al-Azhar).



Une première citation permet de situer le contenu de l'article : « [...] le message mu'ammadien a été adressé à une nation plongée dans un paganisme qui ne pouvait être liquidé que par une vraie et ouverte unité, c'est à dire le monothéisme. [...] Si dans des dizaines de versets le *Qur'...n* parle aux arabes qui rejettent la sacralité et la prophétie du Messie c'est parce qu'il s'adresse à leur capacité intellectuelle limitée pour leur faire découvrir les traits divins et spirituels qu'ils ne pouvaient pas assimiler par leur raison et au milieu de leur paganisme et pour leur faire connaître le vrai monothéisme pour les arracher à leur confusion. »<sup>1708</sup>

L'islam n'a donc pas la vocation universelle qu'il s'attribue et c'est parce qu'ils étaient polythéistes que Dieu a choisi de ne leur transmettre que le message du monothéisme. Pour les musulmans le message de Jésus n'est adressé qu'aux juifs et la mission universelle incombe, elle, à Mu'ammad. De la même manière, le message de Jésus était adapté à son temps, celui où les juifs devenus matérialistes avaient besoin de spiritualité, d'où le contenu du message chrétien valable pour un peuple et à un moment donné de l'histoire des hommes. Cette proposition est aussi renversée dans ce cas car « la capacité intellectuelle limitée » des arabes de la *%ahiliyya* ne leur permettraient pas de comprendre davantage. Le *Qur'...n*, quant à lui se propose d'être l'intégralité de la révélation, sans ambiguïté, à la différence des contradictions qui existent dans la Bible.

mais, telle n'est pas l'opinion de T...drus Effend€ qui décèle dans le livre sacré des musulmans des « contradictions ».

### Le *Qur'...n* pris en défaut

« Le problème c'est que le *Qur'...n* rejette le dogme de la Trinité, de la prophétie, de la crucifixion et de la sacralité de Jésus. En même temps il reconnaît explicitement la vérité de la Bible et des *Évangiles* – livres qui reconnaissent la justice des dogmes que le *Qur'...n* rejette. Quelle est donc la solution ? »<sup>1709</sup> Cette manière de procéder est en tout point conforme aux pratiques apologétiques traditionnelles musulmanes qui, pour invalider les textes chrétiens, y ont décelé des « contradictions », comme le développe le *šayĉ* AbŹ zahra dans son cours sur le christianisme.

Poursuivant avec les armes de l'apologétique musulmane qu'il inverse, il donne une définition chrétienne du *Qur'...n*. « Le *Qur'...n* même ne peut pas se considérer comme un livre céleste mais seulement comme un livre qui peut rassembler les cœurs humains dans leurs efforts. »<sup>1710</sup> Il est inutile de rappeler à quel point cette définition est éloignée de l'optique musulmane pour qui le livre contient réellement le texte dicté par Dieu aux hommes. Les musulmans d'ailleurs appliquent cette lecture quand ils s'agit de la Bible pour l'estimer falsifiée car elle ne peut dans son état actuel être le résultat d'une dictée de Dieu. L'auteur est donc parti d'une définition chrétienne et entend l'appliquer au *Qur'...n*

<sup>1708</sup> M.F. WA<sup>-</sup>Df, art. cit., p. 682.

<sup>1709</sup> *Ibid.*

<sup>1710</sup> M.F. WA<sup>-</sup>Df, art. cit., p. 682.

qui ne peut répondre, d'un point de vue musulman, à des critères bibliques.

Cependant il entend avoir recours à la Bible pour expliquer le *Qur'...n*.

« Il est dit dans le *Qur'...n* "Si vous doutez de ce que nous vous avons révélé, alors demandez à ceux qui avant vous ont lu les livres. " »<sup>1711</sup>. « En vertu de ce fait, la nation muĤammadienne est obligée de recourir aux *ahl al-kit...b* pour comprendre la profonde signification du *Qur'...n* que seul Dieu peut pleinement comprendre. »<sup>1712</sup> Deux choses sont à noter : l'instrumentalisation du texte et le recours à la Bible pour expliquer le *Qur'...n*. la citation *Qur'...n* est décontextualisée et l'auteur en livre une interprétation littérale qui va dans le sens de sa démonstration. les musulmans donnent la même lecture sélective en isolant certains passages des *Évangiles*, qu'ils tronquent parfois, et en proposent une lecture de premier niveau. Les techniques de l'apologétique sont bien maîtrisées de part et d'autre.

La référence scripturaire comme cadre incontournable et fiable est aussi mise en avant par T...drus EffendĤ, cette fois au profit du texte chrétien : « Le *Qur'...n* fait de la croyance aux livres de Dieu la croyance en Dieu même [...] "Qui répudie Dieu, les anges, les livres, les prophètes et la résurrection sera profondément égaré. " »<sup>1713</sup> »<sup>1714</sup> : c'est le credo musulman. Le *řayĤ řaltřt* ne dit rien de plus :

« Les croyances fondamentales en lesquelles l'islam a ordonné de croire et qui représentent l'un de ses constituants primordiaux sont :

Premièrement : L'existence de Dieu, son Unicité et la négation de tout être égal à lui dans la création [...].

Deuxièmement : Dieu choisit parmi ses créatures quiconque Il désire, et le charge de transmettre Son message – par l'intermédiaire de Ses Anges et de Sa révélation– aux hommes afin de les inviter à croire en lui et à accomplir les bonnes œuvres. De là découle la nécessité de croire en tous les envoyés de Dieu, y compris ceux qui ne sont pas mentionnés dans le Coran, depuis Adam jusqu'à Mohammed (salut et bénédiction de Dieu sur eux tous).

Troisièmement : La croyance en l'existence des Anges "Les Ambassadeurs de Dieu auprès des hommes" pour lesquels ils sont destinataires des messages de Dieu.

Quatrièmement : la croyance en les contenus de ses messages et codes que Dieu imposa à Ses créatures ainsi que les législations. Ceci concerne le Jour de la Résurrection, du Jugement dernier et tout ce qui a trait à l'au-delà. »<sup>1715</sup>

T...drus EffendĤ essaie de transmettre l'idée que tous les livres religieux sont égaux

<sup>1711</sup> *Ibid.*, p. 681.

<sup>1712</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>1713</sup> Il ne précise pas à quelle sourate et dans quel verset il a tiré cette citation.

<sup>1714</sup> M.F. WAĤdf, art. cit., p. 682.

<sup>1715</sup> M. CHALTĤT, *op. cit.*, p. 23sq.

entre eux. Or il semble ignorer que pour les musulmans le respect est dû aux livres non falsifiés, alors que la Thora et les *Évangiles* en circulation chez les juifs et les chrétiens ne sont pas, pour les musulmans, ceux transmis par Dieu. C'est la raison pour laquelle Dieu a envoyé le *Qur'...* afin que les hommes disposent de l'exemplaire authentique.

Ces livres saints étant tous égaux et provenant de Dieu, leur authenticité ne peut, pour le chrétien, être remise en cause : « On ne peut sous aucune raison mettre en question la justice et la vérité des livres saints, ni par la logique, ni par la transmission. Par la logique parce que Dieu est garant de ces livres ce qui fait que les assertions de tous ceux qui les attaquent sont dénuées de valeur. Par transmission, si nous nous limitons seulement à ce que nous avons déjà dit, et ça suffit pour la démonstration. »<sup>1716</sup> L'exégèse chrétienne moderne fait rarement appel à la logique et à la transmission pour démontrer l'authenticité de la Bible. L'auteur adhère complètement à un raisonnement musulman mais l'utilise en faveur de sa propre religion.

Pour lui, la référence au livre doit primer sur toute autre démarche notamment sur la philosophie. « En ce qui concerne les mots parole et l'esprit, et la permission de les attribuer à Dieu, les philosophes ont décidé qu'il est impossible de les Lui attribuer ; il est futile d'accréditer les idées des philosophes dans la mesure où il est écrit dans les *Évangiles* que "Dieu est esprit" et encore "Au début était la parole et la parole était chez Dieu et la parole était Dieu." »<sup>1717</sup>

Le retournement des procédés de l'apologétique musulmane au profit du christianisme est manifeste ; la manière de procéder ne se rattache pas aux méthodes traditionnelles chrétiennes. Non pas que les chrétiens ignorent l'apologétique, mais habituellement ils ne partent pas de référents musulmans pour fonder leur démonstration.

La suite de l'article comprend la réponse de Mu'ammad Far'ed Wa'd. Le procédé est donc le même que pour le prêtre copte : les chrétiens exposent leurs idées, puis elles sont réfutées.

### La réponse musulmane

Pour répondre à T...drus Effend, Mu'ammad Far'ed Wa'd se propose de revenir sur sept points : « 1. la parole et son interprétation ; 2. la signification des paroles de Dieu : "demandez à ceux qui avant vous ont lu les livres" ; 3. la signification de la Parole du Tout-Puissant "Nous avons révélé la mémoire et nous la gardons" ; 4. la solution du problème relatif à l'esprit et à la parole ; 6. notre opinion sur les arguments de la trinité ; 7. la signification du rejet par le *Qur'...* du dogme de la trinité. »<sup>1718</sup> Cette succession met en évidence les deux registres de son analyse : l'apologétique moderne et l'apologétique traditionnelle.

L'auteur a recours aux textes chrétiens, à la science européenne et au judaïsme pour

<sup>1716</sup> M.F. WA'Df, art. cit., p. 682.

<sup>1717</sup> Ibid., p. 683.

<sup>1718</sup> Ibid., p. 683sq.

réfuter les arguments de T...drus Effend€ . Il considère qu'il est inutile de recourir aux textes chrétiens pour connaître la personnalité du Messie car les chercheurs chrétiens l'ont déjà fait sans aucun résultat <sup>1719</sup> . De plus, dans *L'encyclopédie française* <sup>1720</sup> , à l'article « Esprit de la divinité », l'explication donnée insiste sur le fait qu'il s'agit de la source du pouvoir divin ou de l'influence de ce dernier et non pas de la définition chrétienne habituellement retenue. Il donne comme exemple *L'encyclopédie du XIX<sup>ème</sup> siècle* qui abonde aussi dans ce sens <sup>1721</sup> . Les références scripturaires chrétiennes sont mises à contribution avec des références à la Bible, aux *Évangiles* et aux affirmations que pour Pierre et Paul il ne faisait aucun doute que Jésus n'était qu'un homme <sup>1722</sup> . Il ne se contente pas seulement des données musulmanes pour réfuter la thèse de son interlocuteur.

Il puise dans les textes chrétiens ce que les musulmans appellent des contradictions. Il ne manque pas de faire allusion à l'Évangile de Barnabé dont nous vérifions plus loin le rôle central.

Le dernier élément de cette apologétique moderne est la comparaison de la Trinité chrétienne à d'autres trinités : égyptienne, bouddhiste et brahmanique <sup>1723</sup> . En substance, la Trinité chrétienne n'a pas plus de valeur aux yeux de l'auteur que celles des polythéistes. Ces dogmes chrétiens, écrit-il, ne sont ni mentionnés dans les *Évangiles*, ni dans la Bible et les chrétiens eux-mêmes affirment qu'ils n'ont rien de commun avec les opinions des proches de Jésus ou encore des apôtres. Il est paradoxal de dénier toute valeur à un texte et de s'y référer par la suite pour en tirer argument. Cette contradiction interne est bien souvent le fait de l'apologétique, chrétienne comme musulmane.

Toutefois, MuYammad Far€d Wa%od€ ne puise pas tout son argumentaire chez l'adversaire, il utilise aussi les ressorts de l'apologétique traditionnelle. L'argument de la falsification des Écritures est l'un d'eux. Ces textes sont donc des faux car la Bible en circulation n'est pas la bonne : elle est le résultat d'une compilation du travail de plusieurs auteurs. Nous avons là le reflet de la pensée musulmane traditionnelle car l'auteur se place du point de vue de la révélation telle qu'elle est conçue dans l'islam : « Les musulmans ont leur manière à eux pour aborder la parole de Dieu, une manière que la religion a imprimée dans leur raison comme l'unique qui soit acceptable. C'est à dire que la parole vient directement du prophète, elle a été écoutée par les justes qui l'ont transmis telle qu'elle d'une génération à l'autre. C'est là une condition que la Bible n'exige pas comme d'ailleurs tous les textes sacrés précédents. » <sup>1724</sup>

<sup>1719</sup> *Ibid.*, p. 685.

<sup>1720</sup> *Ibid.*

<sup>1721</sup> Cf. M.F. WA'Df, *art. cit.*, p. 686 ; il n'y a pas davantage de renseignements.

<sup>1722</sup> *Ibid.*

<sup>1723</sup> Cf. M.F. WA'Df, *art. cit.*, p. 691.

<sup>1724</sup> *Ibid.*, p. 687.

Pour les questions relatives à la connaissance de certains versets « obscurs », la lecture proposée par le chrétien, *i.e.* d'avoir recours aux livres précédents, est contestée au profit d'une approche musulmane. Pour le passage « si tu doutes de ce que nous avons révélé demande à ceux qui avant toi ont lu le livre », il faut comprendre « demande qu'ils te parlent de ce qui est raconté dans le *Qur'...n* sur les faits des prophètes »<sup>1725</sup>. Les textes chrétiens ne sont justes que pour ce qui touche à la foi, aux prophètes et à la résurrection<sup>1726</sup>.

Il y a manifestement plusieurs lectures possibles d'un même verset, mais la vraie signification de ces versets ne peut être connue que par Dieu seul<sup>1727</sup>. Ni la raison, ni la science ne peuvent tout expliquer car le fossé est trop grand entre la créature et le créateur. C'est cette distance incommensurable qui explique pourquoi les hommes ne peuvent donner à Dieu les qualificatifs de parole et d'esprit : « les musulmans ne peuvent attribuer à Dieu une expression à contenu sensoriel sauf à titre de métaphore [...] Il n'a pas de pareil. »<sup>1728</sup> C'est pourquoi « l'expression "parole" à laquelle les chrétiens ont accordé un caractère divin et une personnalité propre ne signifie pour les musulmans que la volonté, la sagesse et le pouvoir de Dieu »<sup>1729</sup>. Il ne faut dire de Dieu que ce que le *Qur'...n* en dit.

La polémique n'est pas pour autant achevée, car un second article de T...drus, qui reste dans la continuité du précédent, est publié<sup>1730</sup>. Toutefois le ton est plus virulent, l'attaque se fait plus polémique.

### Réponse de la réponse, ou l'inextricable cercle vicieux

Pour T...drus, il ne serait être question de renoncer aux dogmes parce que d'autres les ont aussi formulés « sinon je vous invite à démentir ce que le *Qur'...n* dit sur la naissance de Jésus par la Vierge Marie car cela ressemble à ce que les brahmanes indiens ont cru avant nous. »<sup>1731</sup>. Il dénonce le raisonnement par analogie.

De plus l'islam s'est aussi inspiré des dogmes païens comme la sacralité du *Qur'...n* et l'interdiction qu'il soit touché ou interprété<sup>1732</sup>. des comportements identiques existent

<sup>1725</sup> *Ibid.*, p. 686.

<sup>1726</sup> *Ibid.*, p. 688.

<sup>1727</sup> *Ibid.*, p. 686.

<sup>1728</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>1729</sup> *Ibid.*, p. 690.

<sup>1730</sup> *Ma%allat al-Azhar*, « Le christianisme dans l'islam », *Ma%allat al-Azhar* 1, n<sup>o</sup> 10, 1939, p. 65-69.

<sup>1731</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1732</sup> *Ibid.*

chez les hindous vis-à-vis de leurs livres sacrés, mais ceci n'est censé diminuer en rien la valeur des religions célestes et leur dignité<sup>1733</sup>.

Toutefois, « cela n'est pas impossible que les anciens païens égyptiens ou brahmanes aient été conduits par Dieu vers la sacralité de cette trinité du Moi unique. [...] ils se sont tous mis d'accord sur cette trinité, phénomène bizarre qui démontre que la protection universelle de Dieu pour tous les hommes s'est manifestée depuis l'ère de leur ignorance. Autrement quel serait le sens de l'accord sur une trinité et non pas sur quelque chose de quadruple ou de quintuple. »<sup>1734</sup> L'auteur livre une lecture chrétienne de l'histoire de l'humanité conforme à la théologie de la révélation primitive et de la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testaments. T...drus rejoint, sans la formuler explicitement, la théologie des pierres d'attente, qui s'esquisse durant les années 1930. La confirmation de cette mystérieuse préparation, même dans le polythéisme, il la trouve dans l'adoption d'un système trinitaire.

Il conclut par une démonstration de logique sur le bien fondé de l'expression esprit pour parler de Dieu<sup>1735</sup>. Le ton est exclusivement apologétique et la réponse qui lui est faite ne l'est pas moins et c'est point par point que Mu'ammad Far'ed Wa%o'd€ riposte.

### Une contestation globale

Il récuse le fait que le dogme de la Trinité se trouve dans la Bible et dans les *Évangiles*. Une des preuves est la non-adhésion des juifs<sup>1736</sup>. S'il rejette ce dogme ce n'est pas parce que des païens l'ont adopté mais parce qu'il ne répond à aucune logique, à aucune rationalité<sup>1737</sup>. Le rédacteur en chef semble oublier que dans le domaine de la foi les critères de logique et de rationalité ne sont pas davantage opératoires dans le christianisme que dans l'islam.

Quant à l'usage dans l'islam de dogmes païens l'auteur n'y souscrit pas car le *Qur'...n* est, par excellence, opposé au paganisme<sup>1738</sup>, l'essence de son message est de proclamer l'unicité de Dieu. Il précise que ce ne sont pas les dogmes mais certains rites qui peuvent être similaires dans l'islam et le paganisme car de tout temps l'homme a pratiqué le jeûne, la prière, les pèlerinages etc.<sup>1739</sup> Il se dit surpris des propos sur la sacralité du *Qur'...n* qu'il dément catégoriquement : « Nous regrettons que de pareil

---

<sup>1733</sup> *Ibid.*

<sup>1734</sup> *Ibid.*

<sup>1735</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1736</sup> *Ibid.*

<sup>1737</sup> *Ibid.*

<sup>1738</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>1739</sup> *Ibid.*

propos soient prononcés par un homme qui a passé toute sa vie parmi les musulmans qu'il connaît parfaitement. »<sup>1740</sup> Il démontre aussi que le polythéisme ne se réduit pas à la trinité<sup>1741</sup> et finit en rappelant qu'un fossé sépare Dieu des hommes.

Tout au long des articles le ton est allé crescendo et l'apologétique a pu se développer de part et d'autre en recourant à des mécanismes similaires qui conduisent à des impasses. Les derniers arguments mis en avant par les deux auteurs se réduisent à des affirmations définitives. A notre sens cette impuissance à poursuivre un échange s'explique par le recours à une terminologie en apparence identique. En réalité l'un et l'autre mettent des contenus différents dans les mots qu'ils utilisent. La conséquence est cette juxtaposition de thèses et de réfutations qui prend des allures de dialogue de sourd.

L'aspect volontiers polémique des articles parus dans la revue de l'université d'al-Azhar répond, de part et d'autre, à une nécessité de surenchère pour défendre ce que chacun estime être l'objet d'attaques. La virulence peut en partie s'expliquer par l'existence d'un public qu'il faut convaincre. La joute oratoire devient prétexte à l'exposé de sa vérité religieuse. La stérilité des discussions est totale et la démonstration atemporelle dans la mesure où les arguments, à quelques exceptions, s'inscrivent dans un vivier pluriséculaire d'apologie propre à chacune des deux communautés.

Le discours musulman sur le christianisme s'avère dans ce cas aussi conforme à une tradition pluriséculaire. Les discussions portent sur des thématiques habituelles dont le traitement ne présente aucune nouveauté sur le fonds car il ne s'agit que d'apologétique enrichie, parfois, d'éléments contemporains.

Les musulmans ne nous ont pas semblé très préoccupé par le risque des conversions. La question du prosélytisme missionnaire est, selon nous, un des vecteurs de la contestation plus générale sur la colonisation. La défense contre les missions chrétiennes doit être comprise comme la réponse religieuse de musulmans à ce qui leur apparaît comme le versant religieux de la colonisation.

## Chapitre II : Une perspective académique du christianisme

Le livre du *šayḥ* Abū Zahra, *Muḥ...ḥar...t fī l-naḥr...niyya*<sup>1742</sup>, regroupe un ensemble de conférences données dans le cadre d'un cours sur l'histoire des religions ; il s'agit du versant consacré au christianisme. dans les années 1940, cette université des sciences

<sup>1740</sup> *Ibid.* ; l'auteur semble ignorer que la proximité n'engendre jamais de manière « naturelle » la connaissance, il s'agit d'une démarche volontaire rarement présente.

<sup>1741</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>1742</sup> M. Abū Zahra, *Muḥ...ḥar...t fī l-naḥr...niyya*, Le Caire, chez l'auteur, 1942. Il ne figure pas dans le *A'l...m* de Ziriklī (al-ʿayyāl-Djnal-Ziriklī, *Al-a'l...m. Q...m s tar...im*, Beyrouth, D...r al-ilm li-l-mal...y...n, 1976).

religieuses dispense des cours sur les autres religions, comme c'est le cas dans le monde chrétien.

AbŹ Zahra, Źayĉ d'al-Azhar, est « instructor in the 'Islamic Shari'ah' in the College of Law and in 'Religions and Sects' in the Specialization Section in the College of Religious Principles of al-Azhar »<sup>1743</sup>. Après ce poste de professeur à al-Azhar, il a enseigné à la Faculté de Droit de l'Université du Caire, dont il est devenu le doyen. Il est l'une des grandes personnalités du monde religieux égyptien. À ce titre, les médias (radio, presse, télévision) n'hésitent pas à faire appel à lui sur des questions religieuses<sup>1744</sup>. Il est donc l'un des '...lim-s de la prestigieuse Université d'al-Azhar, gardienne de l'orthodoxie sunnite.

La lecture de la table des matières met en évidence la structure d'une compilation de cours et non d'un livre écrit d'un seul tenant, car il y a de nombreuses répétitions<sup>1745</sup>. Seul le thème général unit entre eux les différents chapitres. Le livre laisse une impression de travail décousu, mais cela permet, dans le même temps, d'avoir une idée plus proche de la réalité des cours dispensés.

En effet, parmi les premiers destinataires du livre se trouvent les étudiants d'al-Azhar qui ont choisi cet enseignement optionnel. D'après Adams, ces étudiants sont destinés aux fonctions de prédication, d'enseignement, de missions...<sup>1746</sup>. Ils sont, en d'autres termes, les futures têtes pensantes du monde musulman. Les rôles qui leurs sont dévolus sont centraux car ils auront une incidence directe sur des milliers d'autres personnes. Leur influence sera d'autant plus forte qu'ils sont les produits d'une institution qui se veut la gardienne de l'orthodoxie musulmane. Le savoir qui leur est transmis est, à terme, celui qui se diffusera dans le reste de la société.

Ils ne sont pas les seuls à qui l'ouvrage est destiné. Toute personne à la recherche d'un avis musulman autorisé sur le christianisme peut le trouver dans les écrits du Źayĉ AbŹ zahra. Les fidèles musulmans sont les premiers concernés. Toutefois, des chrétiens en quête de ce que peuvent penser leurs compatriotes s'y réfèrent, nous le verrons en conclusion. Le livre retient aussi l'attention des occidentaux comme l'attestent les articles de J. Jomier et de C.C. Adams. Ce dernier écrit en 1945, alors que le livre a été publié en 1942. Son témoignage est celui d'un contemporain et son analyse traduit les préoccupations du moment. Grâce à Adams, nous avons le recensement des réactions suite à la publication du livre. En revanche, l'article de Jomier de 1962, intervient à l'occasion d'une des rééditions du texte, dans une conjoncture marquée, du côté catholique, par la préparation du dialogue inter-religieux. sa motivation et la lecture qu'il

<sup>1743</sup> C.C. Adams, « Comparative religion in the Azhar University », *The Moslem World* 35, 1945, p. 111.

<sup>1744</sup> Cf. J. Jomier, « Réflexions à propos d'un ouvrage musulman sur le christianisme », *Parole et Mission* octobre 1962, p. 553, n. 1.

<sup>1745</sup> Il est ainsi question des hérésies chrétiennes des premiers siècles quand il évoque les conciles (p. 118-145), quand il traite des sectes chrétiennes (p. 145-150) et quand aborde les « sectes de l'époque de la trinité » (p. 151-157).

<sup>1746</sup> C.C. Adams, *art. cit.*, p. 111.



en donne sont à analyser dans une perspective différente.

À notre connaissance, il n'existe pas d'autres cours sur le christianisme dans l'entre-deux-guerres qui aient été publiés, mais cela ne signifie pas que d'autres enseignements n'aient pas été dispensés<sup>1747</sup>.

Ce cours sur le christianisme s'organise autour de deux grands thèmes : l'histoire du christianisme et la religion chrétienne.

## 1. Histoire du christianisme

---

### A. Aux sources du christianisme

#### a. Description des *Évangiles* et présentation des auteurs

La terminologie retenue par le professeur d'al-Azhar pour parler de la Bible est celle usitée par les chrétiens d'Orient qui parlent de livre sacré (*al-Kit...b al-muqaddas*). L'auteur distingue le nouveau de l'Ancien Testament, et précise que les chrétiens ne reconnaissant pas tous les livres de la Thora, il ne traite que du Nouveau Testament.

Quatre *Évangiles* sont reconnus par les chrétiens, Matthieu, Marc, Luc et Jean<sup>1748</sup> bien qu'il en existât d'autres comme celui de Ti...mas<sup>1749</sup> ou encore celui de Barnabé. À la fin du deuxième siècle ou au début du troisième siècle, l'Église a décidé de retenir les quatre *Évangiles* comme uniques références<sup>1750</sup>.

Ces ouvrages, selon le professeur, ne sont pas le résultat d'une dictée du Messie, ni d'une révélation<sup>1751</sup>. Ils sont publiés après la disparition de ce dernier et contiennent des informations sur Jean, Marie et le Messie (ce qu'il a vécu comme événements : prières, discours...) <sup>1752</sup>. Quand le professeur écrit que ces textes ne sont pas le résultat d'une révélation il pense, naturellement, à la révélation dans le sens établi par la théologie musulmane. De même, la référence à la dictée est une manière implicite d'évoquer le mode de transmission du *Qur'...n* au prophète de l'islam. Le référentiel d'AbŹ zahra est fondamentalement musulman.

<sup>1747</sup> Nous avons interrogé à ce propos M. Borrmans et A. Mérad, qui pensent qu'aucun autre cours n'a été donné sur le christianisme dans la période étudiée.

<sup>1748</sup> M. Ab• Zahra, *op. cit.*, p. 36.

<sup>1749</sup> *Ibid.*, p. 37. Il s'agit d'une des nombreuses références que nous n'avons pas pu identifier, car elle semble inconnue de la culture chrétienne orientale.

<sup>1750</sup> *Ibid.*

<sup>1751</sup> *Ibid.*, p. 38. Nous revenons ultérieurement sur la conception de la révélation en islam, puisque c'est de cela dont il s'agit.

<sup>1752</sup> *Ibid.*

Le šayḥ procède ensuite à une description de chaque *Évangile*.

### Matthieu<sup>1753</sup>

C'est un des apôtres du Christ, qui, après la disparition du Messie, est allé diffuser le christianisme<sup>1754</sup>. Il meurt en 70 à al—abaša<sup>1755</sup> assassiné ou en 62<sup>1756</sup>. Pour certains historiens il n'a jamais quitté al—abaša. Matthieu écrit en hébreu pour s'adresser aux Hébreux, sous le règne de Claude, selon Ibn al-Batrik<sup>1757</sup>. Pour d'autres, l'*Évangile de Matthieu* a été écrit en 39 à Awrušalēm (Jérusalem) avant d'être trouvé en Inde, puis d'être ramener en Égypte dans une bibliothèque royale<sup>1758</sup>. Le šayḥ ne distingue pas entre les différents types de discours, entre ce qui est attesté et ce qui relève de la tradition. Sa présentation ne distingue pas le degré de fiabilité entre les documents.

La version hébraïque du texte a disparu, seule existe la version grecque et elle est apparue au moment de la disparition de la version en hébreu<sup>1759</sup>. Pour cet *Évangile* on ignore, écrit le professeur, dans quelle langue il a été écrit et la date de sa publication<sup>1760</sup>. Le souci du šayḥ de déterminer avec précision la langue dans laquelle le texte a été écrit, ne relève pas uniquement du souci scientifique, de la nécessité de travailler sur le texte initial et non à partir d'une traduction. Pour les musulmans, l'arabe est la langue dans laquelle s'est exprimé Dieu. Le prototype céleste du *Qur'...n* est en arabe. La langue arabe est pour ses locuteurs musulmans plus qu'une simple langue vernaculaire. Elle est l'objet d'une attention particulière et de nombreux débats se font jour autour de son

<sup>1753</sup> *Ibid.*, p. 38-42.

<sup>1754</sup> Matthieu dans *Théo L'Encyclopédie catholique pour tous*, éd. Droguet-Ardent/Fayard, Paris, 1989, p. 101 : « Son nom juif était Lévi ; il exerçait à Capharnaüm le métier de publicain, c'est à dire de collecteur des impôts [...] Jésus va chercher Matthieu derrière son bureau ,et en fait l'un des 12 apôtres, au scandale de beaucoup de Juifs. Matthieu le suivra désormais partout. Après l'Ascension comme les autres apôtres il se fera le porteur de la "Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu" ; un jour il mettra par écrit son enseignement, probablement dans la langue courante de son pays, l'araméen ; plus tard, vers 80, le texte donnera lieu à une version grecque, celle qui nous est parvenue. Bien que postérieur à celui de Marc, celui de Marc ouvre le Nouveau Testament ; écrit pour des Juifs, il montre en effet comment Jésus a accompli tout ce qu'annonçait l'Ancien Testament [...] Une tradition fait évangéliser l'Éthiopie par Matthieu ; il serait mort martyr. »

<sup>1755</sup> Il s'agit de l'Éthiopie.

<sup>1756</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>1757</sup> Nous ne l'avons pas toujours mentionné, mais c'est une des grandes références du professeur. Il fut patriarche de l'Église melkite au XI<sup>ème</sup> siècle et vécut en Égypte.

<sup>1758</sup> M. Ab• Zahra, *op. cit.*, p. 40. Il cite sa source : ʿir%is Zẖyn al-Lubn...n€.

<sup>1759</sup> *Ibid.*

<sup>1760</sup> *Ibid.*, p. 41sq.

utilisation<sup>1761</sup>. Puis, l'auteur passe en revue les autres *Évangiles*.

### Marc<sup>1762</sup>

Pour certains historiens il s'appelle Yu'yan..., Marc étant son surnom<sup>1763</sup>. Il n'est pas l'un des apôtres mais, Jésus l'a choisi parmi les 70<sup>1764</sup> qui, après sa disparition, ont reçu l'Esprit Saint. Il a prêché avec son oncle Barnabé. Au premier siècle, il diffuse le christianisme en Égypte, se rend en Afrique du Nord, à Rome et meurt en 62<sup>1765</sup>. Dans le *Kit...b marŹ%o al-Źab...r*<sup>1766</sup> on apprend que Marc et son maître buŹrus al-Ÿuw...r€<sup>1767</sup> nient la divinité du Messie. Cet *Évangile* a été écrit en grec, mais sa date de publication diffère d'un auteur à l'autre : entre 56 et 65 ou entre 60 et 63.

### Luc<sup>1768</sup>

Il a fait des études de médecine et il n'est pas Juif. Il n'est pas un apôtre, mais un disciple de Paul, qu'il accompagne<sup>1769</sup>. Il existe des divergences pour savoir à quelles communautés il s'est adressé. De même, la date de publication de l'*Évangile* n'est pas

<sup>1761</sup> Ainsi, c'est posé le problème de la traduction du *Qur'...n* et de son utilisation pour les non arabophones. De même, que des polémiques ont eu pour objet la présence de mots non arabes dans le *Qur'...n*.

<sup>1762</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 42sq. Marc dans *Théo* p. 96sq : « *Les Actes des Apôtres* le montre en relation avec les apôtres Pierre et Paul. Aux côtés de son cousin Barnabé, il accompagne Paul au cours du premier voyage missionnaire de celui-ci ; mais, pour une raison inconnue, il l'abandonne en cours de route pour rentrer à Jérusalem ; Paul refusera alors de le prendre avec lui pour son second voyage (50), provoquant ainsi l'irritation de Barnabé qui abandonnera Paul à son tour. Plus tard (60-62), on retrouve Marc à Rome, aux côtés de Pierre qui le présente dans sa première Epître comme "son fils". C'est après le martyre de Pierre que Marc écrit son *Evangile* (le deuxième synoptique, le plus court et le plus ancien entre 64 et 70) ; il l'écrit en disciple de Pierre et dépositaire de son témoignage ; l'ouvrage est en même temps l'expression de la catéchèse d'une communauté. [...] Une tradition invérifiable fait de Marc le fondateur de l'Église d'Alexandrie, en Égypte, où il serait mort martyr. Les chrétiens d'Égypte se considèrent en tout cas comme ses descendants spirituels. »

<sup>1763</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 42. Marc est identifié à Jean-Marc, originaire de Jérusalem, compagnon de Paul et de Barnabas. Dans *Ac* 12.12, il est stipulé que Marc est le surnom de Jean.

<sup>1764</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 42. Dans *Luc* 10, 1-20, il est question de 70 (ou des 72) disciples qui, du vivant de Jésus, sont envoyés par lui pour porter son message. Mais il n'est pas précisé si Marc en faisait partie.

<sup>1765</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1766</sup> *Ibid.*

<sup>1767</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 43. Il s'agit de l'apôtre Pierre. On notera que la terminologie chrétienne pour le désigner est *b uŹrus al-rasŹl* et non pas celle utilisée par le professeur d'*al-Ÿuw...r€* qui signifie ceux qui sont autour, qui l'accompagnent, ces disciples.

<sup>1768</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 44-46.

l'objet d'un consensus. Il n'y a donc d'accord ni sur l'origine de l'auteur, ni sur la communauté à qui il devait s'adresser, ni sur la date de publication<sup>1770</sup>.

### Jean<sup>1771</sup>

Pour le *šayḥ*, cet *Évangile* est le plus dangereux car il affirme de manière explicite la divinité du Messie. Il s'agit d'un texte démonstratif et argumentatif sur la divinité de Jésus. Pour l'ensemble des chrétiens il est l'œuvre de YuŸan... al—uw...r€ b. Zabad€ al-±an...<sup>1772</sup>, très estimé par le Messie<sup>1773</sup>. Pour d'autres, il a été écrit par un autre YuŸan..., cette idée remonte au II<sup>ème</sup> siècle. Al-Wa%œn<sup>1774</sup>, dès le II<sup>ème</sup> siècle, et le « cercle des connaissances britanniques » auquel ont participé 500 savants chrétiens<sup>1775</sup>, ne considèrent pas cet *Évangile* comme authentique<sup>1776</sup>. Mais, pour l'Église, l'*Évangile* est bien de Jean l'apôtre<sup>1777</sup>. Il se compose de deux parties : l'une où l'auteur exprime sa foi et l'autre où il donne des arguments<sup>1778</sup>. Ce livre a été écrit dans un but précis : celui de donner des preuves de la divinité du Messie à un moment où cette théorie était contestée<sup>1779</sup>. Le Libanais Georges ZŸyn (ir%ois ZŸyn al-Lubn...n€) écrit qu'en 96 de l'ère chrétienne les évêques asiatiques ont demandé de faire ce livre pour contrer les théories qui nient la divinité du Messie<sup>1780</sup>.

La conclusion est évidente, faute d'argument en faveur de la divinité, les évêques ont demandé à Jean d'écrire un évangile en ce sens. Or, la divinité du Messie n'est pas mentionnée dans les trois autres *Évangiles* qui sont antérieurs à celui de Jean.

<sup>1769</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>1770</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1771</sup> *Ibid.*, p. 46-52.

<sup>1772</sup> Il s'agit de Jean l'évangéliste, fils de Zébédée, pêcheur de métier. Là aussi, le professeur n'a pas utilisé la terminologie chrétienne *YuŸan... al-rasŸl*, mais le terme qu'...nique d'*al-Ÿuw...r€*.

<sup>1773</sup> Dans l'*Évangile selon Jean*, sa personne n'est jamais nommée sinon par l'expression « le disciple que Jésus aimait ».

<sup>1774</sup> Au deuxième siècle deux groupes nient l'*Évangile* de Jean : les tenants du docétisme et de la gnose.

<sup>1775</sup> Nous ne savons pas à quel regroupement il fait allusion.

<sup>1776</sup> M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1777</sup> *Ibid.*

<sup>1778</sup> *Ibid.*, p. 48sq.

<sup>1779</sup> *Ibid.*

<sup>1780</sup> *Ibid.*, p. 50.

Pour résumer le cours du professeur, on peut dire que les quatre *Évangiles* ne sont pas propres à Jésus mais qu'ils sont le produit de ses disciples et de leurs groupes. Ils contiennent les histoires, les conversations et les discours du Messie. Il existe aussi un autre *Évangile*, authentique, l'*Évangile de Barnabé*, mais qui n'est pas reconnu comme tel par l'Église<sup>1781</sup>.

les *Évangiles* ne font que raconter la vie du Messie, alors que les *Épîtres* et les *Actes des Apôtres* livrent le côté éducatif et religieux<sup>1782</sup>. Il cite les 22 textes et en ajoute un 23ème (*Ris...lat al-su'r al-nabaw€ ?*)<sup>1783</sup>, qui diffère des autres, mais il ne précise pas en quoi<sup>1784</sup>. Cet ensemble de textes, selon le professeur, explique mieux le christianisme contemporain que les *Évangiles* et ils sont écrits en grec<sup>1785</sup>.

Avant de soumettre ces textes (les *Évangiles* et les autres) à la critique scientifique, il rappelle qu'ils sont considérés par les chrétiens comme écrits par le biais de la révélation. Il n'explique pas pour autant en quoi la révélation consiste pour les chrétiens. Nous pensons que son auditoire ou ses lecteurs musulmans ont dû être dérouté par une telle affirmation et ne pas comprendre comment les chrétiens peuvent considérer ces textes comme révélés.

## b. Une lecture scientifique des textes sacrés du christianisme ?

### L'exposé de la méthode

Il expose les éléments qui, à ses yeux, font d'un livre une œuvre religieuse de Dieu<sup>1786</sup> :

il ne doit y avoir aucun doute sur le prophète qui a ramené le livre sacré. Il doit faire des miracles en rapport avec sa communauté ;

le livre sacré doit être clair, précis, sans contradiction et sans lacune ;

le prophète doit montrer à sa communauté qu'il est réellement le messager de Dieu et le prouver par des miracles ;

le livre doit être l'œuvre absolue du prophète à qui il est destiné, de façon que les descendants l'apprennent de leurs ascendants sans le nier génération après génération.

Nous pouvons sans peine reconnaître dans cette description le schéma de fonctionnement pour le texte qu'...nique. Le miracle de Mu'ammad est le *Qur'...n*. Ce

<sup>1781</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>1782</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>1783</sup> Nous n'avons pas pu déterminer de quoi il s'agit.

<sup>1784</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 66.

<sup>1785</sup> *Ibid.*, p. 67sq.

<sup>1786</sup> *Ibid.*, p. 75.

miracle est en rapport avec sa communauté car l'humanité a atteint l'âge de maturité. Dans cette période il ne faut point rivaliser avec les magiciens comme du temps de Moïse, ou encore avec la science médicale comme du temps de Jésus<sup>1787</sup>, mais avec les poètes arabes réputés pour leur éloquence. Il est précisé dans le *Qur'...n* que les contradicteurs ont été dans l'impossibilité de l'imiter, en tout ou en partie (2, 22-24 ; 10, 38 ; 27, 88...). Les théologiens musulmans placent l'inimitabilité du *Qur'...n* dans la perfection de sa forme littéraire et/ou dans la sublimité de son contenu, les avis sont partagés, sans pour autant s'exclure.

L'un des critères de la sacralité d'un livre est d'être l'œuvre du prophète et de se transmettre de génération en génération. C'est ainsi que les musulmans se représentent leur livre sacré : « Quant à l'irréfutabilité de la source, elle ne donne lieu à aucun doute puisque le Coran dans sa totalité nous est parvenu tel que Dieu l'a révélé, par succession continue, génération après génération »<sup>1788</sup>. Selon la tradition musulmane majoritaire, Mu'ammad n'a servi que d'intermédiaire sans influencer aucunement le texte<sup>1789</sup>. La tradition rapporte, en effet, que le prophète ne savait ni lire ni écrire, mais elle est discutée : « Cette notion de Mohammed "analphabète" provient d'une interprétation très discutable du sens de *umm€* (7,157). *Umm€*, dans le Coran, est constamment opposé à *ahl al-kit...b*. Si on donne à *kit...b* le sens d'écriture, *umm€* devient "celui qui ne sait pas écrire". Mais le sens coranique de *kit...b* et surtout de *ahl al-kit...b* est l'Écriture révélée, les "Gens de l'Écriture" juifs et chrétiens, et *umm€* a le sens de "sans-Écriture", le *go'im* des juifs, le "gentil" de S. Paul, qui comme S. Paul est envoyé à ceux qui n'avaient pas d'Écriture révélée dans leur langue, les Arabes. » d'après R. Caspar<sup>1790</sup>. La position de Mérad est similaire : « On s'en tiendra ici au seul exemple définissant Muhammad comme Prophète *ummî* (7 : 157-158), terme souvent pris au sens de "ne sachant ni lire ni écrire", mais qui semble plutôt qualifier un état de non-connaissance des Écritures. Tel est le credo islamique. »<sup>1791</sup> Toutefois la tradition historiographique musulmane, mais aussi la

<sup>1787</sup> Ce type de miracle est éphémère car il ne s'inscrit pas dans l'éternité à la différence du *Qur'...n*, pensent les musulmans.

<sup>1788</sup> M. CHALTÛT, *op. cit.*, p. 79.

<sup>1789</sup> Dans un premier temps, le *Qur'...n* a été mémorisé par ses compagnons dont certains se spécialisèrent dans cette tâche. Il s'agit donc d'une transmission qui pour l'essentiel se fait par l'oralité (de manière ponctuelle ils ont eu recours à des supports de fortune comme des omoplates de chameau ou encore des tiges de palmier). cependant ces premiers compagnons sont amenés à disparaître et très tôt des différences de lecture se font jour. C'est ce qui conduit Ab' Bakr à faire rédiger une version officielle, mais qui ne comporte ni signe diacritique ni vocalisation, ce qui laisse encore la possibilité de plusieurs lectures. Il faut attendre le troisième calife, 'U' m...n (644-655), pour que la version d'Ab' Bakr soit l'unique à être retenue et les autres toutes détruites. Mais ces autres recueils restent dans les mémoires quant aux lectures possibles. En 700, les points diacritiques et les voyelles sont inventés pour fixer définitivement le texte tant dans sa graphie que dans sa prononciation. À partir de cette date, la transmission se fait alors de génération en génération, c'est la pratique de l'*isn...d*. Depuis, le principe de l'authenticité d'un texte, en islam, passe par la critique externe. Il faut repérer les transmetteurs et vérifier si la chaîne de transmission est valable. La critique interne du document n'intéresse pas, ou secondairement.

<sup>1790</sup> R. Caspar, *Théologie musulmane, op. cit.*, p. 105.

<sup>1791</sup> A. Merad, *L'exégèse coranique, op. cit.*, p. 119, n. 102.

veine populaire, gardent l'explication de celui qui ne sait ni lire, ni écrire. L'objectif est de renforcer la sacralité du texte qu'...nique et de faire de Mu'ammad un simple médium.

Pour le professeur, les livres sacrés sont à la base de la religion, s'ils ne répondent pas aux conditions précédentes ils engendrent une inquiétude génératrice de doute et de manque de confiance ; la conséquence est la disparition de la religion et son évolution vers une secte <sup>1792</sup>.

### Étude de cas

Les chrétiens, d'après l'auteur, ne croient pas que le Messie a écrit les *Évangiles*, mais ils les attribuent à ses apôtres qui ont vécu après lui <sup>1793</sup>. On doit donc rechercher si les apôtres en sont réellement les rédacteurs <sup>1794</sup>. Pour être les rédacteurs, ils doivent faire des miracles ('a%o... 'ib) <sup>1795</sup>. Dans les *Actes*, il est écrit que le Saint Esprit (*RŽŸ al-quds*) a envahi les disciples et qu'ils effectuaient des miracles <sup>1796</sup>. Or le livre de Luc n'est pas inspiré car rien ne l'indique et Paul n'est pas l'un des 12 ni l'un des 70 ni encore l'un des 120 <sup>1797</sup>.

La plupart des chrétiens doutent donc de l'inspiration (*al-ilh...m*) <sup>1798</sup> de ces *Évangiles* <sup>1799</sup>. Un autre argument permet au professeur d'affirmer que les *Évangiles* ne sont pas inspirés : l'existence de contradictions entre leurs affirmations et l'histoire, et des contradictions entre eux <sup>1800</sup>. Il donne en exemple l'ascendance de Jésus : pour Matthieu, Jésus descend de Simon b. D...wud, alors que pour Luc, il descend de Nathan b. D...wud ; pour Matthieu, tous ses ancêtres sont des rois ou des puissants, tandis que pour Luc, seuls David et Nathan le sont <sup>1801</sup>. Le problème se pose aussi sur l'arrestation de Jésus <sup>1802</sup>. Est-ce Judas qui l'a trahi ou est-ce le Messie qui s'est livré lui-même ?

<sup>1792</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 76.

<sup>1793</sup> *Ibid.*

<sup>1794</sup> *Ibid.*, p. 77 ; les apôtres sont 11.

<sup>1795</sup> *Ibid.*

<sup>1796</sup> *Ibid.*

<sup>1797</sup> *Ibid.*, p. 80. Nous n'avons pu les repérer, mais il se peut qu'ils appartiennent à des traditions coptes.

<sup>1798</sup> On peut noter que le mot qu'il utilise sert à désigner l'inspiration artistique, c'est wa'yy qui est utilisé pour rendre l'inspiration au sens religieux.

<sup>1799</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1800</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>1801</sup> *Ibid.*

L'une des deux versions est forcément fautive, voire les deux. Or, selon la logique d'Abū Zahra, comme ils appartiennent au même Dieu, ils doivent contenir des informations identiques. La lecture littérale du texte est celle mise en œuvre et c'est à partir d'elle que les « contradictions » sont décelables.

La critique textuelle à laquelle le professeur soumet les *Évangiles* n'est pas sans rappeler l'hypercriticisme qui conduit à une impasse méthodologique. Il est pourtant dans le droit fil de la tradition exégétique islamique telle qu'elle est pratiquée dans cette période. Ainsi, le problème des contradictions dans le *Qur'...* a été résolu par la mise en place du système des versets abrogés. En d'autres termes, quand deux versets sont en contradiction l'un est « annulé » au profit de l'autre. En général, les versets de la période médinoise priment sur les autres car ils sont les plus récents. A. Mèrad, dans *L'exégèse coranique*, fait une analyse du système de l'abrogation : « La révélation coranique s'étant développée sur une vingtaine d'années (612-632), les dispositions normatives de certains versets ont pu être graduellement complétées, nuancées, voire dans certains cas abrogées par des versets postérieurs. »<sup>1803</sup> Puis, il poursuit : « La question reste néanmoins de savoir si les versets abrogeants (*nāsikh*) et abrogés (*mansūkh*) figurent également dans la recension définitive du Coran (le "prototype othmanien"), ou si au contraire, cette dernière ne contient que les versets abrogeants, donnant ainsi la version finale, *ne varie*, de la révélation coranique. En bonne logique, on s'attendrait à voir un consensus autour de la seconde hypothèse. Il n'en est rien [...] La question de l'abrogation touchant aux versets coraniques est du plus haut intérêt pour "les docteurs de la loi", puisqu'il s'agit pour eux de déterminer, sur un point d'éthique ou de droit, quelle est, *in fine*, la norme établie par le Législateur. »<sup>1804</sup> ; « On a pu repérer environ 300 [versets abrogés] à travers 72 sourates (sur les 114 que compte le Coran et qui totalisent 6236 versets). En outre, le fait coranique de l'abrogation fournit aux auteurs modernistes un argument quant à la légitimité d'élaborer une "exégèse évolutive" (Fazlur Rahman) : il s'agirait non pas de tenir pour caduques certaines dispositions légales du Coran, mais de concevoir les suites qu'elles appellent logiquement, compte tenu des réalités auxquelles se trouve confrontée la Communauté musulmane aujourd'hui, de la même manière que les versets coraniques abrogeants semblent répondre à de nouvelles nécessités surgies dans l'histoire de la communauté islamique naissante. »<sup>1805</sup> ; « À noter que l'exégèse moderniste récuse totalement le concept classique de l'abrogation : 'There is no abrogating (*nāskh*), and no abrogated (*mansūkh*) in the Koran', proclame Sayyid Ahmad Khan [...] L'exégète ne peut que prendre en charge l'intégralité du texte reçu, dont chacun des versets – présumés abrogeants ou abrogés – peut avoir quelque chose à dire à telle conscience, à telle communauté, à un moment de son vécu et de son parcours historique. »<sup>1806</sup> .

<sup>1802</sup> *Ibid.*, p. 83sq.

<sup>1803</sup> A. Mèrad, *op. cit.*, p. 49.

<sup>1804</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>1805</sup> *Ibid.*, p. 51.



Ces positions modernes sur le principe de l'abrogation sont récentes et ne concernent que les tenants de la modernité, qui ne constituent pas la majorité ni aujourd'hui, et, *a fortiori*, dans les années 1940. Dans cette période les versets retenus en cas de contradiction sont ceux de la période médinoise. C'est pourquoi le *šayḥ* ne peut avoir conscience qu'une lecture du *Qur'...*, sans le recours au principe de l'abrogation, peut mettre en évidence des « contradictions », de la même manière qu'il en décèle dans les textes chrétiens.

Le professeur précise que ce ne sont là que quelques-unes des très nombreuses contradictions qui existent <sup>1807</sup>. Le *šayḥ* Raġmat All...h al-Hindġ, dans son livre « *lġ...r al—aqġ* », dénombre à plus d'une centaine les contradictions auxquelles, lors de controverses, les prêtres n'ont pu rien justifier selon le professeur AbġZahra <sup>1808</sup>.

La référence à cet auteur et à son livre doit être expliquée. Pour cela, nous nous référons à l'analyse qu'en donne Anawati dans un de ses articles <sup>1809</sup>. L'ouvrage date de 1863, mais sa première édition, à Constantinople, date de 1867, suivie par toutes une série de réédition au Caire. Le but de ce livre est de répondre aux attaques des missionnaires sur l'islam, en particulier aux missionnaires protestants. L'originalité du *šayḥ* Raġmat All...h al-Hindġ est d'avoir enrichi l'apologétique musulmane traditionnelle d'éléments issus de la culture européenne. Ainsi, il a connaissance de l'existence de plusieurs versions de la Bible, des apocryphes, des controverses religieuses en Europe et de la critique rationaliste. Ce livre contient un arsenal complet qui sert, depuis sa parution, de référence aux apologistes musulmans. Quant à l'affirmation selon laquelle lors des confrontations religieuses les prêtres n'ont su argumenter, elle participe de l'aura dont bénéficie l'auteur et l'ouvrage.

Si les livres comportent des contradictions, c'est qu'ils sont falsifiés <sup>1810</sup>, ne sont pas inspirés et ne sont pas historiques <sup>1811</sup>. Il rajoute que ces livres ne sont pas connus avant Nicée en 325, qu'ils ne sont cités qu'en 200 par Arius et en 216 par Clément <sup>1812</sup>. Les livres n'ont été sacralisés qu'à partir de 325 <sup>1813</sup>. Or, en 303, un empereur a fait une grande persécution. Il a ordonné la destruction des églises, des livres sacrés et

<sup>1806</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1807</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1808</sup> *Ibid.*

<sup>1809</sup> G. C. Anawati, « Polémique, Apologie et Dialogue Islamo-chrétiens. Positions classiques et positions contemporaines », *Euntes Docete Miscellanea in honorem Card. Greg. P. Agagianian*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1969, p. 420sq.

<sup>1810</sup> Pour R. Caspar, *op. cit.*, p. 218, c'est Ibn —azm (994-1063) qui le premier à étudier les *Évangiles* pour y relever les contradictions. La conclusion est que le texte a été falsifié par les chrétiens, les *Évangiles* ne sont pas la parole de Dieu mais celle des hommes, ces textes ne peuvent même pas avoir la même valeur que le —adġ car ils n'ont pas d'*isn...d* ininterrompu.

<sup>1811</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1812</sup> *Ibid.*

l'extermination de tous les penseurs religieux dans le but de faire disparaître cette religion

1814 .

Pour finir sa présentation des textes sacrés du christianisme, le professeur expose la comparaison entre les *Ÿad€□-s* et l'*Évangile de Luc*, établie par le prêtre Ibr...h€m Sa'€d<sup>1815</sup> et que nous présentons brièvement. Elle s'organise autour des points communs et des différences. L'*Évangile de Luc* et les *Ÿad€□-s* sont tous deux considérés comme les interprétations de la vie et des dires du fondateur de la religion. Les gens qui les ont rédigés les ont eux mêmes reçu de sources originelles. Les différences néanmoins sont plus nombreuses : les *Ÿad€□-s* se sont transmis d'une génération à l'autre alors que l'*Évangile de Luc* a été constitué à partir des dires de personnes qui ont directement côtoyé le Messie. Les *Ÿad€□-s* ont été transmis par des récitants alors que pour les propos de Jésus la transmission a été assurée par des historiens. La mission de ceux qui ont ramenés les *Ÿad€□-s* consistait à en accumuler le plus possible. Quant à Luc, il a soumis son travail à la critique scientifique car il est médecin. C'est pourquoi le prêtre considère l'*Évangile de Luc* comme supérieurs au —*ad€□* car il interprète, selon AbŹ Zahra les points positifs des *Ÿad€□-s* comme étant négatifs. Le professeur ne partage pas cette manière de procéder.

AbŹ Zahra conclut par la révélation en islam et sur les déficiences des livres évangéliques. Son discours ne présente aucune originalité<sup>1816</sup> : c'est sur une réflexion à caractère apologétique qu'il termine son exposé.

La démarche du šayŹ AbŹ Zahra se veut scientifique et par conséquent objective. Dans ce que d'aucuns peuvent percevoir comme de l'apologétique, peut aussi se trouver le souci d'apporter un regard critique sur le christianisme. Ses écrits sur les textes sacrés chrétiens se présentent comme un diptyque. D'une part, il dresse un tableau qu'il estime neutre des textes chrétiens en mettant en avant les différences factuelles. D'autre part, il expose une critique qui est le plus souvent la lecture opérée selon une grille d'analyse musulmane. Il adopte par ailleurs une démarche qu'il pense être scientifique en posant des hypothèses et en vérifiant si elles coïncident avec la réalité. Cependant ses hypothèses de travail sont le reflet d'une structure intellectuelle issue d'un enseignement traditionnel.

Sa présentation des *Évangiles* met en évidence la fragilité de leur transmission, critère fondamental en islam. Les auteurs ne sont pas clairement identifiés : il subsiste certains doutes quant à leur identité et à leur statut d'apôtre. L'*Évangile de Jean* lui pose un problème de critique externe, qui est Jean ?, et de critique interne : écrit après les trois autres *Évangiles* pourquoi contient-il des éléments non mentionnés dans les autres ? Le šayŹ insiste aussi sur les différences dans les contenus qu'il présente comme des

<sup>1813</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>1814</sup> *Ibid.*

<sup>1815</sup> *Ibid.*, p. 88-94.

<sup>1816</sup> *Ibid.*, p. 94sq.

contradictions ce qui lui permet de remettre en question l'authenticité des textes. D'ailleurs, ne souligne-t-il pas qu'ils ont été retenus parmi d'autres *Évangiles* ? La validité des textes est contestée sur divers points. Les rédacteurs n'ont pas tous connu le Messie. Mais il précise que les *Évangiles* sont, pour les chrétiens, écrits par le biais de la révélation. Toutefois, afin de vérifier s'ils ont bien été écrits sous inspiration divine, il applique les critères islamiques. Sa définition de la révélation ne peut être la même que celle retenue dans le christianisme, par conséquent les textes ne peuvent qu'être déclarés faux.

Pour conclure ce développement sur les textes sacrés du christianisme, il faut relever que la démarche d'Abū Zahra ne se caractérise pas uniquement par son versant apologétique. Le *šayḥ* essaie de livrer des éléments du christianisme à partir de documents chrétiens, mais il est vite rattrapé par son univers culturel. Cependant, existe-t-il une différence de fond entre sa démarche et celle des missionnaires ? Ces derniers ne considèrent-ils pas que le *Qur'ān* est falsifié ? En d'autres termes qu'il n'est pas le produit d'une révélation, dans le sens cette fois-ci chrétien du terme ? Les écrits missionnaires rejettent, tout comme le professeur d'al-Azhar, les fondements d'une théologie autre que la leur.

## **B. Le christianisme primitif**

À partir des fondements du christianisme exposés dans les *Évangiles*, on peut aussi s'interroger pour savoir ce que les chrétiens en ont fait. C'est ce que le professeur propose de faire quand il aborde l'histoire du christianisme primitif.

Sur ce sujet, davantage que précédemment, les références exactes font défaut. Nous sommes bien souvent dans l'incapacité de déterminer avec précision où le professeur a pris ses renseignements, même s'il cite certains ouvrages ou auteurs car il ne le fait jamais de manière complète. Le flou côtoie des données qui se veulent très précises notamment en ce qui concerne les chiffres.

Sans aborder explicitement le thème de la falsification des écritures chrétiennes, le *šayḥ* donne une présentation des événements survenus après la mort du Christ qui mettent en évidence une rupture entre la prédication de Jésus et le christianisme constitué en tant que religion. À travers les thèmes de la persécution, des différentes écoles de philosophie, mais aussi la tenue des conciles pour faire face aux hérésies, il apparaît nettement que le christianisme est un puzzle en construction qui s'éloigne du modèle initial, c'est-à-dire le message de son fondateur.

Parmi les éléments qui ont entraîné une évolution de la pensée chrétienne, selon le professeur, deux ensembles peuvent être distingués. Tout d'abord les causes qui ne sont pas intentionnelles au nombre desquelles se trouvent les persécutions ou encore les écoles de philosophie. Le second groupe réunit les facteurs volontaires de modification du message de Jésus que sont les décisions conciliaires.

### **a. Le christianisme non-organisé**

## Persécutions

L'auteur rappelle que les persécutions envers les chrétiens sont intervenues dès le premier siècle sous l'empereur Néron et qu'elles se poursuivent tout au long des deuxième et troisième siècles<sup>1817</sup>. L'apogée de la répression ayant eu lieu, selon le professeur, en 284<sup>1818</sup> en Égypte à l'initiative de Dioclétien<sup>1819</sup>. Pour le *šayḥ*, dès le début les chrétiens ont dû se cacher pour pratiquer leur culte. C'est pourquoi il n'existe pas de sources de cette époque. Durant cette période de confusion liée aux persécutions, les chrétiens eux-mêmes, ont perdu, par la force des choses, les enseignements de Jésus<sup>1820</sup>. En somme, de manière involontaire, le message du Christ a été modifié faute de n'avoir pu se développer librement. Faisant appel à la science, Ab'Z Zahra écrit qu'on ne peut pas travailler sur les quelques sources de cette période et que même les chercheurs sont d'accord sur le peu de fiabilité à accorder aux documents en notre possession<sup>1821</sup>. D'autant plus que c'est souvent la plèbe, victime des riches, qui a adhéré au christianisme dans l'espoir d'une vie meilleure<sup>1822</sup>. Ces premiers chrétiens ont pu difficilement écrire sur leur religion et leur ignorance a laissé la voie ouverte à l'entrée d'éléments nouveaux qui ont dû se glisser dans leurs pratiques religieuses<sup>1823</sup> d'autant plus que les philosophes se sont intéressés à cette nouvelle religion.

## La récupération par les philosophes

l'étude de la philosophie se présente, pour le professeur, comme une possibilité pour aborder le christianisme de cette époque. Pour le *šayḥ*, les philosophes, conscients du désintérêt dont les dieux ont été victimes, ont voulu mettre la philosophie au rang de religion et ont cherché à construire une doctrine cohérente sur la base du message chrétien<sup>1824</sup>. La philosophie romaine, écrit le *šayḥ*, d'après des études de philosophie moderne, a contribué à trouver des points communs entre paganisme, judaïsme et christianisme<sup>1825</sup>. Quelle fut l'influence directe de la philosophie sur le christianisme ? certains savants

<sup>1817</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1818</sup> C'est la date retenue par les coptes comme commencement de leur calendrier.

<sup>1819</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1820</sup> *Ibid.*, p. 28sq.

<sup>1821</sup> *Ibid.*

<sup>1822</sup> *Ibid.*, p. 29sq.

<sup>1823</sup> *Ibid.*

<sup>1824</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1825</sup> *Ibid.*, p. 31-35.

européens vont jusqu'à affirmer que Jésus n'a jamais existé, qu'il ne serait qu'une construction des philosophes platoniciens pour donner à leurs idées la présentation d'une religion<sup>1826</sup>. Le šayḥ s'empresse, comme tous les musulmans, de condamner cette version<sup>1827</sup>.

Cependant il rappelle que l'école d'Alexandrie, à base platonicienne, a été à l'origine de la théorie qui a fait considérer le Messie comme une divinité<sup>1828</sup>. Pour cette école, le monde est dominé par trois forces, à partir desquelles le dogme de la Trinité a pu être déduit<sup>1829</sup>.

Le contexte tant social que culturel dans lequel les chrétiens des premiers siècles ont évolué est donc propice à toutes les déviations dogmatiques, si on se réfère à la présentation du šayḥ. Le ton n'est pas polémique, mais la démarche apologétique est nette même si c'est sous la forme d'une démonstration qu'il veut scientifique et qui vise à établir la falsification du message du Christ. Sa présentation des premiers siècles est réductrice de la réalité historique. La structure dichotomique de son exposé aboutit à un état simpliste de la situation historique : de pauvres chrétiens persécutés d'une part, et d'autre part des philosophes à la recherche d'un support concret à leurs théories.

Mais, l'essentiel de sa réflexion et de sa démonstration se concentre sur les conciles qui lui servent de jalons pour présenter l'évolution de la théologie.

## b. Le christianisme installé

Conciles et hérésies sont inextricablement liées puisque, à l'exception de l'Assemblée de Jérusalem, c'est pour faire face aux hérésies, en partie, que les conciles se sont organisés. Dans son chapitre sur les sectes chrétiennes, AbŹ Zahra distingue dans les hérésies de l'Antiquité celles portant sur la divinité du Christ, de celles relatives aux relations au sein de la Trinité. Nous ne conservons pas cette distinction car lui-même intègre de nouvelles données. Nous optons pour une présentation des conciles de manière chronologique.

### Nicée et l'arianisme

Dans les premiers siècles du christianisme, le šayḥ rappelle que les discussions tournent autour de la personne du Messie : est-il un prophète ou Dieu ?<sup>1830</sup> Pour Arius, Dieu est unique et le fils ne peut être qu'une créature<sup>1831</sup>. si cette idée est ancienne, écrit le

<sup>1826</sup> *Ibid.*

<sup>1827</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>1828</sup> *Ibid.*, p. 130 ; c'est de cette école dont sont issus Origène et Clément d'Alexandrie. Il fait aussi mention de Plotin, né à Assiout (Lycopolis), qui vécut au III<sup>ème</sup> siècle et qui fut l'un des chefs de file de l'école néo-platonicienne.

<sup>1829</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>1830</sup> *Ibid.*, p. 120.

professeur, c'est avec Arius qu'elle connaît son plus grand développement et une grande diffusion<sup>1832</sup>. Opposé au patriarche d'Alexandrie, Arius est exilé, mais son message séduit la plus grande partie du monde chrétien<sup>1833</sup>. Face à ces divisions religieuses, l'empereur Constantin décide de réunir les responsables de l'Église à Nicée<sup>1834</sup>. Selon le *šayḥ*, 2048 personnes assistent à cette rencontre mais seuls 318 se prononcent contre Arius<sup>1835</sup>. Cependant, ces 318 trouvent dans l'empereur un soutien. AbŹ Zahra dénonce alors l'ingérence et l'abus de pouvoir d'un homme qui n'est même pas chrétien. De manière autoritaire, selon le *šayḥ*, le concile de Nicée impose à toute la chrétienté ses vues alors que les *Évangiles* ne font pas état de la divinité de Jésus. Les chrétiens viennent de sortir du chemin de Jésus pour aller dans celui de Constantin<sup>1836</sup>.

Les suites de Nicée sont décrites dans le cours : tous les livres allant à l'encontre de la divinité de Jésus sont détruits, des livres comme le message de Paul aux Hébreux sont interdits<sup>1837</sup>. la volonté de contrôler les esprits est, pour le *šayḥ*, manifeste.

À Nicée, la décision que Jésus est Dieu et qu'il est le fils du Père est prise. La théorie de l'unicité de Dieu défendue par Arius cède face à celle de Constantin, écrit le professeur d'al-Azhar. C'est une manière de dater historiquement la fin du monothéisme dans le christianisme, d'un point de vue musulman. Le côté non « démocratique » et arbitraire de la décision est mis en avant. la volonté programmée de faire disparaître le monothéisme apparaît clairement dans la présentation que donne le *šayḥ*, puisqu'il précise que les livres sont brûlés. AbŹ Zahra n'a pas intégré la logique chrétienne et se place d'un point de vue extérieur, tout comme le font les missionnaires chrétiens face à l'islam. il fait ainsi abstraction de l'importance que revêtent, pour le christianisme, la tradition et le rôle spécifique attribué aux Pères de l'Église ou encore à l'Esprit Saint.

Les problèmes ne sont pas définitivement réglés, car l'hérésie arienne continue sa progression et de nouvelles questions dogmatiques naissent. Il fait mention dans ce sens de Macédonius (MakduniŹs), le patriarche de Constantinople (342-360), fondateur de la secte des pneumatomaques<sup>1838</sup>.

<sup>1831</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>1832</sup> *Ibid.*

<sup>1833</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>1834</sup> *Ibid.*

<sup>1835</sup> Cf. J. Jomier, « Réflexion à propos d'un ouvrage musulman sur le christianisme », *Parole et Mission*, p. 543-555 ; p. 554 : « L'auteur s'appuie sur des sources arabes tardives pour donner son chiffre de 2048 évêques (se serait-il s'agit de l'ensemble des participants ?) qu'aucun des contemporains n'avance. »

<sup>1836</sup> La démonstration se trouve entre les pages 123 et 128 du livre.

<sup>1837</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 126.

<sup>1838</sup> *Ibid.*, p. 130, p. 152sq.

### Constantinople I, 381 <sup>1839</sup>

En 381, sous la présidence du patriarche d'Alexandrie, un concile réunit à Constantinople 150 évêques. Le résultat du concile, écrit AbŹ Zahra, est de limoger le patriarche et de mettre l'empereur à sa place. Il nous faut admettre que nous n'avons pas très bien suivi la logique du professeur d'al-Azhar sur cette question. Ni les chrétiens, ni les historiens ne donnent une telle version de ce concile. Nous savons que l'empereur Théodose, au pouvoir depuis 379, décide de réunir un concile pour réaffirmer la foi de Nicée et pour rétablir la paix. Dans cette période l'arianisme a conquis de nombreuses positions en Orient et jusqu'à Constantinople. Le patriarche d'Alexandrie n'a jamais présidé ce concile et n'en a jamais été destitué. Le concile réaffirme les principes de Nicée, proclame l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint Esprit et condamne l'arianisme <sup>1840</sup>. Dans la mesure où le professeur n'indique pas ses sources, nous ne savons pas où il a pu puiser ces informations.

### Ephèse, 431 <sup>1841</sup>

Quant au concile d'Ephèse de 431, il a pour origine, toujours selon le professeur AbŹ Zahra, le patriarche Nestor qui ne croit plus en la divinité du Messie. 200 évêques se rendent à Ephèse pour proclamer que le Messie est bien homme et Dieu, qu'il cumule deux natures en une hypostase (*šayc<sup>TM</sup> iyya*), et que Marie est bien Mère de Dieu. Nestor est exilé, mais son message se diffuse.

Il faut admettre que les problèmes sur la définition du Christ sont complexes et exigent la maîtrise d'un univers philosophique et religieux particulier au christianisme. Sans entrer dans les détails, rappelons que le problème porte en fait sur la façon dont sont unies les deux natures, l'humaine et la divine. Pour l'école d'Antioche les deux natures sont séparées, alors que pour l'école d'Alexandrie, elles sont unies. Nestorius, évêque de Constantinople en 428, est partisan de la séparation des natures qu'il pousse à l'extrême et déclare que Marie ne peut être appelée Mère de Dieu, tout au plus peut-elle être appelée mère du Christ. Cyrille, évêque d'Alexandrie lui demande de se rétracter et Nestorius refuse. Les deux parties recherchent l'appui de l'empereur qui fini par se prononcer en faveur de Cyrille. La doctrine de l'union ontologique des deux natures dans le Christ et la légitimité de l'expression Mère de Dieu sont officiellement reconnues. Le *šayc* a mis en avant dans le cas de Nestorius le problème de la divinité du Messie alors qu'il ne se pose pas. De même, que son raccourci théologique pour évoquer la Mère de Dieu ne traduit pas la complexité du dogme chrétien <sup>1842</sup>. Cette terminologie de Mère de

<sup>1839</sup> *Ibid.*, p. 130-133.

<sup>1840</sup> Des décisions institutionnelles sont aussi prises mais elles ne concernent pas notre sujet.

<sup>1841</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 133sq.

<sup>1842</sup> M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 133sq.

Dieu choque profondément les musulmans et l'auditoire du professeur a dû y être sensible.

### **Le second concile d'Ephèse**<sup>1843</sup>

Le professeur d'al-Azhar termine son exposé par le second concile d'Ephèse. Peu de temps après le premier concile d'Ephèse, l'Église d'Alexandrie énonce l'idée que le Messie a une seule nature qui regroupe la divinité et l'humanité. Seule l'Église catholique refuse cette théorie lors de ce concile. Puis, écrit AbŹ Zahra, une reine romaine, hostile aussi à cette idée, ordonne l'assemblée de Chalcédoine en 451.

### **Chalcédoine, 451**<sup>1844</sup>

520 évêques rejettent les décisions du second concile d'Ephèse et affirment que le Messie a deux natures<sup>1845</sup>. À partir de cette date, l'Église d'Égypte est séparée des autres<sup>1846</sup>.

La doctrine du monophysisme, née à Constantinople et soutenue par l'évêque d'Alexandrie, a été approuvée lors du second concile d'Ephèse. Cependant, les conditions dans lesquelles se sont déroulées la rencontre ont été vivement contestées et le concile de Chalcédoine vient en annuler les effets. C'est la doctrine de Nicée qui est réaffirmée ainsi que la double nature du Christ.

dans cette présentation de l'histoire des premiers siècles du christianisme, il apparaît nettement qu'entre le christianisme, que le professeur nous décrit, et les conclusions qu'il tire des conciles, il n'y a rien de commun. L'une des explications mises en avant est celle des persécutions qui n'ont pas permis le libre exercice du culte et la transmission du message de Jésus. Cette justification peut apparaître à la décharge des chrétiens. En revanche, l'analyse qu'il donne des conciles, avec des aspects factuels qui ne sont pas toujours en opposition avec la version chrétienne, met nettement en accusation les hommes de religion qui se sont éloignés du message initial. C'est un des thèmes récurrents de la critique musulmane à l'encontre du christianisme, de même que l'absence de chaîne de transmission à cause des persécutions.

Cette période du christianisme primitif dépassé, l'histoire de la chrétienté reste marquée par les divisions où apparaissent des nouveautés dogmatiques.

## **C. Le christianisme divisé**

<sup>1843</sup> *ibid.*, 134.

<sup>1844</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 134-138.

<sup>1845</sup> *ibid.*

<sup>1846</sup> *ibid.*



Curieusement, dans sa présentation, l'Église de référence est l'Église catholique car elle sert de base de comparaison avec l'Église orientale et le protestantisme. Il n'est à aucun moment question des coptes orthodoxes qui sont pourtant le groupe majoritaire avec lequel les musulmans égyptiens sont en contact et qu'ils seraient supposés le mieux connaître. Ce sont donc les divisions et une histoire du christianisme non égyptien qu'il nous livre.

L'auteur opère une distinction entre l'Église orientale grecque, présidée par l'Église de Constantinople, et l'Église occidentale latine, présidée par l'Église de Rome<sup>1847</sup>, avant d'aborder le protestantisme.

## a. Église orientale et Église occidentale

### Une histoire mouvementée

Les deux Églises ont manifesté la volonté d'unir leurs points de vue lors des conciles de 869, pour l'Église de Rome, et de 879, pour celle de Constantinople<sup>1848</sup>. Cela s'est soldé par un échec car le problème central, d'après le professeur, est lié à la préséance, à la direction sur l'Église : qui de Rome ou de Constantinople doit être le chef ? Il met en relief dans ces questions les aspects de pouvoir.

Au milieu du XI<sup>ème</sup> siècle il y a une tentative d'union de la part des deux patriarches, mais celui de Constantinople rejette la proposition<sup>1849</sup>. La conséquence directe a été une excommunication<sup>1850</sup> réciproque. L'inimitié restera jusqu'au jugement dernier, telle est la conclusion d'Abž Zahra<sup>1851</sup>. L'Église occidentale regroupe toute l'Europe ainsi que quelques groupes d'Asie<sup>1852</sup>. Il ne parle pas de l'Afrique où justement il existe une rivalité directe entre islam et christianisme. L'Église orientale, en général, regroupe les églises d'Orient<sup>1853</sup>. Il ne rentre pas dans la description de la multitude des regroupements religieux qui se profilent derrière le vocable d'Églises d'Orient et qui sont loin de tous reconnaître la juridiction de Constantinople.

Il rappelle qu'il y avait quatre patriarchats, Constantinople, qui est le plus important

<sup>1847</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>1848</sup> *Ibid.*, p. 158. Les chrétiens ne donnent pas à ces deux conciles cette signification.

<sup>1849</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>1850</sup> *Ibid.* ; l'auteur utilise le mot « *Ÿirm...n* » que nous avons traduit par « excommunication » et dont la racine est <Ÿ r m> qui se traduit par « interdire, prohiber, excommunier, etc. ».

<sup>1851</sup> *Ibid.*

<sup>1852</sup> *Ibid.*, p. 160-162.

<sup>1853</sup> *Ibid.*

sans être supérieur aux autres, Alexandrie pour les orthodoxes (il fait peut-être référence aux coptes même si Alexandrie a été le siège des siècles durant de l'Église grecque orthodoxe), Antioche et Jérusalem. Plus tard se sont ajoutés ceux de Russie, d'Athènes, de Chypre...

Les deux églises, d'orient et d'occident, se condamnent mutuellement et se stigmatisent jusqu'à l'arrivée de l'islam qui a apporté paix, tranquillité et semé la miséricorde<sup>1854</sup>. Il s'agit là d'un argument de propagande classique : les musulmans ont ramené le calme entre des églises désunies. Le *šayḥ* poursuit en stipulant que les divergences ont augmenté avec le temps et deux royaumes se sont constitués, un à Rome et un à Constantinople<sup>1855</sup>.

Cette division politique a eu des incidences religieuses.

## **Des différences**

### **DES DIFFÉRENCES CULTUELLES**

Le *šayḥ* fait état de différences qu'il considère, en regard des divergences doctrinales, comme secondaires<sup>1856</sup> :

le pain azyme est maintenu à Rome, mais pas chez les Grecs ;

le sang et la viande des animaux non égorgés sont permis dans l'Église occidentale à l'inverse des recommandations du concile de Jérusalem ;

les moines peuvent manger la graisses de porc chez les catholiques mais pas chez les orientaux ;

les évêques peuvent mettre des bagues et les moines se raser la barbe.

Cependant, le professeur sait que les différences dans les pratiques sont liées aux contingences historiques mais qu'il existe des oppositions sur le dogme qui, elles, sont fondamentales.

### **DES DIVERGENCES DOCTRINALES**<sup>1857</sup>

Il précise que le Saint Esprit (*al-RŹŸ al-quds*) procède (*min*) du Père (*al-Abb*) chez les Grecs et du Père et du Fils (*al-Ibn*) chez les Latins<sup>1858</sup>. Les distinctions qu'il apporte sont réelles car il existe des différences entre les deux Églises au niveau du « Filioque » et de

<sup>1854</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>1855</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 157-162.

<sup>1856</sup> *Ibid.*, p. 158

<sup>1857</sup> *IBID.*, p. 157sq.

<sup>1858</sup> *Ibid.* p. 157sq.

certaines pratiques. mais, il ne mentionne pas d'autres contentieux intervenus ultérieurement comme le dogme de l'Immaculée conception (1854) ou encore celui de l'infailibilité pontificale (1870). D'autre part, il faut préciser que la terminologie usitée est celle des chrétiens d'Orient notamment pour parler du Fils (*al-Ibn*), que la langue arabe peut aussi rendre par *walad*. Dans ce cas, le mot renvoie à une acception charnelle et les polémistes musulmans y ont régulièrement recours, ce qu'AbŹ Zahra ne fait pas.

Il s'intéresse ensuite au protestantisme qu'il présente comme une réponse aux déviations du catholicisme. Il passe donc en revue certaines des pratiques de l'Église catholique.

## b. L'Église catholique face au protestantisme

### Une Église omnipotente et omnisciente

Le professeur d'al-Azhar dresse un portrait de l'Église catholique qui s'apparente à ceux de ses contestataires du moyen Âge. Son discours n'a rien de musulman : ses réflexions ne sont pas issues de la pensée traditionnelle. Leurs origines sont à rechercher dans des références protestantes.

L'Église catholique est présentée comme intolérante car elle s'est arrogée le droit de décider la vérité dans tous les domaines. Elle pourchasse tous ses opposants et les condamne. Les athées sont brûlés<sup>1859</sup>, ses contradicteurs sont condamnés : Abélard (IbĒl...rd) était en opposition avec l'Église au sujet du péché d'Adam, un concile a été organisé qui l'a condamné à la prison à vie<sup>1860</sup>. Galilée a été emprisonné à cause de ses avis sur l'univers alors que ses avis n'avaient aucun lien avec la religion<sup>1861</sup>. Il apparaît dans le choix de ces deux exemples que l'Église ne tolère pas d'opinions divergentes, ni dans le domaine de la foi, ni même dans celui de la science.

Les méthodes de l'Église catholique sont dictatoriales car elle veut contrôler les consciences par la pratique de l'espionnage et des tribunaux de l'Inquisition (*al-taftĒs*)<sup>1862</sup>. Le concile de Latran de 1245 est l'une des dates clés pour la mise en place de ce régime d'oppression qui déclare impie toute personne opposée aux avis de l'Église et, donc, condamnable<sup>1863</sup>.

L'Église adopte aussi une méthode autoritaire en matière de compréhension et d'explication des livres sacrés : les gens doivent accepter ses avis, qu'ils soient justes ou faux<sup>1864</sup>. Le chrétien doit être sur la même ligne que l'Église. il est préférable qu'il doute

<sup>1859</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 163.

<sup>1860</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1861</sup> *Ibid.*

<sup>1862</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>1863</sup> *Ibid.*

de sa réflexion plutôt que de celle du pape car ce dernier est l'apôtre du Messie. D'après Ab'Z Zahra l'un des exemples d'aberration des décisions de l'Église est l'instauration de la cène et de la transsubstantiation,.

Il ne peut que décrire les *Évangiles* de l'extérieur. Il renvoie à ses auditeurs musulmans une version qu'ils doivent trouver étrange<sup>1865</sup>. Les chrétiens mangent du pain et boivent du vin le jour du 'fd al-fi<sup>TM</sup>a'Y (Pâques). Ils disent que celui qui mange ce pain et boit ce vin lui aussi subira une transsubstantiation (*al-çubz yasta'Y□I*)<sup>1866</sup> dans le corps du Messie<sup>1867</sup>. Cette présentation le conduit à dénoncer le côté irrationnel et à s'interroger pour savoir si cette théorie existe dans les livres sacrés<sup>1868</sup>. la seule référence valable à ses yeux reste la Bible, même si, paradoxalement, des pages durant, il n'a pu lui attribuer une quelconque valeur.

La question du pardon est aussi abordée<sup>1869</sup>. l'Église a toute autorité pour pardonner<sup>1870</sup> aux gens suite à la décision du 12<sup>ème</sup> regroupement qui a été cité dans le livre *Histoire de l'Église*. Nous ne disposons pas de plus de renseignement pour identifier ce livre qui a dû lui servir de base pour toutes ses assertions sur le catholicisme. ceux qui ont considéré ces pardons comme non valides ont été excommuniés. Après un certain temps, les hommes de religion et l'Église se sont octroyés le pouvoir de vendre le pardon. Les pécheurs ont donné des fortunes pour se faire pardonner car ils ne se sentaient pas capables de reconnaître leurs péchés. il ne précise pas quand cela a eu lieu, ni ne donne l'explication théologique des indulgences. Il reprend à son compte la critique de la réforme protestante sur les indulgences sans prendre en compte l'explication théologique qui a entraîné le développement de cette pratique. Tout comme les missionnaires, il présente une pratique en l'extrayant de son contexte. Il dénonce les abus : les hommes de religion en ont profité pour avoir de l'argent et s'enrichir au nom de la religion et de l'Église. Ils se sont livrés à des dépenses inadmissibles pour l'éthique et la foi. L'Église a, de plus, imposé aux gens des impôts pour des raisons inacceptables : les gens d'Église partageaient cette richesse entre eux au nom de Dieu. Les pauvres vivaient une vie misérable.

Or, pense-t-il, les hommes de religion doivent être un exemple pour la communauté.

<sup>1864</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>1865</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>1866</sup> La terminologie utilisée par le professeur est correcte ; c'est effectivement la dixième forme verbale de la racine <Y w I>, qui désigne la transsubstantiation, même si on emploie aussi *ta'Yawwul*.

<sup>1867</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.* p. 167.

<sup>1868</sup> *Ibid.*

<sup>1869</sup> *Ibid.*, p. 167-173.

<sup>1870</sup> Les missionnaires, de leur côté, comme nous l'avons étudié en deuxième partie, considèrent que le péché est facilement pardonné dans l'islam.

Il faut avoir une allure respectable pour faire passer le message. Il faut s'exposer à tous les sacrifices dans le cadre de la religion comme l'a fait Jésus. Le šayḥ entend démontrer une fois de plus que les chrétiens se sont éloignés du message de leur fondateur. Cet éloignement se manifeste aussi dans le rôle politique que l'Église s'est attribuée.

Les rois eux-mêmes n'étaient pas épargnés par l'arbitraire de l'Église<sup>1871</sup>. Ils n'avaient pas de possibilité pour sortir de la domination des hommes d'Église. L'empire romain d'Occident a été divisé en plusieurs États, cette division politique les a affaibli face à la papauté. Aucun roi n'avait de pouvoir devant le pape car il est le roi suprême comme successeur de Pierre nommé par le Christ chef des Apôtres<sup>1872</sup>. Le pape est donc un messager et un successeur du Messie qui parle en son nom. Celui qui sort de l'obéissance est considéré comme athée. Par ce pouvoir de représentant du Messie ils ont instauré leur ordre au dessus de tout le monde, même des rois<sup>1873</sup>. Le roi de France, Frédéric en 1245, suite au 13<sup>ème</sup> regroupement de Lyon, a été destitué<sup>1874</sup>. L'Église française n'a pas reconnu cela jusqu'à aujourd'hui.

Cependant, au XV<sup>ème</sup> siècle, quelques évêques français ont soutenu le devoir de réajuster la situation et de redéfinir la place qu'occupe les prêtres dans l'Église<sup>1875</sup>. Il y a eu un regroupement pour discuter de ces questions où 150 évêques et 1800 hommes de religion étaient présents. Ils ont condamné Jean Hus le réformateur de l'Église de Bohême et son partenaire Jérôme. D'autres hommes ont entamé des réformes pour sauver le christianisme surtout dans le Nord et le Nord-Est de l'Europe. Notamment en Angleterre et en France, parce que des rois français avaient subi le mal de l'excommunication et que le pape se mêlait des affaires de l'Angleterre<sup>1876</sup>.

Le début des grands mouvements date de l'appel d'Arž<sup>1877</sup>, originaire des Pays Bas, qui vécut entre 1465 et 1526. Il a demandé aux gens de lire objectivement le livre sacré. Il a appelé au développement de la conscience individuelle. Il visait les gouvernants plus que les gens. Il considérait que l'Église devait se réformer de l'intérieur avec l'aide des gouvernants<sup>1878</sup>. Dans la même optique, Thomas Moore (1478-1535) a

<sup>1871</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 164sq.

<sup>1872</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>1873</sup> Le professeur livre la version la plus extrême : la théocratie, qui n'a pas toujours été prônée par les papes et qui atteint son apogée avec le pape Innocent III dans son conflit qui l'oppose à l'empereur Frédéric II partisan du césaro-papisme au XIII<sup>ème</sup> siècle.

<sup>1874</sup> La confusion avec différents événements semble manifeste.

<sup>1875</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>1876</sup> *Ibid.*, p. 170sq.

<sup>1877</sup> Il nous a été impossible d'identifier ce mot.

<sup>1878</sup> *Ibid.*

appelé à la réforme par l'option pacifique <sup>1879</sup>. Mais ces revendications n'ont pas porté leurs fruits et une nouvelle vague de réformateurs apparaît alors.

### Le protestantisme ou le redressement religieux

AbŹ Zahra utilise pour parler de la Réforme protestante le terme d'*is/...Ÿ* <sup>1880</sup>, vocable qui désigne aussi le mouvement réformiste en islam <sup>1881</sup>. Le professeur présente ensuite les deux fondateurs principaux du protestantisme, Luther et Calvin.

Martin Luther <sup>1882</sup> est né en 1483 dans une famille pauvre, mais son père a beaucoup travaillé pour lui permettre de faire des études juridiques. Cependant, Luther ne voulait pas étudier les sciences juridiques et préférait la théologie. Il a été admiré par des hommes d'Église et il a été chargé d'enseigner la philosophie, qui dépendait de la religion. Sa sainte foi chrétienne l'a poussé à aller à Rome pour pratiquer le culte de Dieu. Il pensait que dans cette ville on répandait le culte de Dieu. Il se rend compte du contraire et préfère retourner en Allemagne où il développe ses idées. Il pense que personne n'a autorité pour pardonner à la place de Dieu. S'opposant aux hommes d'Église, Luther est jugé en 1521. En 1529, l'empereur ordonne qu'on lève ses droits civils, mais il avait beaucoup de partisans. Sur le plan dogmatique, Luther a nié l'eucharistie. Si la méthode de Luther est pacifique, avec parfois un peu de violence, celle de Zwingli est violente.

Un autre homme apparaît en France dans cette période, Calvin (1509-1564) <sup>1883</sup>. Après ses études de droit, il s'engage dans les études religieuses. Comme le mouvement de Luther est le plus fort à ce moment là, il ne peut exposer ses idées, il part donc à Genève où il écrit et il publie. Il prêche les principes du protestantisme. L'Église doit se diriger elle-même et elle doit être aidée par les gouvernants et protégée, mais ces derniers ne doivent pas se mêler de religion. Pour lui le Messie n'est ni physiquement, ni spirituellement présent durant l'eucharistie et le pain et le vin symbolisent la foi, pas autre chose.

Les hommes d'Église excommunient ces réformateurs qui ont demandé l'appui du pouvoir civil <sup>1884</sup>. Certains rois furent engagés dans la réforme, d'autres non et pire encore, s'insurge le *ŹayŹ*, ils ont voulu faire tuer les réformateurs. C'est le cas pour les protestants français à cause de l'extrémisme de l'Église car certains protestants avaient proposé la réforme du système politique en plus de celui de l'Église <sup>1885</sup>.

<sup>1879</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>1880</sup> Les chrétiens utilisent le même mot pour la réforme protestante et pour le réformisme musulman.

<sup>1881</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>1882</sup> *Ibid.*, p. 173-178.

<sup>1883</sup> *Ibid.*, p. 178sq.

<sup>1884</sup> *Ibid.*, p. 180.

Après cette présentation historique, AbŹ Zahra expose les principes de cette nouvelle doctrine<sup>1886</sup>. Tout chrétien a pour devoir de recourir uniquement aux textes du livre sacré<sup>1887</sup>. L'une des conséquence directe est le refus de toute forme de congrégation<sup>1888</sup>. Le corollaire de ce premier principe est le rejet du chef suprême. chaque Église a son guide qui dirige les rites religieux et l'orientation. Il n'y a pas de place pour ceux qui se prétendent les successeurs des apôtres ou de Jésus<sup>1889</sup>. de plus, l'Église ne peut pardonner ou absoudre les péchés<sup>1890</sup>. Il est aussi recommandé de ne pas faire la prière dans une langue non comprise<sup>1891</sup>. Pour les protestants l'eucharistie est une commémoration du sacrifice du Messie suite à l'erreur commise par Adam et endossé par sa progéniture. Ils nient formellement la transformation du pain et du vin, en corps et sang de Jésus<sup>1892</sup>. Les images et les statues sont interdites, comme cela a été enseigné dans le Pentateuque. D'après AmEn ŹulŹ, cette interdiction a été tirée de l'islam. Ce fait est, pour le professeur, prouvé historiquement<sup>1893</sup>.

Il donne, pour finir, son sentiment sur le christianisme et se montre favorable au protestantisme. Cette religion, écrit-il, était une religion d'unité jusqu'à ce que les propagandes aient introduit une divinité autre que celle de Dieu. Les protestants ont réclamé le droit de penser leurs textes religieux, de voir s'ils sont logiques, et ils n'ont pas obéi aux hommes d'Église qui se sont soumis aux décisions des anciens conciles<sup>1894</sup>. Le professeur semble éprouver de la sympathie pour la lecture qu'il livre du protestantisme.

Pour lui, les conciles ont perverti le christianisme en introduisant les concepts de la Trinité et de la divinité de Jésus. Il n'est d'ailleurs pas le seul, écrit-il, à le prétendre, car beaucoup de savants disent que le Messie n'est pas un Dieu, mais qu'il n'est pas un homme comme les autres<sup>1895</sup>. Renan l'a annoncé publiquement et Tolstoï a nié la divinité

<sup>1885</sup> *Ibid.*

<sup>1886</sup> *Ibid.*, p. 180-185.

<sup>1887</sup> *Ibid.*, p. 180sq. Ce type de prescription est conforme à l'esprit de l'islam qui dénie à toute institution ecclésiastique le monopole de l'interprétation.

<sup>1888</sup> *Ibid.*, p. 184sq. Sur ce point aussi la proximité apparente avec l'islam est totale.

<sup>1889</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>1890</sup> *Ibid.*

<sup>1891</sup> *Ibid.*, p. 183. Cette disposition n'est pas pratiquée en islam où la langue de prière doit impérativement être l'arabe.

<sup>1892</sup> *Ibid.*, p. 183sq.

<sup>1893</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>1894</sup> *Ibid.*, p. 185sq.

<sup>1895</sup> *Ibid.*, p. 186.

du Messie <sup>1896</sup>. Ils en ont déduit que Paul n'a pas compris le message du Messie et l'a falsifié <sup>1897</sup>. La référence à Renan est des plus intéressantes car le professeur Ab'Z Zahra ne doit pas être au fait de son analyse de l'islam. Ce choix est révélateur de la diffusion dans le monde musulman des théories positivistes de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. En revanche, il ne fait pas de gradation et place Renan, un orientaliste, au même rang que Tolstoï, un écrivain.

Sa démonstration est achevée et elle a, cette fois, pour caution scientifique les européens eux-mêmes. L'une des grandes thèses musulmanes se trouve corroborée par la science occidentale.

Jusque là, nous ne nous sommes pas intéressée à la perception du christianisme sur le plan religieux que l'on peut aussi trouver dans le cours du professeur. Une fois le décor historique planté, son analyse du fait religieux est plus aisément explicable. Elle s'organise autour de deux thèmes principaux, Jésus et les croyances chrétiennes.

## **2. Regard musulman sur le christianisme**

---

### **A. Figures de Jésus**

Le premier chapitre du livre, intitulé « Le christianisme tel qu'il a été ramené par le Messie, que le salut soit sur lui » <sup>1898</sup>, est consacré à Jésus, même si le titre n'est pas très explicite. Cependant, avant d'entrer dans le vif du sujet, le *šayḥ* Ab'Z Zahra met la question en perspective. Sa problématique et l'orientation qu'il souhaite prendre sont décelables dès le titre.

#### **a. Jésus dans le *Qur'...n* : 'fs...**

Le choix du mot Messie pour Jésus est celui habituellement retenu par la tradition musulmane. Le titre indique que le professeur décide de présenter la version musulmane de Jésus. Il justifie cette décision par un souci de scientificité. En effet le christianisme de l'époque de Jésus, écrit-il, n'est pas celui de maintenant <sup>1899</sup>. C'est indirectement le thème de la falsification des écritures après Jésus qui est abordé. Comme ce type de problème, de par la nature même du *Qur'...n* telle qu'elle est perçue par les musulmans, ne peut se poser en islam, il convient donc de s'y référer. D'ailleurs, le *Qur'...n* ne parle-t-il pas de la falsification de l'*Évangile* sur la question de l'unicité <sup>1900</sup> ?

<sup>1896</sup> *Ibid.*

<sup>1897</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>1898</sup> M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1899</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1900</sup> *Ibid.*



Après ces quelques remarques, l'auteur replace indirectement le christianisme dans l'histoire de l'humanité, telle qu'elle est conçue par l'islam, en affirmant que l'*Évangile* a revivifié le Pentateuque<sup>1901</sup>. Il est toujours question, dans le *Qur'...n*, de l'*Évangile* au singulier et jamais des *Évangiles*. L'utilisation du singulier a pour objectif de mettre en évidence l'unicité, et pas seulement l'unité, du message de Dieu. Les musulmans, dans leur grande majorité, ne peuvent concevoir le texte biblique qu'au travers de la représentation de leur texte sacré, c'est-à-dire un texte directement dicté par Dieu aux hommes. Le sens de l'histoire, pour l'islam, est, justement, le rappel par Dieu aux hommes de ce texte qui constitue un pacte entre lui et eux. L'histoire a donc un commencement, le pacte, et une fin, le jugement dernier qui permettra de vérifier si ce pacte a bien été respecté par chaque être humain. Entre ces deux extrêmes, la conception de l'histoire est « atomistique » : elle est jalonnée par les rappels de Dieu à l'humanité. Dans la doctrine musulmane, Dieu a parlé aux hommes et leur a déjà enseigné le *Qur'...n*. La Thora est considérée par les musulmans comme le premier texte transmis par Dieu aux hommes et se fut aux Juifs, mais ils l'ont falsifiée. Puis, Dieu a envoyé Jésus aux Israélites avec le même livre appelé cette fois *Évangile* et annonçant la venue de Mu'ammad<sup>1902</sup>. Cette arrivée est clairement mentionnée dans l'*Évangile de Barnabé*<sup>1903</sup>. De plus, le *Qur'...n* affirme que Mu'ammad est annoncé par la Thora et l'*Évangile*<sup>1904</sup>. Certains musulmans ont voulu voir dans le paraclet<sup>1905</sup>, Jean (14, 26)<sup>1906</sup>, l'annonce du prophète de l'islam : « Jouant sur une variante d'une lettre dans le terme grec paravklhto~ devenant perikleitov~, bien des musulmans prétendent que ce mot doit être lu dans le second sens d'illustre donc de loué c'est à dire en arabe d'A'ammad ou de Mu'ammad. »<sup>1907</sup>

Ce n'est qu'après cette entrée en matière que le professeur expose son désir de

<sup>1901</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 7sq.

<sup>1902</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>1903</sup> Dans l'EB, Jésus cite nominativement Mu'ammad, ce qui n'est pas le cas dans le *Qur'...n*. Voir plus bas.

<sup>1904</sup> Notamment dans 7, 156-157 et dans 61, 6, pour les passages les plus explicites. Le verset 6 de la sourate 61 pose problème car il en existe deux variantes reproduites par Blachère, la version A et la version B. Cette dernière ne se retrouve que dans la version de Ubayy, alors que la A est celle de la vulgate, donc celle généralement admise. Or les différences sont importantes puisque dans la version B le nom du prophète annoncé par Jésus n'est pas explicité, il est précisé qu'avec lui se clora la série des messagers divins, alors que, dans la version A, Jésus annonce le nom du dernier prophète qu'il nomme A'ammad. La racine ' m d qui se retrouve dans Mu'ammad permet aux musulmans d'identifier A'ammad au prophète de l'islam.

<sup>1905</sup> C'est le cas de Ra'amat All...h al-HindÉ (voir plus bas) et de R. RiÉ... dans un de ses articles « La dérivation du nom du prophète A'ammad de l'Évangile de Luc. Extraits des Évangiles et des livres chrétiens », *al-Man...r* 33, 1<sup>ère</sup> partie, 1933, p. 65-72. Dans son article, l'auteur n'hésite pas à recourir au grec, à l'hébreu, à l'histoire... pour étayer son argumentaire car il se veut scientifique.

<sup>1906</sup> « [...] le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera vous souvenir de tout ce que je vous ai dit. »

présenter la version musulmane et la version chrétienne afin que le lecteur opte pour celle qui lui paraîtra la plus acceptable<sup>1908</sup>. Il nous faut préciser que la présentation qu'il livre de Jésus est conforme à la version la plus répandue dans le monde islamique. Nous l'avons exposée dans le chapitre précédent.

Le professeur AbŹ Zahra précise que le *Qur'...*n relate la conception, la naissance et l'éducation de Marie<sup>1909</sup>. Il cite à l'appui la sourate de 'Imr...n, versets 31-35, 31-36, 32-37<sup>1910</sup> (selon la traduction de Blachère). Apparemment, le 'Imran en question pourrait être le père de Moïse, d'Aron et de leur sœur Marie. Pour parer à cette apparente confusion, les commentateurs ont usé d'arguments divers sur lesquels nous ne nous attardons pas<sup>1911</sup>. La tradition nous apprend que la mère de Marie était stérile d'où son dessein de vouer l'enfant à naître à Dieu. De plus, 3, 31-36 indique : « Je la mets sous ta protection ainsi que sa descendance, contre le Démon maudit ». Cette citation *Qur'...*nique est renforcée par un *Ÿad€□* qui stipule que « tout nouveau-né est touché par le démon à sa naissance sauf Marie et son fils. »<sup>1912</sup> Faut-il y voir un parallèle avec l'Immaculée Conception ? Certainement pas car ce dogme suppose le péché originel et la rédemption, qui n'existent pas dans l'islam.

Nous savons que l'enfant est confié à Zacharie et le *šayc* cite le passage *Qur'...*nique où le prophète trouve de la nourriture aux côtés de Marie<sup>1913</sup>. Donc un lien la relie à Dieu à qui elle avait été vouée.

Ce lien est attesté par l'envoi de l'ange Gabriel que l'on peut assimiler à l'Annonciation (19, 17-21 ; 3, 42-47), mais qui n'est pas reproduit dans le livre du professeur d'al-Azhar. Il faut savoir que Gabriel est « l'intermédiaire normal dans les relations des créatures avec Dieu »<sup>1914</sup>. On le rencontre aussi aux côtés de Moïse.

<sup>1907</sup> J. Jomier, *Le commentaire...*, *op. cit.*, 329. Des références bibliographiques sur le sujet se trouvent dans la note 99 pages 100sq de R. Caspar, *Théologie musulmane...* Jean Morillon dans « La révélation et les langues sémitiques », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Cerf, Paris, 1996, p. 43-69, aborde aussi la question (p. 56) : « Une telle explication ne serait possible que si, seules les consonnes comptaient ou du moins avaient le pouvoir de conférer le sens primordial comme en sémitique. Mais le mot *paracłētos* est grec, langue où para ne saurait se transformer en *peri*. On voit combien il est impossible de raisonner grammaticalement en indo-européen comme on peut le faire en sémitique. Cela dit il serait intéressant de connaître le mot araméen dont Jésus s'est servi, mais évidemment nous l'ignorons... ».

<sup>1908</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1909</sup> *Ibid.*

<sup>1910</sup> *Ibid.*

<sup>1911</sup> Cf. J.-M. ABD-EL-Jalil, *Marie et l'islam*, Paris, Beauchesne, 1950, p. 12-15.

<sup>1912</sup> AbŹ Zahra y fait probablement allusion à la page 9 quand il rappelle que Marie est protégée contre le diable.

<sup>1913</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1914</sup> J.-M. ABD-EL-Jalil, « Problèmes de mariologie en islam », *Le Bulletin des Missions*, 3<sup>ème</sup> trimestre 1948, p. 113.

Surprise par sa grossesse, Marie se retire dans un lieu isolé et l'ange apparaît à nouveau pour l'encourager <sup>1915</sup>. Il convient ici de préciser la place unique qu'occupe Marie dans la culture musulmane. Tout d'abord, elle est la seule femme dont le nom est mentionné dans le *Qur'...* ; dans la totalité des autres cas il est fait mention de « fille de ... ». Cela fait d'elle une femme à part, pour tous les musulmans. Elle est l'unique femme à qui Dieu s'est adressé *via* Gabriel : Dieu ne s'adresse qu'aux hommes, d'où le problème théologique soulevé : peut-elle avoir le titre de *nabiyya* (féminin de *nabī*, *i.e.* celui qui a reçu une révélation) ? <sup>1916</sup>

Ce statut particulier a fait l'objet dans l'exégèse *qur'...* de multiples commentaires. Mais, les commentateurs musulmans ne sont pas les seuls à s'intéresser à Marie : elle est aussi l'objet d'une vénération populaire peu commune. Puis, Ab'Z Zahra soulève le problème de la durée de la grossesse de Marie en précisant que, comme personne ne peut le préciser, il est convenu d'admettre qu'il fut de neuf mois <sup>1917</sup>. Cette interrogation est révélatrice du type de questionnement que les hommes versés dans les sciences religieuses musulmanes peuvent avoir : le caractère exceptionnel de la conception aurait pu avoir des incidences sur le développement de la grossesse.

À la naissance de Jésus, Marie doit faire face aux siens et son bébé la défend <sup>1918</sup> ; c'est le premier miracle de Jésus. Le *šayḥ* précise qu'après cette intervention orale Jésus ne reparle plus avant l'âge normal pour un enfant <sup>1919</sup>. Cette interrogation, tout comme celle du temps de la grossesse n'est pas sans rappeler une tournure d'esprit scolastique.

Les juifs le méprisent et émettent des soupçons sur sa naissance <sup>1920</sup>. Tout en étant issu de ce milieu judaïque, Jésus reçoit une éducation différente « éloignée du matérialisme des juifs » <sup>1921</sup>.

Le professeur aborde alors la personnalité de Jésus. Il commence par résoudre la question de sa naissance sans père : il s'agit d'un mystère de Dieu <sup>1922</sup>. Cette naissance atteste la puissance de Dieu et constitue une annonce pour la monde spirituel <sup>1923</sup>. Dieu a doté Jésus d'une âme, d'un esprit écrit le *šayḥ* <sup>1924</sup>.

<sup>1915</sup> Cf. M. Ab'Zahra, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1916</sup> Les théologiens sont divisés quant à la possibilité pour une femme d'être *nabī*, J.-M. ABD-EL-JALIL, art. cit., p. 118sq.

<sup>1917</sup> Cf. M. Ab'Zahra, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1918</sup> *Ibid.*

<sup>1919</sup> *Ibid.*

<sup>1920</sup> *Ibid.*

<sup>1921</sup> *Ibid.*

<sup>1922</sup> *Ibid.*, p. 12sq.

<sup>1923</sup> *Ibid.*, p. 13.

Pour le début de la prédication de Jésus, le *šayḥ* retient l'âge de trente ans en référence aux *Évangiles*<sup>1925</sup>. La mission de Jésus est de prêcher pour l'âme et il est aidé par Dieu qui lui permet d'effectuer des miracles comme le rapporte la sourate de la table citée dans le livre<sup>1926</sup>. Ces miracles sont pour le professeur d'al-Azhar adaptés à l'époque de Jésus et destinés à convaincre ses contemporains. c'est pourquoi Muḥammad, dans une autre période historique, a recours à un autre type de miracle susceptible d'avoir de l'impact sur son entourage : le *Qur'...n*<sup>1927</sup>.

Cependant, les Juifs, à qui Jésus a été envoyé, refusent de le suivre<sup>1928</sup>. La critique d'Abḏ Zahra à l'encontre des juifs est vive. Il dresse d'eux un portrait moral où il les montre avides et âpres au gain, imbus d'un sentiment de supériorité qui les fait mépriser les autres et ignorants de toute forme de spiritualité<sup>1929</sup>. Ils ne sont donc pas réceptifs au message de Jésus en qui ils voient un danger dont il faut se prémunir ; ils finissent par faire condamner Jésus<sup>1930</sup>. Dans le *Qur'...n*, il est stipulé que Dieu les a empêchés de le tuer en le subtilisant aux yeux des hommes<sup>1931</sup>.

Pour terminer la présentation de Jésus chez les musulmans et faire une transition avec la partie consacrée à l'analyse chrétienne, le professeur tranche la question de la substitution : Jésus n'est pas mort mais c'est un sosie qui est mort à sa place<sup>1932</sup>.

En revanche à aucun moment le Abḏ Zahra n'évoque une des spécificités *Qur'...niques* qui fait de Jésus l'un des signes eschatologiques<sup>1933</sup>.

Après cette présentation musulmane de Jésus, l'auteur livre ce qu'il pense être la version chrétienne.

<sup>1924</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>1925</sup> *Ibid.*

<sup>1926</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1927</sup> *Ibid.*

<sup>1928</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1929</sup> *Ibid.*, p. 18sq.

<sup>1930</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1931</sup> *Ibid.* et 4, 157.

<sup>1932</sup> Il rapporte aussi les dires de certains pour qui Jésus se serait réfugié en Inde. En fait, d'après la secte des Aḥmadiyya c'est au Cachemire qu'il se serait rendu. J. Jomier, « Réflexion à propos d'un ouvrage musulman sur le christianisme », *Parole et Mission* 19, octobre 1962, p. 547, n. 4 : « L'auteur [ le *šayḥ* Zahra] ne dit pas, à cet endroit, que pour certains membres de la secte des Aḥmadiyya Jésus a été réellement fixé à la croix, donc crucifié, mais lorsqu'on l'a descendu de croix, tous le croyaient mort, alors qu'il ne l'était pas en fait, et il est revenu à lui peu après. »

## b. Le regard d'un šayḥ sur le Jésus des chrétiens

trois pages, de la page 22 à 24, sont consacrées par le šayḥ AbŹ Zahra à la présentation chrétienne, selon lui, de Jésus. Il commence par l'histoire d'Adam qui a mangé le fruit défendu et se condamne, ainsi que sa descendance, à mener une vie non éternelle. Mais, Dieu, par pitié envers l'humanité et pour lui accorder son pardon, envoie sur terre sa parole en la personne de Jésus et décide de sa mort sur la croix pour faire de cet événement le sacrifice du premier péché. Seul Jésus, fils de la Vierge Marie et de Dieu peut faire cela. Dieu informe Marie par l'intermédiaire de Gabriel qu'elle va donner naissance à Jésus qui sera le sauveur de l'humanité. Joseph al-Na%oo%oo...r (i.e. le charpentier), son promis est alors mis au courant. Jésus naît à Bethléem<sup>1934</sup>, reçoit la visite des bergers alors qu'il dort dans un mangeoire, et est circoncis le huitième jour. L'épisode des Mages et d'Hérode est retracé ainsi que la fuite en Égypte et le massacre des enfants de Bethléem. C'est toujours par rêve que Joseph est informé qu'il peut rentrer car Hérode est mort. De retour, la famille s'installe à Nazareth. Agé d'une trentaine d'années, Jésus séjourne au Jourdain où il reçoit une instruction par Jean le Baptiste. Puis, il jeûne durant quarante jours et doit affronter la tentation du diable. Il diffuse son message à l'aide des anges et des apôtres ; il désigne 70 compagnons qu'il envoie en binôme prêcher le christianisme dans les villages juifs. Sa prédication dure pendant trois ans au cours desquels il accomplit des miracles. Les juifs, sentant qu'ils perdent le contrôle de la situation, s'accordent pour le faire arrêter après l'avoir malhonnêtement accusé. Ils le remettent à Pilate, responsable de la Palestine avant les Romains<sup>1935</sup>, qui ordonne sa mort sur la croix. Trois jours après son enterrement Jésus revient et reste pendant 40 jours<sup>1936</sup>. Au terme de ce séjour, il est élevé au ciel devant ses disciples et leur ordonne d'aller transmettre son message au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit<sup>1937</sup>.

Il est difficile de savoir quelles sont les sources exactes que le professeur a consultées, car il ne les cite jamais. Nous pouvons sans peine reconnaître des passages de Matthieu et Luc, les seuls qui retracent l'enfance de Jésus. Le statut donné à Pilate est historiquement invraisemblable puisque ce dernier est procureur de 26 à 36. L'explication qu'il donne du péché originel est sommaire. Quant à la Passion et à la Rédemption, le professeur ne leur prête guère d'attention. Il insiste peu aussi sur le

<sup>1933</sup> Cf. R. Caspar, *Traité de théologie...*, p. 166 : « Le Coran ne parle, et par allusion, que de Jésus "signe" ('alam) ou "science" ('ilm) de l'Heure (43, 61)... ». Par contre, le —ad€□ est prolixe sur la question des signes annonciateurs de la fin du monde : le retour de Jésus est l'un d'entre eux. Certains musulmans associent Jésus au mahd€, lui aussi un des signes de la fin du monde. Même dans ce rôle, Jésus est le continuateur de 'Is... : un annonciateur et un *muslim*.

<sup>1934</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 22 ; il est écrit qu'il naît à ¼...n.

<sup>1935</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>1936</sup> La référence aux 40 jours se trouvent dans *Les Actes des a pôtres*.

<sup>1937</sup> *Ibid.*

message du Christ et sur sa prédication et, quand il le fait, le parallèle avec la version musulmane est net, notamment en ce qui concerne les miracles. Dans les trois pages consacrées au Jésus du christianisme, la part qui revient à ce qui fait le cœur du message chrétien n'est guère développée, alors que le côté du merveilleux de l'enfance est mis en valeur.

Cette volonté de ne pas insister sur la figure christique est à rapprocher du peu de cas que le professeur, nous l'avons vu, accorde aux écrits chrétiens. Les *Évangiles* sont, par définition, falsifiés par contre un *Évangile* non retenu par l'Église contient la véritable source de savoir pour ce qui concerne Jésus. Il s'agit de l'*Évangile de Barnabé* auquel le *şayç* consacre davantage de pages qu'il ne le fait pour décrire Jésus à partir des sources canoniques chrétiennes.

### c. Le *Pseudo-évangile de Barnabé* ou la fortune d'un faux

Pour traiter de l'*Évangile de Barnabé* dans le livre du *şayç*, nous allons examiner successivement la présentation que nous livre le professeur du personnage de Barnabé et la mettre en parallèle avec la version chrétienne ; puis, nous nous intéresserons à l'histoire de l'*Évangile*, telle qu'elle est relatée par AbŹ Zahra, et à la version donnée en Occident ; pour finir nous analyserons les points de désaccord soulevés par l'auteur.

Il est question, pour la première fois, de l'*Évangile de Barnabé* dans le livre à la page 20, quand l'auteur donne la citation du dit-évangile sur la substitution de Jésus et son remplacement par Judas. Puis, un chapitre entier lui est consacré de la page 55 à la page 65.

### Qui est Barnabé ?

AbŹ Zahra commence par présenter le personnage de Barnabé en partant, écrit-il d'un texte évangélique de Luc dans lequel Barnabé intervient pour intégrer Paul parmi les disciples<sup>1938</sup>. Il écrit, toujours en se référant à Luc<sup>1939</sup>, que Paul et Barnabé partent à Chypre pour prêcher<sup>1940</sup>. Par la suite, un différend les oppose. Paul refuse que le neveu de Barnabé, Marc, les accompagne car il n'était pas là lors du premier voyage à Chypre alors que Barnabé insiste dans un sens contraire<sup>1941</sup>. Ils finissent par se séparer, Paul partant de son côté et Barnabé et Marc du leur<sup>1942</sup>. Un rapide tableau de Barnabé est dressé par le professeur qui insiste sur la grande foi de ce dernier qui n'a pas hésité à vendre tous ses biens<sup>1943</sup>.

<sup>1938</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>1939</sup> Il n'est pas précisé s'il s'agit de Luc l'évangéliste ou l'auteur présumé des *Actes*.

<sup>1940</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 56.

<sup>1941</sup> *Ibid.*

<sup>1942</sup> *Ibid.*

Au point 38, le *šayḥ* pose la question « Est-ce que Barnabé faisait partie des 12 apôtres de Jésus ? »<sup>1944</sup>. Il répond que, pour les chrétiens, il est considéré comme un saint et l'un des apôtres, d'autant plus qu'il est l'auteur d'un des *Évangiles*<sup>1945</sup>. Par contre, il précise que les autres *Évangiles* ne le considèrent pas comme un apôtre de Jésus<sup>1946</sup>. Mais, d'après le professeur, Barnabé reste une référence dans le christianisme<sup>1947</sup>.

Dans quelle mesure la présentation du professeur coïncide-t-elle avec celle des chrétiens ? Les mentions de Barnabé dans le Nouveau Testament se trouvent dans les *Actes des apôtres* et AbŹ Zahra donne Luc comme source. Nous ne pouvons pas vérifier si son texte est sorti des *Actes* ou de l'*Évangile de Barnabé*. Effectivement, d'après les sources chrétiennes, Barnabé, initialement prénommé Joseph, a tout vendu pour rejoindre les apôtres, 4 (36-37). C'est aussi sur son intervention que Paul est admis dans le groupe des disciples, 9 (26-27) et ils partent ensemble à Chypre, 13. Le différend qui les oppose porte bien sur Marc, 15 (36-40). Dans d'autres passages des *Actes* il est aussi question de Barnabé : 11 (22-27), 13, 14, 15 (1-2)...

Si une certaine concordance existe sur ces données factuelles entre la tradition chrétienne et le cours du professeur d'al-Azhar, la réponse à la question de son appartenance au groupe des apôtres n'est pas celle retenue par le christianisme. Pour le *šayḥ*, Barnabé est considéré par les chrétiens comme un saint, un apôtre et le rédacteur du véritable *Évangile*. Mais la question de sa sainteté soulève une difficulté, les positions de l'islam et du christianisme divergent quant à l'acception à donner au terme. M. ŠaltŹt dans *Islam, dogme et législation*, défini aux pages 52sq. la sainteté islamique : « La sainteté que l'islam reconnaît et admet est celle pratiquée par certains vertueux qui sont clairement désignés par le *Qur'...* qui ne leur confère cependant aucun privilège particulier susceptible de les faire absoudre les péchés ou de leur faire accomplir ce que l'homme ordinaire ne pourrait accomplir. » Cette définition est le reflet de la culture savante et non des traditions populaires, qui en islam consacrent un rôle important aux saints, similaire, dans ses grandes lignes, à celui des saints chrétiens<sup>1948</sup>.

Quant aux affirmations concernant son statut d'apôtre et de rédacteur de l'*Évangile*, il les a extraites de l'*Évangile* même de Barnabé où ce dernier occupe, par ailleurs, une place privilégiée<sup>1949</sup>. « Bref, c'est Barnabé qui joue le premier rôle parmi les disciples. C'est à lui qu'est confiée la seule mission dont un disciple soit chargée par Jésus, un peu

<sup>1943</sup> *Ibid.*

<sup>1944</sup> *Ibid.*

<sup>1945</sup> *Ibid.*

<sup>1946</sup> *Ibid.*

<sup>1947</sup> *Ibid.*

<sup>1948</sup> Cf. C. Jaouen-Mayeur, « Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX<sup>ème</sup> siècle », *Revue de l'histoire des religions* 215/1, 1998, p. 139-186.

avant le départ final du maître : faire connaître dans un écrit qu'elle a été la vraie vie de Jésus et sa vraie doctrine. »<sup>1950</sup> Il est inutile d'expliciter longuement que telle n'est pas la version chrétienne où Barnabé n'est pas considéré comme un apôtre et, *a fortiori*, n'a pas joué de rôle particulier auprès de Jésus et n'a pas de position privilégiée par rapport aux autres disciples.

### **L'histoire du manuscrit**

L'EB est annoncé comme la plus ancienne version de l'*Évangile* reconnue comme telle par tous les historiens<sup>1951</sup>. Le *šayḥ* retrace l'histoire du manuscrit qui débute en 1709 quand Cramer, un des conseillers du roi de Prusse, trouve l'EB dans une version italienne<sup>1952</sup>. Cet ouvrage est considéré comme l'original à partir duquel des copies ont été faites et traduites en d'autres langues<sup>1953</sup>. Une copie identique a été trouvée par Fra marino dans la bibliothèque du pape Sixte entre le milieu du XV<sup>ème</sup> siècle et le début du XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>1954</sup>. Fra Marino après avoir lu Arius, réalise qu'il désapprouve Paul et que ce dernier était en opposition avec l'EB<sup>1955</sup>.

L'EB a été détruit en 92 de l'ère chrétienne sur ordre du pape comme bien des *Évangiles* que l'Église a proscrits<sup>1956</sup>. Le *šayḥ* poursuit en affirmant que cet EB est connu des chrétiens et des scientifiques et qu'il circulait plus de deux siècles avant l'arrivée de Muḥammad<sup>1957</sup>. C'est pourquoi il ne peut s'agir, toujours selon le professeur, d'un faux élaboré par les musulmans<sup>1958</sup>. de plus, l'utilisation d'une langue européenne pour la rédaction renforce cette option, même s'il existe des commentaires en arabe dans la version italienne<sup>1959</sup>. Pour le professeur d'al-Azhar le texte ne peut avoir une origine musulmane car autrement il aurait été mis en avant depuis bien longtemps par les

<sup>1949</sup> J. Jomier, « L'évangile selon Barnabé », *MIDEO* 6 1960, p. 137-226, p. 146.

<sup>1950</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>1951</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 58.

<sup>1952</sup> *Ibid.*

<sup>1953</sup> *Ibid.*

<sup>1954</sup> *Ibid.*

<sup>1955</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1956</sup> Ab-Zahra met en avant dans ce cas l'avis du Dr Sa'...da, p. 59, traducteur arabe de l'EB.

<sup>1957</sup> *Ibid.*

<sup>1958</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>1959</sup> *Ibid.*



musulmans car ne confirment-ils pas les thèses islamiques ? <sup>1960</sup>

Pour retracer l'histoire de l'EB du côté occidental, nous nous référerons essentiellement aux travaux de J. Jomier <sup>1961</sup>. C'est un conseiller du roi de Prusse, Cramer, qui fait l'acquisition d'un manuscrit écrit en italien, *Véritable Évangile de Jésus, appelé Christ, nouveau prophète envoyé par Dieu au monde, suivant la description de Barnabé, son apôtre* <sup>1962</sup>. La particularité de cet *Évangile* est de présenter de nombreuses convergences avec la doctrine musulmane. À la même époque, l'existence d'une traduction espagnole est attestée par l'orientaliste anglais Sale qui la décrit en 1734 <sup>1963</sup>. La particularité du texte espagnol, à la différence du texte italien, est d'avoir une introduction que Sale a reproduite. On y apprend que le manuscrit a été traduit de l'italien par un musulman d'Aragon Mu<sup>TM</sup> □af... de Aranda <sup>1964</sup>. Le manuscrit italien, toujours d'après l'introduction de la version espagnole, a été découvert par un religieux, Fra Marino. Ce dernier, suite à la lecture d'un texte d'Irénée dirigé contre Saint Paul et plaidant en faveur de l'*Évangile de Barnabé*, veut retrouver cet *Évangile*. Ses rapports personnels avec le pape Sixte Quint (1585-1590) lui permettent de subtiliser dans sa bibliothèque le dit-*Évangile*. À sa lecture le religieux se convertit à l'islam <sup>1965</sup>.

Il faut attendre le début du XX<sup>ème</sup> siècle pour que l'on reparle de cet *Évangile*, à la suite de l'étude scientifique des Ragg <sup>1966</sup>. Ces derniers datent le manuscrit italien, après études épigraphiques et codicologiques, de la seconde moitié du XVI<sup>ème</sup> siècle <sup>1967</sup>. « Lorsque Cramer découvrit le manuscrit italien, il se demanda si ce n'était pas celui de l'*Évangile* que le moine nestorien Sergius avait possédé à l'époque de ses conversations avec Mahomet [...] D'après eux [les éditeurs anglais de 1907], l'*Évangile* selon Barnabé était l'œuvre d'un chrétien, probablement italien, passé à l'islam entre le XIV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècle. Peut-être même est-ce simplement l'œuvre d'un faussaire du XVI<sup>ème</sup> »

<sup>1960</sup> *Ibid.*

<sup>1961</sup> J. Jomier, *art. cit.* ; J. Jomier, « Une énigme persistante : l'évangile de Barnabé », *MIDEO* 14, 1980, p. 271-300. La bibliographie sur le sujet est importante et nous ne donnons que les principaux titres à partir desquels la traduction de l'*Évangile* et la bibliographie spécialisée sont indiquées : L. Cirillo, M. Frémaux, *Évangile de Barnabé*, Paris, Beauchesne, 1977, (réédition en 1999) ; L. Ragg, L. Ragg, *The Gospel of Barnabas, edited and translated from the Italian MS in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, Clarendon Press, 1907 ; J. Slomp, « The Gospel in dispute. A critical evaluation of the first French translation with the Italian text and introduction of the so-called Gospel of Barnabas », *IsCh* 4, 1978, p. 67-111.

<sup>1962</sup> Cf. J. Jomier, « L'évangile selon Barnabé », *art. cit.*, p. 137.

<sup>1963</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>1964</sup> *Ibid.*

<sup>1965</sup> *Ibid.*

<sup>1966</sup> L. Ragg, L. Ragg, *op. cit.*

<sup>1967</sup> Cf. J. Jomier, *art. cit.*, p. 139 sq.

siècle, cherchant volontairement à donner une allure archaïque à son style. »<sup>1968</sup>

Si le problème de l'authenticité de l'évangile est réglé en Europe au début du XX<sup>ème</sup> siècle, l'évolution de la question dans le monde musulman est toute autre. Les milieux réformistes égyptiens, autour de la revue *al-Man...r*, voient en lui l'authentique évangile de Jésus car il reflète parfaitement l'idée que les musulmans se font et de Jésus, et de l'évangile authentique<sup>1969</sup>. Le texte est traduit de l'anglais à l'arabe avec une préface de R. RiĒ...<sup>1970</sup>. Selon Jomier, le nombre d'exemplaire de la version arabe, toutes éditions confondues, ne dépasserait pas une dizaine de milliers d'exemplaires<sup>1971</sup>. Cependant son influence est considérable dans les milieux musulmans comme l'atteste ce cours d'histoire des religions que nous étudions. Pour le professeur AbŹ Zahra, l'authenticité de l'EB ne fait aucun doute : il s'agit bien du véritable évangile de Jésus, écrit par son disciple préféré.

À quelques détails près, l'histoire relatée par le šayĉ correspond à celle établie par la critique historique mais seulement jusqu'à un certain point. L'épisode de Fra Marino n'est pas présenté sous le même éclairage. Il omet ainsi de préciser que l'histoire de ce religieux apparaît seulement dans l'introduction de la version espagnole et il la tient pour vraie, alors que cela semble plus qu'improbable aux yeux des scientifiques occidentaux. De même, il affirme que le texte circule avant la venue de MuŸammad et qu'il est connu des milieux chrétiens. Il se peut que le šayĉ AbŹ Zahra confonde ce texte avec un autre : « seul un ouvrage inconnu, dont le titre porte *Évangile sous le nom de Barnabé* est signalé vers le début du VI<sup>ème</sup> siècle »<sup>1972</sup>. L'argument du professeur d'al-Azhar, sans tenir compte de la critique interne et externe du document, réside dans le rejet par l'Église des *Évangiles* apocryphes (il n'utilise pas le mot d'apocryphe mais décrit le concept), dont celui de Barnabé. Nous ne savons pas pourquoi il date précisément l'éviction de l'EB de l'an 92 car il ne cite pas ses sources. Il déclare qu'il ne s'agit pas d'un faux sans pour autant le démontrer. Il ne s'agit pas d'une hypothèse de travail mais bien d'un axiome. Il ne mentionne à aucun moment « le raisonnement des Anglais » car, selon nous, il n'a pu avoir accès qu'à la traduction arabe qui n'en fait pas état. Il ne signale pas non plus les hypothèses sur l'identité du rédacteur du manuscrit. Certes, il réfute l'idée que le texte ait pu être écrit par un musulman car, écrit-il, la langue utilisée est une langue européenne<sup>1973</sup>. Le fait que l'italien n'existe pas au premier siècle ne semble pas le perturber. Le Dr Sa'...da, cité par AbŹ Zahra, arguerait, selon le professeur, de l'existence d'un texte arabe initial<sup>1974</sup> probablement à cause de commentaires en arabe qui apparaissent parfois dans

<sup>1968</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>1969</sup> *Ibid.*, p. 140sq.

<sup>1970</sup> ʿalĒ Sa'da, *op. cit.*

<sup>1971</sup> Cf. J. Jomier, *art. cit.*, p. 141.

<sup>1972</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>1973</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 60.

le manuscrit italien <sup>1975</sup> . Le professeur Abž Zahra n'est pas d'accord avec cette hypothèse car, si les musulmans avaient eu connaissance de ce texte, ils l'auraient largement véhiculé <sup>1976</sup> .

Le šayḥ Abž Zahra n'est donc pas, de toute évidence, au fait de la critique historique contenu dans la version anglaise. La question de savoir qui a écrit le texte et quand il a été écrit, ne se pose pas pour lui car elle est, *de facto*, résolue. Paradoxalement, il n'applique à ce texte aucun examen critique : ni scientifique, ni chrétien, ni même musulman. il ne cherche pas à déterminer l'*isn...d* de l'EB qui est la base de l'authentification d'un texte religieux en islam. La seule explication à ce défaut d'analyse est qu'il envisage l'EB comme le véritable *Évangile* dicté par Jésus, lui-même inspiré par Dieu, auquel on ne peut même pas imposer la critique externe musulmane. Si l'on mène à terme ce raisonnement, les musulmans ne se comportent-ils pas vis-à-vis de l'EB comme pour le *Qur'...n* ?

Le père Jomier examine les éléments qui font de ce texte un faux <sup>1977</sup> . On peut retenir que : « Du point de vue de la critique externe, le texte du soi-disant *Évangile selon Barnabé* est absolument ignoré de tous, même des apologistes musulmans, jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle. [...] Au point de vue de la critique interne, il est certain que l'auteur n'est pas un témoin de la vie de Jésus. L'ouvrage contient des erreurs et des invraisemblances qu'aucun contemporain des faits relatés n'aurait pu écrire. » <sup>1978</sup>

Quant au « faussaire », les orientalistes ne sont pas, jusqu'à présent, d'accord sur son identité. pour Jomier, « l'auteur semble avoir été un occidental, méditerranéen, probablement un Italien ou un familier de l'Italie. [...] C'était vraisemblablement un prêtre ou un religieux chrétien qui s'était fait musulman et qui gardait son style ancien de prédicateur. [...] ou bien est-ce un simple faussaire qui a voulu avant tout attaquer les religieux et peut-être se venger de certains d'entre eux ? » <sup>1979</sup> Pour Jomier le texte a été élaboré entre le XIV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècles.

La datation du texte par De Epalza est plus basse, entre le XVI<sup>ème</sup> et le XVII<sup>ème</sup> siècles <sup>1980</sup> . Pour lui, l'original n'est pas le texte italien mais le texte espagnol <sup>1981</sup> : les

<sup>1974</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>1975</sup> Pour J. Jomier, *art. cit.*, p. 143 et « Une énigme persistante... », p. 271, n. 1, la personne qui a apporté ces annotations ne savait pas l'arabe car la graphie est celle d'un débutant et le vocabulaire approximatif.

<sup>1976</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1977</sup> J. Jomier, « L'évangile selon... », p. 193-225.

<sup>1978</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>1979</sup> *Ibid.*, p. 225sq.

<sup>1980</sup> Cf. M. De Epalza, « Le milieu hispano-moresque de l'évangile islamisant de Barnabé (XVI<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> s.), *IsCh* 8, 1982, p. 159-183.

origines de l'EB sont à rechercher dans le milieu hispano-moresque de la fin du XVI<sup>ème</sup> et du début du XVII<sup>ème</sup> <sup>1982</sup>. Il développe tout un argumentaire sur ce milieu de « "faussaires" de grande envergure » <sup>1983</sup> et aboutit à la conclusion d'un texte hispanique islamisant <sup>1984</sup>. Ces hommes peuvent parfaitement, selon l'auteur, avoir pu être les rédacteurs du manuscrit car leur double culture religieuse fait d'eux une interface idéale. De plus, leur personnalité « hybride » permettrait d'expliquer les erreurs théologiques chrétiennes ou musulmanes liées aux carences qu'ils ont dans l'une et dans l'autre des religions. Le but du texte prend alors un tout autre aspect : « L'EB ne viserait plus les chrétiens d'Espagne pour les convaincre de la "vérité de l'Évangile", c'est-à-dire de l'Islam – c'était le but des faux de Grenade, dans une situation que l'on mentionne néanmoins dans ce texte – il s'agit surtout de déchristianiser les *moriscos*, à partir des croyances chrétiennes elles-mêmes, qu'ils ne connaissent que trop bien, aux yeux des responsables musulmans de leur intégration dans la société islamique du Maghreb ou de la Turquie. »

<sup>1985</sup>

Il existe d'autres analyses sur l'identité de l'auteur et la datation du texte, mais notre objectif n'est pas de toutes les passer en revue. Évidemment, nous ne sommes pas en mesure d'opter pour une interprétation, tant le domaine en question nous est étranger. Par contre, nous tenons pour acquise la conclusion principale qui fait de l'EB un faux <sup>1986</sup>. Pour le reste nous renvoyons aux avis des spécialistes.

faute de prêter attention à la critique textuelle, par ignorance ou volontairement nous ne pouvons le déterminer, le professeur est naturellement conduit à trouver d'autres explications au refus des chrétiens de reconnaître l'EB.

### **Pourquoi l'EB n'est pas reconnu par les chrétiens selon le šayḥ Abŷ Zahra ?**

Les points de désaccord sont pour lui aux nombres de quatre <sup>1987</sup> :

la négation du fait que Jésus soit le fils de Dieu ;

le sacrifice d'Abraham ne concerne pas Isŷaq mais Ism... 'Ēl ;

l'annonce du Messie Muŷammad par Jésus de manière explicite et le texte gravé sur la porte du paradis lu par Adam : « Il n'y a qu'un seul Dieu et Mahomet est le messager de

<sup>1981</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>1982</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>1983</sup> *Ibid.*

<sup>1984</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>1985</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>1986</sup> l'intérêt de ces études repose surtout dans la méthode scientifique d'authentification d'un texte.

<sup>1987</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 62sq.

Dieu »<sup>1988</sup> ;

le Messie n'est pas mort sur la croix mais c'est Judas (YahẒ†...) qui est mort à sa place<sup>1989</sup>.

Les désaccords autour du problème de l'authenticité de l'EB ne sont pas mentionnés. Par contre les quatre points qu'il met en avant sont ceux généralement retenus dans les polémiques entre chrétiens et musulmans. Le problème du statut de Jésus comme fils de Dieu, nous l'avons vu, est l'une des différences théologiques fondamentales entre les deux religions. La quatrième proposition sur la mort de Jésus est conforme à la tradition qur'...nique même si cette dernière se contente seulement de considérer que Jésus a été substitué aux yeux des hommes. Alors que pour l'EB Dieu a donné l'apparence de Jésus à Judas<sup>1990</sup>.

Quant au sacrifice d'Abraham, il concerne pour les musulmans Ism...‘Ēl et non IsĀq. Le fait a son importance car c'est Ism...‘Ēl qui est considéré par les musulmans comme le fondateur de la nation arabe qui reçoit la bénédiction d'Abraham. La nation arabe se rattache ainsi à l'histoire universelle de l'humanité et n'en est pas exclue. Mieux encore, elle devient, *de facto*, la bénéficiaire de l'attention particulière de Dieu. Cette idée est présente dans le *Qur'...n* mais aussi dans l'EB.

En revanche, le troisième point pose problème car c'est bien Jésus qui est désigné dans le *Qur'...n* comme le Messie et non MuĀammad. Le *ṣayġ* AbẒ Zahra laisse paraître une certaine gêne car il utilise les deux mots de *masiyya* et de *masĒĀ* en rapportant « Jésus n'est pas le masiyya ou le masĒĀ »<sup>1991</sup>. Le mot *masiyya* n'a aucun sens en arabe<sup>1992</sup>, mais c'est celui qu'a choisi le traducteur arabe de l'EB et que le *ṣayġ* reprend en lui accolant celui de *masĒĀ*. Le professeur d'al-Azhar, comme tout musulman, a dû faire face à un dilemme : comment accepter cette affirmation de l'EB qui va à l'encontre du *Qur'...n* en déniaut à Jésus le titre d'*al-masĒĀ* ? De plus, dans le *Qur'...n* il n'est à

<sup>1988</sup> *Ibid.*, p. 63. J. Jomier, *art. cit.*, p. 163, nous rapporte que sur les doigts d'Adam on peut lire, selon l'EB au chapitre 39, sur le pouce droit : « il n'y a qu'un seul Dieu » et sur le pouce gauche : « Mahomet est le messager de Dieu ».

<sup>1989</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 64.

<sup>1990</sup> J. Jomier, *art. cit.*, p. 190, n. 1 : « Le commentaire du Coran par Ẓabari rapporte de nombreuses traditions touchant la substitution d'une victime qui aurait été crucifiée à la place de Jésus. On les trouvera mentionnées à propos de Coran, 4, 156-157. L'une d'elles est dite provenir d'un chrétien qui s'est fait musulman. Elle explique que Jésus demanda un volontaire pour être crucifié à sa place. Un certain Serge (SRJS) qui faisait partie des apôtres (Āaw...riyy Ẓ n) s'offrit et fut transformé en Jésus. Il fut crucifié à sa place et Judas se pendit. Le texte de Ẓabari ajoute aussitôt sans mentionner de nouvelle source : "Certains chrétiens prétendent que c'est Judas Iscariote qui fut substitué à leurs yeux (*shubbiha lahom*). Ils le crucifièrent tandis qu'il disait : je ne suis pas l'homme qui vous concerne (<sup>TM</sup>...Āibakom), c'est moi qui vous est guidé vers lui". Le manuscrit italien adopte cette tradition. Celle-ci se retrouve, de façon plus sobre, dans le commentaire de R...zi sur le même verset du Coran. Enumérant les diverses hypothèses émises sur la substitution, R...zi signale celle qui voit dans la victime un disciple peu sincère de Jésus, qui l'avait trahi et qui avait conduit la troupe chargée de l'arrestation (sur Coran, 4, 157, *al-ẒarĒq al-th...ni*, quatrième solution). BayĒ...wi reproduit également cette solution de R...zi au milieu de plusieurs autres. »

<sup>1991</sup> M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 43.

aucun moment mentionné que Jésus ait explicitement parlé de MuĤammad. Le professeur se retrouve dans la situation de valoriser un texte qui contient des contradictions avec le *Qur'...*.

Ce thème de Jésus n'apporte rien de nouveau dans l'approche musulmane de la figure christique. 'fs... est la seule figure du Christ connue et diffusée en milieu musulman. Le professeur d'al-Azhar, même si cela ne dépasse pas quelques pages, se réfère aussi aux *Évangiles* et à la version qu'ils donnent de Jésus. Il accepte, en d'autres termes, de partir de textes qu'il considère comme des faux. Toutefois, il n'en a retenu que les aspects sensationnels sans s'attacher à présenter le message de Jésus. S'il développe largement la présentation de Jésus, il accorde peu d'importance aux aspects dogmatiques et cultuels du christianisme.

## B. Le christianisme comme religion

Avec ce thème, le professeur expose les fondements du christianisme : la croyance (Trinité, croix, Messie sauveur et juge), les rites et cultes (prière, jeûne, baptême et eucharistie), le mariage et la *šarĤ'a* chrétienne. Les dogmes et actes cultuels constituent dans toute présentation de religion des sujets incontournables. Par contre, traiter du mariage, même s'il est considéré comme un sacrement dans certaines Églises, ne peut s'expliquer que par les débats dont il a été l'objet tant de la part des occidentaux que des musulmans, en corrélation directe avec le statut de la femme dans l'islam. À moins que ce choix ne soit motivé par un souci pédagogique de présenter un des aspects concrets de la vie chrétienne. Pour la *šarĤ'a* chrétienne le parallèle avec l'islam est évident dans la mesure où il considère le christianisme dans la lignée du judaïsme.

### a. Croyances

Il expose à partir du livre de Nawfal b. Ni'matall...h b. Ĥir%ois al-NaĤmr...n□, les points communs entre les Églises<sup>1993</sup> :

Dieu unique, Père unique, créateur du ciel et de la terre, du visible et de l'invisible ;

le seul messenger est le Christ, Fils unique de Dieu venu à cause de nos erreurs, personnifié par le Saint Esprit et la Vierge Marie, mort sur la croix à l'époque de Pilate, il a souffert puis il a été inhumé, il est revenu de la mort au troisième jour pour monter au ciel et s'asseoir à la droite de Dieu ;

le Saint Esprit émane du Père ;

Cette présentation du credo chrétien est, dans ses grandes lignes, conforme à ce que les chrétiens pensent. Il ne porte aucun jugement de valeur et se contente de reproduire

<sup>1992</sup> Pour J. Jomier, *art. cit.*, p. 164 : « Il [le traducteur arabe] a évité d'employer le mot arabe classique pour désigner le Messie (al-MasĤĤ) ; il s'est contenté d'adopter une forme d'allure européenne transcrite en caractère arabe (*masĤyya*). » M. De Epalza, *art. cit.*, p. 183, apporte une explication pour le mot de Messie : « En espagnol – ou en italien –, au XVI<sup>ème</sup> siècle, le Messie est équivalent au Christ, à la plénitude de la Révélation, après quoi il n'y a plus de Révélation. »

<sup>1993</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 96.

la base des croyances chrétiennes. par la suite, s'il présente avec plus au moins de justesse le dogme chrétien, il se livre alors à une critique en règle.

### La Trinité (al-ta'ālī) <sup>1994</sup> et ses trois constituantes (bi-ā'āl...ā aq...nēm) <sup>1995</sup>

Pour le Dr Bžst, la nature de Dieu est trois composantes égales, le Père, le Fils et le Saint Esprit <sup>1996</sup>. La personnalité (šay'iyya) du Fils n'est ni celle du Père, ni celle du Saint Esprit. La croyance en la Trinité, explique-t-il, est le point d'accord entre toutes les Églises. La différence réside dans l'élément divin de Jésus et dans les problèmes liés aux questions des volontés et des natures <sup>1997</sup>. Au-delà des différences entre eux, les chrétiens croient dans leur divinité à trois entités distinctes, même si elles se ressemblent <sup>1998</sup>.

Ils essaient de rassembler la Trinité et l'unicité (wa'īd...niyya) <sup>1999</sup>. Pourquoi essaient-ils de faire cela alors que c'est très difficile <sup>2000</sup>? la Thora est un livre sacré chez eux qui prône l'unicité et s'oppose au polythéisme. Ils essaient d'extraire du Pentateuque tout ce qui est relatif à la Trinité comme les termes « parole de Dieu, saint esprit ». Leur but est de faire converger l'Évangile (au singulier) et la Thora, et de démontrer que la Trinité existe dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament <sup>2001</sup>.

Les chrétiens n'ont pas recours à l'utilisation de preuves rationnelles pour démontrer l'existence de la Trinité car, s'ils le faisaient, personne ne pourrait l'admettre <sup>2002</sup>. La définition du rationalisme, telle que l'entend le šay', intègre la croyance aux miracles, la révélation, la venue de prophètes... Elle est davantage à rapprocher de la philosophie médiévale que du positivisme qu'elle récuse entièrement. Pour les chrétiens, le recours au rationalisme, sur ces sujets, n'a pas lieu d'être car la raison ne peut seule les découvrir, même si elle peut démontrer qu'ils ne sont pas contradictoires.

Pour le professeur, en effet, la Trinité n'a pas été affirmée en une seule fois, mais progressivement jusqu'au IV<sup>ème</sup> siècle <sup>2003</sup>. L'auteur va plus loin sur ce sujet sensible car

<sup>1994</sup> Le mot utilisé appartient à une terminologie chrétienne.

<sup>1995</sup> La traduction est « trois personnes ».

<sup>1996</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>1997</sup> *Ibid.*, 98sq.

<sup>1998</sup> *Ibid.*

<sup>1999</sup> La terminologie chrétienne pour désigner l'unité, en référence au monothéisme, est indistinctement *taw'īd* et *wa'īd...nīyya*.

<sup>2000</sup> *Ibid.*

<sup>2001</sup> *Ibid.*, p. 98-101.

<sup>2002</sup> *Ibid.*, p. 103sq.

il écrit que Dieu leur demandera le jour venu des comptes sur la Trinité<sup>2004</sup>. Il utilise alors le mot de *tawĀd* pour désigner l'unicité, terme qu'...nique.

Si la Trinité est fondamentale, le statut de Jésus comme Messie l'est tout autant et le professeur en a bien saisi l'importance.

### **Le Messie sauveur et juge**<sup>2005</sup>

d'après les *Évangiles*, Jésus s'est relevé trois jours après sa mort, mais le professeur précise qu'il existe des divergences sur le lieu où cela s'est déroulé<sup>2006</sup>. Il présente l'explication du père Ibr...hĕm Sa'ĕd sur ces divergences : chacun des auteurs a expliqué à sa guise car son livre était écrit pour une communauté précise et dans un but précis, et dans des circonstances spécifiques<sup>2007</sup>.

Après avoir ressuscité, il est resté 40 jours. Puis il a été élevé au ciel et selon les chrétiens il s'est assis à côté du Père (Dieu) et il va revenir pour sauver les gens lors du jugement dernier<sup>2008</sup>. Il jugera chacun en fonction de ce qu'il a fait de bon ou de mauvais. Ce n'est pas Dieu qui sauvera les hommes mais il confie cela à son Fils (le Messie). Tout cela se trouve dans Jean. C'est donc le Messie qui jugera ce que les hommes ont fait durant leur vie<sup>2009</sup>.

### **LA CROIX (TAQDĀS AL-™ ALĀB)**<sup>2010</sup>

Le professeur d'al-Azhar présente ensuite la symbolique de la croix chez les chrétiens<sup>2011</sup>. Elle n'a pas le même degré de sacralité que la Trinité<sup>2012</sup>. La croix n'est pas à la base du christianisme même si elle représente l'adhésion à la démarche du Messie. Selon les

<sup>2003</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>2004</sup> *Ibid.*

<sup>2005</sup> *Ibid.*, p. 107sq.

<sup>2006</sup> *Ibid.*, p. 105. Sans préciser ses sources, on peut supposer qu'AbĀ Zahra pense à *Matthieu* 28,16-18 (c'est en Galilée que Jésus est apparu à une femme) à *Marc* 16, 9-14 (Jésus apparaît d'abord à Marie de Magdala, puis aux onze), à *Luc* 24, (Jésus apparaît en premier aux disciples d'Emmaüs), etc.

<sup>2007</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 106.

<sup>2008</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>2009</sup> Pour une approche synthétique de l'eschatologie musulmane on peut se reporter au livre du šayĀ ŠaltĀ, *op. cit.*, p. 55-58 ; p. 55 : « Le cinquième élément de la foi islamique est la croyance en le Jour du Jugement que le Coran qualifie de Jour ultime et dont il est dit qu'il représente la fin de l'épopée humaine en ce bas monde et la raison même de la création de l'homme... » ; et R. Caspar, *Traité de théologie*, p. 161-178.

<sup>2010</sup> Cf. M. AB-ZAHRA, *OP. CIT.*, P. 108SQ.



écrivains chrétiens, affirme le professeur, porter la croix est un slogan. La croix du Messie est le symbole qu'il s'est sacrifié pour nous. Pour les croyants, elle permet de se débarrasser de l'orgueil et ainsi de répondre à la volonté du Messie. C'est un devoir pour tout croyant de porter la croix. Son port signifie pour les juifs une malédiction car elle est citée dans leur livre sacré<sup>2013</sup>.

## Le culte

Les aspects culturels sont ensuite abordés. Il y a deux cultes (*'ib...dat...n*)<sup>2014</sup> : le jeûne et la prière, mais aussi d'autres rites<sup>2015</sup>.

## LE JEÛNE

D'après les chrétiens, le jeûne est facultatif et sa période de pratique varie d'une Église à l'autre<sup>2016</sup>. Si les périodes et les interdits alimentaires varient d'une Église à l'autre, il n'est pas dans cette période de l'entre-deux-guerres considéré comme facultatif<sup>2017</sup>. Cette affirmation est d'autant plus surprenante que le *šayḥ* vit au contact des coptes orthodoxes pour qui le jeûne est fondamental et peut revêtir des formes proches de celles du jeûne musulman<sup>2018</sup>.

## LA PRIÈRE<sup>2019</sup>

<sup>2011</sup> *Théo*, « Croix », p. 1168 : « Jusqu'au VI<sup>ème</sup> siècle, la croix ne porte jamais l'image du Christ ; elle est alors symbole de la victoire sur la mort plus que de son sacrifice. Lorsqu'il commence à être représenté sur la croix, c'est souvent un Christ triomphant, comme assis sur un trône, la tête entourée d'un nimbe ou d'une couronne d'honneur et non d'épines. Ultérieurement la représentation du Christ souffrant, ou mort sur la croix, se répandra et se généralisera. »

<sup>2012</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 108.

<sup>2013</sup> *Ibid.*, p. 109 ; nous n'avons pu trouver d'éléments d'explication.

<sup>2014</sup> Le terme signifie « deux adorations, deux dévotions ».

<sup>2015</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 109.

<sup>2016</sup> *Ibid.* ; il parle de *farq* et de *kan...'is*, soit groupe secte et églises.

<sup>2017</sup> Cf. A. Bride, « Jeûne et abstinence », *Catholicisme*, p. 835-841 ; p. 845 : « Dans sa signification plénière, le jeûne est l'abstinence absolue de toute nourriture et de toute boisson ; c'est ce que les théologiens appellent le jeûne naturel. L'Église naissante n'eut pas à inventer la pratique du jeûne. Elle existait avant et avait fait l'objet d'une législation dans le peuple juif. C'est au IV<sup>ème</sup> siècle que le jeûne entre dans l'Église comme une "institution", par l'établissement du carême. Il y eut plusieurs façons de calculer cette "quarantaine", tant en Orient qu'en Occident [...] ». Les restrictions alimentaires sont progressivement assouplies au cours des siècles en Occident ainsi que les périodes d'observation du jeûne. En Orient...

<sup>2019</sup> **CF. M. AB-ZAHRA, OP. CIT., P. 110-112.**

Elle est l'un des piliers de la religion. Selon eux, la prière rapproche de Dieu par le biais du Messie<sup>2020</sup>. Deux conditions primordiales existent pour la validité de la prière. Tout d'abord, d'après le professeur, il faut qu'elle soit faite au nom du Messie comme cela est demandé dans Jean 16<sup>2021</sup>. leur argument consiste à affirmer que l'être humain, à causes de ses erreurs, s'éloigne de la satisfaction de Dieu. Mais, par le sang du Messie, cet éloignement a diminué. Puis, il faut que la prière soit précédée par une totale croyance.

Il n'y a pas un nombre bien précis de prière à faire par jour, ni des moments précis où il faut les faire<sup>2022</sup>. Cela est confié à ceux qui font la prière et à la volonté de leur croyance. Mais comme les juifs priaient deux fois par jour, le matin et le soir, ils en ont conclu qu'il fallait deux prières par jour<sup>2023</sup>. Le *šayḥ* entend rattacher le christianisme au judaïsme et indirectement renforcer l'idée que le message de Jésus n'est pas universel. De plus, il occulte la vie monacale qui fait une grande place à la prière. Le nombre de prières par jour n'étant pas défini, les chrétiens pensent qu'il vaut mieux en faire beaucoup, mais dans le même temps il ne faut pas trop en abuser car ils estiment, toujours selon le professeur, que cela déplaît à Dieu<sup>2024</sup>.

La présentation des rites et du culte n'est pas complète car l'auteur se place d'un point de vue extérieur. Il n'envisage les pratiques que d'une manière sommaire et n'en a retenu qu'un petit nombre. Cependant, il n'affiche pas de jugement de valeur sur les rites

<sup>2018</sup> Par exemple le vendredi saint ils ne boivent ni ne mangent de la journée. M. Chaltût, *op. cit.*, p. 144 : « Le jeûne est le deuxième acte cultuel en islam. Il consiste à s'abstenir de manger, de boire et d'avoir des relations sexuelles durant toute la journée – du lever au coucher du soleil – avec l'intention de se confirmer aux préceptes de Dieu. » ; p. 147 : « [...]le jeûne exigé du croyant n'est pas uniquement celui de s'abstenir de manger et de boire. Non, le jeûne exigé est celui de s'abstenir de tout ce qui contredit la foi et s'oppose aux vertus de la piété et de la rectitude. » ; p. 148 : « [...] le véritable sens à savoir : astreindre son âme à une discipline spirituelle et lui inculquer les vertus de la patience. » ; p. 149 « Quant à l'homme en état de jeûne, il lui incombe de ne pas gaspiller dans les nuits du mois de jeûne ce qu'il avait économisé durant les journées, c'est à dire en faisant la nuit ce qui lui était interdit durant le jour, de façon à ce que la lumière qui avait illuminé son cœur suite à ses jours de jeûne et à son élévation spirituelle ne se dissipe pas et ne revienne pas à son égarement et à ses mauvaises actions. »

<sup>2020</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>2021</sup> *Ibid.*

<sup>2022</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>2023</sup> Cf. P. Salmon, « La prière des heures », p. 809-99 ; A.G. Martimort, *Église en prière Introduction à la liturgie*, Paris – Rome – New York, Desclée et Cie, Tournai, 1965, p. 811 : « La prière des premiers chrétiens avait sa préparation dans la prière juive. Son originalité consista moins à s'exprimer dans des formes nouvelles qu'à s'inspirer d'un autre esprit ... », p. 814 : « Les Romains répartissaient la journée en 4 "heures" (*prima*, *tertia*, *sexta* et *nona*), la nuit en 4 "veilles" : la *prima vigilia* le soir, la *secunda vigilia* à minuit, la *tertia vigilia* en chant du coq, et la *quarta vigilia* à l'aurore. C'est donc à ces moments que vont apparaître des prières, qui sont à l'origine des heures canoniales. Dès les premiers siècles on constate l'existence de trois sortes de prières : celles du matin et du soir, celles de la journée et celles de la nuit. »

<sup>2024</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 112.

chrétiens, même si, implicitement, son auditoire doit opérer des comparaisons en faveur de ce qui se passe dans l'islam. En effet, prière et jeûne constituent deux des piliers de l'islam<sup>2025</sup>.

## L'EUCARISTIE ET LE BAPTÊME

Ce sont des rites qu'il ne faut pas négliger car ce sont, au dire des chrétiens, des devoirs sacrés exigés par le Messie<sup>2026</sup> : le baptême (*al-ta'm€d*) et l'eucharistie (*al-'aš...'* *al-rabb...n€*)<sup>2027</sup>. Il existe un amalgame dans la présentation qui manifeste, probablement, une certaine confusion dans la pensée du professeur : « [...] les chrétiens mangent du pain et boivent du vin pour la fête de Pâques et ils surnomment cela l'eucharistie par la transsubstantiation du pain dans le corps du Messie. »<sup>2028</sup>. Peut-on faire un parallèle entre ce manque de clarté et le passage Qur'anique 5, 112-115 qui fait référence à une table garnie de nourriture descendue du ciel à la demande de Jésus alors entouré de ses disciples ? Il n'est pas fait mention des paroles de Jésus reproduites dans la cène chrétienne (*al-'aš...'* *al-aç€r*). L'auteur rappelle l'importance de ces rites pour les chrétiens, mais ne s'attarde pas dans leur description. Le fait de les traiter séparément se justifie probablement par le fait qu'ils n'ont pas d'équivalent en islam.

### b. La šar€'a chrétienne

#### L'organisation familiale

Pour les chrétiens, écrit le šayç AbŹ Zahra, le mariage a été créée quand l'homme était au paradis<sup>2029</sup>. Le Messie, selon l'*Évangile de Matthieu*, a permis le célibat dans le cas d'insuffisance sexuelle<sup>2030</sup>. De plus, à la question des Pharisiens (« est-il permis à l'homme de divorcer avec sa femme pour n'importe quelle cause ?<sup>2031</sup> ») le Messie a répondu que Dieu a créé l'homme et la femme ; l'homme quitte sa famille pour former un

<sup>2025</sup> La prière dans l'islam répond à des règles différentes. Il faut d'abord distinguer la prière d'invocation, *da'wa* de la prière rituelle, *™al...t*. Cette dernière pour être valide doit répondre à des règles très strictes de purifications corporelles. Le nombre des prières quotidiennes est fixé à cinq et elles sont réglementées. La *™al...t* a été progressivement codifiée du vivant de MuŹammad puis par le —ad□□. Cf. M. ChaltŹt, *op. cit.*, p. 105-124.

<sup>2026</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2027</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>2028</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>2029</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 114.

<sup>2030</sup> *Ibid.* cette raison n'apparaît pas dans l'*Évangile de Matthieu*.

<sup>2031</sup> *Ibid.*

couple puis donner naissance à un seul corps, donc ce qui est uni par Dieu ne peut être séparé par l'homme<sup>2032</sup>. Paul confirme le célibat pour la communauté de Corinthe en disant que le célibat est permis si l'homme ou la femme peuvent se retenir<sup>2033</sup>. Le code du mariage, chez eux, ne permet pas à l'homme de se marier avec plus d'une femme<sup>2034</sup>. Si l'un des deux meurt, la possibilité de se remarier existe. Le divorce n'est permis que dans deux cas, l'adultère et si l'un des deux époux n'est pas chrétien<sup>2035</sup>. Il est permis de divorcer si l'on vit loin l'un de l'autre<sup>2036</sup> et quand il y a mésentente.

Inutile de rappeler que le mariage dans l'islam n'est pas un sacrement comme dans le catholicisme et l'orthodoxie, mais un contrat civil. Le fait de décrire le mariage peut sembler curieux car bien d'autres pratiques semblent tout aussi importantes dans le christianisme. Le professeur d'al-Azhar a-t-il voulu présenter une institution que les chrétiens dénoncent si vivement chez les musulmans afin que ces derniers puissent comprendre pourquoi il fait l'objet de tant de reproches ?

Le mariage n'est pas l'unique élément de la loi chrétienne qui, pour le professeur, est en grande partie inspirée du judaïsme.

### **Le Pentateuque et le christianisme**

22 ans après la mort du Messie, les chrétiens continuent à se référer au Pentateuque<sup>2037</sup>. Puis, lors de la réunion des disciples à Jérusalem, Ya'q'Zb (Jacques) propose de maintenir quatre interdits : la tromperie, la viande d'animaux non égorgés, le sang, tout ce qui est don pour les idoles<sup>2038</sup>. Le reste est permis, notamment le vin, le porc et l'usure.

<sup>2032</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>2033</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>2034</sup> La question de la polygamie et plus généralement du statut de la femme dans l'islam est d'actualité depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Deux versets principaux abordent le sujet : 4, 3 : « Épousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, [*mais*] si vous craignez de n'être pas équitables, [*prenez-en*] une seule ou des concubines ! C'est le plus proche [moyen] de n'être pas partiaux » ; 4,128-129 : « Vous ne pourrez être équitables envers vos femmes, même si vous le désirez ! ». Une lecture possible de ces versets ferait apparaître que la polygamie n'est pas obligatoire. Quand elle existe l'homme doit faire en sorte d'être équitable, or, il ne peut l'être. La monogamie peut donc être préférable à la polygamie. Mu'Yammad 'Abduh était favorable à cette lecture et de nombreux réformistes à sa suite. Toutefois, les seuls pays musulmans qui se soient officiellement prononcés en faveur de la monogamie restent la Tunisie et la Turquie. Certes, la pratique sociale de la polygamie n'a jamais été très répandue et se trouve en voie de disparition, mais la législation du mariage l'admet.

<sup>2035</sup> La situation n'est pas uniforme dans le christianisme. Dans le catholicisme le mariage est indissoluble quand il a été contracté dans les conditions de validité instaurées par l'Église : le consentement mutuel et la consommation. S'il s'avère que l'une des deux clauses n'a pas été remplie au moment du mariage, *de facto*, le mariage n'existe pas d'où alors la possibilité d'annuler un acte qui n'a pas eu les conditions requises de validité. En revanche la situation est différente chez les orthodoxes et chez les coptes.

<sup>2036</sup> Cf. M. Ab-Zahra, *op. cit.*, p. 115.

<sup>2037</sup> *Ibid.*, p. 115sq.

Sur quelles bases, s'interroge le professeur, se permettent-ils d'autoriser ou d'interdire ? L'Esprit Saint est à l'origine de l'inspiration des chrétiens et leur permet de légiférer, précise-t-il<sup>2039</sup>. Mais, AbŹ Zahra rappelle que le porc était interdit dans le Pentateuque<sup>2040</sup> et les premiers chrétiens n'en mangeaient pas. Il renforce cette affirmation par une anecdote rapportée par Ibn Batrik : des juifs, sous la pression de Constantin, ont adhéré au christianisme ; pour être sûr de leur foi ils devaient subir un test : manger du porc. L'épisode est relaté sous forme de dialogue<sup>2041</sup>.

Il faut voir dans l'insistance sur le respect des interdits alimentaires, l'indispensable frontière instaurée dans toute religion entre le sacré et le profane. C'est elle qui rend la compréhension de l'autre si problématique.

La démarche du professeur est à mi-chemin entre le désir de montrer le christianisme tel qu'il est (ou que l'auteur croit qu'il est) et la nécessité de rappeler les positions de l'islam<sup>2042</sup>. La comparaison devient l'outil d'analyse et, dans ce cas, elle est toujours en défaveur du christianisme.

Si Jésus occupe une si grande place dans l'analyse religieuse d'AbŹ Zahra c'est probablement que l'on peut trouver des indications sur lui dans la tradition musulmane alors que pour les autres aspects religieux il faut puiser dans le christianisme. Le professeur pourrait pourtant rencontrer des chrétiens qui, dans sa langue, pourraient le renseigner sur leurs pratiques, mais il est manifeste qu'il n'y a jamais recours. Le christianisme égyptien ne semble pas retenir son attention<sup>2043</sup>.

### Conclusion

L'ouvrage du professeur AbŹ Zahra est en parfaite harmonie avec l'enseignement d'al-Azhar. Il peut se présenter comme l'expression de l'orthodoxie musulmane dans les années 1930-1940. Son intérêt est donc de première importance et les réactions à sa parution sont en grande partie motivée par le poids que représente la prestigieuse université. Poids qu'il nous faut toutefois nuancer dans la mesure où la publication s'est

<sup>2038</sup> *Ibid.*, p. 117. Ac 15, 28 : « L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé de ne vous imposer aucune autre charge que ces exigences inévitables : vous abstenir des viandes de sacrifices païens, du sang des animaux étouffés et de l'immoralité. ».

<sup>2039</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 117.

<sup>2040</sup> En fait, les interdits alimentaires sont bien plus complexes que cela dans le judaïsme. Voir dans le Lévitique les passages sur le pur et l'impur concernant les animaux. La loi mosaïque est loin de se limiter à la viande de porc.

<sup>2041</sup> Cf. M. Ab•Zahra, *op. cit.*, p. 117.

<sup>2042</sup> Cette attitude n'est pas propre aux musulmans. Lors d'un de nos séjours au Liban, nous avons assisté à une conférence faite par un chrétien devant un auditoire de religieuses chrétiennes sur Jésus dans l'islam. L'indignation des religieuses était telle que le conférencier devait constamment rappeler qu'il ne partageait pas l'analyse musulmane. Quant au dernier volet de son exposé, il n'était en fait qu'une présentation du Christ selon le christianisme.

<sup>2043</sup> L'ignorance est réciproque si nous en croyons nos expériences actuelles : les coptes, dans leur majorité, ignorent tout de l'islam.

faite chez l'auteur.

La réédition <sup>2044</sup> du livre prouve son succès de librairie auprès des musulmans. La réaction des chrétiens est elle toute autre. l'article de Adams en rend compte <sup>2045</sup>. La principale réponse est parue dans le journal du prêtre copte orthodoxe Sergius dans son hebdomadaire *Man...ra' al-Mi<sup>TM</sup>riyya* entre juin 1942 et juillet 1943 sous la forme d'une série d'articles <sup>2046</sup>. Adams en cite un certain nombre sur les quarante-quatre qui ont été publiés <sup>2047</sup>. Parmi les articles qu'Adams a choisi de citer, apparaissent les principaux points qui, dans une optique chrétienne, ont retenus l'attention du lecteur.

Le premier article insiste sur les problèmes de méthode <sup>2048</sup>. Il est rappelé que l'étude de la doctrine chrétienne constitue en soi un enseignement et fait appel à des spécialistes de plusieurs disciplines. L'un des problèmes est la maîtrise des langues européennes mais aussi des langues anciennes. Ainsi, les orientalistes qui se sont penchés sur l'islam connaissent parfaitement l'arabe. Or, il semble que l'auteur du livre sur le christianisme ne se soit pas intéressé à un autre point de vue que le musulman, conclut l'article.

Le deuxième article entend réagir sur les écrits selon lesquels avant Nicée il n'y a pas de sources du christianisme et que la Trinité est le résultat d'une construction tardive <sup>2049</sup>. « 'Because the christian books or the books about Christianity that were written before Nicea are numerous enough to make a load that would break one's back.' The article then proceeds to mention by name the Apostolic Fathers, the sub-Apostolic Fathers, the Apologists, the later Fathers like Tertullian and others; the symbols and signs in the Roman catacombs; [...] architectural ruins...; the writings of heretics; Christian writings in Coptic, Syriac, Armenian; [...] Add to this the reply continues, the fact of the wide geographical distribution of these authorities during the later half of the second Christian century. [...] How then can anyone say, after all this, that the chain of authorities is broken? » <sup>2050</sup>. Paradoxalement l'auteur de l'article se place dans un schéma de pensée musulman en voulant démontrer que la chaîne de transmission n'a pas été rompue car ce critère ne rentre pas en ligne de compte dans la théologie chrétienne. Est-ce une manière de solutionner le problème tout en se faisant comprendre de ses interlocuteurs ?

Quant à la défense de la Trinité, elle intervient principalement dans le troisième article

---

<sup>2044</sup> L'une d'entre elles a lieu en 1962 car elle est l'occasion d'un article de J. Jomier, « Réflexions à propos d'un ouvrage musulman sur le christianisme ».

<sup>2045</sup> C.C. Adams, *art. cit.*, p. 120-125.

<sup>2046</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>2047</sup> *Ibid.*

<sup>2048</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>2049</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>2050</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>2051</sup> . Le cœur de l'argumentaire repose sur les écrits des ennemis du christianisme tels Pline ou Celse qui n'hésitèrent pas à tourner en dérision cette croyance, preuve s'il en est, de son existence <sup>2052</sup> .

Le quatrième article aborde la question de la corruption des écritures chrétiennes dont les persécutions seraient l'une des justifications : « these persecutions were for the most part local and not general, intermittent and not continuous... » <sup>2053</sup> . Il est aussi précisé que la falsification, si elle avait eu lieu, aurait dû se faire dans l'ensemble du monde chrétien en même temps, ce qui semble peu réalisable.

La Trinité est toujours le sujet de préoccupation d'un des derniers articles, qu'Adams n'analyse pas dans le détail. Il s'intitule : « The Trinity and Neo-Platonism » et propose une réflexion autour du sujet général des relations du judaïsme et du christianisme avec la philosophie grecque <sup>2054</sup> .

Les contemporains chrétiens de la parution du livre ont été sensibles à certains des thèmes abordés par AbŹ Zahra qui constituent le centre des polémiques entre les deux religions.

L'un des reproches récurrents adressés par les chrétiens au *šayŹ* est celui de la méconnaissance des sujets abordés. La méthode mise en œuvre est dénoncée car elle omet le point de vue chrétien faute de ne pouvoir, entre autre, avoir accès à des langues différentes de l'arabe. Ce problème de méthode est aussi soulevé par Jomier, qui regrette le seul recours au système musulman de critique externe des textes <sup>2055</sup> . Il nous semble cependant curieux que la critique externe, dans le cas du *Pseudo-évangile de Barnabé*, ne soit pas appliquée à ce texte car l'*isn...d* serait impossible à rétablir. Or les partisans de l'authenticité du texte ne l'appliquent pas, pas plus qu'ils ne tiennent compte d'autre système d'authentification.

Il convient de rappeler que, pour les musulmans, l'appareil de critique biblique est globalement récusé car ce qui peut être valable pour le texte biblique est difficilement applicable, selon eux, au texte qur'...nique, sauf à en nier la spécificité.

La méthode traditionnelle musulmane d'explication des textes transparaît dans la construction du discours du professeur. Ses intentions, annoncées dans la préface et

<sup>2051</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>2052</sup> *Ibid.*

<sup>2053</sup> *Ibid.*

<sup>2054</sup> *Ibid.*, p. 124. Adams résume en quelques lignes les autres articles, p. 124sq : « Two articles deal with the Virgin Birth and belief in the divinity of Christ ; another with the first mention of the canonical Gospels – not by Irenaeus in 209 A.D., as the book claims, but by Papias in 120 A.D., Justin Martyr in 150 A.D.etc.; one article deals with the Synoptic Gospel ; eight with John's Gospel with special reference to the history of opposition to it; six with what the reply calls 'The greatest Joke – the Gospel of Barnabas' ; the last nine discuss the apostle Paul, his race and nationality, his characteristics, his conversion, his relation to Christian doctrine previous to his own writings etc., and the series is to be continued. ».

<sup>2055</sup> Cf. J. Jomier, *art. cit.*, p. 552.

l'introduction du livre, ne coïncident pas avec la réalité du développement de son exposé. Certes, quelques doutes sont perceptibles dès la préface quand il fait suivre la profession de foi musulmane de la titulature complète de Jésus en islam. Dans cette préface, il annonce qu'il n'entend pas imposer son point de vue mais fournir les éléments pour que chacun puisse se faire sa propre opinion. Après ces grands principes, il souligne dans son introduction la difficulté d'expliquer les pensées de l'autre. Il faut se mettre à sa place afin de mieux le comprendre, mais cela lui semble très difficile en terme de croyances. La difficulté est de taille et l'auteur déclare que, pour la surmonter, il convient d'être neutre, de ne pas faire intervenir ses idées religieuses et de respecter la vision chrétienne. L'un des voies choisies est le recours aux citations et aux exemples. Le professeur prône une critique scientifique afin d'éviter tout malentendu.

La question est de savoir si Abẓ Zahra a adopté la démarche scientifique qu'il préconise.

Au niveau de ses références bibliographiques nous avons rencontré des difficultés à repérer certains titres car le professeur ne fournit pas toujours toutes les références complètes (pas de titre complet, pas de lieu d'édition, ni d'années d'édition). le choix des auteurs cités ne traduit pas une totale impartialité. Certes, l'accès aux livres en langues européennes lui est impossible et il doit se contenter des ouvrages en arabe ou des traductions. Cependant, même en arabe la littérature chrétienne est abondante. Toutes les questions théologiques lui sont directement accessibles dans sa langue maternelle, mais il y a peu recours à l'exception notable d'Ibn al-Batrik ou d'autres auteurs chrétiens que nous n'avons pu identifier mais dont les noms sont à résonance chrétienne. Ce choix d'auteurs chrétiens n'est pas forcément des plus adéquates pour envisager les questions qu'il traite. Il peut sembler curieux qu'il n'ait pas fait appel soit directement aux sources, soit à des auteurs chrétiens plus contemporains et mieux renseignés, soit encore à des auteurs reconnus par les chrétiens comme des autorités. Les ouvrages qu'il cite et que nous n'avons pas pu repérer dans les encyclopédies et dictionnaires consultés, attestent, selon nous, d'une maîtrise imparfaite des références importantes. Il recourt à des ouvrages et à des auteurs qui bien souvent ne sont pas suffisamment représentatifs. C'est pourquoi, tout au long de notre texte, nous avons signalé en note soit l'impossibilité de les repérer, soit nous n'en avons pas fait état. Quand nous avons disposé de renseignement nous les avons indiqué.

De plus, dans ce choix disparate des auteurs, il n'opère aucune distinction temporelle (un patriarche du XI<sup>ème</sup> siècle et un prêtre de ses contemporains), ni qualitative. Il ne distingue pas, faute de critique externe de sa documentation, entre les différents niveaux de discours et par conséquent degré de validité et de fiabilité.

En revanche, la référence à Raẏmat All...h al—ind€ ne manifeste pas la neutralité. De même, qu'il introduit, dans la lignée de l'apologétique moderne, des éléments occidentaux dont l'objectivité vis-à-vis du christianisme est douteuse. Abẓ Zahra recours parfois aussi à Ibn Taymiyya. Ce fait est significatif de la nouvelle orientation religieuse de la pensée traditionaliste sunnite, mais aussi des nouveaux courants religieux qui s'y réfèrent. cette veine traditionnelle se retrouve dans le recours au texte Qur'...nique.

le choix des citations est révélateur de la formation intellectuelle du professeur car



pour l'essentiel ce sont des textes qu'...niques ou, à un moindre degré, des extraits des *Évangiles*. Il a, par contre, peu recours au —ad€□.

Quant au lexique religieux utilisé, nous n'avons pas la prétention de faire une étude philologique du texte mais d'analyser certains termes techniques qui peuvent être révélateurs d'une tournure d'esprit. Il est difficile, faute d'une étude systématique, d'évaluer le pourcentage de termes musulmans et de termes chrétiens pour désigner des notions chrétiennes. Cependant, notre sentiment est qu'il a recours pour des concepts centraux comme celui de l'eucharistie ou de la transsubstantiation à un vocabulaire arabe chrétien de même que pour désigner les *Évangiles* ou encore le *Livre de la genèse* (*Sifr al-takw€n*) (p. 114). Cependant, il n'utilise pas la terminologie chrétienne pour désigner les apôtres car probablement le terme de *rasŹl*, usité par les chrétiens, a aussi une connotation musulmane et il ne tient pas à les associer. Il apparaît qu'en l'absence d'un mot équivalent dans la terminologie musulmane il utilise le vocabulaire chrétien : mais là aussi la règle n'est pas évidente car pour Jérusalem il n'écrit pas al-Quds, mais awrušal€m qui a tout l'air d'une adaptation du terme hébreu. En d'autres termes, il est difficile de déceler une cohérence dans l'utilisation d'un registre ou de l'autre.

Sa conclusion est l'aboutissement logique de son développement : le Messie n'est ni Dieu, ni le fils de Dieu et la Trinité est le résultat d'une construction historique car elle n'existe pas dans les premiers temps du christianisme. Nous avons là un résumé des points d'achoppement entre les deux religions, les dogmes sans lesquels elles cessent d'être l'islam et d'être le christianisme. Ni les chrétiens, ni les musulmans ne s'y sont trompés : le professeur conclut sur ces thèmes et les critiques sur son livre s'y sont concentrées. En effet, ni la description de l'Église catholique, ni la présentation de la Réforme protestante ne font l'objet de critiques de la part des chrétiens qui ont lu son livre.

Le second enseignement de la conclusion se veut optimiste. AbŹ Zahra voit dans les mouvements protestants et unitariens le premier pas vers l'intégration dans l'islam. Renoncer au Christ et à la Trinité conduit naturellement à l'islam, selon le professeur. Il ne réalise pas que la figure christique du Rédempteur est fondamentale aussi dans le protestantisme et que la Trinité n'est pas niée.

Le discours du šayŹ AbŹ Zahra, dans la démarche intellectuelle, s'apparente en partie à l'apologétique classique mais enrichie de l'apport scientifique occidental. Dans le même temps, il ne s'agit pas simplement d'apologétique. Sa position est plus complexe, car il n'hésite pas à citer les *Évangiles* même si c'est pour étayer une idée préconçue. sa présentation est parfois fidèle à la manière dont les chrétiens perçoivent leur religion. N'oublions pas qu'il s'agit d'un cours général sur le christianisme donc les simplifications ou les raccourcis ne sont pas forcément liés à l'apologétique ou à un manque de culture de l'auteur, mais peuvent également être interprétés comme le résultat de la simplification nécessaire imposée par souci pédagogique.

Sa logique ne nous semble pas bien éloignée de celle des missionnaires chrétiens, preuve que la simplification peut aussi fonctionner des deux côtés et qu'elle n'est pas forcément la manifestation d'une mauvaise foi quelconque ou d'une apologétique déclarée ou inconsciente mais simplement le reflet, selon nous, de la difficulté

d'appréhender dans toute sa complexité une autre religion. le recours à la comparaison et au cadre de sa propre religion comme le fait l'auteur n'est pas le monopole des musulmans : les missionnaires adoptent la même démarche intellectuelle.

cette attitude est d'ailleurs une constante. dans son traité de théologie, Caspar ne peut s'empêcher d'établir, à plusieurs reprises, les termes d'une comparaison avec le christianisme, tant il est vrai qu'il est difficile de se départir de sa culture, sans compter la nécessité de se faire comprendre par un lecteur chrétien.

le *šayḥ* Ab<sup>š</sup> Zahra est le représentant d'une élite traditionnelle soucieuse d'entretenir des relations de bon voisinage avec ses concitoyens et fermement convaincue de la justesse de ses vues. Il ne transcende pas le cadre des milieux traditionnels des années 1940 car il reste prisonnier de son univers culturel. Toutefois, son cours sur le christianisme est une grande nouveauté. La recherche scientifique sur le christianisme est inexistante dans le monde musulman pour diverses raisons tant religieuses, que profanes. L'absence de curiosité est à rechercher dans la conviction de détenir la vérité et la plénitude de la révélation. Quant aux motivations profanes, mais dans une perspective qui reste religieuse, elles sont la résultante d'un enseignement traditionnel qui, dans ses contenus et dans sa forme, ne laisse de place ni au christianisme, ni aux nouveautés. En soi l'existence de ce cours marque une rupture dans l'histoire de l'enseignement dans le monde musulman, il ne faut pas s'attendre à y trouver l'équivalent de ce qui se passe en Occident où les études consacrées à l'islam sont anciennes ; il faut évaluer ce cours en tenant compte des moyens dont disposaient le professeur et du contexte culturel dans lequel il évolue.

Le *šayḥ* Ab<sup>š</sup> Zahra adopte, tout comme le père Marchal, un discours moyen sur le christianisme avec une certaine ouverture d'esprit qui le conduit à participer à au moins une réunion des Frères de la pureté<sup>2056</sup>. Anawati mentionne aussi, de manière laconique, une séance à laquelle le *šayḥ* Ab<sup>š</sup> Zahra assiste<sup>2057</sup>. Le 15 septembre 1942 Raouf Kahil présente le livre et se rend compte, une fois son exposé terminé, de la présence de l'auteur. Nous n'avons malheureusement pas retrouvé le procès verbal de cette rencontre. Ce fait témoigne surtout de la grande liberté qui régnait alors au sein de ce groupe.

## Chapitre III : Les *l'ḥw, n al-ṭaf, ' : des pionniers du dialogue*

L'association des *l'ḥw... n al-ṭaf...'* est fondée au Caire en janvier 1941<sup>2058</sup> et arrête ses activités au début de l'année 1953, avec une nette diminution des rencontres dès 1952.

<sup>2056</sup> AIDEO, rencontre du 20-01-1943.

<sup>2057</sup> G.C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte : l'Association des Frères Sincères (*l'ḥw... n al-ṭaf...'*) 1941-1953 », *MIDEO* 14, 1980, p. 391.

Les seules études concernant ce groupe sont, à notre connaissance, trois articles du père Anawati :

« Une expérience, au Moyen-Orient, du dialogue islamo-chrétien », in *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain*, J. Kerkhofs, A.M. Henry (éd.), éd. Mame et Le Cerf, Paris, 1968, 27-43 – sous la direction du centre d'information « Pro Mundi vita », Bruxelles.

« Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien : l'Association des Frères Sincères (Iḥw...n al-ṭāfiyya) [1941-1953] », *IsCh* 5, 1979, p. 250-253 ;

« Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte : l'Association des Frères Sincères (Iḥw...n al-ṭāfiyya) 1941-1953 », *MIDEO* 14 Mélanges 1980, p. 385-395.

Après une interruption de 22 ans, le groupe renaît sous une autre appellation en 1975 à l'initiative de Mary Kahil. On trouvera une première approche dans l'article de C. Van Nispen Tot Sevenaer, « L'association de la Fraternité religieuse (Ḥam...at al-Iḥā al-Dīnī) », *IsCh* 5, 1979, p. 253-258.

Les articles d'Anawati donnent une première idée du groupe, tout en précisant qu'« il serait souhaitable, qu'un jour, un chercheur diligent dépouille ce dossier et en fasse une présentation »<sup>2059</sup>.

Ces études sont précieuses pour l'identification de certains participants parmi les plus importants et qu'il serait difficile de connaître autrement, si ce n'est par la tradition orale. mais, les témoins directs se font rares<sup>2060</sup>. En revanche, nous avons noté quelques décalages entre les thèmes et les dates annoncés dans les articles et les sources consultées, sans incidence majeure pour la compréhension de l'association. De plus, Anawati, arrivé au Caire en août 1944, écrit qu'il a été chargé par Ayrout de s'occuper du groupe<sup>2061</sup>. Or, son nom ne figure sur aucun des procès-verbaux des séances avant août 1945, à l'exception de la rencontre du 13 novembre 1944 où sa conférence est annoncée pour janvier 1945. Lors de cette rencontre se déroule l'élection du conseil d'administration et le nom d'Anawati ne figure ni dans la liste des élus, ni dans celle des candidats. Le 19 novembre 1945, Anawati est élu au conseil d'administration avec quatre autres membres. C'est toujours par les articles d'Anawati que nous apprenons qu'à partir de son arrivée les réunions se tiennent au couvent des dominicains<sup>2062</sup>. Les premières réunions ont lieu chez M. Qassās à Héliopolis, chez les jésuites (avenue Zakkā ou avenue Princesse N...zalā) ou encore chez Yūsuf —ilm al-Miṣrī. À partir de la 30<sup>ème</sup> rencontre, le

<sup>2058</sup> AIDEO, la première rencontre a lieu le 8 janvier 1941 chez Michel Qassās.

<sup>2059</sup> G.C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... », p. 390.

<sup>2060</sup> Nous avons rencontré l'un des fondateurs qui s'occupe toujours de l'association Ḥam...at al-Iḥā al-Dīnī, et put mesurer à quel point, malgré une bonne foi évidente, le fossé entre la mémoire et la réalité historique est difficile à combler.

<sup>2061</sup> G.C. Anawati, « Une expérience, au Moyen-Orient, du dialogue islamo-chrétien », in *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain*, J. Kerkhofs, A.M. Henry (éd.), Paris, éd. Mame et Le Cerf, 1968, p. 27-43 – sous la direction du centre d'information « Pro Mundi vita », Bruxelles. p. 32 ; « Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien : l'Association des Frères Sincères (Iḥw...n al-ṭāfiyya) [1941-1953] », *IsCh* 5 1979, p. 250 ; « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... », p. 386.

13.06.1942, les rencontres se déroulent aussi à « la maison du groupe », que nous ne sommes pas en mesure de repérer. Par la suite, les lieux des rencontres ne sont mentionnés que très rarement, puis ne le sont plus. Des rencontres à caractère amical ont lieu aussi chez des membres du groupe<sup>2063</sup>.

Le corpus consulté se trouve actuellement au couvent des pères dominicains du Caire sous forme manuscrite. Il est composé d'un cahier où sont notées les rencontres avec une description, plus ou moins sommaire, de leur contenu et des discussions qui suivent, le tout rédigés sous forme de notes. On trouve aussi des feuilles libres qui sont des brouillons des conférences, rédigées par le conférencier, en notes ou encore à différents stades de rédaction et toujours manuscrites dans leur écrasante majorité, d'où les difficultés à déchiffrer qui sont renforcées par la pluralité des rédacteurs. Toutes les feuilles libres n'ont pas été traduites car la disproportion aurait été trop grande entre le travail à fournir et les résultats obtenus sur des sujets dont l'intitulé nous est apparu loin de nos préoccupations immédiates. Toutes les rencontres et les conférences sont en langue arabe à l'exception d'une seule, en français d'après le compte rendu<sup>2064</sup>. Nous avons procédé à une étude systématique de la première rencontre à la 91<sup>ème</sup>, soit du 8.01.1941 au 21.01.1946, ainsi qu'un exposé d'août 1950. Entre 1946 et 1950 nous avons fait des sondages en repérant les différents thèmes abordés et les noms des intervenants. Quelques conférences, même dans la période analysée de manière systématique, sont manquantes et Anawati en donne l'explication : « il y a à certains moments des défaillances dans la régularité des réunions ainsi que dans la rédaction des comptes rendus. »<sup>2065</sup> De plus, alors qu'Anawati dresse une liste des rencontres et des thèmes sur l'ensemble de la période, entre 1950 et fin 1952 il ne mentionne aucune conférence<sup>2066</sup>. Nous ne savons toujours pas où se trouvent les procès-verbaux manquants, dans le cas où ils existeraient.

Le corpus à notre disposition n'a pas un contenu homogène. Ainsi, lors de certaines séances il peut ne pas y avoir de conférence (1<sup>ère</sup> et 3<sup>ème</sup> rencontres), dans d'autres cas les comptes rendus sont très laconiques (63<sup>ème</sup> à 68<sup>ème</sup> rencontres). mais, dans l'ensemble, le corpus est suffisamment riche pour servir de base à une analyse des premières années de l'association.

Anawati propose une chronologie en trois phases : « Depuis sa fondation en 1941 jusqu'à la cessation pratique des réunions en 1953 on peut distinguer, en ce qui concerne le choix des thèmes, trois phases. La première va de la fondation jusqu'en 1944 : c'est la période des fondations où prédominent les thèmes proprement religieux et sociaux. À

<sup>2062</sup> G.C. Anawati, « Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien... », p. 250 ; « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... », p. 386.

<sup>2063</sup> AIDEO, soirée de thé chez Ma%œD Džz, 19.03.1941.

<sup>2064</sup> AIDEO, séance du 20.06.1941.

<sup>2065</sup> G.C. Anawati, « Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien... », p. 250,

<sup>2066</sup> G.C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... », p. 394.

partir de 1944 entrent dans l'association Louis Massignon, les professeurs Khodeiri et Ahwani, les pères de Beaurecueil, Jomier et moi-même. Du coup la tendance se fait plus intellectuelle, plus "académique". Enfin, après juillet 1952, date de la Révolution, les séances s'espacent et les thèmes deviennent plus neutres. »<sup>2067</sup>.

Qui sont les membres de cette association ? Il est difficile de le déterminer avec précision car à aucun moment une liste des membres n'apparaît. Nous avons donc, de manière empirique, recensé tous les noms qui apparaissent dans les comptes rendus. Nous disposons aussi de la liste fournie par Anawati dans ses articles et nous sommes en possession des statuts de l'association<sup>2068</sup> dont nous estimons qu'ils furent imprimés début 1943 car y sont recensés les sujets de recherche de la première année 1941-1942.

Ces statuts donnent la liste des membres fondateurs, qui est plus importante que le nombre des personnes présentes lors de la première rencontre du 8 janvier 1941. Dans les statuts 21 noms sont cités, alors que lors de la première rencontre seules cinq personnes sont présentes : Michel Qassès qui a invité ses amis à faire connaissance chez lui, Ayroul, inspecteur des écoles des pères jésuites,  $\pm idd\epsilon q$  Sa'éd al-'az...ir, étudiant à la faculté des sciences littéraires, Kam...l F...id, étudiant à la faculté des sciences littéraires, YŽsuf —ilm al-Mi™r□, étudiant à la faculté des sciences littéraires. L'initiative semble revenir à M. Qassés, même si ce dernier apparaît très peu dans les autres comptes rendus. Il est intéressant de noter que trois des cinq membres sont des étudiants et qu'ils auront, tout comme Ayroul une participation importante au sein de l'association. Bien sûr, ces cinq personnes se retrouvent dans la liste des fondateurs donnée par les statuts. Toutefois, M. Qassés ne figure pas et le seul nom pouvant correspondre est celui de Michel Assis<sup>2069</sup>. Nous avons rencontré de nombreux problèmes dans la translittération des noms propres de l'arabe au français car il n'est pas toujours possible, pour les noms propres, de connaître les voyelles quand elles sont courtes. C'est pourquoi nous nous servons, dans le doute et quand elle existe, de la forme utilisée par le père Anawati.

Les membres fondateurs sont au nombre de vingt-et-un<sup>2070</sup>, mais plus de

<sup>2067</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>2068</sup> ACSF.

<sup>2069</sup> En dialecte égyptien le *qaf* ne se prononce pas et se transforme en *alif*.

<sup>2070</sup> Liste des 21 à partir des statuts : « Ibrahim Abdel Fadi Professeur au Collège des Pères Jésuites, Père Elie Zoughby prêtre du rite melkite catholique, Toufik Hanna Faculté des Lettres, Père Georges Hakim Supérieur de l'École Patriarcale, Hassan Anis Faculté des Lettres, Raouf Kahil Licencié en Droit, Dr. Charles Helmi al-Masri médecin légal, Sadik Saadi el-Gazarly Faculté des Lettres, Dr. Taha Mohammad Gomaa adjoint à l'hôpital de Kasr El Aini, Qbdel Hamid Gharib département de la Chimie, Abdel Karim Thabet Faculté de Droit, Dr. Adbou Mohammad Salam médecin, Kamal Fayed Licencié es-Lettres, Magdi Doss Licencié en Droit, Mohammad Abdel Aziz Licencié es Lettres à la Secrétairerie de Légation de Transjordanie, Dr. Mohammad Ghallab Professeur de philosophie musulmane à la faculté religieuse d'El Azhar, Mahmoud Youssef Bibliothèque Nationale, Michel Assis Département du Cadastre, Père Henry Ayroul Directeur général des Écoles primaires chrétiennes, Youssef Helmi El Masri Licencié es Lettres. » Aucune femme ne figure sur cette liste où on aurait pu s'attendre à voir figurer le nom de Mary Kahil.

soixante-dix personnes ont fréquenté les réunions entre 1941 et 1953. On peut noter que les nouveaux venus dans les réunions ne sont pas forcément introduits par des coreligionnaires, comme c'est le cas pour le *šayḥ* Muḡammad YŹsuf MŹs..., introduit par Ayrout. De même, on peut souligner la présence de non égyptiens comme le professeur Fud...il, président de la délégation algérienne d'al-Azhar, introduit par *šayḥ* Sa'ūd al-az...ir.

Il se dégage un noyau central qui coïncide avec les fondateurs définis dans les statuts. D'un point de vue sociologique, les participants appartiennent aux milieux aisés, intellectuels et universitaires. Il ne semble pas exister de distinction sociale entre les chrétiens et les musulmans. Globalement, les professions libérales sont représentées par des médecins ; la présence d'universitaires et d'hommes d'Église catholiques est prépondérante. Il est difficile d'identifier la confession des chrétiens mais ils sont dans leur grande majorité catholiques. Les religieux sont en majorité des jésuites avant que le groupe des dominicains ne se constitue. Les laïcs sont souvent des hommes engagés dans des associations religieuses. Nous n'avons repéré ni copte, ni protestant. Quant aux musulmans, la présence d'azharistes est révélatrice de l'existence dans cette période d'une élite formée sur le modèle du « *šayḥ* au tarbouche » dont nous avons parlé en première partie. C'est une élite qui, tout en conservant une solide formation théologique de type traditionnelle, est ouverte à de nouvelles perspectives culturelles et par conséquent aux échanges. Tous ces hommes, et ceux qui les rejoignent, ont dans les années qui suivent des postes à responsabilité au sein de l'État ou de la société civile<sup>2071</sup>. Nous sommes en présence d'une élite, ce qui traduit le dialogue par le haut et entre « décideurs » capables de diffuser dans la société une nouvelle optique des relations islamo-chrétiennes. Ils s'apparentent à des relais d'opinion car ils occupent des places prépondérantes dans la société. S'ils sont des « intellectuels » ils ne sont pas des « techniciens » c'est-à-dire des spécialistes au jargon inaccessible au néophyte, nous le verrons, leur registre de vocabulaire se veut abordable. Le temps des savants ne vient qu'à partir de 1945 et confère alors une autre dimension à ces rencontres.

À partir des différents thèmes traités lors de ces rencontres, un certain nombre de questions se posent. On peut se demander si les discussions sont influencées par le cours de l'actualité ou si d'autres thématiques dominent et quelles sont-elles ? Des sujets peuvent-ils être abordés parallèlement par un musulman et par un chrétien ? Dans la mesure où nous possédons le compte rendu détaillé de certaines séances il serait utile de

<sup>2071</sup> À partir de l'article d'Anawati, « Un témoin historique ... », p. 251-253, nous donnons quelques notices biographiques sur les principaux participants musulmans : 'Abduh Sal...m est devenu ministre de la santé, le *šayḥ* Muḡammad YŹsuf MŹs... est professeur de morale à l'Université d'al-Azhar et professeur de droit à la faculté de droit il passe plusieurs années de sa vie à Paris pour préparer et soutenir sa thèse de doctorat sur Averroès et a pris contact avec le Saulchoir, le *šayḥ* Badr...n est professeur à la faculté de théologie d'al-Azhar, al-ŹuŹayr... professeur de philosophie musulmane à l'Université du Caire et chef de cabinet du recteur d'al-Azhar le *šayḥ* M. 'Abd al-R...ziq, le *šayḥ* Ra%ab professeur à al-Azhar...Un certain nombre d'entre eux a fait des études en France et a continué à collaborer après la disparition de l'association avec les anciens membres chrétiens. Furent-ils des anciens élèves des écoles catholiques ? Pour les chrétiens : le père Zu...b... devient évêque de Baalbeck, Raoul Kahil est par la suite professeur à l'Université Américaine du Caire, 'AzĒz Mirz... rédacteur en chef d'al-Ahr...m (l'un des plus grands quotidiens égyptiens), le père Georges —akim est devenu patriarche de l'Église grecque-catholique (ce renseignement se trouve dans l'article d'Anawati, « Pour l'histoire... »)... Certains se retrouvent à la tête d'associations catholiques.

déterminer si les lignes de démarcations passent par les confession. En d'autres termes, si le réflexe communautaire prime sur les sensibilités personnelles.

## A. Qui sont-ils, comment fonctionnent-ils ?

---

### a. Présentation des Frères de la pureté historique

Pendant de la deuxième rencontre, le 8.02.1941, les problèmes relatifs aux statuts de l'association se sont posés. Kam...l Q...'id y est chargé d'élaborer les statuts. Durant cette séance, des décisions sur l'organisation du groupe sont prises, comme celle sur les aspects financiers qui prévoit que le versement des cotisations sera mensuel. Ils décident aussi d'introduire une distinction entre les militants et les sympathisants.

À la troisième rencontre, le 12.02.1941, l'association prend acte de son orientation apolitique. Les grands organes que constituent la présidence et le secrétariat sont mis en place. Les modalités d'admission sont fixées, mais ce ne sont pas celles que les statuts officiels retiendront probablement à cause de leur caractère restrictif : le candidat devait être soutenu par deux membres du conseil d'administration. Une autre mesure, qui ne verra jamais le jour, est prise dès la quatrième rencontre et concerne la publication des conférences. Cette idée revient souvent par la suite et il est même question d'un manuscrit regroupant les différentes conférences, mais nous ne l'avons pas trouvé.

À l'été 1941, aucun nom n'est encore fixé pour l'association. Les choses se précisent quand le 27 septembre 1941 Raoul Kahil fait une série de propositions sur l'orientation à donner à l'association. Il souhaiterait limiter les recherches au cadre religieux. D'autre part, il déplore que beaucoup de membres aient quitté le groupe sans en donner les raisons. Il suppose que cela est la conséquence des difficultés d'admission et propose d'être plus complaisant. Dans le même temps, il suggère de limiter les rencontres aux seuls membres. Les confrères optent pour un système d'admission sur proposition de deux membres. Les séances sont programmées en trois groupes : les séances normales, fermées et ouvertes. Dans la pratique nous ne trouvons pas ce type de mention dans les procès-verbaux. Les séances « techniques » telles que celles où ont lieu les élections du conseil d'administration, sont, *de facto*, limitées aux seuls membres, mais pour les autres nous n'avons rien noté de particulier. Cependant, ils décident que toute invitation devra être au préalable approuvée par le conseil d'administration. Le groupe semble hésiter entre une ouverture vers le public et un recentrage sur un noyau dur réellement animé par le même esprit. Ces divisions sur l'orientation à donner sont présentes dès la première année mais n'entament en rien la cohésion des confrères.

La première élection du conseil d'administration se déroule le 27.09.1941 lors de la 18<sup>ème</sup> rencontre. Le résultat témoigne d'un réel équilibre implicite dans le vote. Alors qu'aucune règle ne prévoit de représentation de type proportionnelle par confession, le père Ayroul et le šayḥ Mu'ammad Y'žsuf M'žs... totalisent le même nombre de voix. Les trois sièges restant se répartissent entre deux chrétiens et un musulman. Il ne semble pas que le critère confessionnel ait guidé les choix, preuve, s'il en est, de l'adhésion sincère à l'esprit du groupe.

La désignation du trésorier qui intervient le 1.11.1941, n'est pas celle qui sera retenue ultérieurement car M. Qassès est choisi sans être membre du conseil. Un certain flottement se laisse percevoir dans le fonctionnement des institutions. Il est demandé aussi à chaque membres d'inscrire la liste des thèmes qui l'intéresse, d'expliquer les motifs de cet intérêt et de soumettre le tout au conseil qui décide de la programmation. Le nom du groupe a déjà dû être choisi car le *šayḥ Muḥammad Yūsuf M...* propose de le changer pour éviter toute confusion avec son prédécesseur<sup>2072</sup>. Cette proposition, nous le savons, ne sera jamais retenue car c'est sous le nom de *lḥw...n al-ḥaf...* que l'association se fait connaître et publie ses statuts.

Les statuts de l'association comportent trois grandes parties. La première porte sur le projet de l'association, la deuxième sur la profession de foi sous forme d'articles, la troisième précise le règlement intérieur et donne la liste des membres fondateurs. dans le projet de l'association le mot dialogue n'apparaît à aucun moment même si c'est bien de dialogue dont il s'agit : « [...] chacune des parties montrerait son propre point de vue et chercherait à comprendre le point de vue de l'autre. »

## **b. Comment fonctionnent-ils ?**

Pour une meilleure compréhension nous reproduisons intégralement le projet de l'association. En ce qui concerne le fonctionnement nous renvoyons à l'organigramme de la pagesuivante que nous avons construit à partir du règlement intérieur.

« Le Projet de l'Association

L'Association des « Frères de la pureté » s'est constituée pour répondre à un désir longtemps caressé par plusieurs personnes instruites, appartenant à des religions différentes ; et c'est un groupe de musulmans et de chrétiens qui en a commencé la réalisation.

On désirait, en effet, voir les chrétiens et les musulmans fraterniser dans une entente et affection mutuelle écartant, dans le but d'une entraide culturelle et sociale, ces différences aiguës qui sont pratiquement le fruit de circonstances historiques, sociales et politiques et qui n'ont aucun fondement au cœur même des religions.

Les fondateurs de cette association ont remarqué que les principes moraux de toutes les religions ne différaient guère essentiellement entre eux, et qu'une divergence de rites, de coutumes ou même de quelques croyances ne devait pas amener les espoirs conçus par les fils d'une même nation, ou même de ceux de l'humanité toute entière, comme il n'est pas juste aussi que les manifestations extérieures des cultes religieux soient un obstacle à la compréhension mutuelle et à l'entraide par la voie des idéaux communs.

Quant aux membres de cette Association, ils ont voulu pour la réalisation de leur but, adopter deux méthodes complémentaires : l'une culturelle, et l'autre sociale et spirituelle.

La méthode culturelle consiste à organiser des conférences et des enquêtes sur les points les plus obscurs des deux religions : chrétienne et musulmane, où chacune des

---

<sup>2072</sup> Cf. Y. Marquet, « *lḥw...n al-ḥaf...* », *EI* III, p. 1098-1103, groupe d'ism...éliens qui a vécu à la fin du X<sup>ème</sup> siècle dont les épîtres sont très connues.



parties montrerait son propre point de vue et chercherait à comprendre le point de vue de l'autre. De cette façon, chacune des deux religions paraîtrait à tous telle qu'elle est, et toute discussion ainsi que toute mésentente provenant d'une incompréhension quelconque serait évitée. Cette méthode comporte aussi, pour les membres de cette Association, l'invitation à communiquer, en différentes circonstances, le résumé de livres, anciens ou nouveaux, qu'ils auraient lus, et qui se rapporteraient aux principes de notre association ou qui aiderait à la réalisation de sa mission.

Quant à la méthode sociale et spirituelle, elle consiste à préparer des réunions amicales où les membres, de confessions différentes, échangeraient leurs idées sur leurs religions respectives ; il s'habitueront à discuter d'une façon paisible et pondérée sur de pareils sujets, que la plupart des gens estiment difficiles et épineux, dans une atmosphère profondément spirituelle où les esprits se purifient et s'élèvent au dessus de tous les partis pour s'accorder et s'unir en toute sincérité ;

L'audition de quelques morceaux d'une musique agréable, pendant ces réunions ajouterait à la sérénité, au calme et au bon goût qui doivent y présider.

Ces deux méthodes se complètent mutuellement : la première a pour but d'éclaircir les esprits ; la seconde de purifier les cœurs et de les préparer à la droiture.

Les groupes ou les individus qui trouveraient en eux de cette vocation, apporteraient à cette Association joie et réconfort s'ils voulaient bien collaborer avec elle.

#### Formule de notre Association.

Article Premier : Une Association du nom d'Association des « Frères de la pureté » a été fondée. Elle a pour centre général Le Caire.

#### Article Second : Buts de cette Association.

augmenter l'esprit d'entraide et de fraternité entre les fils des religions révélées (céleste sic), au moyen de la religion, de la science et de la philosophie.

travailler en commun à résoudre les problèmes sociaux en fonction de la morale et de la religion.

Article troisième : l'Association ne s'occuperait pas de politique.

Article quatrième : L'Association est dirigée par un conseil de cinq membres, élu au début de chaque année, à qui appartient de régler la marche de l'Association et de prendre, dans ce but, toutes mesures et décisions nécessaires.

Article cinquième : Le Conseil d'administration choisit parmi ses membres, un secrétaire et un trésorier.

Article sixième : L'Association établit son règlement d'après ses traditions et ses statuts.

#### Article septième : Conditions d'admission

Il faut que le candidat soit sincèrement religieux, qu'il comprenne les buts de l'Association, les accepte et en poursuive toujours la réalisation.

2. qu'il soit présenté par deux membres de l'Association.

que son admission soit décidée par le Conseil d'administration à l'unanimité.

Article huitième : On ne cesse de faire partie de l'Association que par démission ou par décision du Conseil d'administration. ».

Le terme de dialogue n'apparaît donc à aucun moment même si, en substance, c'est de cela dont il s'agit. Les religions concernées sont l'islam et le christianisme, le judaïsme n'est nulle part mentionné alors que l'association souhaite « augmenter l'esprit d'entraide et de fraternité entre les fils des religions révélées (céleste sic) ». Nous n'avons trouvé aucun élément d'explication à l'absence des juifs.

Dans sa formulation l'article 2 soulève un problème théologique de fond car, *de facto*, l'islam est considéré comme une religion révélée. Cela est très rare car le christianisme ne peut admettre de révélation postérieure à l'Incarnation. Ont-ils pensé à ce problème dans des termes théologiques ? L'ont-ils volontairement occulté ?

Il est aussi question de fraternité dans cet article 2 et « de fils d'une même nation » dans le projet de l'Association. Le cas de l'Égypte, nous l'avons vu, est particulier dans le sens où l'écrasante majorité des chrétiens, les coptes, appartiennent, d'un point de vue ethnique, au même groupe que les musulmans. De plus les chrétiens ont participé à la lutte pour l'indépendance de l'Égypte. À partir des années trente, les divisions réapparaissent au sein du corps de la nation et se traduisent par la montée en puissance des forces centrifuges. La proposition des Frères de la pureté de résoudre les problèmes sociaux du point de vue de la morale et de la religion n'est pas sans rappeler le programme des Frères Musulmans.

Pour l'Association il n'existe pas de tensions religieuses mais seulement des problèmes sociaux, qu'ils se proposent de résoudre. C'est pourquoi, ils entendent placer leurs actions sur les plans culturel et social et non au niveau théologique. Ont-ils perçu la difficulté et l'impasse de la voie théologique ? On peut noter que cette orientation culturelle et scientifique sera celle de l'IDEO.

Ce rejet du politique n'est pas sans poser problème : l'islam n'est-il pas *d'En wa-dawla* ? Les musulmans du groupe semblent avoir opté pour une lecture plus spirituelle de leur religion.

Pour finir la présentation de ces deux points, il nous faut nous intéresser à la langue utilisée dans les statuts. Il s'agit du français et il n'existe pas à notre connaissance de version arabe du texte. Cela conduit à deux conclusions : l'élite égyptienne de l'entre-deux-guerres est francophone, mais surtout les Frères Musulmans n'hésitent pas à publier le texte d'une association aussi progressiste dans une langue autre que l'arabe. Une fois de plus, nous ne disposons que de bribes d'informations sur les Frères Musulmans qui nous permettent de relativiser la vision généralement répandue sans pour autant être en mesure de formuler un raisonnement d'ensemble<sup>2073</sup>.

Les institutions attestent du caractère non personnalisé et donc collégial de la direction. En effet, le cœur du système est le conseil d'administration qui supervise les

---

<sup>2073</sup> Un travail de longue haleine permettrait peut-être de trouver des documents confirmant la pluralité des orientations de l'Association avant l'assassinat d'al-Bann.... Mais ce ne sont là qu'hypothèses...

autres organes et assure une présidence tournante. Le caractère démocratique du groupe se manifeste dans son système électif et dans le droit de regard qui est laissé aux membres. Nous ne sommes pas en mesure de comparer cet organigramme avec celui d'autres associations existant en Égypte à la même période, si ce n'est avec celui des Frères Musulmans. Une simple approche visuelle oppose les deux groupes : l'organigramme des Frères Musulmans est caractérisé par la verticalité qui suggère le poids hiérarchique des instances et le mouvement du haut vers le bas des relations.

Le second enseignement que nous pouvons tirer des statuts de l'association est l'absence d'une répartition confessionnelle dans la représentation aux sièges électifs. À aucun moment la confession des membres élus n'est mentionnée. Ce fait témoigne de la volonté des hommes du groupes de se concevoir comme des confrères dans le sens étymologique du terme, ce qui suppose qu'ils se considèrent avant tout comme des croyants sans distinction aucune sur le plan religieux. Cette attitude traduit aussi, selon nous, une disposition d'esprit particulière aux chrétiens égyptiens qui refusent le statut de minorité car leur fidélité nationale l'emporte sur leur spécificité religieuse. Du côté des musulmans c'est une attitude idéologique similaire que nous retrouvons : leurs confrères chrétiens sont des Égyptiens à part entière et non des citoyens de second ordre. La matérialisation de leurs idées se traduit dans le résultat des élections analysé précédemment.

Cette unité trouve son aboutissement dans la prière commune retenue par les Frères de la pureté dans leurs statuts :

« Vers Toi, ô Dieu...

Vers Toi ô Dieu nous nous tournons tous avec des cœurs soumis et humbles, espérant toujours de Toi le secours et la lumière qui dirige vers la voie droite. Fais que nous soyons sincère dans ton amour, éclairés par la lumière de Tes prophètes et de Tes apôtres ; et donne le succès à ce que nous faisons pour te plaire, afin que chacun de nous demeure fidèle à ses croyances et à sa religion, charitables envers les autres, et que nous allions toujours de l'avant dans le chemin du progrès et du succès. Ainsi soit-il. ».

Nous n'avons pas trouvé de version arabe du texte ce qui rend notre analyse plus difficile car la langue arabe est très précise dans sa terminologie et permet de mieux cerner les subtilités théologiques. Le message qu'il nous faut retenir est celui du rejet de tout syncrétisme et de l'accomplissement de chacun au sein de sa propre croyance. Cette position est pour la période très originale et ne se diffusera que plus tard dans les milieux missionnaires<sup>2074</sup>.

Le choix du vocabulaire, à partir du français, témoigne de la volonté de ne s'inscrire dans aucune tradition précise, ni chrétienne ni musulmane. Les mots utilisés sont « neutres » du point de vue de l'appartenance confessionnelle. Nous aurions été curieuse de connaître le mot arabe utilisé pour Dieu. Il est fort possible qu'il soit la traduction de seigneur (*rabb*). L'utilisation des termes de prophètes et d'apôtres rappellent la distinction entre prophète et envoyé qui se trouve dans l'islam, mais aussi, dans une moindre

---

<sup>2074</sup> Elle se retrouve de manière indirecte chez un penseur comme le *ṣayḥ* 'Abduh, pour qui toute personne qui suit les enseignements de sa religion sera sauvée.

mesure dans l'Ancien Testament.

La formulation de cette prière l'inscrit plutôt dans la catégorie de la *du'*... que de la *™al...t*, soit de la prière d'invocation et non de la prière rituelle. Le souci est d'éviter tout formalisme car la *du'*... laisse une plus grande amplitude dans la formulation.

La publication des statuts marque la naissance légale du groupe mais ne modifie en rien le rythme de l'association car les statuts prévoient au moins une réunion par mois, il faut attendre 1944 pour voir un calendrier précis se mettre en place.

En effet, au début de 1944, les rencontres sont programmées pour les 1<sup>ers</sup> et 3<sup>èmes</sup> lundi de chaque mois. Les membres absents doivent se faire connaître à l'avance. Un calendrier précis des séances est donné, puis l'élection du conseil d'administration a lieu. La proportion reste de trois chrétiens et de deux musulmans. Le père Ayrout et le *šayḥ* Muḩammad Yḩsuf Mḩs... sont réélus, et Raouf Kahil fait son entrée au sein du conseil. Nous avons là la triade principale qui assure la continuité de l'association durant ces premières années.

Si le 13.11.1944 le projet de publier est à nouveau discuté, le débat porte sur les conférences à publier : doit-on choisir celles à venir ou celles passées ? C'est à l'occasion de cette séance que, pour la première fois, les participants se mettent d'accord sur le thème de l'année à venir et choisissent la mystique. Il est aussi recommandé à chaque membre d'amener un nouvel adhérent. La volonté de s'agrandir et de se faire connaître va croissante. Ils estiment donc que leurs idées peuvent trouver un écho favorable auprès de la société égyptienne tout en conservant le caractère amical qui est l'un des fondements du groupe. Les élections pour l'année 1945 confirment la triade et la répartition confessionnelle est maintenue alors que rien d'un point de vue institutionnel ne l'a imposé. La nécessité d'une publication est une nouvelle fois rappelée. L'année 1946 voit l'entrée au sein du conseil du père Anawati et le maintien du *šayḥ* Badr...n et de Raouf Kahil.

Cette présentation faite, notre objectif est de dégager les grandes lignes qui fondent la dynamique du groupe plutôt que de nous livrer à une étude analytique des P.V.. L'intérêt de notre recherche est moins de se pencher sur les subtilités d'analyse des participants, que d'essayer de comprendre le fonctionnement du groupe, les interactions en son sein et les logiques auxquelles il obéit.

C'est pourquoi, dans un premier temps, nous étudions les thématiques sur lesquelles existent un accord entre les membres. Nous aurions pu ensuite, pour respecter une certaine logique, envisager les points de divergence. Or, le groupe ne fonctionne pas sur ce mode binaire. Certes, des divergences existent mais elles se présentent souvent sous la forme du dialogue. En effet, les oppositions sont liées aux représentations que chacun se fait de l'autre. Elles apparaissent sous la forme d'interrogation et rarement sous forme affirmative, preuve de l'existence d'un véritable dialogue. Dialogue qui ne conduit pas, quand il s'agit des dogmes, à un syncrétisme : il permet seulement de clarifier les situations de désaccord, non de les annuler. Enfin, nous nous intéresserons à la construction des discours à partir d'études de cas afin de tenter de déterminer les processus de réflexion des uns et des autres et de voir si les modèles sont trans-confessionnels. Bien sûr, nous n'avons pas la prétention à partir de ces seuls

procès-verbaux de dresser des schémas de penser, mais plus modestement de repérer quelques clés d'interprétation sur la vision de l'Autre.

## B. Les points d'accord

---

Ils se font généralement autour de trois thèmes : les buts de l'association, la conception de la religion et la nécessité de diffuser leurs idées.

### a. Les buts de l'association

Il semble assez logique qu'il existe un terrain d'entente quant à l'orientation du groupe. En fait, sans retrouver de manière explicite les articles des statuts, l'esprit de l'association se retrouve dans toutes les rencontres, mais est clairement explicité dans certains cas.

Pour ces hommes, profondément religieux, le problème central de la coexistence entre différentes confessions, réside dans la compréhension réciproque de chacun. Nous touchons là au cœur du groupe qui consiste à mieux se connaître pour mieux se comprendre. C'est d'ailleurs l'objet d'une des toutes premières rencontres<sup>2075</sup> où Kam...l F...id suggère que chacun des membres propose ce qui peut être utile à la bonne compréhension de sa religion ou celles des autres afin de déterminer, ensemble, les problèmes par étapes. Le désir de compréhension est motivé par le respect mutuel car ils savent qu'il ne peut exister d'accord total entre le christianisme et l'islam<sup>2076</sup>. Mais, les Frères de la pureté pensent que par l'étude et la connaissance de la religion de l'Autre ils parviendront à la compréhension<sup>2077</sup>. compréhension qui sera d'autant plus aisée que chacun restera dans sa foi<sup>2078</sup>. cette fidélité qui « développe le côté spirituel et renforce le partage des sentiments communs et rend plus proche une personne d'une autre religion »<sup>2079</sup>. C'est sur le terrain de la croyance que les hommes se rencontrent et c'est quand l'esprit religieux disparaît que les tensions interconfessionnelles se font jour<sup>2080</sup>. Certains vont plus loin en affirmant que « les croyants malgré leurs différences religieuses sont plus proches que les frères non pratiquant de la même religion »<sup>2081</sup>. Le dénominateur commun entre ces hommes est d'être des croyants convaincus mais aussi des humanistes. L'absence de différenciation religieuse dans le fait de croire est

<sup>2075</sup> 6<sup>ème</sup> rencontre du 2.04.1941.

<sup>2076</sup> Rencontre du 20.12.194.

<sup>2077</sup> *Ibid.*

<sup>2078</sup> *Ibid.*

<sup>2079</sup> *Ibid.*

<sup>2080</sup> *Ibid.*

<sup>2081</sup> *Ibid.*

révélatrice d'un état d'esprit novateur et précurseur. La rencontre se fait au niveau de la croyance en Dieu, donc au niveau de l'homme-croyant et non pas au niveau de l'homme-confessionnel. Cela est rare dans cette période, tant chez les chrétiens que chez les musulmans.

La compréhension passe aussi par la clarification des opinions<sup>2082</sup>. À l'occasion de la 20<sup>ème</sup> rencontre et suite à d'âpres discussions sur des questions de dogmatique chrétienne, il est rappelé que « l'ensemble des membres s'est mis d'accord sur le fait que les différents avis sont bien clarifiés et c'est le but que les membres voulaient atteindre ». Il arrive, rarement, que les échanges soient vifs, même si les comptes rendus sont très laconiques quand cela se produit<sup>2083</sup>, car une des règles du groupe est le devoir de s'exprimer librement<sup>2084</sup>. La tonalité générale de toutes les séances est la très grande liberté d'expression de chacun. Elle est possible grâce aux liens d'amitié et d'entraide qui unissent les membres. Ils participent, à leur niveau, à l'étape à venir des relations entre les deux religions et qu'ils appellent de leurs vœux : « la réconciliation est-elle une fin de conflit, une entraide, une unification des avis ou carrément des religions ? Pratiquement la réconciliation au sens de l'unification est impossible. Nous avons dépassé la première phase qui est la fin des conflits. Mais le deuxième qui est basée sur l'entraide et l'amitié n'a pas encore été entamée. »<sup>2085</sup>

L'ensemble des buts est rappelé de manière explicite lors de la rencontre du 2.05.1942 pour répondre aux rumeurs qui font de l'association un instrument de destruction des piliers de l'islam. C'est la seule allusion de ce type que nous avons rencontrée et le texte n'est guère plus précis sur l'origine et la manifestation de cette rumeur. L'unique indication portée à notre connaissance se trouve dans un des articles d'Anawati<sup>2086</sup> et ne concerne pas forcément cet épisode. Nous la reproduisons cependant car elle a dû avoir des fondements identiques : « Il paraît que, un jour, il [šayḥ Muhammad Moussa] fut mandaté par le recteur de l'Azhar, à l'époque le šayḥ al-Maraghi, qui lui dit être quelque peu surpris d'apprendre qu'il y avait des réunions régulières qui se tenaient entre chrétiens et musulmans. Le šayḥ Moussa lui expliqua le but de l'association, – en lui faisant remarquer que sa foi musulmane n'était pas en danger, et qu'il fallait montrer à l'intelligentsia chrétienne que l'Islam ne craignait pas la discussion scientifique. Le recteur l'encouragea à continuer. »<sup>2087</sup> En revanche, il apparaît évident que les critiques émanent

<sup>2082</sup> 20<sup>ème</sup> rencontre du 3.12.1941.

<sup>2083</sup> Est-ce par soucis de se focaliser sur les points d'entente, est-ce la fidèle traduction de la réalité ? Nous optons volontiers pour la première interprétation tout en étant convaincu que la vivacité des discussions devaient être rares et que la courtoisie des intervenants laisse peu envisager les débordements.

<sup>2084</sup> 23<sup>ème</sup> rencontre du 14.01.1942.

<sup>2085</sup> 62<sup>ème</sup> rencontre du 1.05.1944.

<sup>2086</sup> G.C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... ».

<sup>2087</sup> *Ibid.*, p. 388.

des milieux musulmans ; nous n'avons pas trouvé de critique semblable du côté chrétien dans les sources consultées. La rencontre est donc l'occasion de réaffirmer les convictions des confrères : refuser toute forme d'imitation, rejeter catégorique l'intégrisme, favoriser l'utilisation de la pensée et viser à la concorde entre les différentes religions<sup>2088</sup>.

Qu'il y ait accord du groupe sur les buts de l'association semble naturel. Par contre, au delà des confessions, se dégage aussi une idée commune de la religion.

## b. La conception de la religion

Toujours sans entrer dans une approche analytique que nous esquissons plus bas, de grandes lignes communes se font jour à partir des déclarations des uns et des autres. Les sujets sur lesquels existent un certain consensus, quant à la conception de la religion, sont hétéroclites : la tolérance, l'intégrisme, la mystique et surtout les rapports entre la religion d'une part et la science et la philosophie d'autre part. Les accointances sur les question d'intégrisme et de tolérance rejoignent les buts de l'association. Sur la mystique les positions sont davantage nuancées sans que les clivages passent par l'appartenance religieuse comme nous le verrons plus loin. Pour les rapports religion/science-philosophie, si le consensus n'est pas toujours évident, de nombreuses convergences existent.

Ainsi, les confrères ont conscience que le matérialisme peut aussi bien se développer dans le monde musulman que dans le monde chrétien<sup>2089</sup>. En d'autres termes que le matérialisme peut toucher aussi bien les chrétiens que les musulmans. Si l'idée n'est pas neuve pour ce qui concerne l'Occident chrétien, elle est peu répandue chez les musulmans. Ces derniers ont beaucoup de mal, et ce même au début du XX<sup>ème</sup> siècle, à concevoir l'existence du phénomène dans leur société, qui, *de facto*, n'est concernée que bien plus tard que l'Europe<sup>2090</sup>. Ni les conditions économiques et sociales, ni l'environnement intellectuel n'étaient favorables au développement de telles théories. Elles sont le produit des sociétés occidentales et ne trouvent aucun facteur endogène en Orient, qu'il soit chrétien ou musulman. Ce phénomène, et son corollaire l'athéisme, est difficilement admissible pour les musulmans, mais les musulmans du groupe adoptent une attitude offensive pour défendre les croyances et les mœurs en combattant les idées de l'athéisme<sup>2091</sup>.

Ce danger de l'athéisme, bien que minoritaire dans le monde musulman, préoccupe le šayḥ Muḥammad Yūsuf Mẓs.... Il exprime ses craintes dans une conférence qu'il donne pour ses confrères en août 1950 : « La coopération entre l'islam et le christianisme dans la lutte contre l'athéisme »<sup>2092</sup>. Son premier contact avec l'athéisme, il l'a eu à Paris pendant ses études. Certes, il admet que peu de personnes ont ouvertement reconnu

<sup>2088</sup> Rencontre du 2.05.1942.

<sup>2089</sup> L'idée est de 'Abd al-'Azīz et n'a pas été contestée par les confrères (8<sup>ème</sup> rencontre du 2.05.1941).

<sup>2090</sup> Il existe bien évidemment des libres penseurs dans le monde musulman, mais, d'une part ils ne font que rarement état de leurs idées et, d'autre part, ils sont en nombre extrêmement restreint.

<sup>2091</sup> Proposition de M. Yūsuf Mẓs... à la 62<sup>ème</sup> rencontre du 1.05.1944.

qu'ils ne croyaient pas en Dieu. Il n'en dénonce pas moins le danger que représente l'athéisme, dans la mesure où, d'après le šayḥ, il est en expansion : « Ainsi, j'ai abouti à la conviction qu'il était nécessaire d'agir pour la création d'un front commun entre le christianisme et l'islam pour lutter contre l'athéisme et cela dans l'esprit du respect réciproque et sans égard aux divergences d'opinions. J'ai discuté cette idée avec de nombreuses personnes [...] Je veux mentionner ici parmi d'autres : M. Louis Massignon, puis M. Etienne Chelson<sup>2093</sup> du Collège de France ou le père Sisley<sup>2094</sup> de l'École des Hautes Études à la Sorbonne. J'ai même pensé solliciter une entrevue avec le pape, ce qui, malheureusement n'a jamais eu lieu. Par simple coïncidence la presse égyptienne commençait à l'époque à publier de nombreuses informations selon lesquelles la même idée avait attiré l'intérêt et le soutien du Vatican et d'autres prélats de l'Église, tous inquiets de l'expansion de l'athéisme. »

Cette idée d'un front commun apparaît, nous l'avons vu, dans les années 1930 sous la plume de certains missionnaires ou religieux catholiques, mais ils sont alors peu nombreux. Après la seconde guerre mondiale, l'évolution en ce sens se renforce face à l'extension du communisme qui rend alors le danger plus imminent aux yeux du catholicisme.

Pour tout croyant de cette période, l'athéisme est le pire des maux. Dans cette lutte, la distinction religieuse n'intervient pas car chrétiens comme musulmans sont fidèles à une vision du monde où Dieu a une place et un rôle essentiels ; les distinctions n'apparaissent que sur la nature de cette place et de ce rôle. On retrouve dans les critiques des musulmans et des chrétiens le même argumentaire sur la nécessité d'un univers avec Dieu et sur les dangers qui guettent toute société qui l'écarterait ou le nierait. L'éducation religieuse apparaît comme l'un des principaux outils dans la lutte. L'encadrement de la jeunesse est l'une des premières mesures préconisées par M. Yžsuf Mžs... dans sa conférence d'août 1950. Dans une Égypte traversée par le puissant mouvement des Frères Musulmans, les Frères de la pureté ne donnent pas de solutions concrètes quant à la manière de concilier le caractère religieux de la société et le respect du pluralisme. Leur conception religieuse de la société relève de la morale et non de l'institutionnel. On ne trouve pas trace du débat sur la double nature de l'islam, spirituelle et temporelle. Ces thèmes ont-ils volontairement été évacués comme non conforme à la règle de ne pas parler de politique ? Le statut de l'islam est tel que, ne pas évoquer les problèmes politiques, revient à en occulter les problèmes de fond qui traversent la société musulmane avec des répercussions évidentes pour les chrétiens. Mais il est vrai que les confrères sont des hommes pour qui la spiritualité est l'essence de la religion.

La nécessité de concevoir une société avec des fondements religieux découle pour eux de la vérité première de l'existence de Dieu. C'est pourquoi tous sont convaincus que Dieu s'est manifesté sous une forme ou sous une autre dans toutes les sociétés.

<sup>2092</sup> Elle se trouve sous forme de brouillon dans les archives de l'IDEO au Caire.

<sup>2093</sup> Nous ne garantissons pas l'exactitude de l'orthographe.

<sup>2094</sup> *Ibid.*



L'exemple utilisé est celui des aborigènes qui malgré, écrit-on, l'immense retard en matière de civilisation ont une idée bien claire, pour certaines tribus, de Dieu <sup>2095</sup>. Il nous faut noter que les musulmans partagent cette idée avec la pensée missionnaire catholique <sup>2096</sup>. Au-delà des affirmations dogmatiques, les musulmans retrouvent les chrétiens sur des questions qui ne sont tranchées officiellement dans aucune des deux religions. Le cas est d'autant plus intéressant à relever du côté musulman que ces hommes sont issus pour la plupart des bancs d'al-Azhar, donc du système traditionnel. La marge d'interprétation qu'ils se permettent est plus large que celle généralement admise. Comment expliquer cette tendance : est-ce le contact avec l'Occident ou le résultat d'un développement intrinsèque de la pensée religieuse musulmane ? Certes, le musulman qui a tenu ces propos n'est pas un théologien de formation. Cependant, son discours n'a soulevé aucune objection si l'on en croit le P.V. détaillé de la réunion.

Tous ces thèmes touchent directement les deux religions, mais lors d'une rencontre qualifiée d'ailleurs « d'inhabituelle », un thème ne les concernant pas directement est abordé et la cohésion du groupe est réaffirmée. Le vendredi 10 mars 1944, sous la présidence de M. Yūsuf Mūs..., le Dr 'Abd al-Sal...m a demandé la tenue d'une réunion où seuls les amis seraient conviés afin de solliciter leurs avis sur un sujet le concernant. Ce dernier a pris contact avec une association mondiale « Oxford People » dont il expose les principes : avoir le sens du dévouement, l'amour absolu, la fidélité absolue, avoir le sens de la chasteté absolue <sup>2097</sup>. Chacun des membres du groupe doit chaque jour faire un examen de conscience individuel ou le faire devant un ami ou l'ensemble du groupe <sup>2098</sup>. Ce mouvement possède au moins deux cellules en Égypte et la plupart des membres sont étrangers <sup>2099</sup>. Si les confrères du Dr 'Abd al-Sal...m ont bien compris le sens d'une telle organisation, et sont d'accord avec ses principes, ils sont perplexes quant à l'utilité de ce type de mouvement en Orient et craignent des déviations avec la création d'une nouvelle Église ou d'une nouvelle religion <sup>2100</sup>. Le groupe en tant que tel existe bien et se retrouve sur sa conception de la religion, ce qui explique ses réticences face à un tel mouvement.

Pour compléter cette approche de la conception des *lǧw...n al-ṭmāf...* sur la religion, nous proposons quelques citations caractéristiques d'interventions qui n'ont pas été contestées :

« la religion peut tout éclaircir » <sup>2101</sup> ;

<sup>2095</sup> L'exemple est donné par 'Abd al-ḥamīd al-ḥarībī, musulman et chimiste de formation, le 4.05.1942.

<sup>2096</sup> Cela nous surprend car l'islam fondé sur le *tawḥīd*, « l'unicité », fait de l'associationnisme le seul péché irrémissible qui entraîne la damnation éternelle.

<sup>2097</sup> P.V. de la rencontre du 10 mars 1944.

<sup>2098</sup> *Ibid.*

<sup>2099</sup> *Ibid.*

<sup>2100</sup> *Ibid.*

« nous pouvons dire que l'homme de religion est celui qui croit à la vérité de la divinité en se servant de ses avis personnels »<sup>2102</sup> ;

« la philosophie et la religion ont le même objectif qui tourne autour de Dieu, de l'homme et de l'univers, seulement l'homme de religion favorise la révélation »<sup>2103</sup> ;

« il n'existe aucune contradiction entre la vraie religion et la vraie pensée »<sup>2104</sup> .

À travers ces citations perce le problème de la relation entre la religion, la philosophie et la science. La dernière citation pourrait être parfaitement celle d'un musulman tant elle résume parfaitement le « credo » des réformistes. Ils ne tiennent pas à opposer la religion à la science et à la philosophie, ni même soumettre l'une à l'autre, mais constatent la supériorité de la religion car pour eux l'homme ne peut répondre à toutes les questions religieuses car, par essence, il est limité<sup>2105</sup> .

À ces citations, qui ne peuvent que faire l'unanimité dans le groupe, ajoutons une dernière affirmation qui résume l'état d'esprit des Frères de la pureté : « la nature incite l'être humain à se rapprocher du bien et à s'éloigner du mal pour être dans le droit chemin, c'est ce que tout le monde doit accepter tout en restant fidèle à ses convictions »<sup>2106</sup> . Plus qu'un état d'esprit c'est un code de vie que le père Paul propose à ses confrères et cela pourrait être la maxime du groupe : être bon en restant soi-même. Beaucoup de formulations de ce type se rencontrent dans les comptes rendus. Il traduit un environnement non rigide, ni confessionnalisant, avec de grands principes qui peuvent être appliqués au quotidien, une certaine hygiène morale à la portée de tout en chacun qui le souhaiterait. Nous sommes au cœur de l'association qui cherche une démarche pour répondre à des questions pratiques et non théoriques afin de tendre vers une « convivance » pratique et non livresque.

Cet idéal ils essaient de le faire partager en projetant, nous l'avons vu, des publications et en se servant du relais provincial constitué par la présence des confrères Yžsuf —ilm€ et Kam...I F...id à Assiout. Ces derniers ont fait connaître dans les milieux universitaires les principes des Frères de la pureté<sup>2107</sup> . Ce sont toujours les mêmes milieux qui sont visés, mais, à notre connaissance, il n'y a pas eu de groupe constitué à Assiout, ni dans d'autres villes d'Égypte. Elle n'aurait d'ailleurs pu se développer qu'à Alexandrie ou à Assiout, seules villes, avec le Caire, dotée d'une vie intellectuelle de type

2101 P. Aidi Charles, 33<sup>ème</sup> rencontre, été 1942.

2102 *Ibid.*, Ayrout.

2103 *Ibid.*, M. Yžsuf Mžs....

2104 P. Zu□b€, 34<sup>ème</sup> rencontre du 18.08.1942.

2105 Rencontre du 14.01.1942, pour le Dr. řah... le cerveau humain ne peut pas comprendre toutes les vérités ni les maîtriser.

2106 62<sup>ème</sup> rencontre du 01.05.1944, père Paul.

2107 Rencontre du 3.03.1942.

moderne.

Par contre, nous ne savons pas si le groupe de Damas dont le père Chidiac est venu parler est une « fille » de celui du Caire, au moins au niveau de l'idée de départ, parce qu'il s'en différencie par de nombreux aspects<sup>2108</sup>. À la base se retrouve l'idée du refus de l'intégrisme et la volonté de favoriser conférences et études où se côtoient chrétiens, musulmans et juifs. Ces derniers ne sont pas à notre connaissance représentés chez les *lçw...n al-™af...*. D'autre part, cette association damascène semble composée de jeunes qui s'intéressent aux questions politiques et sociales. Le groupe du Caire ne peut pas être défini exclusivement par la proportion de jeunes et affiche clairement son apolitisme. De plus, les questions politiques et sociales, particulièrement dans les premières années ne sont jamais abordées. L'existence de ce groupe syrien est la preuve qu'à la même époque naît le besoin dans le monde musulman de tisser des liens entre les communautés. L'idée du dialogue trouve son origine en terre d'islam car elle suppose l'expérience d'un contact ancien entre les deux communautés.

## C. Dialogue/discussion/questionnement/divergence

---

L'intérêt d'un groupe inter religieux est certes de pouvoir trouver des points d'accord, mais aussi d'interroger l'Autre sur sa religion, de lui présenter sa propre religion afin qu'elle soit mieux comprise et d'exposer la vision que l'on se fait de l'autre pour dissiper les malentendus. Ces différents thèmes sont maintenant abordés en distinguant l'islam et le christianisme. Mais, ils sont bien souvent mêlés les uns aux autres, c'est pourquoi une séparation thématique ne rendrait pas l'esprit des participants. Nous aborderons, pour plus de commodité, les réflexions issues des chrétiens ou des musulmans sur l'islam puis sur le christianisme.

### a. L'islam

Le dialogue peut partir de la volonté de montrer à l'Autre ce que l'on pense être et que, pense-t-on, il déforme par manque de connaissances. Mais, dans le même temps le dialogue ne peut s'instaurer que quand l'Autre peut contester aussi l'image que l'on se fait de soi. C'est ce qui se passe lors de la rencontre du 20.12.1941, alors que la discussion porte sur le rapprochement entre croyants, un musulman abondant dans ce sens cite un *Yad€□* qui doit confirmer sa position : « vous ne croyez que ceux qui sont sur votre chemin ». Or, la citation n'est pas du goût de tous ses confrères car certains n'hésitent pas à spécifier que le prophète n'a jamais pratiqué cette attitude. Cette réaction peut faire l'objet de plusieurs niveaux d'analyse. Tout d'abord, elle témoigne une fois de plus de la grande liberté et de la franchise dans les échanges, condition *sine qua non* pour la préservation du groupe. Elle atteste aussi du rejet de tout pharisaïsme et de toute hypocrisie ; le peu de recours aux citations qu'elles soient qu'...niques ou bibliques traduit, selon nous, une volonté de ne pas se réfugier derrière les bonnes intentions que tous les textes religieux contiennent. Les confrères refusent l'apologétique et n'entendent

---

<sup>2108</sup> Rencontre du 27.09.1941.

glorifier aucune religion mais discuter entre croyants. La contestation suite à la citation n'a d'ailleurs suscité aucun émoi de la part des présents qui ait été noté dans les procès-verbaux. Avec un autre état d'esprit, la contre-attaque aurait pu être immédiate, mais tel n'est pas la direction vers laquelle les confrères aspirent.

Les affirmations des musulmans sur certains aspects de leur religion suscitent des questions de la part des chrétiens comme en ce qui concerne l'usage de la violence par l'islam. Pour le *šayḥ* °arabaš€ , l'utilisation de la force n'est intervenue qu'après dix ans, jusqu'alors l'islam est pacifique <sup>2109</sup> . Pour le *šayḥ* il n'existe qu'un cas où le croyant doit être prêt à recourir à la force : « "Pardonne à celui qui m'a fait du mal, donne à celui qui m'a empêché, pardonne à celui qui m'a maudit, mais pas à celui qui ne respecte pas Dieu" et dans ce cas le croyant ne doit pas se laisser faire. » <sup>2110</sup> Le professeur Muḥammad Yžsuf, toujours à propos de l'usage de la force, adopte une position plus offensive. Il considère que l'appel doit susciter la conviction et que dans le cas contraire la force sera admise <sup>2111</sup> . Suite à cette affirmation le père —aqq€ se demande si le *%oih...d* est valable à une époque donnée ou s'il est permanent <sup>2112</sup> . Le professeur Saba□ pose la question de savoir s'il existe vraiment une contradiction entre l'âme et la force matérielle, s'il n'est pas suffisant d'être convaincu par l'argument <sup>2113</sup> . À travers ce débat sur la violence on retrouve une dichotomie « classique » entre un islam guerrier et un christianisme pacifique. Les chrétiens orientaux ont plus rapidement intégré le concept de non-violence car non seulement ils y ont été contraints pendant des siècles, mais ils ont été plus tôt en contact avec l'évolution de la pensée sur ces questions. Les P.V. n'ont pas retranscrit les réponses à ces questions. Nous verrons que le rapport à la violence est bien plus complexe que la division simpliste suggérée par l'épisode.

Ces discussions, loin d'aboutir à une opposition chrétiens / musulmans, mettent surtout en évidence des sensibilités de croyant. C'est pourquoi, dans certains cas, les divisions ne passent pas par les appartenances confessionnelles. Ce type de situation a lieu sur une discussion sur la prière le mercredi 22 juillet 1941. Des différences sur le concept de prières sont apparues, chacun exposant sa définition. L'intérêt de la discussion porte sur la nécessité ou non de suivre les exigences rituelles de la prière afin qu'elle soit valide dans chacune des traditions religieuses. Le débat porte en fait sur deux acceptions, pas forcément contradictoire, de la prière : doit-elle être un acte social et /ou un acte individuel ? Certains, chrétiens comme musulmans, insistent sur le versant social sans, bien sûr, négliger la dimension spirituelle de la prière. D'autres, sans distinction religieuse, mettent l'accent sur l'essence de la prière. Sur ce thème de religiosité des confrères se retrouvent sur le terrain de la sensibilité personnelle, au delà des

<sup>2109</sup> Rencontre du 23.11.1943.

<sup>2110</sup> *Ibid.*

<sup>2111</sup> Rencontre du 17.02.1942.

<sup>2112</sup> *Ibid.*

<sup>2113</sup> *Ibid.*

contingences confessionnelles.

Cette ligne de partage non confessionnelle se retrouve à l'occasion des 84 et 85<sup>èmes</sup> rencontres qui portent sur la mystique d'octobre 1945. Pour le professeur ʿAbd al-ʿAzīz, beaucoup d'éléments de la mystique sont contradictoires avec les textes Qur'āniques et le *—ad* 2114. Cette affirmation amène une question du professeur Muḥammad Yūsuf pour savoir si alors les textes Qur'āniques et les idées islamiques peuvent générer la mystique 2115. La réponse remise à une prochaine fois ne donne pas lieu, si elle existe, à un compte rendu mais les opinions semblent se préciser. Le professeur Muḥammad Yūsuf considère qu'il existe des bases immuables à la mystique dans toutes les cultures mêmes si elles reçoivent des influences 2116. Pour ʿAbd al-ʿAzīz il est clair que l'idée de la mystique ne vient pas forcément des musulmans 2117. Le débat qui traverse le monde des orientalistes, des religieux et des missionnaires catholiques sur la mystique se retrouve chez des musulmans avec la même problématique centrale : la mystique musulmane trouve-t-elle ou non ses origines dans l'islam ? Les clivages sont identiques : pour certains musulmans la mystique musulmane est due à un développement intrinsèque, pour d'autres elle ne peut trouver dans les textes islamiques ses fondements. Il est fort probable que les confrères soient au courant des discussions en Occident car il compte, cette année 1945, dans leur rang, Massignon qui le premier a démontré l'existence d'une mystique aux origines musulmanes. Il est difficile d'extrapoler les positions des intervenants car nous ne disposons avec ces P.V. que de brides de raisonnements et de discussions, mais il est clair que l'on peut conclure à l'existence de divergences d'appréciations entre musulmans sur le thème de la mystique. Cette différence d'appréciation se retrouve à la 88<sup>ème</sup> rencontre le 3.12.1945 2118. Elle oppose toujours sur le même thème Badr...n et ʿAbd al-ʿAzīz. Il est difficile d'exposer les différences car les comptes rendus se contentent de reprendre des passages de discussions sans liens entre eux. La logique des discours n'apparaît pas, seule l'opposition ressort.

Dans ces discussions autour de l'islam, les chrétiens ont peu posé de questions sur les aspects religieux. Par contre, quand il s'agit du christianisme, les musulmans semblent davantage préoccupés de connaître les positions chrétiennes de l'intérieur.

## b. Le christianisme

Dans la formulation du questionnement les musulmans partent toujours de la position de leur religion sur le problème envisagé. C'est ainsi que ʿAbd al-ʿAzīz questionne sur la notion de purification : « est-il vrai que le chrétien puisse partir à la prière sans se

2114 84<sup>ème</sup> rencontre du 1.10.1945.

2115 *ibid.*

2116 85<sup>ème</sup> rencontre le 15.10.1945.

2117 *ibid.*

2118 L'analyse de la mystique à travers toutes les séances fait l'objet plus bas d'une étude.

purifier après avoir partagé la couche avec sa femme ? »<sup>2119</sup>. 'Aq€q€<sup>2120</sup> et °arabaš€ lui répondent que le christianisme insiste sur la continuité de la prière qui ne perd sa valeur que suite à un péché<sup>2121</sup>. Cette question en apparence très précise porte sur le problème central, dans toute religion, de l'interdit. La ligne de partage entre le permis et l'interdit constitue généralement l'objet d'incompréhension entre croyants car la frontière ne passe pas au même endroit. L'état de pureté rituelle est particulièrement importante dans l'islam et son non respect peut entraîner, dans des cas précis et selon le jugement de certains théologiens, la nullité des actes cultuels. La notion de pureté a été ritualisée également dans le christianisme, mais l'entrée dans la modernité et l'évolution de la théologie ont rendu la pratique moins formelle et plus intériorisée. Il existe en outre des musulmans plus attachés à l'intériorisation qu'aux pratiques extérieures. Quant à la réponse qui est faite, elle permet aux musulmans présents de connaître le sens de la validité de la prière chrétienne. Cette connaissance doit permettre de ne plus porter un regard dépréciatif sur l'acte cultuel chrétien de la prière car il est alors replacé dans son référentiel, le seul habilité à révéler sa valeur. À la formulation pragmatique, et non dénuée de surprise, de 'Abd al—am€d □ar€b, ont répondu conjointement un chrétien et un musulman en replaçant dans son cadre le sens de l'interdit chrétien.

Lors de cette séance °ab...n demande si le chrétien doit répondre aux agressions qu'il subit. ±abb...□ lui répond qu'en réalité le chrétien, en tant que groupe, a le droit de répondre à toutes les agressions qu'il subit, même si une agression est considérée comme un péché. °arabaš€ précise alors que le musulman doit aussi pratiquer et penser à la paix avec tout le monde mais il peut par contre répondre à l'agression, d'où son interrogation pour savoir où réside la différence. La réponse n'est pas retranscrite. Le thème de la violence n'est donc pas envisagé de manière homogène par tous les chrétiens. Cela remet en cause la vision simplificatrice évoquée précédemment d'un islam guerrier et d'un christianisme pacifique. D'autant plus que, pour les musulmans, l'Occident chrétien a donné plus d'une fois l'exemple du recours à la violence. C'est la raison pour laquelle le Dr. ¥...h... demande, lors de la rencontre du 23.12.1942, à un père, sur quels ouvrages on s'appuie pour justifier l'utilisation de la violence<sup>2122</sup>. La réponse du P. Yžsuf al-Adhemsemble embarrassée car il rappelle que dans l'*Évangile* il n'y a peu de textes sur ce sujet.

Une fois de plus les divisions sont le fait de sensibilités personnelles librement exprimées et non pas d'orientation déterminée par la confession.

Un autre sujet préoccupe les musulmans, celui du repentir, abordé à la rencontre du 20.01.1943. L'intégralité du texte doit être reproduite afin de comprendre l'enchaînement des raisonnements :

---

<sup>2119</sup> Rencontre du 3.11.1942.

<sup>2120</sup> Anawati écrit 'Aqiqi.

<sup>2121</sup> *Ibid.* ; °arabaš€ est musulman.

<sup>2122</sup> La discussion est partie du recours de l'islam à la force pour se propager.

« Le conférencier a commencé par présenter les trois bases sur lesquelles le repentir repose :

le regret personnel et l'honnêteté

reconnaître son péché

la solution pour s'en sortir.

Puis il est passé aux objectifs escomptés : raviver les âmes, les renforcer, les orienter vers le droit chemin. Il a expliqué ensuite les garanties que l'Église a réalisées pour que les croyants soient tranquilisés. Il est donc nécessaire que le prêtre préserve et garde le secret, n'avoue rien. Finalement le père Yžsuf a montré la relation qui existe entre le repentir et l'idée de l'Église, ainsi que la croyance au mystère de l'incarnation.

°ayϕ Abž Zahra : peut-on faire une repentance dans certains cas ?

P. Yžsuf : le chrétien doit le faire au moins une fois par an.

Dr. 'Abduh : le prêtre a-t-il le pouvoir de pardonner les péchés ?

P. Yžsuf : absolument quand il a la conviction du repentir, car le pécheur peut faire passer son mensonge au prêtre mais pas devant Dieu.

šayϕ MuŸammad Yžsuf : le repend peut-il se faire pardonner par lui-même ?

P. Yžsuf : oui

Dr. Ÿ...h... MuŸammad : Peut-il y avoir un pardon sans repentir ?

Raouf : Il faut faire une distinction entre le cas du croyant et celui du non croyant. Si le chrétien croit vraiment que le Messie a parlé sur le repentir, il doit l'accomplir, sinon il est considéré comme un non-chrétien. Dans ce cas il ne bénéficiera d'aucun pardon de Dieu.

M. 'Abd al-'Azēz : croyez-vous en l'intérêt et aux bénéfices du repentir du côté psychique ?

P. Yžsuf : oui ! mais ce côté est considéré comme secondaire.

M. 'Abd al-'Azēz : a mon avis c'est très important sinon comment ferez-vous pardonner un malade avant de le soigner ? »

Ces questions témoignent de l'intérêt des musulmans pour un domaine qui leur est inconnu, cette forme d'examen de conscience en présence d'un prêtre dans leur religion. D'une part, il existe un réel désir de connaître, de comprendre le fonctionnement de la religion de l'Autre. D'autre part, les réponses se veulent accessibles car elles n'introduisent pas les catégories de la théologie catholiques et restent à un niveau intelligible pour des personnes qui n'ont aucune formation sur ces matières. Le vocabulaire est simple, l'explication va à l'essentiel et renonce volontairement à exposer tous les cas de figures possibles. Cette simplicité n'enlève rien au contenu qui reste fidèle aux enseignements de l'Église.

On retrouve cet intérêt des musulmans pour le vécu concret des chrétiens quand le šayϕ MuŸammad Yžsuf demande au père Yžsuf al-Adhem d'expliquer quelques doctrines et rites religieux concernant le semaine qui précède Pâques<sup>2123</sup>. Ce jour là le

P.V. précise que peu de personnes sont présentes car c'est le jeudi noir qui précède le vendredi saint. Ce détail permet de voir que les conférences ne sont pas aménagées en tenant compte des calendriers religieux. Mais, MuĤammad YŹsuf se sert de l'occasion pour avoir une explication sur des pratiques que les musulmans cōtoient depuis des siècles sans forcément en connaître le sens religieux. En effet, si traditionnellement les rapports de bons voisinages font que l'on se congratule rēciproquement à l'occasion des fêtes religieuses, il est rare que les fondements de la cėlėbration soit connu. Le dialogue, dans ce cas prēcis, consiste en la prėsentation par un chrėtien de ses rites et coutumes.

Parfois, les sėances peuvent aussi donner lieu à la libre expression des *a priori*. Certains confrères n'hėsitent pas à exprimer des grandes gėnėralitės vėhiculėes sur la religion de l'Autre et dont ils sont convaincus de la vėracitė. C'est le cas notamment quand 'Abd al-'Azėz souligne l'existence d'un grand dėsaccord entre le christianisme et la libertė de pensėe<sup>2124</sup>. Son idėe est de montrer que le christianisme historique a pu aussi ętre intolėrant.

De męme le Źayĉ MuĤammad YŹsuf, à l'occasion d'une confėrence de Zuĉbė sur « le christianisme des premiers temps »<sup>2125</sup> dėclare que « le christianisme est meilleur sous sa premiėre forme par sa simplicitė »<sup>2126</sup>. Zuĉbė lui indique que le christianisme des premiers temps n'a pas ętė changė. MuĤammad YŹsuf demande alors si la philosophie a influencė ce changement. La rėponse de Zuĉbė est claire : « la philosophie a influencė la religion dans le sens oų les principes du christianisme dans un premier temps sans ętre changės se sont prėsentės sous un aspect philosophique »<sup>2127</sup>. Le Źayĉ MuĤammad YŹsuf se fait le porte-parole du vieux thėme apologėtique de la modification du christianisme sous l'influence de la philosophie grecque. Cependant, si la thėmatique est apologėtique, elle est abordėe sans esprit de controverse. MuĤammad YŹsuf n'a fait, selon nous, qu'exprimer une de ses idėes sur le christianisme qui est par ailleurs trės rėpandue, dans le but d'avoir un ėclaircissement. Il ne s'est pas engagė dans une polėmique dont pourtant il doit connaętre tous les rouages. C'est l'exposė du pėre qui lui a suggėrė cette affirmation et non pas l'envie de s'engager dans une polėmique. Nous sommes renseignės sur l'ėtendue de l'idėe de la falsification des ėcritures chez les musulmans. C'est, nous l'avons vu, l'un des grands leitmotiv de la pensėe musulmane sur le christianisme qui se retrouve dans tous les milieux.

De męme rėsiste l'idėe que l'islam diffėre du christianisme par le fait qu'il est destinė à toute l'humanitė, alors que le christianisme est destinė à une tribu : c'est l'une des rėflexions du Dr. Ź...h... MuĤammad<sup>2128</sup>. Cette idėe est aussi un « classique » des apologistes, mais elle se retrouve aussi chez les plus favorables au dialogue.

<sup>2123</sup> Rencontre du 21.04.1943.

<sup>2124</sup> <sup>23</sup> ěme rencontre du 14.01.1942 ; Raouf explique que cela n'ėtait dų qu'à une mauvaise interprėtation.

<sup>2125</sup> <sup>32</sup> ěme rencontre du 13.07.1942.

<sup>2126</sup> *Ibid.*

<sup>2127</sup> *Ibid.*



Ces exemples montrent la grande liberté d'expression qui règne dans les rencontres mais surtout la franchise même si elle ne sert qu'à exprimer des *a priori*. Ces séances n'évoluent pas en univers clôt qui se protège de l'extérieur et refuserait la réalité, serait une sorte de « religieusement correct », mais bien un espace ouvert de dialogue. Les confrères ne cherchent pas à minimiser les points d'incompréhension et sont conscients du passif historique dans lequel se trouve les relations entre chrétiens et musulmans.

## D. Construction des discours

Il est très difficile de se représenter leur mode de réflexion car les procès-verbaux se présentent sous la forme de prise de notes peu propices à une étude de la pensée. Nous avons pu consulter les textes de certaines conférences mais sans les travailler dans les détails. De plus, là aussi il serait téméraire de dresser à partir d'un fonds si restreint les schémas de pensées des intervenants. Seules quelques grandes lignes peuvent être tracées à partir d'études de cas spécifiques et des constations que nous avons établies à partir de l'ensemble du corpus.

Notre étude ne nous permet pas d'opérer de véritable distinction entre la mode de raisonnement des chrétiens et celui des musulmans : la frontière ne passe pas par la confession, du moins à partir des textes que nous avons traduits.

L'absence du recours à l'apologétique est une des constantes du groupe. Les chrétiens n'abordent pas les thèmes généralement abordés dans les milieux missionnaires et en Occident. Les musulmans en font de même en ne traitant aucun des points abordés dans les deux chapitres qui précèdent celui-ci. La conséquence directe est que personne ne fait de reproche à l'autre sur ce qui est communément véhiculé par chaque communauté. Cette absence de thème polémique est-elle due au hasard ou à la volonté délibérée de ne pas aborder ces thèmes ? Nous optons volontiers pour la seconde hypothèse, car ils ne peuvent pas ignorer ces questions discutées.

Cela, nous l'avons vu, n'empêche pas les *a priori* d'exister. Ils nous renseignent sur les idées préconçues les plus répandues qui ont traversé les siècles jusqu'à nos jours<sup>2129</sup>. Les *a priori* les plus tenaces sont ceux dont l'origine se trouve dans le *Qur'...*. Il est difficile à un musulman de s'en détacher en raison de la vénération dont est l'objet le texte révélé. Ils concernent la non universalité du christianisme destiné selon les musulmans aux seuls juifs. Ils se retrouvent aussi, mais de manière moins dogmatique dans la formulation, dans la thématique autour de la falsification des Écritures. On notera que les musulmans ne font pas de citations du texte *Qur'...* nique alors que les textes en la matière sont explicites et que c'est un procédé rhétorique courant. Les musulmans de l'association malgré une grande pratique de ce mode d'exposition pour certains, n'y ont

<sup>2128</sup> Rencontre du 23.11.1942. Sa réflexion s'insère dans sur le recours à la violence dans l'islam. Le professeur —ann... lui répond que la religion chrétienne est universelle.

<sup>2129</sup> Voir *Tarbiyya madaniyya wa-isl...miyya*, publié par l'Institut pédagogique national d'Alger en 1976, sous la direction de l'inspecteur général 'Abd al-Ra'ym...n °Eb...n et dont nous faisons l'étude dans « La figure de Jésus dans l'islam ».

pas recours ou alors de manière plus que parcimonieuse. Les écritures musulmanes sont peu citées à l'exception de certains *Yad*□-s, de quelques citations qur'...niques ou de mentions que cela se trouve dans le *Qur'...n*. Il en est de même du côté chrétien où l'on trouve des références à la bible mais pas sous forme de citation. Ni les uns ni les autres ne recourent à l'exégèse qur'...nique ou à la critique biblique. Nous ne savons pas si des citations des Écritures étaient fournies oralement.

Nous avons repéré quelques références faites au *Qur'...n* :

le *šayḥ* Muḃammad Yḅsuf précise que la notion de trinité n'existe pas dans le *Qur'...n*<sup>2130</sup> ;

citation du *Qur'...n* « celui qui m'a envoyé est plus puissant que moi »<sup>2131</sup> , elle fait suite à un débat houleux sur la conception des livres révélés.

On aura aussi remarqué la manière qu'ont les musulmans de questionner : ils partent implicitement de ce qui se fait dans l'islam et essaient de voir comment cela se traduit dans le christianisme. Leurs questions se formulent avec un certain pragmatisme, une volonté de savoir pratique et non théorique. Les chrétiens par contre posent peu de question de ce type.

Curieusement, nous n'avons trouvé qu'une seule référence à l'*Évangile de Barnabé*, faite par Muḃammad Yḅsuf pour rappeler que Jésus est un prophète<sup>2132</sup> . Anawati écrit que le *šayḥ* Badr...n fut convaincu du caractère inauthentique de l'*Évangile de Barnabé*<sup>2133</sup> suite à l'article de Jomier en 1966<sup>2134</sup> . Muḃammad Yḅsuf prend aussi comme référence l'arianisme<sup>2135</sup> . Nous avons déjà trouvé la référence à Arius dans le livre du *šayḥ* Abḅ Zahra.

Au-delà de toute discussion la base de leur approche de la religion reste la foi seule qui justifie tous les dogmes. Nous retranscrivons les éléments mis en avant par le père Yḅsuf<sup>2136</sup> :

la doctrine n'a pas bougé depuis le III<sup>ème</sup> siècle ;

la Trinité a toujours existé ;

Augustin n'a fait qu'utiliser les idées platoniciennes pour expliquer la religion ;

---

<sup>2130</sup> <sup>20</sup>ème rencontre le 1.11.1941.

<sup>2131</sup> Rencontre du 14.10.1942.

<sup>2132</sup> <sup>20</sup>ème rencontre du 1.11.1941.

<sup>2133</sup> G.C. Anawati, « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien... », p. 388.

<sup>2134</sup> J. Jomier, « L'évangile selon Barnabé ».

<sup>2135</sup> <sup>20</sup>ème rencontre du 1.11.1941.

<sup>2136</sup> <sup>21</sup>ème rencontre du 3.12.1941.

la Trinité est un article de foi, de doctrine, de croyance ; il n'y a pas de moyen de la démontrer, tout comme il est impossible de démontrer la croyance en Dieu et en son unicité.

L'histoire est prise à témoin, mais en définitive seule la foi permet l'acceptation des dogmes dans l'islam comme dans le christianisme.

Leurs discours insistent sur tout ce qui rapproche sans pour autant renoncer aux points de divergences. L'exemple de la 60<sup>ème</sup> rencontre (le 3.04.1944) est éclairant sur cette façon de procéder. La conférence du P. YŽsuf al-Adhem porte sur « le point de vue du christianisme sur la réconciliation entre les religions » :

« Dieu a envoyé des prophètes pour préparer la venue du Messie. L'Église continue la mission du Messie sur terre. L'islam est plus proche du christianisme que le judaïsme. L'islam et le christianisme sont d'accord sur la croyance en un Dieu unique, l'existence du châtement, la prière, le carême, les dons, aimer ses proches et sa famille, la propagation de la justice.

Mais le désaccord réside et s'accroît en matière de comportement de vie. Les bases du mariage, le divorce et ce qui s'ensuit. Ces questions l'Église les considère importante et n'admet aucune négociation les concernant.

L'Église n'essaie pas de gagner des individus. Elle considère que toute personne qui fait du bien prend le chemin vers Dieu. Elle constitue pour tous hôpitaux, habitats, crèches, maisons de vieillesse... car tout le monde est sa descendance.

MuŸammad YŽsuf : L'Église met-elle les musulmans, les juifs, les bouddhistes au même "niveau" ?

P. YŽsuf al-Adhem : il existe des fluctuations à des degrés différents. »

Les points d'accord sont nombreux et ils concernent la vie religieuse du croyant. Quant aux points de désaccord, ils sont à l'origine des critiques les plus répandues sur l'islam. La réponse à la question de MuŸammad YŽsuf reste évasive.

Pour terminer ce paragraphe nous souhaitons citer un dernier exemple qui atteste que les lignes de partage des idées et des manières de pensée ne suivent pas la démarcation confessionnelle. Il s'agit de la rencontre du 28.09.1942 :

« 'Abd al-'AzĒz : la science aujourd'hui nous rapporte des miracles qui étaient considérés comme impossible dans le passé.

P. ZuŸbĒ : la renaissance des morts est une chose particulière de Dieu seul.

'Abd al-'AzĒz : le musulman comme le chrétien croit au mystère du Messie. Mais le philosophe peut se demander s'il était vraiment mort. Il était peut-être qu'évanoui.

°ayĉ Badr...n : [...] je ne suis pas d'accord avec 'Abd al-'AzĒz sur le fait que des miracles scientifiques puissent avoir lieu qui dépassent ceux du passé. Il existe une grande différence entre les miracles de la science contemporaine et ceux des anciens mystères ceux des prophètes... J'adopte la même attitude que ZuŸbĒ... ».

La science pour 'Abd al-'AzĒz sert de point de référence et lui permet d'avoir un regard critique sur la religion. L'influence du positivisme sur sa manière de penser est

évidente même s'il met les formes pour ne pas choquer son auditoire. Il appartient à cette génération de musulmans qui refuse le miracle comme adhésion à la foi. Il développe une réflexion avec une base rationaliste que Badr...n, malgré les précautions oratoires de 'Abd al-'Azēz, décèle et conteste.

Le šayḥ et le prêtre sont, quant à eux, sur des positions traditionnelles et littérales par rapport aux textes religieux.

## E. Les thèmes abordés

---

Il est difficile de faire une typologie qui puisse regrouper tous les thèmes abordés sans éviter le groupe des « divers ». D'où une répartition en 5 types :

les doublets, c'est à dire les sujets qui sont traités pour l'islam et pour le christianisme :

Marie dans le *Qur'...n* et les *Évangiles* (6.06.1941)

l'islam des premiers temps par 'Abd al-'Azēz (30.06.1942)

le christianisme des premiers temps par P. Zubē (13.07.1942)

la morale dans l'islam et dans le christianisme par °arab...šē (3.11.1942)

la femme dans l'islam par MaŸmŸd YŸsuf (juillet 1943)

la femme dans le christianisme par Raouf Kahil(juillet 1943)

Platon et le christianisme par P. al-Adhem (16.04.1945)

Platon et l'islam par MuŸammad YŸsuf MŸs... (30.06.1945)

la mystique :

étude du Ṣūfisme dans l'islam et dans le christianisme (22.06.1941)

la personnalité d'al- —all...%o par Massignon (5.02.1945)

la mystique chez les prêtres chrétiens par Ma%od□ D□z (1.05.1945)

la mystique dans les quatre premiers siècles par MuŸammad Y□suf M□s... (25.08.1945)

quelques observations concernant la mystique islamique par ¼u£ayrē (15.10.1945)

l'opinion de R...□ib al-Isfah...nē sur la mystique musulmane par Fu'...d al-Ahw...nē (5.11.1945)

la mystique et son influence sur la société par Badr...n (3.12.1945)

la mystique et son influence sur la société par Raouf Kahil (17.12.1945)

philosophie science et religion :

le lien entre la science et la religion par 'Abd al—amid (12.03.1941)

la relation entre la religion et la philosophie dans l'islam MuŸammad YŸsuf MŸs... (3.12.1941)

- la relation entre les hommes de religion et la philosophie dans l'islam en Andalousie MuĤammad YŹsuf MŹs... (20.12.1941)
- relation science et religion par 'Abd al—amid (4.05.1942)
- relation philosophie et religion par P. Zu□b€
- l'accord entre la religion et la philosophie par P. Zu□b€ (18.09.1942)
- le lien entre la religion et la philosophie par 'Abd al-'Az€z (28.09.1942)
- la religion et la philosophie (29.11.1943)
- préparation des hommes sur l'horizon de la science (17.01.1944)
- avis sur la relation entre religion et philosophie (15.05.1944)
- la place des connaisseurs chez Ibn Sina par 'U□m...n ¯...hid (13.11.1944)
- deux conférences sur Bergson par YŹsuf Karam (3.09.1945 et 1.10.1945)
- intégrisme et tolérance :
- la tolérance, l'islam et le christianisme par 'Abd al-'Az€z (1.03.1941)
- l'intégrisme dans l'islam et dans le christianisme par MuĤammad YŹsuf MŹs... (6.06.1941)
- la tolérance et l'intégrisme par Raouf Kahil (13.11.43)
- le but de la réconciliation entre les religions MuĤammad YŹsuf MŹs... (1.05.1944)
- divers :
- thèmes à connotations religieuses :
- la prière par Dr. Sal...m (20.06.1941)
- les fondements du christianisme et la position de l'islam par 'Abd al-Had€ (1.11.1941)
- la religion et la liberté de pensée par 'Abd al-'Az€z (14.01.1942)
- les livres sacrés dans le christianisme par Raouf Kahil (14.10.1942)
- contrition et repentir en islam par MuĤammad YŹsuf MŹs... (20.01.1943)
- la résistance dans l'islam par 'U□m...n YaŹy... (17.02.1943)
- l'école des prophètes par 'Abd al—am€d (8.03.1943)
- les fondements des mœurs qui relie les nations par MuĤammad YŹsuf MŹs... (21.03.1943)
- Oxford People par 'Abduh (10.03.1944)
- l'orientation religieuse et spirituelle des communautés arriérées (21.08.1944)
- les religions et le développement de la société par MuĤammad YŹsuf MŹs... (19.03.1945)
- autres thèmes :
- l'Inde comme je l'ai vue par YŹsuf al-□arr...w€ (10.05.1943)
- l'islam et la poésie par 'Abd al-'Az€z (17.01.1944)

la source des sentiments et des mœurs par MuĀammad YĀsuf MĀs... (21.02.1944)

les princesses des maisons royales par MaĀmĀd YĀsuf (20.03.1944)

critiques de certains écrivains contemporains par le Dr. YĀsuf Āul...b (18.04.1944)

les raisons du sous-développement des pays musulmans par 'Abd al-'AzĀz (6.07.1944)

La liste d'Anawati est plus importante et elle se continue jusqu'en 1953<sup>2137</sup>. Mais, dans les faits entre le 10 octobre 1949 et le 20 octobre 1952 le dominicain ne mentionne aucune conférence, puis 5 conférences suivent et la liste se termine le 23 février 1953.

Nous avons aussi pu repérer les thèmes qui suivent la 91<sup>ème</sup> rencontre sans les étudier dans le détail, c'est pourquoi nous ne les mentionnons pas. À partir de l'année 1945, les thèmes se font plus savants et nous ne les avons pas retenus pour notre étude<sup>2138</sup>.

Un premier aperçu met en évidence l'importance quantitative des doublets et des relations entre la philosophie, la science et la religion. Les doublets se concentrent essentiellement dans les deux premières années de la vie de l'association qui coïncide aussi avec une prédominance des thèmes religieux et moraux. On ne retrouve pas de périodisation particulière sur les sujets relatifs aux rapports philosophie, science et religion qui se répartissent sur les quatre années. En revanche, la majeure partie des sujets sur la mystique sont abordés en 1945, soit après l'arrivée de Massignon et des dominicains. L'étude du <sup>TM</sup>Āfisme est alors envisagée dans une perspective académique et non plus sous la forme d'échanges de sensibilités entre non-spécialistes. Dans les années qui suivent le côté intellectuel se renforce au détriment des causeries entre croyants qui caractérisent les premières années de l'association.

### *Conclusion*

L'accueil réservé à l'association est plutôt positif si on en juge les propos du recteur d'al-Azhar ou encore l'accord tacite des Frères Musulmans qui acceptent de publier en français les statuts du groupe. Le seul problème rencontré dans l'opinion est relaté dans la 29<sup>ème</sup> rencontre que nous avons analysée plus haut.

Les buts de l'association ne peuvent guère susciter d'opposition, d'autant qu'elle s'avère réellement apolitique au point de faire référence à l'actualité une seule fois, en mars 1945. Et encore, c'est de manière implicite et indirecte que M. YĀsuf MĀs... mentionne les méfaits de la guerre dans une période où l'Égypte est officiellement en conflit avec l'Axe. Il s'agit davantage d'un prétexte à l'illustration d'une grande vérité, que de l'analyse à proprement parler de l'engagement politique de l'Égypte dans le conflit mondial.

La notoriété de l'association permet la diffusion des idées du groupe. Ainsi, le petit noyau initial connaît un certain rayonnement. De 1941 à 1946 plus de soixante-dix noms sont cités dans les P.V.. Il y a donc eu plus de soixante-dix personnes qui ont assisté aux

<sup>2137</sup> G.C. Anawati, *art. cit.*, p. 390-394.

<sup>2138</sup> De même, nous disposons de listes de thèmes proposés, qui ne furent pas retenus et que nous ne mentionnons pas.

séances car seuls les noms des personnes qui interviennent sont retranscrits. On note qu'aucun nom de femme n'apparaît.

Parmi ces personnes il est impossible de connaître la proportion respectives des chrétiens et des musulmans car les comptes rendus ne l'indiquent pas. Les seules indications sont celles données par Anawati. Il en est de même dans les statuts où les membres fondateurs sont classés par ordre alphabétique.

Cette absence de différenciation permet des discussions sur un pied d'égalité et par conséquent une grande liberté dans l'expression. L'ouverture d'esprit dont font preuve les membres est manifeste notamment dans le fait qu'ils ne se cachent pas derrière les citations des Écritures mais élaborent leur propre réflexion. L'orientation n'est pas à la joute oratoire mais à la transmission du vécu religieux personnalisé.

Cela se traduit par un discours ayant recours à un vocabulaire accessibles à toutes « personnes instruites » qu'ils se réclament d'être<sup>2139</sup>. La discussion porte souvent sur des thèmes généraux où le bon sens s'exprime et elle est exempte de tout intellectualisme avant 1945.

Ils ne sont pas là pour s'impressionner mutuellement par l'étalage de leur culture, ce qui exclut toute visée apologétique ou le recours à la controverse. C'est pourquoi les divergences sur les dogmes ne conduisent pas à des conflits et ne sont pas vécues comme des facteurs centrifuges pouvant conduire à l'éclatement du groupe. Au contraire, les divergences sont des occasions pour éclaircir les positions des uns et des autres. Les conflits d'ordre dogmatique ne donnent pas lieu à l'apologétique. Quant aux autres points de tension, ils ne passent pas par une ligne confessionnelle mais obéissent à des règles plus subtiles où les sensibilités religieuses transcendent les religions. Cette absence de polarisation autour de l'appartenance religieuse témoigne de la réalité de ce que les frères ont voulu être : un groupe de croyants qui se retrouvent pour parler de leur vie religieuse.

À partir de 1945, les choses évoluent et le contenu des rencontres s'en ressent. L'année 1945, voit l'association s'enrichir de nouveaux éléments qui influencent son orientation. La périodisation établie par Anawati est à ce sujet très éloquente. Pour lui, à partir de 1945, la tendance au sein du groupe est plus intellectuelle. Toutefois, si nous décelons aussi ce tournant, nous en tirons des conclusions.

En effet, avec l'arrivée des pères dominicains, de Massignon, des professeurs al-Ahw...n€ et al-¼u£ayr€, bref d'un nouveau potentiel intellectuel qui se greffe sur celui existant, l'association change, selon notre analyse, complètement de nature. Elle perd une partie de son esprit pionnier qui faisait son originalité. Dans le même temps, elle devient le prototype d'organisation dans lequel le futur dialogue islamo-chrétien s'inscrira : la rencontre intellectuelle de haut niveau.

Nous pensons que ce nouveau groupe, et en particulier les dominicains, ont voulu plaquer le rôle et le but de ce qui deviendra l'IDEO sur cette association alors qu'il s'agit de deux concepts différents. D'un côté se trouvent les lçw...n al-™af...', qui se veulent un terrain de rencontre entre croyants, et de l'autre, se trouve l'IDEO qui se propose d'être le lieu de l'échange intellectuel entre élites chrétienne et musulmane.

---

<sup>2139</sup> Voir les statuts de l'association.

Certes l'association continue, mais elle a perdu son essence première qui en faisait un espace de liberté, de discussion sur des problèmes concrets concernant la foi. Les conférences, à partir de 1945, témoignent de plus en plus du haut niveau scientifique mais n'intéressent pas directement l'objet de cette thèse. L'originalité même de ce type de dialogue entre croyants disparaît au profit des aspects intellectuels, faisant du vécu le parent pauvre de ces rencontres.

Le mot de dialogue n'apparaît pas dans les statuts alors qu'implicitement l'objectif est bien de présenter sa religion et de connaître celle de l'autre, sans arrière pensée de conversion. Les Frères de la pureté réussissent à créer un lieu situé hors de leur temps dans la mesure où l'esprit du groupe est caractéristique d'une période post-missionnaire du côté chrétien, et du refus, chez les confères musulmans, du regard traditionnel porté sur les chrétiens. Ils rompent avec une dynamique pluriséculaire en admettant non seulement que chacun puisse se réaliser dans sa propre foi mais en manifestant un réel intérêt pour connaître la religion de l'autre.

Les fondements du dialogue « officiel », qui se met en place dans les années 1960 sont ainsi en germe. Les rencontres entre chrétiens et musulmans ont lieu bien avant cette période mais elles ne présentent aucun caractère institutionnel. Mu'ammad Y'zuf M'žs... le déplore dans sa conférence d'août 1950 : « Malheureusement, pendant longtemps Rome a refusé d'aborder la question du dialogue entre les religions, tout en soutenant l'idée de la "supériorité" sinon de la "victoire" d'une religion sur l'autre. » Mais qui, du côté musulman, aurait alors été considéré comme interlocuteur représentatif : les progressistes, les traditionalistes ou encore les extrémistes ?

Au terme de cette présentation des Frères de la pureté, il apparaît clairement que l'initiative du dialogue se situe en terre d'islam et non en Europe.

La naissance de ce groupe atteste de l'existence d'une élite intellectuelle tant chrétienne que musulmane dans l'Égypte de l'entre-deux-guerres, mais aussi en Algérie autour d'un groupe islamo-judéo-chrétien, ou encore en Syrie avec le père Chidiac, disposée à s'engager sur la voie de la rencontre. Des musulmans, alors qu'ils sont majoritaires, dépassent le stade de la tolérance vis-à-vis des chrétiens pour entrer dans celui du partenariat.

Qu'est-il arrivé par la suite pour que l'initiative du dialogue passe en Occident ? Pourquoi le terrain défriché par les *l'w...n al-™af...* n'a-t-il pas fait des émules ? De tels groupes semblent destinés à disparaître sans faire école, peut-être parce les thématiques abordées finissent par s'épuiser et parce que le lien amical, ciment du groupe, ne permet pas d'envisager à grande échelle des associations de ce type.

La révolution de 1953 porte le coup d'arrêt à l'association et il faut attendre 1975 pour qu'une autre association prennent le relais, mais le contexte est alors bien différent.

*Conclusion de la troisième partie : Les Frères Musulmans, expression d'un consensus ?*

Au fil des chapitres, l'évolution du discours est manifeste. Une gradation de l'apologétique perce entre la virulence du *Man...r* et la courtoisie apparente de la revue de l'université al-Azhar ; la position du professeur Ab'ž Zahra paraît alors intermédiaire, car



tout en ne parvenant pas à se détacher d'une démarche apologétique, il essaye de présenter honnêtement le christianisme. L'expérience novatrice des Frères de la pureté rompt avec la tradition apologétique et inaugure l'ère du dialogue.

La faible place occupée par le christianisme dans la réflexion musulmane confirme, par ailleurs, qu'il s'agit à ses yeux d'une question annexe et déjà réglée. Le cas des Frères Musulmans nous paraît particulièrement représentatif de la continuité dans les analyses et les jugements sur le christianisme. Les Frères Musulmans représentent, par bien des aspects, une synthèse de l'attitude musulmane vis-à-vis des chrétiens.

Ainsi, ils opèrent une distinction entre les chrétiens d'Orient et ceux d'Occident présents en terre d'islam. Ces derniers sont perçus comme des éléments de l'impérialisme culturel et à ce titre doivent être combattus afin de préserver les musulmans, mais aussi les chrétiens orientaux, de leur influence. La première conférence de mai 1933 est d'ailleurs consacrée au problème des missionnaires chrétiens et des moyens à mettre en œuvre pour les combattre<sup>2140</sup>. Une lettre est envoyée au roi soulignant l'urgence pour les Frères Musulmans de faire cesser les activités des missionnaires chrétiens<sup>2141</sup>. Derrière ce rejet de la présence missionnaire se trouvent la défense de l'islam, constituant de l'identité égyptienne, mais aussi la lutte contre le colonialisme. En fait l'association, pour qui l'éducation est une des missions primordiales, redoute que l'existence d'institutions chrétiennes d'enseignement, n'induisse une dualité dans le système scolaire qui, à terme, pourrait conduire à la rupture du corps de la nation<sup>2142</sup>. Ce type d'argument se retrouve après 1945 : « On the occasion of the sixth annual meeting, on March 1948, of the Catholic Association of the schools of Egypt where the annual report was heard, the society's daily launched a two-week attack on catholic schools, arguing the thesis that (1) schools are the moulders of future generations ; if schools are teaching matters contrary to the nation's patriotism and religion they are 'corrupt' and should be closed or at least cursed in recruitment »<sup>2143</sup>. Le père Henry Ayrout, alors directeur des Écoles Chrétiennes, aurait écrit une lettre de protestation au journal qui reste sans réponse<sup>2144</sup>. Grâce à un de ses amis membre de l'association, il peut rencontrer al-Bann... en août de la même année : « On 5 August the daily carried a report of the meeting and discussion which focused on the need of revealed faiths uniting in the struggle against atheism and for the welfare of Egypt. The paper reported that Ayrout belaboured Banna for the attack on the schools ('We desired only... the good' said Banna), and for the failure of acknowledge the letter of protest (it was 'unintentional' said Banna) »<sup>2145</sup>. Cette volonté de constituer un front commun contre l'athéisme apparaît du

<sup>2140</sup> R.P. Mitchell, op. cit. p. 12.

<sup>2141</sup> *Ibid.* Cette année, 1933, a connu une véritable agitation suite à un incident dans une école missionnaire protestante dont il est question dans le premier chapitre de cette troisième partie.

<sup>2142</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>2143</sup> *Ibid.*, p. 284, n. 68.

<sup>2144</sup> *Ibid.*

côté des Frères Musulmans en 1954<sup>2146</sup>. Le discours à l'encontre des missionnaires chrétiens n'est pas monolithique et comporte bien des nuances<sup>2147</sup>. Les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît.

Quant aux chrétiens orientaux et en particulier les coptes, les Frères Musulmans, fidèles à leur idéologie, se réfèrent aux versets Qur'aniques les concernant. Cela se traduit par une politique traditionnelle de bon voisinage. En 1946, al-Bann... n'hésite pas à adresser une lettre de félicitations au patriarche copte pour son élection<sup>2148</sup>. De même il congratule Tawfīq Daws Paša, un copte, pour son élection à la Chambre Haute du Parlement<sup>2149</sup>. Al-Bann... tient à rassurer les coptes sur ses bonnes intentions à leur égard et l'association condamne l'attaque d'une église copte dans la zone du canal de Suez<sup>2150</sup>. Un dernier épisode atteste des rapports de bon voisinage. Il se déroule à l'occasion de la mort de —assan al-Bann... assassiné le 12 février 1949. Les funérailles sont placées sous très haute surveillance car les autorités redoutent des débordements et interdisent la constitution d'un cortège funèbre. Une seule personne extérieure à la famille proche ose passer outre cette interdiction. Il s'agit de Makram Ebeid, chrétien, homme politique de premier plan, ancien membre influent du Wafd. Il rend hommage au disparu dans son journal<sup>2151</sup>. Autant d'exemples de bonnes relations de proximité entre l'association et les coptes, mais qui témoignent surtout d'une vision pluriséculaire des rapports entre chrétiens et musulmans, où les uns sont les protégés des autres, et non de véritables concitoyens. Cette cohabitation n'exclut pas des poussées de fièvre de part et d'autre. En définitive, les Frères Musulmans ne proposent pas une nouvelle définition des rapports entre les deux communautés ; ils s'inscrivent dans une voie traditionnelle comme en témoigne aussi une rencontre avec des religieux catholiques organisée en 1953.

Dans un article, L. Gardet rend compte de sa rencontre avec des frères musulmans<sup>2152</sup>. Il apparaît clairement que des frères musulmans du quartier de 'Abb...siyya, où est

<sup>2145</sup> *Ibid.*, p. 284 sq., n. 68. R.P. Mitchell précise : « This material was made available to us by Father Ayrout from his files and consisted principally of clippings from Cairo's French language press ».

<sup>2146</sup> *Ibid.*, p. 271. Cependant, cette idée existe dès les années trente chez certains missionnaires catholiques et chez les Frères de la pureté, dont une des conférences est justement intitulée « La coopération entre l'islam et le christianisme dans la lutte contre l'athéisme », donnée par Mu'ammad Yžsuf Mžs... au couvent des dominicains du Caire en août 1950, 7p. (A.IDEO).

<sup>2147</sup> Ainsi, les statuts de l'association islamo-chrétienne des Frères de la pureté sont imprimés en 1941 par l'imprimerie des Frères Musulmans (A.SF.).

<sup>2148</sup> I.M. HUSAINI, *op. cit.*, p. 53.

<sup>2149</sup> *Ibid.*, p. 69 ; la réponse de Tawfīq Daws Paša est publiée dans *Içw...n al- MuslimĒn* du 17.05.1946.

<sup>2150</sup> *Ibid.*, *Içw...n al-MuslimĒn* du 6.06.1946.

<sup>2151</sup> Cf. O. CARRE, G. MICHAUD, *op. cit.*, p. 33sq.

<sup>2152</sup> L. GARDET, « Chez les " Frères Musulmans " », *Recherches et débats* octobre 1953, p. 169-176.

situé le couvent des dominicains, ont sollicité deux chrétiens, lui-même et Anawati, pour venir parler chez eux<sup>2153</sup>. Gardet est conscient de l'originalité de cette demande car il connaît l'idéologie du mouvement, même s'il pense qu'il a été fondé en 1944. Il envisage cette rencontre comme « un témoignage du dialogue qui peut s'établir aujourd'hui entre Chrétienté et Islam ... »<sup>2154</sup>. Gardet connaît leur intransigeance mais reconnaît le désir de contact et d'ouverture que certains peuvent manifester<sup>2155</sup>. L'accueil est chaleureux et l'auteur espère qu'il s'agit là de bons augures pour l'avenir<sup>2156</sup>. Il est moins pessimiste que ses contemporains sur les frères<sup>2157</sup>. Il considère que le problème principal reste celui de leur position face aux chrétiens. Son désir de garder le contact est motivé par la volonté de leur faire connaître les valeurs chrétiennes et d'établir un dialogue<sup>2158</sup>.

Son intervention a pour titre « L'humanisme chrétien et l'humanisme musulman en face de la pensée moderne »<sup>2159</sup>. On retrouve dans ce thème l'orientation des débats chez les Frères de la pureté.

Que déduire de cette rencontre ? Tout d'abord que les rapports des frères avec les chrétiens sont complexes mais les sources permettant de les étudier sont rares. Épiphénomène, simple rencontre de voisinage ? N'oublions pas que le couvent se trouve dans le quartier et qu'Anawati a pu tisser des liens d'amitiés avec quelques frères musulmans. S'agit-il d'une tentative réelle de la part de certains d'établir un contact et de le poursuivre ? Il reste difficile de trancher faute de documents supplémentaires. De plus, quelques temps plus tard, le mouvement est interdit et entre dans la clandestinité<sup>2160</sup>.

Malgré les limites de la documentation accessible, il nous semble possible de tirer quelques conclusions. La première est que ni les chrétiens, ni le christianisme ne passionnaient les Frères au point de leurs consacrer des articles de fond et en nombre

<sup>2153</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>2154</sup> *Ibid.*

<sup>2155</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>2156</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>2157</sup> *Ibid.* ; au sujet d'un article sur le mouvement : « Mais la conclusion était peut-être hâtive qui parlait du nouveau " rideau de fer " qu'un succès des Frères Musulmans baisserait tout autour des pays de l'Islam ... ».

<sup>2158</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>2159</sup> *Ibid.*, p. 172-176. Donné en français par Gardet, le texte est lu dans sa version arabe par Anawati.

<sup>2160</sup> Ce travail sur les Frères – nous l'avons signalé en introduction – a été particulièrement difficile à mener. En effet, on nous avait promis, verbalement, l'accès à des sources privées sur al-Bann... auxquelles nous n'avons jamais pu accéder et dont nous doutons à présent de l'existence. Quant aux journaux, il faut savoir que l'organisation est interdite en Égypte et que les périodiques des Frères ne sont pas déposés à la Bibliothèque Nationale égyptienne. De plus, le travail se présentait comme très long et la moisson peu importante car ces thématiques ne devaient pas intéresser le mouvement dans ces années là. Nous avons donc choisi d'opérer par des sondages qui ont confirmé notre première impression.

significatif. Leur culture religieuse laisse supposer qu'ils ne font pas preuve d'originalité en la matière. Ils ont influencé les autres acteurs en exerçant une pression morale. Ils mettent al-Azhar dans une position défensive qui l'incite à renforcer un rôle protecteur qui lui est contesté. Pour le *Man...r* la situation est différente puisque, après la première guerre mondiale, il se rapproche des Frères Musulmans. On peut supposer que la grande revue réformiste partage pour l'essentiel les positions des Frères.

Nous pouvons aussi retrouver une analyse de la pensée de —assan al-Bann... dans l'ouvrage de T. Ramadan <sup>2161</sup>. Le fondateur des Frères Musulmans y apparaît comme ayant entretenu de bonnes relations avec les chrétiens, relations que nous qualifions de bon voisinage <sup>2162</sup> et qui ne relève pas, selon nous, de l'exception dans les relations entre chrétiens et musulmans. En effet, les rapports courtois entre les deux communautés sont pluriséculaires, malgré des crises endémiques, et ni le mouvement des Frères musulmans, ni son leader présentent une quelconque originalité sur ce plan là.

Ramadan est peu précis quand il évoque les chrétiens et les bonnes relations entre eux et le fondateur du mouvement. Ainsi, à l'exception du nom de Makram Ebeid, aucun autre n'est mentionné, pas plus que des références précises ne sont indiquées. L'imprécision est toujours de règle lorsqu'il évoque l'intention d'al-Bann... d'intégrer des chrétiens au plus haut niveau de l'organisation : « mais il se trouvera en minorité au moment du vote qui devait confirmer cette option. » <sup>2163</sup>. Où l'auteur a-t-il obtenu cette information ? Il ne l'indique pas, pas plus qu'il ne donne les noms des personnes concernées et la date à laquelle cet épisode s'est déroulé <sup>2164</sup>. Nous n'avons pas davantage d'explication sur la présence de chrétiens au sein d'une association du type de celle des Frères Musulmans <sup>2165</sup>.

Les positions que T. Ramadan présente comme étant celles du fondateur sur les chrétiens, sont conformes à celles de l'islam : tolérance et respect des *ahl al-kit...b*. La seule originalité à noter porte sur l'abrogation de la *%oizya* si les chrétiens participent à la défense du pays <sup>2166</sup>. Certes, l'auteur précise que « Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres al-Bann... n'a pas eu le temps de rendre compte d'une façon complète et détaillée d'une réflexion qui nous permettent de savoir comment se traduirait pour lui

<sup>2161</sup> Cf. T. RAMADAN, *op. cit.*, p. 334-340.

<sup>2162</sup> Pour les rapports amicaux, voir *op. cit.*, p. 335 pour l'épisode avec Makram Ebeid, unique référence précise car aux pages 339sq. pour les bonnes relations entretenues entre al-Bann... et les prêtres et intellectuels coptes l'auteur ne donne aucun nom, p. 340 : « le nombreux courrier qu'il adresse aux représentants des autres religions exprime un constant souci de politesse et de collaboration ... ».

<sup>2163</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>2164</sup> Il nous faut préciser que lors de notre rencontre avec T. Ramadan, ce dernier avait évoqué cette affaire sans nous dévoiler ses sources.

<sup>2165</sup> Cf. T. RAMADAN, *op. cit.*, p. 334.

<sup>2166</sup> *Ibid.*, p. 338.

une société islamique qui soit effectivement juste avec l'ensemble des minorités présentes en Égypte ou dans les pays musulmans. Les principes globaux qu'il rappelle vont dans le sens d'une profonde volonté de respect des religions. »<sup>2167</sup> Cette attitude est corroborée par une citation d'al-Bann... : « Il est dit dans le Coran : « Pas de contrainte en religion » et la règle qui fut appliquée dans l'histoire de l'islam fut : « Ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que nous. ». Il n'existe pas de plus grande tolérance que celle-ci. » »<sup>2168</sup> Livrer ce type de citation qu'...nique (« pas contrainte en religion ») sans expliquer le sens qu'en donne son auteur, et plus généralement les musulmans, peut induire un contresens important et mener à des conclusions erronées. Il ne s'agit pas de reconnaître le droit pour un musulman à changer de religion, mais de ne pas contraindre un non-musulman monothéiste à embrasser l'islam, c'est cette orientation qui prévaut depuis des siècles pour l'exégèse de ce passage.

Le fondateur des Frères Musulmans ne présente aucune position originale sur les chrétiens et s'inscrit dans une dynamique pluriséculaire de cohabitation<sup>2169</sup> à l'instar des autres acteurs musulmans.

<sup>2167</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>2168</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>2169</sup> Même s'il n'a pu développer longuement cette thématique, sa pensée reste approximative et générale comme chaque fois qu'il est question d'aborder les aspects pragmatiques de la gestion de l'État.



## Conclusion

Plus qu'une conclusion, nous souhaitons organiser notre réflexion finale en proposant un bilan autour de deux thèmes. Le premier s'attache à la formation du regard et montre, par delà la volonté de marquer les différences, les similitudes qui caractérisent la manière d'organiser le discours et de le développer. Puis nous nous efforcerons de mettre en perspective la relation à l'autre religion comme catalyseur de l'identité de sa propre confession. À travers les discours produits se révèlent, en effet, des problématiques internes caractéristiques de chacune des deux religions.

## Le bilan

### A. Apologie de la différence

---

Dans un premier temps, nous avons constaté le développement d'une apologétique où chacun dénonce les travers de l'autre et insiste sur ses propres vertus. Mais des variations, parfois considérables, se sont aussi dégagées parmi les acteurs. Peut-on pour autant élaborer une typologie des discours ?

Elle s'avère impossible à établir du côté chrétien tant les frontières sont floues. L'islam, même quand il est appréhendé comme une entité insécable, un bloc, est abordé

par les missionnaires à partir de plusieurs entrées qui conduisent à des évaluations différentes plutôt qu'à un jugement unique. Dans les faits, la situation est toujours complexe et le paradoxe caractérise la construction des discours au niveau individuel. Ainsi les auteurs classés dans la catégorie des philo-musulmans pourraient être rangés, pour certains thèmes, du côté des plus hostiles.

À notre sens, nos évaluations restent conditionnées par les classifications des contemporains qui ont pris l'habitude de distinguer des groupes suspectés d'être anti-musulmans et d'en taxer d'autres de philo-islamistes. À leur suite, il est tentant d'opposer l'ouverture des philo-musulmans à la fermeture des adversaires de l'islam. Or, si quelques discours sont effectivement marqués par une critique systématique, la majorité se situe dans un entre-deux qui oscille entre une controverse policée et un effort réel de compréhension. Ces divergences ne sont pas explicables par l'expérience que les auteurs ont de l'islam. Le fait d'approcher l'islam par l'étude, sans contact avec les musulmans, peut aussi bien conduire à une vision totalement négative ou au contraire étonnamment ouverte. Les hommes de terrain n'échappent pas à cet écart dans les opinions. Les auteurs pâres blancs sont particulièrement représentatifs de cette difficulté à tenir un discours commun et à parvenir à un consensus face à l'islam.

Le cas le plus intéressant reste celui de ces « philo-musulmans » qui ambitionnent de connaître ou de faire connaître l'islam de l'intérieur. Dans ce groupe, figurent d'abord Abd-el-Jalil et Mulla – dont la conversion n'a pas généré d'aversion à l'égard de leurs anciens coreligionnaires –, la personnalité d'exception, donc inclassable, de Monchanin et sa mouvance. Dans une moindre mesure, et à cause du rôle qu'ils ont joué historiquement pour promouvoir une ouverture, on peut leur rattacher Asin Palacios et Massignon. Ce dernier nous pose cependant problème dans la mesure où – nous l'avons déjà écrit – subsistent des zones d'ombre sur sa vie et parce qu'il a adopté des attitudes contrastées dans sa relation à l'islam et aux musulmans. Son action sur le terrain, ses prises de position contre la politique coloniale française, une certaine lecture de ses travaux scientifiques en font un indiscutable philo-musulman, alors que l'esprit de la *badaliyya* et un autre regard sur sa production universitaire conduisent à des analyses plus nuancées.

De tous les groupes considérés, les dominicains sont les plus difficiles à caractériser. Apologistes, ils ne le sont pas, pas plus que prosélytes, et dans le même temps il est difficile de les qualifier eux aussi de philo-musulmans car ils n'ont pas été perçus comme tels par leurs contemporains. Il est vrai que leurs écrits les plus novateurs sont généralement postérieurs à la période. Cette position originale peut s'expliquer par le contexte : ils sont des nouveaux venus sur la scène de l'orientalisme. Rappelons que le livre d'Anawati et de Gardet sur la théologie musulmane date de 1948 et la thèse de Jomier de 1954. Ils sont donc, durant l'essentiel de la période que nous avons étudiée, des penseurs en formation. Certes, les ouvrages cités ont été salués et constituent, par bien des aspects, des références qui témoignent de visées scientifiques. Ils inaugurent une nouvelle phase du regard sur l'islam qui se veut scientifique et neutre. La visée scientifique affichée par ces intellectuels ne peut pas cependant se départir de prises de position personnelles. Depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, les travaux occidentaux consacrés à l'islam restent prisonniers de préoccupations et d'enjeux idéologiques.



Si pour les auteurs chrétiens toute typologie s'avère vaine, elle est tout aussi impossible du côté musulman. Certes, des écarts dans l'approche du christianisme existent mais ils sont mineurs et ne reproduisent en rien des divergences théologiques. Réformistes ou non, professeurs ou journalistes, les musulmans se trouvent en accord quand ils traitent du christianisme. Évidemment des différences peuvent apparaître mais elles ne sont pas significatives dans la mesure où elles ne renouvellent pas l'approche globale. Il faut toutefois préciser qu'il existe une donnée nouvelle apparue au XIX<sup>ème</sup> siècle, propre à réveiller les controverses et à rapprocher les points de vue, le prosélytisme missionnaire en pays d'islam.

Les interrogations que suscitent les chrétiens et le christianisme restent en grande partie héritées du passé et l'essentiel des critiques continue à se concentrer sur la personne de Jésus. En reprenant l'article d'Anawati, « Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines »<sup>2170</sup>, nous disposons d'une sélection abondante d'articles et d'ouvrages, consacrés, entre autres, à la figure de Jésus. À partir des notices, on retiendra que, si l'image positive de Jésus est quasi unanime – à l'exception de Mu'ammad Tawfiq ĩdq€ (1881-1920, docteur en médecine) – de nouveaux éléments viennent enrichir l'apologétique au XX<sup>ème</sup> siècle. Le recours à la science, notamment la médecine, l'œuvre d'auteurs occidentaux, et la comparaison avec Bouddha ou Krishna sont des facteurs qui renouvellent l'apologétique traditionnelle. Au chapitre des exceptions, il nous faut mentionner la publication de Kam...I —usayn *Qarya ĩ ...lima*<sup>2171</sup> (traduit en français par R. Arnaldez, *op. cit.*), dans laquelle l'auteur ne se prononce pas sur la crucifixion.

Globalement, ce premier niveau d'étude des discours permet deux conclusions. À la diversité des positions catholiques répond une relative homogénéité de celle des musulmans. La conséquence est, pour certains intervenants catholiques, l'élaboration d'un discours plus mesuré et plus positif sur l'islam ; du côté musulman on constate une difficulté persistante à sortir de problématiques pluriséculaires et d'une vision qui reste « historique » du christianisme.

Mais on ne peut pas comprendre les discours à partir du seul contexte et des auteurs. C'est la confrontation des deux univers religieux, des deux ordres mentaux, qui fonde la différence, et détermine leur caractère irréductible. Il s'agit bien d'une confrontation à distance qui révèle, dans le même temps, que la curiosité à l'égard de l'autre se manifeste à des degrés et des niveaux divers. Les auteurs catholiques ne paraissent pas, quelle que soit leur position au sein de l'institution, prisonniers d'un discours *a priori* et encore moins d'un conformisme de raison. Les analyses catholiques sur l'islam ne semblent pas tributaires du contrôle doctrinal romain qui caractérise la période. La religion musulmane n'est pas un enjeu prioritaire comme le marxisme, le nazisme ou encore la mission en Afrique : là le discours est surveillé beaucoup plus étroitement. De plus, dans les milieux catholiques, l'islam est l'objet d'une grande

<sup>2170</sup> G.C. Anawati, « Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques médiévales et positions contemporaines », *Euntes Docete* 22, 1969, p. 375-450.

<sup>2171</sup> M.K. —usayn, *Qarya ĩ ...lima*, Le Caire, Imprimerie Mi™r, 1954.

ignorance et reste l'affaire d'un petit nombre de spécialistes. Le discours sur l'islam peut-il alors être considéré comme un espace de liberté au sein de la réflexion catholique ? La dichotomie qui apparaîtra par la suite entre discours à vocation interne et externe n'est en tout cas pas encore perceptible.

On sera aussi sensible au fait que l'absence d'autorité centrale n'empêche pas les musulmans de développer une réflexion assez monolithique alors que du côté missionnaire c'est la diversité qui prédomine. Il semble que l'islam, divers en apparence, a généré une pensée uniforme sur le christianisme. Le principe d'autorité, difficile à localiser dans l'islam, n'empêche pas la formation d'un consensus, non concerté, quand il s'agit d'analyser le christianisme.

Cependant, si chaque groupe réagit de manière spécifique, la différence disparaît au profit des similitudes quand on se situe à un autre niveau d'analyse.

## B. Des frères siamois ?

---

Un certain nombre de similitudes peuvent être établies dans la construction des discours. Chrétiens comme musulmans partent naturellement de leur cadre, de leurs normes, de leurs valeurs, de leurs références et l'appliquent à l'autre. Ils manifestent ainsi leur difficulté à sortir de leur univers intellectuel, faute de pouvoir concevoir jusqu'à l'existence d'un autre système. Cette logique spontanée conduit à dénoncer chez l'autre les incohérences et les absurdités, par absence d'une vision de l'intérieur.

Ainsi, en toute bonne foi dans la plupart des cas, les auteurs procèdent à une lecture sélective des textes de l'autre religion. Ils n'hésitent pas à instrumentaliser les apports scientifiques. La médecine trouve de nombreux usages et rencontre un franc succès si l'on en croit les maladies attribuées par les chrétiens au prophète de l'islam ou les explications physiologiques (protoplasme, ovaire et vitamines à l'appui) avancées par les musulmans pour démontrer l'impossibilité d'une naissance virginale<sup>2172</sup>. L'étude de la langue est également l'objet d'une instrumentalisation, qui n'est pas toujours consciente et, sous couvert de scientificité, elle donne naissance à de nombreuses manipulations comme l'attestent d'Alverny et RiÉ...<sup>2173</sup>.

Le recours au texte est lui aussi l'objet d'usages contradictoires dans les deux camps. Les auteurs pratiquent volontiers la controverse à partir de lectures subjectives et sélectives. Les musulmans connaissent la Bible car elle leur est accessible dans leur langue et ils savent l'utiliser à leur profit de manière apologétique. En revanche, pour les chrétiens, la situation est tout autre. Certains accèdent directement au texte du *Qur'...*, mais ils sont en minorité, et la plupart doivent avoir recours à une traduction. Mais le fait d'accéder directement ou indirectement au texte fondateur ne nous apparaît pas fondamental pour expliquer la manière de le commenter. Là aussi la similitude est frappante : falsification et contradiction sont les maîtres mots. Pour les catholiques

---

<sup>2172</sup> Cf. I. Marz•q, *Kit...b n□r al-isl...m aw al-mas□Ÿ wa-hummuhu 'al... daw' al-'ilm*, Imprimerie Mutawassi□a, 1936.

<sup>2173</sup> Cf. les passages sur la racine <r Ÿ m> et sur le paraclét.

continuent à dominer l'idée que le *Qur'...*, postérieur à la Bible, en est une version déformée. Pour les musulmans, le *Qur'...*, postérieur à la Bible, est la version complète de la Révélation. La Bible ne saurait avoir une cohérence propre qui se suffit à elle-même. Cette focalisation des débats sur le livre est d'ailleurs remarquable au point que le christianisme y semble une religion du livre, au sens de l'islam. Mais au terme de la réflexion tous aboutissent à la question de Jésus.

Les discours de chaque confession à propos de l'autre suivent des routes parallèles. Ni les uns, ni les autres ne se sont véritablement intéressés pour savoir ce qui se disait sur eux. Les musulmans ne manifestent aucune curiosité pour les débats internes au christianisme. *A contrario* la réciproque n'est pas tout à fait exacte car des catholiques se préoccupent des débats internes à l'islam (non sans se tromper sur leur véritable nature).

Chaque religion continue donc à se considérer détentrice de la vérité et de la révélation : le christianisme porte à son achèvement le judaïsme, mais aussi toutes les autres religions qui constituent au mieux des pierres d'attente<sup>2174</sup> ; l'islam se considère comme l'oméga de l'histoire des relations entre Dieu et les hommes puisque Muÿammad est le sceau des prophètes.

Les analogies et les caractères proches aux deux religions ne constituent donc pas des facteurs favorables à la rencontre. Pourtant quelques croyants des deux religions réussissent à dépasser les divergences et à inventer le dialogue dans les années 1940.

### C. « Nous avons tant de choses à nous dire... »

Le dialogue interreligieux est un concept inconnu dans l'entre-deux-guerres, du moins tel que nous le concevons aujourd'hui. Seuls des individus exceptionnels et isolés sont parvenus à dépasser le stade de la controverse intellectuelle. Cependant, il faut postuler que d'autres relations, qui échappent à nos sources, se sont nouées au quotidien. Sans la préexistence de ce que nous appelons « le dialogue des cœurs », un groupe tel que les Frères de la pureté n'aurait pas pu se constituer. Nous l'avons déjà écrit, avec eux, en terre d'islam, le dialogue, jusque là condamné au silence, devient parole partagée.

Dans les procès-verbaux de leurs séances, ils révèlent une réalité aux visages multiples même si leur influence est limitée. Le groupe du Caire doit son existence à une conjoncture historique qui prend naissance dès le XIX<sup>ème</sup> siècle. L'Égypte de l'entre-deux-guerres possède les atouts nécessaires pour faire éclore le dialogue. Elle compte une élite musulmane à l'éducation traditionnelle, doublée d'une formation moderne en contact avec l'Occident, des chrétiens autochtones qui, tout en conservant une identité religieuse orientale, ont su combiner les attributs de la modernité grâce à l'enseignement des congrégations missionnaires. Elle dispose enfin d'un climat qui permet une sociabilité d'élites ouvertes sur les autres et prêtes à la rencontre. Contraints à assumer leurs différences, alors qu'une étude de certains discours fait apparaître la volonté de les gommer et de privilégier les similitudes, des chrétiens et des musulmans optent pour l'acceptation de leurs différences.

<sup>2174</sup> Cf. F. Jacquin, J.-F. Zorn(éd.), *op. cit.*

## L'altérité ou le retour sur soi

Tel un miroir, l'altérité fait de la rencontre avec l'autre la rencontre avec soi. On interroge l'autre, en définitive, pour clarifier sa propre situation, se connaître et, dans un second temps, pour connaître l'autre. Si l'autre est indispensable, il l'est d'abord comme révélateur de soi-même et de sa manière de croire.

### A. L'exégèse Qur'anique en panne ?

---

L'étude des discours musulmans sur le christianisme est symptomatique par son homogénéité de la situation interne à l'islam. La représentation des chrétiens que les musulmans tirent de la lecture du *Qur'an* récapitule leur conception et leur pratique de l'exégèse.

La révélation Qur'anique s'est étendue sur vingt-trois ans. Le troisième calife, 'Umar...n 'Aff...n, fixe le texte définitif. Toutefois, c'est vers 700 que le calife 'umayyade 'Abd al-M...lik (685-705) arrête le texte officiel qui inclut les points diacritiques et les voyelles<sup>2175</sup>. Les premiers *tafsīr*-s apparaissent au VIII<sup>ème</sup> siècle. Pour procéder au commentaire, une méthode est mise au point dès les premiers siècles, et elle reste, selon H. Ennaifer, toujours largement utilisée<sup>2176</sup>. Son but est de persuader et elle a pour axiome que la vérité est extérieure à l'histoire du monde. Ce cadre épistémologique reste stable jusqu'à nos jours, à de rares exceptions près, d'où l'impression d'avoir des commentaires sur les chrétiens identiques quelles que soient les périodes. La permanence dans l'interprétation a, d'autre part, un but apologétique évident, celui de témoigner de la véracité de la parole en tout temps. La révélation divine est précisée définitivement et son interprétation ne saurait varier.

Si la méthodologie traditionnelle, comme la qualifie H. Ennaifer, prédomine dans les travaux des commentateurs contemporains, il faut mettre cette permanence en rapport avec les études islamiques en pays musulmans. Les commentaires sont le fruit du cursus suivi dans l'enseignement de la religion musulmane. Il reproduit des techniques pédagogiques qui déterminent le contenu des savoirs et, plus encore, la structuration de la pensée. La relation de cause à effet nous semble directe : les méthodes d'enseignement ayant peu évolué, l'exégèse Qur'anique se trouve dans l'impossibilité de produire de nouveaux discours sur le christianisme.

Quels sont les fondements de cette méthode ? Elle établit comme postulat la sacralité du texte Qur'anique. Celle-ci concerne sa source, sa compréhension, ainsi que les

<sup>2175</sup> Cf. R. CASPAR, *op. cit.*, p. 123.

<sup>2176</sup> Cf. H. ENNAIFER, *Les commentaires coraniques contemporains analyse de leur méthodologie*, Rome, PISAI, 1998. L'auteur est professeur à l'Université al-Zaytūna de Tunis.

instruments qui l'élaborent, et a pour conséquence la pertinence du texte *Qur'...* à toute époque et en tout lieu<sup>2177</sup>. La justification d'une telle démarche est à rechercher dans la conception musulmane de la révélation : elle part du texte révélé au prophète. Ce texte est la parole même de Dieu dans sa littéralité. Il ne peut y avoir d'intervention de la personnalité et de l'expérience du prophète, pas plus que de la culture de son époque. Le prophète n'étant qu'un intermédiaire, un médium, il ne peut influencer sur le texte dont les affirmations sont immuables. Le commentateur n'a donc aucun effort d'interprétation et de critique historique à faire.

Le second problème concerne le statut du *Qur'...*. La base de tout raisonnement consiste dans la théorie que la parole de Dieu est pré-éternelle, incréée car les attributs de Dieu, dont la parole, ne peuvent être distincts de Dieu. Pour les tenants de la tradition, dans la mesure où il y a préexistence du *Qur'...*, il ne peut y avoir de lien entre la parole de Dieu et les circonstances temporelles. Seuls les mu'tazilites ont affirmé que le *Qur'...* est créé et que la révélation se manifeste à travers la réalité historique<sup>2178</sup>. Mais ces derniers ont connu, dès le milieu du IX<sup>ème</sup> siècle, une défaite politique et idéologique qui rend difficile la formation d'une exégèse critique.

Les commentateurs contemporains que nous avons examinés se rattachent à la vision commune dite salafite, c'est-à-dire traditionnelle, pour laquelle le *Qur'...* est considéré comme incréé et la révélation indépendante du prophète. La méthode d'exégèse qui découle de ces hypothèses de travail se traduit par une démarche ahistorique et apologétique. Pour Ennaifer, le courant du *Man...r* s'est « montré incapable de se libérer effectivement des caractéristiques du patrimoine salafite »<sup>2179</sup>. Certes, tant chez A... que chez 'Abduh, existe une tendance vers le renouvellement de la méthode, mais il n'y a pas, selon H. Ennaifer, de rupture épistémologique. Ils n'auraient pas su mettre en place les instruments d'une méthode exégétique rénovée. C'est pourquoi les penseurs de « l'école » dite « du *Man...r* » ne peuvent innover dans la science exégétique d'autant qu'ils témoignent d'une attitude plus fermée que le fondateur. Cependant, les apports de cette école, sont, par ailleurs, réels dans la volonté d'apporter un esprit critique face au patrimoine exégétique et dans leur définition de la fonction de l'exégète contemporain qui est appelé à jouer un rôle social et politique. Ils ne sont pas pour autant parvenus à fonder une véritable critique historique.

Le véritable renouveau épistémologique vient de « l'école » du penseur égyptien al-... qui, dès les années 1930, innove en introduisant la linguistique historique dans l'analyse du texte et dans l'école historique herméneutique dont M. Arkoun est l'un des

<sup>2177</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>2178</sup> R. CASPAR, *op. cit.*, p. 152sq. : « Pour les mu'tazilites Dieu est unique (il s'agit du tawhid, affirmation centrale de l'islam) et son unité est interne : il ne peut y avoir de distinction à l'intérieur de l'essence divine. Ainsi, attributs et essence divine sont identiques. En conséquence, tout ce qui est extérieur à Dieu est créé, même les actions *ad extra*, dans leurs réalisations créées. C'est le cas éminemment, de la parole divine, éternelle en Dieu puisque identique à son essence, et créée dans sa manifestation externe, le Coran. » D. Gimaret, « Mu'tazila », *El VII*, p. 185-195.

<sup>2179</sup> H. ENNAIFER, *op. cit.*, p. 39.

représentants en France. Ces renouveaux de l'exégèse ne s'imposent pas dans le domaine de la science exégétique contemporaine, bien qu'ils permettent de renouer avec la confrontation des idées telle qu'elle pouvait exister aux premiers siècles de l'islam.

À notre sens, la question de l'exégèse *Qur'...* constitue le problème central de notre recherche. L'exégèse définit le cadre idéologique et méthodologique à travers lequel est produit le discours musulman sur les chrétiens et le christianisme. Elle explique le transfert sur les textes chrétiens des méthodes en usage pour le *Qur'...*. Formés dans le même cadre universitaire, héritiers d'une conception traditionnelle de l'enseignement, les penseurs musulmans ne pouvaient que reproduire une argumentation classique, au point de ne produire qu'un seul et même discours avec quelques variantes liées au contexte ou à la personnalité du penseur : les *'...lim-s* sont en définitive des lettrés, plutôt que des intellectuels au sens occidental du terme. S'ils recourent aux autres sciences, ils le font en les instrumentalisant, selon le mode pratiqué pour les sciences islamiques. Faut de nouveaux instruments et d'une véritable exégèse *Qur'...* appliquée à l'étude des versets relatifs aux chrétiens et au christianisme, la pensée élaborée depuis des siècles ne peut être dépassée.

À travers l'analyse des discours sur le christianisme, a ainsi émergé un vaste et délicat débat interne au monde islamique dans lequel la représentation des chrétiens n'est qu'une facette.

L'évolution vers un islam politique, évidente chez les Frères Musulmans, mais aussi dans l'adhésion de R. Rip... au wahh...isme, serait un autre facteur à prendre en compte pour expliquer ce désintérêt pour la dimension religieuse des relations islamo-chrétiennes. Le nouveau statut politique acquis par les chrétiens dans l'État musulman moderne n'a pas suscité de nouvelles approches. De plus, comme nous l'avons souligné, la réforme d'al-Azhar est à peine ébauchée qu'elle est suspendue par la mort du recteur 'Abd al-R...ziq, dont la personnalité aurait pu être porteuse de perspectives de renouveau, et par les évolutions politiques que connaît l'Égypte.

Islam politique et absence de réformes significatives d'un des centres de l'orthodoxie sont, dans la période étudiée, des freins puissants à l'avènement d'une nouvelle perception du christianisme. Si le réformisme innove sur de nombreux points et permet une certaine adaptation de l'islam à la modernité, il ne propose pas de véritable rupture dans les manières de penser. Les musulmans de l'entre-deux-guerres, confrontés à la modernité, la pensent dans un cadre mental immuable et, en ce sens, le discours sur le christianisme apparaît comme révélateur des blocages.

## B. Le christianisme entre acculturation et universalisme

---

Le christianisme est traversé depuis la querelle des rites au XVII<sup>ème</sup> siècle par un débat central sur les conditions de son enracinement dans d'autres cultures. La question, pour le christianisme, est donc celle de sa capacité à s'acculturer ici au contact de l'islam : d'adaptation, il est sans cesse question dans les écrits des missionnaires. Si le mot d'inculturation n'existe pas encore, le projet apparaît déjà en filigrane quand les pères blancs décident d'adopter la tenue vestimentaire et le *modus vivendi* des populations au

milieu desquelles ils vivent. D'aucuns envisagent la création d'un rite catholique spécial qui est pourtant loin de faire l'unanimité dans ces nouvelles chrétientés, et ce pour des raisons différentes. Les Nord Africains veulent d'un rite latin puisque le changement de religion les pousse à la rupture avec leurs racines, de même que les convertis du Proche-Orient, cette fois parce qu'ils méprisent trop les chrétiens orientaux pour en adopter les rites. Du coup l'inculturation en terre d'islam se résume à des adaptations mineures. La grande proximité entre les deux religions durcit les positions, renforce l'appréhension de donner le sentiment de céder, pousse à insister sur sa différence. Le modèle missionnaire forgé par la réforme catholique y contribue. Les missionnaires sont les médiateurs d'un christianisme latin peu enclin à se dissoudre qui, au contact de l'islam, renforce son identité. Nous voyons dans la permanence du modèle missionnaire post-tridentin l'une des causes de l'échec des conversions et de l'incapacité à intégrer les dispositions d'esprit des populations rencontrées. Incontestablement, ce phénomène se reproduit dans la rencontre du christianisme avec d'autres traditions religieuses et à d'autres moments de l'histoire, mais l'islam, de par sa proximité du christianisme, appelle tout particulièrement à des positions tranchées. Ainsi, même si les missionnaires sont critiques quant à l'ascèse des moines bouddhistes ou pourfendent la polygamie de certains Africains, ils peuvent aussi trouver dans leurs religions des pierres d'attente, alors qu'une telle approche est plus délicate à appliquer à l'islam. Si l'on reste dans une perspective linéaire du temps, l'islam est perçu comme une déviation et une perversion, et non comme une préparation. L'islam révèle les limites de l'adaptation chrétienne qui, face à un système structuré sur un modèle voisin et survenu après lui, ne peut prendre le risque de s'inculturer.

Derrière cette problématique de l'inculturation se profile un autre débat décisif dont l'islam est aussi un puissant révélateur. Appliquées aux musulmans, les notions d'infidèles, de salut, de fondement théologique des missions, de mystique, de sainteté, etc. recourent des interrogations permanentes de l'Église catholique. Des réponses très variables sont proposées, reposant sur la distinction Église visible/Église invisible. Elles débouchent sur la question de savoir si l'adhésion au christianisme est indispensable au salut. Si elle est nécessaire, la mission doit se faire selon un schéma classique de prédication de l'Évangile et de baptême, et il ne saurait être question d'admettre l'existence de saints, de mystiques et de salut en dehors d'une appartenance à l'Église visible. Cette conception est commune dans la période que nous étudions et les missionnaires témoignent dans leurs rapports de leur satisfaction d'avoir pu baptiser des moribonds. Dans l'hypothèse inverse, où l'adhésion au christianisme n'est pas l'adhésion à l'Église, une mission rénovée peut être alors envisagée et, dans une certaine mesure, sainteté, mystique et salut deviennent possibles hors de l'Église visible. Sans doute la théologie de l'Église invisible est admise de manière classique par l'institution mais cette dernière n'en a jamais tiré les conséquences pour la mission, d'où des positions très fluctuantes sur l'économie du salut. La coïncidence entre Église visible et invisible s'impose à certains missiologues, alors que d'autres admettent la possibilité de conceptions plus larges. Entre ces deux positions, coexistent une multitude de solutions qui sont implicites dans les discours sur l'islam. Ces hésitations expliquent deux grandes orientations contradictoires de la période. La première, dont Focà et Giacobetti sont les représentants, exclut tout salut sans une adhésion institutionnelle au christianisme. Pour

la seconde, Dieu est présent même à l'état de trace et permet d'être sauvé, sans même le savoir. C'est la position implicite de tous ceux qui voient dans le *Qur'...* une pâle copie des Évangiles et qui n'estiment pas indispensable de baptiser. Marchal et la plupart des jésuites sont sur cette ligne ; faute d'éléments, nous ne pouvons trancher en ce qui concerne les dominicains à cette époque.

Mais la période considérée marque finalement un infléchissement dans le catholicisme où quelques intellectuels cherchent à pénétrer à l'intérieur de la pensée musulmane et à en comprendre les débats. Cette constatation conduit à insister sur le rôle de ces individus qui, tels Abd-el-Jalil et Mulla, ont été des médiateurs et ont ouvert la voie à de nouvelles appréciations de l'islam. Ainsi s'amorce un déblocage à la veille du concile Vatican II. Une initiative, en apparence modeste, prise par Jean XXIII en 1959, laisse entrevoir la possibilité de changement plus profonds : « ... le passage suivant a été supprimé dans l'acte de consécration du genre humain au Sacré-Cœur de Jésus : "Soyez le Roi de tous ceux qui sont encore égarés dans les ténèbres de l'idolâtrie ou de l'islamisme..." »<sup>2180</sup>. Amplifiant cette perspective la déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, crée le 28 octobre 1965, grâce au concile, les conditions d'une autre vision de l'islam et donne raison aux acteurs de l'ouverture des années 1930-1950.

---

<sup>2180</sup> *L'œuvre missionnaire de Jean XXIII, textes et documents (1958-1963)*, Paris, P. Lethielleux éd., 1966, p. 97 : Nouveau texte de l'acte de consécration du genre humain au Sacré-Cœur, *Documentation Catholique* 18.10.1959.



# sources et Bibliographie

## Sources

### Sources manuscrites

---

ARCHIVES DES PERES BLANCS, MAISON GENERALICE DE ROME

H12 : La prière musulmane par le Père FOCÀ 1928

Controverses musulmanes par le Père GIACOBETTI 1928

H62 : Rapports islamo-chrétiens jusqu'en 1965

H61/1 : L'évangélisation des musulmans : articles et revues de journaux 1890-1934

H61/2 : Deux conférences du Père Marchal (12.03. et 9.04. 1933). Le texte retraçant le contenu de ces deux conférences a été écrit en 1973

H62/3 : Une tournée préapostolique 1934 Père FOCÀ

H62/4 : Les leçons de 60 ans d'apostolat en pays musulman 1938 Père MAZÉ

- H62/5 : Questionnaire envoyé en 1939 par la commission des problèmes musulmans de la congrégation pour l'Église Orientale. Il est précisé que le questionnaire doit rester secret et confidentiel
- H62/9 : Quelques directives catéchétiques du Cardinal LAVIGERIE à ses missionnaires d'Afrique et sur son catéchisme édité en 1905
- H66 : Perspectives pastorales en terre d'Islam par le Père CUOQ 1966. Confidentiel réservé aux supérieurs ecclésiastiques et religieux
- H57 : Islam. Doctrines et pratiques religieuses. Mélanges jusqu'en 1980
- H57/2 : Notes sur la circoncision par Mgr. NOUET 1924
- H57/3 : Réponse du Père GIACOBETTI à la conférence du Père Monnier s.j. sur des questions dogmatiques 1939
- H57/5 : La prière d'après le Coran vers 1945 Père X. (inconnu)
- H61 : Monde musulman
- H61/2 : Jalons pour l'étude de l'âme musulmane féminine, Sœur Gwénolé, 1945 GLANA, conférence donnée à la session de septembre, Maison Carrée (éd.)
- H47 : Pastorale et Islam 1934-1974
- Conférence donnée par le R.P. J. MAZÉ le 15 mai 1935 à la salle Albert Le GRAND Paris. Cinquième session des conférences à l'Institut PIE XI. Sujet général : bilan de la Rédemption en France et à l'étranger
- H13/1, 2, 3 : Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en AFN musulmane par le Père MARCHAL, années 1930. Le rapport doit rester confidentiel
- H1 : Articles du Père GIACOBETTI (1890-1942)
- Texte 1 : Articles sur la conversion des musulmans 1934
- Texte 2 : L'Islam et la civilisation 1890
- Texte 3 : L'islamisme dans nos colonies 1901
- etc...
- L26: Maghreb et Malte
- L26/4 : Situation juridique et relèvement de la femme dans l'AFN par la Sœur MARIE-ANDRÉ Sœur Blanche, 1931. Communication faite à l'Académie des sciences coloniales en février
- L26/5 : Père GIACOBETTI 1938
- Simple notes sur un essai de pourcentage sur la pratique religieuse des musulmans du Nord de l'Afrique et sur la « bonne foi ». Enquête demandée par l'Evêque d'Oran
- L26/6 : Scoutisme en mission musulmane AFN Père Chassine, extrait du fonds Schildknecht
- L30/13: brèf historique de la revue *ETI*
- L40 : Quelques considérations sur l'assimilation des indigènes musulmans de l'Afrique du Nord ainsi que sur l'œuvre et la méthode des Pères Blancs par le Père L. TISSOT 1914
- L34 : TUNISIE

- L34/3 : Étude sur la mentalité du Tunisien musulman par le Père DEMEERSMAN 1932.  
Conférence donnée par le Père DEMEERSMAN au cercle LAVIGERIE de Tunis en novembre
- L34.4 : Une école de propagande missionnaire in EL IRADA du 22.02.1934 ; il s'agit de la réaction d'un musulman hostile à cette école
- L34/5 : Conférence donnée par le R.P. DEMEERSMAN Supérieur de l'IBLA au cercle universitaire catholique Saint Augustin de Tunis le 26.06.1928 sous le titre : À la recherche des possibilités de l'âme tunisienne
- Z32A : Fonds FOCÀ
- L51 : Effervescence et chaos dans l'Islam algérien, extrait d'Études Missionnaires TI n<sup>o</sup> 3, par le P. GIACOBETTI 1933
- L82 : Méthodes apostoliques en AFN (1926-1956)
- L82/1 : Au sujet d'un manuel de morale pour l'AFN par le Père MARCHAL 1926
- L82/2 : Une journée apostolique avec le Père DEMEERSMAN près de Ain-Drahamam, par le Père LANFRY, 1938
- L82/3 : Principes d'action apostolique du Père DEMEERSMAN 1932
- L82/4 : Objet, conditions et modalités du zèle en Kabylie par le Père MAZÉ 1939
- L82/5 : Étude du milieu (en vue d'un apostolat plus efficace). Père LANFRY
- L27 : MAGHREB
- L27/3 : L'aspect moral et religieux de la question indigène ; conférence donnée à la « Journée d'amitié rurale » de la JAC algérienne par le R.P. MARCHAL, l'Arba, juin 1938
- L27. 4 : La femme arabe
- L35 : TUNISIE jusqu'en 1949
- L35. 4 : La religion de la femme tunisienne (questionnaire) 1936
- L35. 5 : Trois mois d'apostolat en Kroumirie par le R.P. DEMEERSMAN, Supérieur de l'IBLA
- H32 : Père MARCHAL, Âme et vie musulmanes
- L30/13 :
- Dos.255 : Jérusalem
- Dos.255/la : Conférence sur l'Islam du Père V. de Moor
- Dos B9 : Nouvelle classification Z31(4) Fonds FOCÀ
- Dos.124 : Divers-Congrès-Publications
- Dos.124/10 : Islam
- Dos.246 : Saint-Père, Cardinaux, Congrégations, Délégation
- Dos.246/2 : Sacré Congrégation pour l'Église Orientale
- Dos.246/4 : Congrégation pour la Propagande (1936-1947)
- Dos.183 : Kabylie
- Dos.183/1 : Méthodes d'apostolat

Dos.183/2 : Cartes de visites, circulaires

Dos.189 : Ghardaïa, Sahara

Dos.189/1/E : Apostolats, méthodes, généralités

Dos.276 : Afrique du Nord, Généralités Islam

Dos.276/III : Islam apostolat auprès des musulmans

Dos.276/III/1 : Revues, associations, particuliers

Dos.276/III/3 : Cardinal Tisserant

Dos.276/III/4 : Travaux

Dos.276/II : Islam, apostolat auprès des musulmans

Dos.276/II/1 : Tunis, Alger, Kabylie, Sahara, « Méthodes d'apostolat », réunion d'Alger d'octobre 1946

Dos.276/II/2 : Méthodes d'apostolat auprès des musulmans, articles ou lettres de fonds

Dos.276/II/3 : Méthodes d'apostolat auprès des musulmans ; extraits de lettres ; lettres et notes

Dos.279 : Kabylie

Dos.279/I : La Maison-Mère au chef de mission

Dos.279/II : Du chef de mission (Miliniault, Landru, Gallerand) à la Maison-Mère de 1936 à 1939

Dos.279/VI : Directives d'apostolats Père Landru et circulaires

Dos.279/VI/1 : Directives diverses Père Landru

Dos.279/VI/2 : Directoire de la mission de Kabylie

Dos.180 :

Dos.180/4 : Cercle des Amitiés Tunisiennes

Rapports annuels consultés de 1905 à 1952

Diaires de l'IBLA consultés de 1926 à 1939

Diaires d'Aïn Sefra consultés de 1920 à 1947

Diaires de Larba (Benni Yenni) consultés de 1920 à 1933

Directoires des Constitutions de 1914, 1934 et 1938

*Petit Écho* novembre 1968, 1974/3

Notices Nécrologiques :

V 1932-1937

VI 1937-1945

VII 1940-1945

VIII 1945-1950

X 1951-1956p

XI 1957-1959

XII 1957-1960

---

XXX 1993-1994

ARCHIVES DE LA MAISON GÉNÉRALICE DES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE

AGOMI Fonds A. Perbal

M « Institutum Missionale Scientificum » 1937

M « Institutum Missionale Scientificum » 1938II

M « Institutum Missionale Scientificum » 1939II

M « Institutum Missionale Scientificum » 1940I

J « Pontificium Opus a Propagatione Fidei 1930-1939 »

ARCHIVES DES DOMINICAINS

ARCHIVES DE LA MAISON GÉNÉRALICE DES DOMINICAINS

AGOP XI 65600 : Epistolae 1930-1953

AGOP XI 65600/1 1930-1932

AGOP XI 65600/2 1933-1934

AGOP XI 65600/3 1935

AGOP XI 65600/4 1937

AGOP XI 65600/5 1938

AGOP XI 65600/6 1939-1940

AGOP XI 65600/9 1945-1946

AGOP XI 65600/10 1940-1945-1946

AGOP XI 65601 : Biographie du Père Lagrange par le Père Vincent

AGOP XI 65602a : Le Caire Islam

ARCHIVES DES DOMINICAINS DU COUVENT SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

AJOP, lettre du 6.2.1920 du P. Louis (provincial de Paris) à ?

AJOP, lettre du 22.9.1920 du P. Nasse à ?

AJOP, lettre du 1.10.1922 du P. Dhorme prieur de Jérusalem au P. Chabert des Missions Africaines de Lyon

AJOP, lettre du 1.10.1922 du P. Dhorme à Mgr ?

AJOP, lettre du 20.7.1923 de Mr Sirdous au P. Dhorme

AJOP, lettre du 3.2.1928 du P. Savignac, prieur de Jérusalem à Mgr Girard confirmant le projet d'établissement et ses motifs

AJOP, lettre du 8.2.1928 : réponse positive de Mgr Girard

AJOP, lettre du 9.2.1928 : recommandation de Mgr Valerio Valeri délégué apostolique d'Égypte

AJOP, lettre du 6.3.1928 : autorisation de la S. C. de *Propaganda Fide* adressée au procureur général de l'Ordre

AJOP, lettre du 15.7.1928 du P. Savignac au provincial de Malte

AJOP, lettre du 8.4.1929 du P. Savignac au P. Jaussen

AJOP, lettre du 1.7.1929 de Me Sednaoui au P. Jaussen, en date du 18.12.19230 : J.O.

avec décret loi numéro 62 signé par le roi Fouad : cession à l'Ecole biblique et archéologique française du terrain jusque là possession de l'État ; janvier 1931, signature de l'acte de vente

AJOP, lettre du 19.1.1934 des entrepreneurs au prier de Jérusalem

AJOP, lettre du 15.5.1938 du P. Jaussen au Supérieur du Caire

ARCHIVES DES DOMINICAINS DU COUVENT DES DOMINICAINS DU CAIRE

Procès-verbaux de l'association des Frères de la pureté

ARCHIVES DES JÉSUITES

ARCHIVES DU COLLÈGE DE LA SAINTE-FAMILLE DU CAIRE

Mission islamica 1

Missio islamica 2

ARCHIVES DES JÉSUITES DE VANVES

RPO 40 : Islam

1 : Seb. Ronzevalle : avant-propos d'une action évangélisatrice sur les tribus du désert syrien + une carte, 1925 ? ; 7p. ms.

2 : H. Charles : apostolat des Arabes nomades, 1926, 22p.

3 : Raphaël Nakhla : Issa Wafa al-Almy, 1925, 9p.

4 : Costa de Beauregard, provincial : étude sur les conditions nouvelles de l'apostolat catholique auprès de l'islam syrien, vers 1930, 20p.

5 : Robert Louisgrand : le fanatisme musulman, 1931, 11p.

7 : Lettre du docteur Mazet au P. H. Charles, 1936, 6p.

8 : H. Charles, conditions du travail missionnaire sur les infidèles du désert syrien, 1937, 8p.

9 : Échanges de vues sur la question missionnaire au Proche-Orient, 1944, 10p.

10 : A. d'Alverny, opinion sur l'action chrétienne en terre d'islam, 1946

11 : Correspondance Massigon-Aug. Décisier-Pruvot, 1947

12 : Charles Sautier, questions posées, vers 1947, 2p.

13 : P. Mougel, pour un apostolat chez les musulmans, 1947, 7p.

14 : P. Le Génissel, lettre sur les possibilités d'apostolat musulman , août 1947

15 : Notes sur la situation actuelle au Liban, 1948, 7p.

16 : Note-résumé de l'apostolat musulman dans la mission de Syrie, 1p. ms.

17 : Ce que vous pouvez faire pour l'islam (d'après P. Charles), 5p.

18 : De Mahumetanorum conversione rite paranda et promovenda (ad omnes provinciarum præpositos), 15-08-1937

19 : Lettres sur l'évolution religieuse des musulmans (extraits de lettres des PP. Menassa, Abela, Lebon, Chevrey, Mattern, Akiki, Prenthaler [Java], Py [Laghouat], Pruvot, Coulange [FMM])

RPO 43 : Université St-Joseph de Beyrouth problèmes communs

RPO 92 : Lettres et nouvelles périodiques

- 1 : Tables du P.O., faites par Pierre de Vrégille en 1959
- 2 : Nouvelles d'Orient 1927-1928
- 3 : Lettres de Syrie et d'Égypte 1929-1933
- 4 : Lettres des missionnaires de Syrie et d'Égypte 1931-1934
- 5 : Échos et nouvelles de la Mission du Proche-Orient 1937-1939
- 6 : Courrier de la Vice-province 1939-1941
- 7 : Vice-province du Proche-Orient, courrier pour la France 1944-1945
- 8 : Lettres des missionnaires 1947-1948
- 9 : Lettres du Proche-Orient 1948-1958
- RPO 113 a : En Terre d'Islam
  - 1 : Historique, 1928-1944-1945-1946
  - 2 : Comité de rédaction 1928-1932
  - 3 : Réponses aux critiques des Pères Blancs 1932
  - 4 : Polémique 1932
  - 5 : Varia
  - 6 : Abbé Jules Declercq fondateur d'ETI 1927-1937
  - 7 : Collaborateurs éventuels 1933
  - 8 : Administration, PP. Bonnelle, Janot, Jalabert
  - 11 : Publicité
  - 12 : Périodiques échangés, dépouillements
  - 13 : Abonnements 1940-1946
  - 14 : Correspondance 1930-1946
  - 15 : Pièces officielles 1940-1946
  - 17 : Lettres de Lyautey, Catroux et autres officiers
  - 18 : Louis Massignon 1930-1935
  - 19 : bis Massignon : l'expérience mystique
  - 20 : Denise Masson 1934-1937
- RPO 113b : En Terre d'Islam II
  - 1 : Correspondance P. Gorrée et P. Abd-elJalil 1931-1934
  - 2 : Notes et extraits de correspondance 1930-1941
  - 3 : Réunion du comité de rédaction à Fourvière 1934-1936
  - 4 : Prise en charge de la revue par la Province de Lyon 1934-1942
  - 5 : Articles pour *ETI*
  - 6 : Correspondance 1932-1948 ; polémique avec les PP. Blancs 1933
- RPO 114 : Henri Charles s.j. travaux
  - 1 : Éléments de biographie
  - 2 : Conditions nouvelles de l'apostolat auprès de l'Islam syrien (enquête) 1929

- 3 : Étude sur les conditions nouvelles de l'apostolat catholique auprès de l'Islam syrien, résultats de l'enquête, 1929
  - 4 : Comptes-rendus de livres
  - 5 : La rédemption de l'Islam 1930
  - 6 : Morale et enseignement, arabe et culture orientale dans la mission des jésuites en Syrie (semaine de missiologie de Louvain 1933)
  - 7 : Lettres au sujet de syndicats et de travailleurs 1933-1934
  - 8 : La politique syrienne 1934
  - 9 : Rapports sur la thèse d'H. Charles de Mr Dhorme et de Mr Gaudefroy-Demonbynes 1935
  - 10 : Palmyre et le désert syrien 1936
  - 11 : Assistances vétérinaire au désert
  - 12 : Possibilité et conditions d'aide financière des Libano-Américains à la mission du Proche-Orient, août 1946
  - 13 : À l'avant-garde de la latinité et du monde arabe, le rôle culturel du Liban moderne et de l'USJ
  - 14 : Grand espoir au pays de France, jeunesse et fidélité 1942
  - 16 : Tournée aux USA 1947-1948, 1954
  - 17 : Lettres diverses 1931-1950
- RPO 115 : Henri Charles s.j. dossier
- 1 : Plans d'études d'arabe
  - 2 : Études d'arabe
  - 3 : Le problème musulman d'après Lavigerie, Bugeaud, de Foucauld, Marchal
  - 4 : Attitudes d'esprit vis-à-vis des orientaux
  - 5 : S.P.C.K. : Arabic publication
  - 6 : Central literature Comittee for Moslems (Le Caire) 1933-1942
  - 7 : Langue et littérature arabes
  - 8 : Textes de Tissot, Robert Montagne, W. Wilkie
  - 9 : Cheikho : le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam
  - 10 : Féminisme
  - 11 : Islam, religion, mystique :
    - a. bibliographie sur le Wahabisme
    - b. spiritualité musulmanes (notes diverse)
    - c. projet d'un manuel d'islamologie (dossier)
    - d. « Mahomet » de Dermenghem ; opinions et comptes rendus
    - e. notes sur la psychologie de Mahomet (notes sur l'article du P. Lammens « Mahomet fut-il sincère ? » dans RSR 1911)
    - f. enquête Montagne sur l'évolution du monde musulman (plan de travail pour le groupe



- d'études de l'Islam 1935)
- g. « Connaître », déc. 1929 (« la conversion des musulmans »)
- h. controverse Mazé sur la propagation de l'Islam en Afrique Noire (dossier)
- i. le fanatisme musulman ; Louisgrand, Jersey déc. 1931
- j. l'expansion missionnaire musulmane ; Giacobetti, 4<sup>ème</sup> semaine de miss. Louvain
- k. note sur la psychologie des musulmans
- l. le prosélytisme de l'Islam 1945
- m. controverse Jastrobe-Giacobetti sur la mystique musulmane 1932
- 12 : de Lanversin : spiritualité en Islam au Moyen-Âge et réactions
- 13 : Michel Chiha : problèmes et préjugés de chez nous 1930
- 14 : Psychologie de l'Orient chrétien
- 17 : Étudiants orientaux en Europe
- 19 : Divers
- RPO 207 : Charles Libois, Maurice-Pierre Martin, Jacques Masson s.j. : contribution pour une histoire des PP. Jésuites en Égypte, 1989, 7p. ronéo.
- RPO 210 : Égypte Généralités
- RPO 211 : Le Caire autre que le Collège de la Sainte Famille
- RPO 213 : Alexandrie, Collège St-François Xavier
- RPO 217 : Égypte, mission copte
- RPO 223 : Le Caire, Collège de la Sainte Famille
- RPO 21 : Mission de Syrie
- Chemise 1 : documents anciens
- Chemise 2 : avant 1914
- Chemise 3 : 1920-1948
- RPO 22 : Notices nécrologiques
- Archives de la Congrégations pour les Églises Orientales
- ASCO. 314/38, Oriente Musulmani Proposto del P. Perbal (OMI) d'istituzione di una commissione per gli studi islamici, séances du 11.4.1938, du 20.4.1938, du 24.6.1938, du 12.1.1939, extraits de lettres, ébauche de questionnaire
- ASCO 314/38 Oriente Musulmani proposto del P. Perbal..., lettre du cardinal préfet de la Propagande au cardinal Tisserant du 30.6.1938, et réponse de ce dernier du 5.7.1938
- ASCO 314/38, Oriente Musulmani proposto del P. Perbal..., document sans date mais que nous pouvons sans risque dater de juillet-août 1938, documents supplémentaires sur la question de l'islam (extraits des lettres reçues en réponse à la demande de consultation sur les « conclusions »)
- ASCO 192/39 Oriente musulmani preparazione dei missionari all'apostolato per i musulmani

## SOURCES IMPRIMÉES

---

Périodiques chrétiens

En Terre d'Islam

Numéro 5 : c'est le numéro le plus ancien que nous ayons trouvé à Rome (tant au PISAI qu'à la maison généralice), les pages ne sont pas numérotées. Nous avons procédé à une numérotation. À partir de 1927 les pages sont numérotées.

ABD-EL-JALIL, J.-M., « Le Coran et la pensée musulmane », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1939, p. 303-316.

ABD-EL-JALIL, J.-M., « L'Égypte de demain », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1941, p. 20-49.

ABD-EL-JALIL, J.-M., « Aspirations musulmanes dans le mouvement salafi », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1941, p. 215-230.

ALVERNÉY d', A., « Le Dieu bon est-il le Dieu de Mahomet ? », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1939, p. 216-241.

ALVERNÉY d', A., « La prière dans le Coran », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1938, p. 233-254.

ALVERNÉY d', A., « La piété populaire en Islam », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1942, p. 3-7

ASIN PALACIOS, M., « Le problème de l'authenticité de la mystique musulmane », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1945, p. 3-22.

AYROUT, H., « Nos relations avec les musulmans en Égypte. Chrétiens et musulmans en Égypte », *ETI* novembre 1929, p. 901sq.

AYROUT, H., « Élèves musulmans dans les collèges catholiques en Égypte », *ETI* janvier 1930, p. 3-36.

AYROUT, H., « Peuple musulman et patrons chrétiens », *ETI* avril 1930, p. 126-131.

AYROUT, H., « Chrétiens et Musulmans en Égypte, Relations d'affaires et d'amitiés. », *ETI* juin 1930, p. 231-235.

AYROUT, H., « Au Caire la dévotion pour l'imam Chafei », *ETI* juillet-août 1931, p. 251sq.

AYROUT, H., « Le Paradis Coranique », *ETI* mai-juin 1936, p. 161-166.

AYROUT, H., « Égypte, interférences de la politique et de la religion », *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1938, 192-198.

BOUTROS, G., « Un aspect de la vocation de Mahomet, I : le "Nadhî" », *ETI* 2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> trimestres 1944, p. 120-130.

BOUTROS, G., « Un aspect de la vocation de Mahomet, II : l'apôtre », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1945, p. 85-91.

CATRICE, P., « Étudiants musulmans en France », *ETI* mai-juin 1932, p. 168-186.

CHARLES, H., « Aperçu sur la doctrine religieuse du Coran », *ETI* juillet 1928, p. 196-199.

CHIDIAC, R., « Textes concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam », *ETI* janvier-février 1932, p. 34-42.

- CHIDIAC, R., « Tahat Hosayn », *ETI* mai-juin 1932, p. 153-157.
- CHIDIAC, R., « Ce que nous devons à l'Islam », *ETI* mai-juin 1932, p. 160-163.
- CHIDIAC, R., « Une religion du Livre », *ETI* juillet-août 1934, p. 239-44.
- CHIDIAC, R., « Le visage connu de l'Égypte », *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1938, p. 177-182.
- Chronique du monde musulman, *ETI* juillet-août 1932, p. 279sq.
- Chroniques brèves, *ETI* juillet-août 1934, p. 272, p. 282sq.
- Chroniques brèves, *ETI* novembre-décembre 1936, p. 410.
- Chroniques brèves, *ETI* mai-juin 1937, p. 172.
- Compte-rendu du livre du Père Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1926, 288p, *ETI* juin 1928, p. 163.
- Compte-rendu de l'article de Mgr d'Herbigny, Président de l'Institut Pontifical des Études Orientales, « L'Islam naissant, Notes psychologiques », *Orientalia Christiana* 14, mars-avril 1929, *ETI* avril-mai 1929, p. 161sq.
- Compte-rendu du Congrès de l'U.M.C. de France 1931, « Considérations sur l'Apostolat Missionnaire en Afrique musulmane », *ETI* janvier-février 1932, p. 43-50.
- DE LA NATIVITÉ, É., « L'Expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle ? (Conclusions théologiques) », *ETI* mars-avril 1932, p. 112-119.
- DEVOGHEL, É., « La formation du Coran. Une intéressante conférence de Mgr d'Herbigny à l'Institut Oriental de Rome, Rome le 24 février (*La Vie Catholique*) », *ETI* juin 1929, p. 201sq.
- DUBOULOZ-LAFIN, M.-L., « Derviches hurleurs », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1943, p. 145-158.
- DUBOULOZ-LAFIN, M.-L., « Aperçus sur la vie et la doctrine des derviches tourneurs », *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1945, p. 37-56.
- FOCÀ, R., « Deux mois et demi à Kairouan », *ETI* novembre 1927, p. 17-31.
- FOCÀ, R., « Missions chrétiennes en pays d'Islam », *ETI* mars 1928, p. 26-32.
- FOCÀ, R., « Écho et souvenir de l'Eucharistie en Islam », *ETI* mai 1930, p. 179-183.
- FOCÀ, R., « Foi et Esprit de Foi en Islam », *ETI* mars-avril 1932, p. 101-111.
- FOCÀ, R., « Carême et Ramadhan », *ETI* juillet-août 1932, p. 233-246.
- FOCÀ, R., « Orthodoxie et confrérie en Islam », *ETI* mai-juin 1935, p. 166-171.
- G.P., « La conversion du monde musulman », *ETI* 7, 1926, p. 6-8.
- GIACOBETTI, A., « L'Islam voudrait évoluer », *ETI* 7, 1926, p. 16sq.
- GILLET, M., « Ce qu'est le Pape aux yeux des Musulmans (traduit du journal *Al-Béchîr*) », *ETI* janvier 1930, p. 37sq.
- GLASER, J., « Pour la moralité publique, collaboration entre chrétiens et musulmans », *ETI* novembre-décembre 1936, p. 388-393.
- H. B., « A propos d'une conférence », *ETI* juin 1929, p. 190-193.
- HACÈNE, A., « La femme kabyle », *ETI* 7, 1926, p. 10-13.
- JANOT, J.-É., « "Faîtes l'aumône" », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1940, p. 178-190.

- JANOT, J.-É., « La guerre sainte », *ETI* 3<sup>ème</sup> trimestre 1941, p. 147-156.
- L.C., « L'agitation religieuse en Égypte », *ETI* septembre-octobre 1933, p. 292-296.
- « La ligue du vendredi », *ETI* mai-juin 1934, p. 211.
- LANVERSIN de, F., « Angelus », *ETI* novembre-décembre 1931, p. 357-360.
- LANVERSIN de, F., « Salut des Infidèles et nécessité des Missions », *ETI* mars-avril 1933, p. 108-116.
- « Le "Bon Musulman" et l'Église catholique », *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1939, p. 155sq.
- LECHANI, « La famille indigène en Algérie », *ETI* juillet-août 1931, p. 253-257.
- LE GÉNISSEL, A., « L'apostolat de l'Église en Terre d'Islam », *ETI* janvier 1930, p. 10-21.
- Les idées et les faits, *ETI* septembre-octobre 1934, p. 339sq.
- Les idées et les faits, *ETI* novembre-décembre 1934, p. 431sq.
- Les idées et les faits, *ETI* septembre-octobre 1936, p. 350-353.
- « Les recommandations du Pape des Missions aux Missionnaires (*Bulletin des Missions*) », *ETI* mai 1930, p. 196sq.
- MARCHAL, H., « Les méthodes catholiques de pénétrations de l'Islam », *ETI* mars 1928, p. 1-11.
- MARCHAL, H., « Les méthodes catholiques de pénétrations de l'Islam (suite) », *ETI* avril 1928, p. 49-56.
- MARCHAL, H., « Les méthodes catholiques de pénétrations de l'Islam (fin) », *ETI* mai 1928, p. 81-90.
- « Mgr Mulla (*Le Bulletin des Missions*) », *ETI* janvier 1929, p. 26sq.
- MOUTERDE, R., « Henri Lammens (1862-1937) », *ETI* octobre-novembre-décembre 1937, p. 267-283.
- Nécrologie, « Un islamologue espagnol Don Miguel Asin Palacios (1871-1944) », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1945, p. 264-270.
- Nécrologie, « Le Recteur d'al-Azhar : Cheikh al-Maraghi », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1945, p. 270sq.
- Non signé, « Les aspirations du nationalisme indigène », *ETI* février 1928, p. 49-56.
- Non signé, « Points de contact », *ETI* février 1928, p. 64sq.
- P.M., A. d'A., « Rites actuels de la prière publique en Islam », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1938, p. 396-401.
- R., F., « Autour de la discussion, par "Un Troisième Missionnaire" », *ETI* mai 1928, p. 94-102.
- Revue des Livres, *ETI* juillet-août 1933, p. 356sq.
- Recensions, *ETI* mars-avril 1935, p. 142sq.
- Recensions, *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1939, p. 171sq.
- Recensions, *ETI* 2<sup>ème</sup> trimestre 1942, p. 116.
- Recensions, *ETI* 1<sup>er</sup> trimestre 1943, p. 45.

- RIC, C., « La foi musulmane : points de contact, la doctrine de l'unité (attouhid) », *ETI* juillet 1927, p. 18-23.
- SI BEN ZÉIAN, « Hommage d'un chef religieux musulman à Mgr Nouet », *ETI* février 1928, p. 71sq.
- SI YACOUB, « Secousses en Terre d'Islam », *ETI* novembre 1927, p. 32-36.
- SI Yacoub, « Entre "confrères" », *ETI* janvier 1928, p. 17-23.
- « Sourdes menées des missionnaires en pays musulmans (traduit de l'*Oued Mzab* 57, 17 novembre 1927) », *ETI* février 1928, p. 73-76.
- TALLON, M., « Un ordre de Derviches : les Bektachis », *ETI* 4<sup>ème</sup> trimestre 1940, p. 155-177.
- « Une église du Sacré-Cœur au Caire (*Agence Fides*) », *ETI* juin 1929, p. 234.
- UN MISSIONNAIRE EN TERRE D'ISLAM, « Veni ut vitam habeant », *ETI* novembre 1927, p. 6-16.
- UN MISSIONNAIRE PÈRE BLANC, « L'enseignement de la morale, premier stade de l'enseignement religieux en Terre d'Islam », *ETI* février 1928, p. 57-63.
- « Une prière pour les Musulmans », *ETI* janvier 1931, p. 44.
- X..., « Discussion avec les musulmans », *ETI* novembre 1927, p. 41-44.
- Institut des Belles Lettres Arabes
- « Coutumes tunisoises », *IBLA* janvier 1939, p. 46-61.
- DEMEERSEMAN, A., « La logique populaire », *IBLA* juillet, 1937, p. 3-23.
- DEMEERSEMAN, A., « La mentalité et la vie d'un lettré musulman », *IBLA* . octobre, 1937, p. 5-22.
- DEMEERSEMAN, A., « Vie et mentalité d'un lettré tunisien (suite) », *IBLA* 1<sup>er</sup> n<sup>o</sup> de 1938, p. 5-29.
- DEMEERSEMAN, A., « L'évolution féminine dans la bourgeoisie tunisienne », *IBLA* avril, 1938, p. 3-40.
- DEMEERSEMAN, A., « Le culte des "Saints" en Kroumirie », *IBLA* octobre, 1938, p. 3-28.
- DEMEERSEMAN, A., « Le culte des "Saints" en Kroumirie (suite) », *IBLA* janvier, 1939, p. 3-26.
- DEMEERSEMAN, A., « Les croyances relatives aux "Oualis" des Mzara en Kroumirie », *IBLA* avril, 1939, p. 3-39.
- DEMEERSEMAN, A., « L'aumône dans la mentalité populaire », *IBLA* . avril, 1941, p. 151-169.
- DEMEERSEMAN, A., « Hospitalité religion de l'âme », *IBLA* 2<sup>ème</sup> trimestre, 1944, p. 115-138.
- DEMEERSEMAN, A., « Pour une optique nouvelle des choses tunisiennes : deux civilisations, exigences réciproques », *IBLA* . 4<sup>ème</sup> trimestre, 1945, p. 343-365.
- G.L., « L'Islam et les intouchables de l'Inde », *IBLA* octobre, 1937, p. 70-74.
- LETELLIER, G., « La jeunesse tunisienne », *IBLA* octobre, 1937, p. 23-33.

- « Lettre à un jeune colon », *IBLA* avril 1938, p. 56-70.
- MAGNIN, J., « Aspect doctrinal et psychologique de la T'ma'(Convoitise) », *IBLA* . 1<sup>er</sup> trimestre, 1944, p. 60-69.
- P.M., « Devoirs de l'homme envers Dieu dans le Qoran », *IBLA* octobre, 1937, p. 47-53.
- Présentation de l' *IBLA* avril 1937, p. 3-6.
- Une Soeur Blanche, « Croyances et coutumes féminines à propos de la première enfance », *IBLA* juillet, 1937, p. 36-43.
- Comptes rendus de la Semaine de Missiologie de Louvain
- ABD-EL-JALIL, J.-M., « L'Église devant l'Islam arabe », in *La crise des missions. Compte rendu de la 18<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Desclée de Brouwer, Paris, p. 57-58.
- ANGLADE, M.-P., « L'appostolat au Maroc », in *Les élites en pays de mission. Compte rendu de la 5<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1927, p. 226-234.
- BEAUFAYS, I., « La théologie qoranique », in *L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1928, p. 135-143.
- CHARLES, H., « Étude sur les conditions nouvelles de l'apostolat catholique auprès de l'Islam syrien », in *Obstacles à l'apostolat. Compte rendu de la 7<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Aucam Museum Lessianum, 1929, p. 175-189.
- CHARLES, P., « Théologie de la conversion. Théorie catholique et théorie protestante », in *Les conversions. Compte rendu de la 8<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Aucam Museum Lessianum, 1930, p. 28-36.
- DECLERCQ, J., « Recul ou attente ? », in *L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1928, p. 210-221.
- DECLERCQ, J., « Dans l'Islam moyen », in *Obstacles à l'apostolat. Compte rendu de la 7<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Aucam Museum Lessianum, 1929, p. 160-174.
- FOCÀ, R., « La prière musulmane », in *L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1928, p. 167-187.
- FOCÀ, R., « Les inconvertissables ou le bloc musulman », in *Les conversions. Compte rendu de la 8<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Aucam Museum Lessianum, 1930, p. 39-67.
- GIACOBETTI, A., « Controverses musulmanes », in *L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1928, p. 188-209.
- GIACOBETTI, A., « Marabouts et Khouan », in *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la 4<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, p. 243-257.
- GUILCHER, (?), « L'Islam égyptien et les idées nouvelles », in *L'âme des peuples à*

évangéliser. *Compte rendu de la 6<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1928, p. 144-162.

JOYEUX, CH., « Évolution morale et religieuse des indigènes de l'Afrique du Nord », in *Les aspirations indigènes et les missions. Compte rendu de la 3<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, p. 111-123.

JOYEUX, CH., « L'apostolat du Père Charles de Foucauld auprès des Musulmans », in *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la 4<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1926, p. 57-65.

MAZÉ, J., « Le devoir de l'adaptation dans l'Apostolat d'après le Cardinal Lavigerie », in *Les aspirations indigènes et les missions. Compte rendu de la 3<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, p. 101-110.

TISSOT, L., « Aspirations des Indigènes Musulmans en contact avec le monde européen », in *Les aspirations indigènes et les missions. Compte rendu de la 3<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, p. 124-138.

X., « Note sur la femme en Islam (Afrique du Nord) », in *Le rôle de la femme dans les missions. Compte rendu de la 20<sup>ème</sup> semaine de missiologie de Louvain*, Desclée de Brouwer, Universelle S.A., Paris – Bruxelles, p. 264-270.

#### Le Rayon d'Égypte

*Le Rayon d'Égypte*, le 27.02.1938, p. 5, revue de la presse, extrait du discours radiophonique du recteur d'al-Azhar, le šayḥ al-Mar...#€.

*Le Rayon d'Égypte*, le 14.05.1939, p. 5 et le 7.07.1940 p. 3.

*Le Rayon d'Égypte*, le 19.01.1941, p. 3 « Le gouvernement et les écoles étrangères », dans la revue de presse est publié un article sous la signature de D. Ralph extrait de *L'Égypte Nouvelle* « Peut-on unifier christianisme et islam ? », *Le Rayon d'Égypte*, 18.02.1940 et 25.02.1940 pour les opinions musulmanes (p. 3, opinion de Mu'ammad Arafah (ex-vice doyen de la faculté de droit musulman à al-Azhar), et 3.03.1940 pour les opinions chrétiennes.

*Le Rayon d'Égypte*, le 6.02.1944, p. 1 et p. 4, « La religion des enfants abandonnés ».

*Le Rayon d'Égypte* rend compte en avril 1940 dans sa revue de presse sous le titre « Le prosélytisme missionnaire »

#### Périodiques musulmans

##### **Al-Man , r**

*Al-Man...r*, « Imposer la %oiziyya à ahl al-kit...b et obliger les Arabes à adopter l'islam », *al-Man...r* 27, 7<sup>ème</sup> partie, 1926, p. 499-500.

*Al-Man...r*, « Le divorce par colère et le mariage avec une chrétienne », *al-Man...r* 27, 9<sup>ème</sup> partie, 1926, p. 662 (questions d'Aÿmad MandŽr).

*Al-Man...r*, « Les espoirs des missionnaires ou leurs supercheres », *al-Man...r* 22, 4<sup>ème</sup> partie, 1921, p. 313-314.

*Al-Man...r*, « Sur la mort et l'ascension de Jésus », *al-Man...r* 28, 10<sup>ème</sup> partie, 1928, p. 754-756.

« fat...w... *al-Man...r* », réponse sur « les dogmes relatifs au péché d'Adam et au martyr du messie », *al-Man...r* 29, 1928, p. 102sq.

- « Fat...w... *al-Man...r* », « La théorie chrétienne sur le péché d'Adam », réponse sur « les dogmes relatifs au péché d'Adam et au martyre du messie », *al-Man...r* 29, 1928, p. 100-103 (questions de 'Abd al-'Az€z Na™aŸ# 'Abd al-Ma%#d).
- « Fat...w... *al-Man...r* », « Sondage d'opinion sur le sujet du christianisme dans le Coran », *al-Man...r* 33, 1933, p. 507-512 (questions de 'Al# al-und#).
- RI©, R., « La dérivation du nom du prophète AŸmad de l'Évangile de Luc, Extraits des Évangiles et des livres chrétiens », *al-Man...r* 33, 1<sup>ère</sup> partie, 1933, p. 65-72.
- RI©, R., « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 5<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 391-394.
- RI©, R., « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 6<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 479-480.
- RI©, R., « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 7<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 559-560.
- RI©, R., « L'antéchrist qadyanite indien », *al-Man...r* 31, 10<sup>ème</sup> partie, 1931, p. 751-752.
- RI©, R., « Le christianisme islamique qadyanite ou aŸmadite », *al-Man...r* 24, 8<sup>ème</sup> partie, 1923, p. 578-583.
- RI©, R., « Pourquoi les musulmans suivent-ils l'islam. Les raisons de leur refus de la prédication chrétienne. », *al-Man...r* 26, 1925, p. 98-99.

#### **N • r al-isl, m**

- al—USfNf RA¼,, M., « Les mouvements de la mission chrétienne dans le monde islamique. Les missionnaires tirent leurs ficelles pour intensifier leurs démarches dans tous les pays islamiques. », *NŹr al-Isl...m*, vol. I, n<sup>o</sup> 1 1931, p. 71-73.
- NŹr al-Isl...m*, « Appel aux chrétiens arabes pour se convertir à l'islam », *NŹr al-Isl...m*, vol. I, n<sup>o</sup> 8, 1931, p. 640.
- Ma'allat al-Azhar
- BA#D,Df MU—,Mf, S., « L'adoption d'un enfant musulman par un chrétien », *Ma%oallat al-Azhar* 40, 1949, p. 63.
- « Le christianisme dans l'islam » est à la fois le nom du livre et le titre de l'article signé par MuŸammad Far€d Wa%od€, paru dans *Ma%oallat al-Azhar* 9/1, 1938, p. 640-643.
- Ma%oallat al-Azhar*, « Christianisme et islam au Soudan », *Ma%oallat al-Azhar* 7/1, 1936, p. 650-652.
- Ma%oallat al-Azhar*, « Le christianisme dans l'islam », *Ma%oallat al-Azhar* 10/1, 1939, p. 65-69.
- WA'Df, M.F., « Le christianisme dans l'islam », *Ma%oallat al-Azhar* 9/1, 1938, p. 681-691.

#### Ouvrages

- Abd-el-Jalil, J.-M., *L'islam et nous, Aperçus et suggestions*, Cerf, Paris, 1947, 59p. (paru initialement sous forme d'article dans *Nouvelle Revue théologique*, septembre-octobre 1938).
- ABD-EL-JALIL, J.-M., *Brève Histoire de la Littérature Arabe*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1943, 308p.



- Abd-el-Jalil, J.-M., « L'Église selon l'Islam », *Lumières d'Assise*, Cahier 2-3, 1946, p. 87-98.
- Abd-el-Jalil, J.-M., « L'Islam et l'Occident », *Cahier du Sextant II*, 1946, 32p.
- Abd-el-Jalil, J.-M., « Problème de Mariologie en Islam », *Bulletin des Missions* 3, 1948, p. 110-123.
- Abd-el-Jalil, J.-M., « Retour d'Orient, Quelques aspects des pays d'Islam », Conférence prononcée lors de la rentrée solennelle de l'Institut Catholique de Paris le 24 novembre 1948, 11p.
- Abd-el-Jalil, J.M., *Aspects intérieurs de l'islam*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, Seuil, 1949, 235p. (articles publiés dans différentes revues entre 1939 et 1947).
- Abd-el-Jalil, J.-M., *Marie et l'Islam*, Paris, Beauchesne, 1950, 92p.
- Abderraziq, A., *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La découverte, CEDEJ, 1994 (éd. arabe 1925), 177p.
- ABDOU, M., *Rissalat al-tawhid. Exposé de la religion musulmane*, trad. B. Michel et M. Abdel Raziq, Paris, Geuthner, 1925, 147p.
- 'Abduh, M., *Al-isl...m wa-l-na<sup>TM</sup>r...niyya f# l-'ilm wa-l-madaniyya* (L'islam et le christianisme dans la science et la civilisation), 4<sup>ème</sup> éd., Le Caire, Imprimerie al-Man...r, 1930, 200p.
- Ab• Zahra, M., *Muÿ...£ar...t f# l-na<sup>TM</sup>r...niyya*, Le Caire, chez l'auteur, s.d. [1942], 192p.
- Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, consultés entre 1924 et 1950 pour le programme des cours de Mgr Mulla.
- ADAMS, C.C., « Comparative religion in the Azhar University », *The Moslem World* 35, 1945, p. 111-125.
- Anawati, G.C., « A El-Abiodh, chez les Petits Frères du Sacré Cœur », *Cahiers du Cercle Thomiste* 3, octobre 1947, p. 14-31.
- ANAWATI, G.C., GARDET, L., *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948, 543p.
- ANAWATI, G.C., « Jeunesse d'Égypte. Témoignage d'un azhariste », *Cahiers du Cercle Thomiste* 2<sup>ème</sup> série, no 5, septembre 1950, p. 48-60.
- ANAWATI, G.C., « Jésus et ses juges d'après "La cité inique" du Dr Kamel Hussein », *MIDEO* 2, 1955, p. 71-134.
- Annuaire catholique d'Égypte 1946*, Le Caire, Société de l'art graphique, 1946, 507p.
- ARENS, B., *Manuel des missions catholiques*, Louvain, Museum Lessianum, 1925, 490p.
- ASÌN Palacios, M., *El islam cristianizado. Estudio del « sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Plutarco, 1931, 543p.
- Ben Ibrahim, J., Dinot, E., *L'Orient vu de l'Occident*, Paris, Piazza et Geuthner, 1941 (?), 104p.
- BLONDEL, M., « Le problème de la mystique », *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1929, p. 2-63.

- Brown, S., *Bibliographie des missions catholiques*, Dublin, Central Catholic Library, 1932, 105p.
- CAPÉLAN, L., *Le problème du salut des infidèles, essai historique*, Paris, Beauchesne, 1912, 550p.
- CASANOVA, P., « Mahomet et Mahométisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1927, p. 1572-1650.
- CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam*, Paris, Beauchesne, 1909, 319p.
- CARRA de VAUX, « Coran, I. Sa composition », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1938, p. 1772-1779.
- CHALTÛT, M., *Islam, dogme et législation*, (traduit de l'arabe par M. Boudjenoun), Beyrouth, Les éditions al-Bouraq, 1999, 318p.
- Champagne, J.-É., *Manuel d'Action missionnaire*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1947, 843p.
- Charles, P., « Le Rude Islam », *Xaverina* 14<sup>ème</sup> série, 158, février 1937, p. 40-68.
- Charles, P., *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie*, 2<sup>ème</sup> éd., vol. I, Bruxelles – Louvain, Universelle S.A., Aucam, 1938, 422p.
- Charles, P., *Études missiologiques*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1955, 434p.
- Colombe, M., *L'évolution de l'Égypte 1924-1950*, Paris, Maisonneuve et C<sup>ie</sup>, 1951, 361p.
- Cristiani, L., « Unitariens », in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XV, Paris, Letouzet et Ané, 1947, p. 2162-2172.
- DERMENGHEM, É., *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, 351p.
- ÉlisÉE de la Nativité, « L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle ? », *Études carmélitaines*, octobre 1931, p. 137-168.
- FONCK, A., « Mystique », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1929, p. 2599-2673.
- Gardet, L., « Principes et limites de la communauté musulmane », in *Economie et humanisme*, Ecully, 1944, p. 1-77.
- Gardet, L., « Humanisme musulman et humanisme chrétien », *La Nouvelle Revue* vol. V, n<sup>o</sup> 2, 1946, p. 111-143.
- Gardet, L., « La mesure de notre liberté. Les actes humains, le décret et la justice », Tunis, Imprimerie Bascone et Muscat, Publication de l'IBLA, 1946, 109p.
- Gardet, L., « Mystique naturelle et mystique surnaturelle », *Recherches de Science Religieuse* 3, 1950, p. 321-365.
- GARDET, L., « Chez les "Frères Musulmans" », *Recherches et débats* octobre 1953, p. 169-176.
- Gardet, L., *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, Alsatia, 1953, 181p.
- Garrigou-Lagrange, R., « Prémystique naturelle et mystique surnaturelle », *Études carmélitaines*, octobre 1933, p. 51-77.

- ٱalfi, S., *In%œI Barn...ba*, Le Caire, Imprimerie Sobeih, 1908, 320p. (trad. arabe de l'évangile de Barnabé avec une préface de R. Ri£...).
- HÉRBIGNY d', M., « L'Islam naissant notes psychologiques », *Orientalia Christiana* 14, mars-avril 1929, p. 181-325.
- HUSAINI, I.M., *The Moslem Brethren*, Beyrouth, Khayat, 1956 (1<sup>ère</sup> éd. [en arabe] 1952), 186p.
- usaYn, M.K., *Qarya ٱ... lima*, Le Caire, Imprimerie Mi™r, 1954, 234p.
- Hussein, T., *Le livre des jours*, Paris, Gallimard, 1947, 262p.
- L'Islam et les missions catholiques. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris 1926-1927*, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1927, 328p.
- JOMIER, J., « Quelques positions récente de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951) », *MIDEO* 1, 1954, p. 39-72.
- LAMMENS, H., « Qoran et tradition. Comment fut composé la vie de Mahomet », *Recherches de Science Religieuse* 1, 1910.
- Lammens, H., « Mahomet fut-ilsincère ? », *Recherches de Science Religieuse*, 1911, p. 25-53.
- LAMMENS, H., « Fatima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sœra », Rome, Institut Biblique, 1912, 170p.
- Lammens, H., *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926, 288p.
- LAMMENS, H., « Caractéristique de Mahomet d'après le Qoran », *Recherches de Science Religieuse* t. XX, n<sup>o</sup> 5, octobre 1930, p. 416-38.
- LAOUST, H., *Le califat dans la doctrine de R. Ri£â*, Mémoires de l'IFEAD VI, Beyrouth, 1938, 288p.
- LUBAC, H. de, *Le fondement théologique des missions*, Paris, Seuil, 1946, 108p.
- MarÉchal, J., « Le problème de la grâce mystique en islam », *Recherches de Science Religieuse*, 1923, p. 244-292.
- MARÉCHAL, J., *Étude sur la psychologie des mystiques*, 2 t., Bruxelles – Paris, Universelle, Desclée de Brouwer, 1937, 1938 (1<sup>ère</sup> éd. 1924), 298p. et 556p.
- Massignon, L., *Essai historique sur le lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (1<sup>ère</sup> éd. 1922), 453p.
- MASSIGNON, L., *La Passion d'Al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 2 t. à pagination continue, Paris, Geuthner, 1922, 460p. et 585p.
- Marz•q, I., *Kit...b nŽr al-isl...m aw al-masœ Ÿ wa-hummuhu 'al... daw' al-'ilm*, Le Caire, Imprimerie Mutawassi#a, 1936, 166p.
- MICHEL, A., « Sainteté », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, 1<sup>ère</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1939, p. 841-870.
- Mirac, H. de (Anawati G.), « Mystique chrétienne et mystique musulmane », *Terres d'Afrique* 12, 1944, p. 433-450.
- MONDREGANES, P.-M., *Manual de Misionologia*, 3<sup>ème</sup> éd., Madrid, España Misionera, 1951 (1<sup>ère</sup> éd. 1933), 716p.

- MULLA, P., « Elites des peuples islamisés et des nations européennes modernes », *Semaines Sociales de Marseille. Le problème social aux colonies* (XXII<sup>ème</sup> session), 1930, p. 385-407.
- Mulla, P., « La "sagesse coranique" d'après un livre récent », *Orientalia Christiana Periodica* 2, 1936, p. 254-260.
- PALMIERI, A., « Coran, II. Sa théologie », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1938, p. 1779-1835.
- PALMIERI, A., « Coran, III. Polémique chrétienne contre le Coran », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1938, p. 1835-1844.
- PERBAL, A., « Mahomet fut-il providentiel ? », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939, p. 290-313.
- PERBAL, A., « Mahomet fut-il sincère », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939, p. 409-433.
- PERBAL, A., « L'avenir de l'Islam », *Les Missions Catholiques* 71, 1939, p. 446-450 ; p 460-467.
- PERBAL, A., « Les attirances de l'Islam », *Grands Lacs*, 15 décembre 1939, p. 29-40.
- PERBAL, A., « Ceux qui voient l'Islam en noir », *Grands Lacs*, 15 mars 1940, p. 17-31.
- PERBAL, A., « Enquête sur la question de l'Islam », *AFER (African æ Fraternit æ Ephemerides Roman æ, Organe de la Conférence Romaine des Missions Catholiques d'Afrique)*, avril 1935, p. 1-7.
- Philippe, A., *Missions des Pères Blancs, Tunisie, Algérie, Kabylie, Sahara*, Paris, Éd. Dillen, 1930, 146p.
- Ragg, L., Ragg L., *The Gospel of Barnabas, edited and translated from the Italian MS in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, Clarendon Press, 1907, 500p.
- « Rerum Ecclesiæ », *La Documentation Catholique*, 1926, p. 1411-1426.
- RI©,, M.R., « *ubu...t al-na<sup>TM</sup>...ra wa-Ïu%oa%o al-isl...m* (Objections des chrétiens et preuves de l'islam), 4<sup>ème</sup> éd., 1956, 88p. ( articles parus dans le *Man...r*).
- RI©,, M.R., « *Aq##d...t al-<sup>TM</sup>alb wa-l-fid...* (La croyance dans la crucifixion et dans la rédemption), 3<sup>ème</sup> éd., Le Caire, Imprimerie al-Man...r, 1934, 184p.
- Salama, I., *L'enseignement islamique en Égypte, son évolution, son influence sur les programmes modernes*, Le Caire, Imprimerie nationale Boulac, 1938, 397p.
- VINCENT, A., « Soufisme », in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Librairie Letouzet et Ané, 1941, p. 2444-2459.

## Bibliographie

### 1. Outils de travail

---

- al-Zirikif, ¼., *Al-a'l...m. Q...mžs tar...%oim*, 8 vol., Beyrouth, D...r al-'ilm li-l-mal...y€n, 1976.
- 'ABD AL-B,Qf, M.F., *A l-mu' %o am al-mufahas li-alf ...ž al-Qur' ... n al-kar€m*, Le Caire, D...r al-Ÿad€#, 1414/1994, 950p.
- Anderson, G.H. (éd.), *Biographical dictionary of Christian missions*, Londres – Mexico – New Delhi – Singapour – Sydney – Toronto, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1998, p. 763.
- ASSFALG, J., KRÜGER, P., *Dictionnaire de l'Orient chrétien*, [Turnhout], Brepols, 1991, 551p.
- Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, 1998
- Baudry, G.H., Mathon, G., *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Lethouzet et Ané, 1997.
- Dupuy, B., « Unitarianisme », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, 1998, p. 524.
- Teisseyre, C., « Eugène Tisserant », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Lethouzet et Ané, 1997, p. 5-8.
- Zananiri, G., « Monchanin », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, 1982, p. 544sq.
- CLEVENOT, M., *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte, Cerf, 1987, 640p.
- Dictionnaire catholicisme
- Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, PUF, Paris, 1995
- Dictionnaire de spiritualité catholique*
- Dictionnaire de théologie catholique*, Lethouzet et Ané, Paris, 1947.
- Die religion geschicht und gegenwart*, Z.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2<sup>ème</sup> éd., t. V, Tübingen, 1931, col. 2148.
- Duclos, P. (éd.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, 264p.
- Encyclopédie de l'Islam*, Leyde – Paris, Brill, Picard et Fils, 1913-1934.
- Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Paris, Brill, Maisonneuve & Larose, 1960-1998.
- BURTON, J., « Naskh », *EI*, t. VII, p. 1011-1014.
- Canard, M., « Da'wa », *EI*, t. II, p. 173-176.
- Cahen, C., « Les croisades », *EI*, t. I, p. 64-67.
- Ende, W., Shinar, P., « Salafiyya » *EI*, t. VIII, p. 931-940.
- FIERRO, M., « al-Shžshtar€ », *EI*, t. IX, p. 533.
- Gardet, L., « Dhikr », *EI*, t. II, p. 230-233.
- Gimaret, D., « Mu'tazila », *EI*, t. VII, p. 785-795.
- Goldziher, I., Jomier, J., « Djam...l al-d€n al-Agh...n€ », *EI*, t. II, p. 427-430.
- Goldziher, I., Jomier, J., « Imtiy...z...t », *EI*, t. III, p. 1207-1225.
- JOMIER, J., « al-Azhar », *EI*, t. I, p. 837-844.

- JOMIER, J., « Fu'...d al-Awwal », *EI*, t. II, p. 956.
- Laoust, H., « —an...bila », *EI*, t. III, p. 161-166.
- MAC DONALD, D. B., SCHACHT, J., « Idjtih...d », *EI*, t. III, p. 1052sq.
- Marquet, Y., « Ikhw...n al-ṣaf... » », *EI*, t. III, p. 1098-1103.
- MERAD, A., « Iāl...x », *EI*, t. IV, p. 146-170.
- ROBSON, J., « al-Bayṣawṣ », *EI*, t. I, p. 1163.
- Schacht, J., « MuḠammad 'Abduh », *EI*, t. VII, p. 419-422.
- Tomiche, N., « Nahṣa », *EI*, t. VII, p. 901-904.
- TYAN, E., « Djih...d », *EI*, t. II, p. 551-553.
- VAJDA, G., « Isr...'Ḥiyy...t », *EI*, t. IV, p. 221sq.
- WENSINCK, A. J., « Ṭḥr », *EI*, t. III, p. 601s.
- PELLICIA G., ROCCA G. (éd.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Rome, Paoline, 1973.
- Théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, [Paris], Droguet-Ardent, Fayard, 1989, 1326p.

## 2. PÉRIODIQUES

---

- ABU-SALIEH, S.A.A., « Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman », *IsCh* 20, 1994, p. 93-116.
- ANAWATI, G.C., « Introduction pour une étude de l'ascétique et de la mystique musulmanes », *Perspectives de catholicité cahiers des auxiliaires XIII<sup>ème</sup> année*, n<sup>o</sup> 2, 1954, p. 55-67.
- Anawati, G.C., « Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien : L'Association des Frères sincères (Ikhw...n al-saf...) (1941-1953) », *IsCh* 5, 1979, p. 250-253.
- Anawati, G.C., « Pour l'histoire du dialogue islamo-chrétien en Égypte : l'Association des Frères Sincères (Ikhw...n al-saf...) 1941-1953 », *MIDEO* 14 Mélanges, 1980, p. 385-395.
- ARNALDEZ, A., « Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses », *IsCh* 1, 1975, p. 11-23.
- « Georges Chehata Anawati, o.p., (Alexandrie, 6 juin 1095- Le Caire, 28 janvier 1994) », *MIDEO* 22, 1994, par la rédaction du *MIDEO*.
- AYOUB, M.M., « Towards an Islamic Christology: An image of Jesus in Early ShḤḤ muslim Literature », *The Muslim World* 66/3, juillet 1976, p. 163-188.
- AYOUB, M.M., « Towards an Islamic Christology, II: The death of Jesus, Reality or Delusion (A Study of the Death of Jesus in TafsḤḤ Literature) », *The Muslim World* 70/2, avril 1980, p. 91-121.
- Ayoub, M., « Muslim views of christianity: some modern examples », *IsCh* 10, 1984, p. 49-70.

- AYOUB, M., « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », *IsCh* 20, 1994, p. 75-91.
- Beck, E., « Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien », *MIDEO* 6, 1959-1961, p. 405-408.
- BERTIER, F., « L'idéologie politique des Frères Musulmans », *Orient* 7, 1958, p. 43-58.
- « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien », établie par CASPAR, R., CHARFI, A., EPALZA de, M., KHOURY, A. T., KHOURY, P., *IsCh* 1, 1975, p. 125-181.
- BORRMANS, M., « Le Commentaire du Man...r à propos du verset coranique sur l'amitié entre des musulmans pour les chrétiens (5,82) (présentation et traduction) », *IsCh* 1, 1975, p. 71-86.
- Borrmans, M., « In memoriam Louis Gardet (1904-1986) », *IsCh* 12, 1986, p. 1-26.
- BORRMANS, M., « L'itinéraire spirituel du Père J.-M. Abd-el-Jalil (1904-1979) », *Esprit et Vie* 22, juin 1988, p. 321-329.
- CARRÉ, O., « Aux sources des frères musulmans radicaux : la lecture du Coran par Sayyid Qutb », *Arabica* 32, fasc. 3, 1985, p. 261-289.
- CASPAR, R., « Le salut des non-musulmans d'après le "Commentaire Coranique du Man...r", présentation et traduction par R. Caspar », *IsCh* 3, 1977, p. 50-57.
- « Chronique de l'IDEO », *MIDEO* 7, 1962-1963, p. 405-409.
- COLOMBE, M., « Contribution à l'étude des Frères Musulmans. Une brochure du cheikh el-Banna : Vers la lumière (traduit de l'arabe par J. Marel) », *Orient* 4, 1957, p. 37-62.
- Colonna, H., « La Compagnie de Jésus en Algérie, exemple de la mission de Kabylie (1863-1880) », *Monde arabe Maghreb Machrek* 135, janvier-mars 1992, p. 68-78.
- DÉJEUX, J., « L'image des chrétiens dans les romans et les recueil de nouvelles maghrébins de langue française de 1920-1978 », *IsCh* 5, 1979, p. 193-220.
- EPALZA de, M., « Le milieu hispano-moresque de l'Évangile islamisant de Barnabé (XVI<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles) », *IsCh* 8, 1982, p. 159-183.
- EXPERT-BEZANCON, H., « Regard d'un humaniste égyptien, le Dr K...mil —usayn, sur les religions non-musulmanes », *IsCh* 14, 1988, p. 17-49.
- FERRÉ, A., « L'historien al-Ya'Qẓb€ et les Évangiles », *IsCh* 3, 1977, p. 65-83.
- Gardet, L., « Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam », *Studia islamica* 5, 1956, p. 61-123.
- Gardet, L., « La notion de prophétie en théologie musulmane », *Revue Thomiste* 3, 1966, p. 353-409.
- Gardet, L., « Les Anges en Islam », *Studia Missionalia* 21, 1972, p. 207-227.
- GODDARD, H.P., « An annotated bibliography of works about Christianity by Egyptian Muslim authors (1940-1980) », *The Muslim World* 80, 1990, p. 251-277.
- IZOULET, J., « L'Islam du Maghreb à travers les publications catholiques françaises à l'époque de la décolonisation (1942-1962) », *IsCh* 12, 1986, p. 93-133.
- JACQUIN, F., « L'abbé Monchanin et l'Islam », *IsCh* 23, 1997, p. 27-42.
- JOMIER, J., « Écoles et universités dans l'Égypte actuelle », *MIDEO* 2, 1955, p. 135-160.

- JOMIER, J., « 4 ouvrages en arabe sur le Christ », *MIDEO* 5, 1958, p. 367-386.
- Jomier, J., « Le cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran », *MIDEO* 5, 1958, p. 115-174.
- Jomier, J., « L'Évangile selon Barnabé », *MIDEO* 6, 1959-1961, p. 138-226.
- JOMIER, J., « Une énigme persistante : l'Évangile dit de Barnabé », *MIDEO* 14, 1980, p. 271-300.
- Kh•lf, A., « L'exégèse scientifique du Coran d'après le cheikh Amin al-Khouli », *MIDEO* 4, 1957, p. 269-279.
- MAKDISSI, A., « Les chrétiens et la renaissance arabe », *IsCh* 14, 1988, p. 107-126.
- Maritain, J., « L'expérience mystique naturelle et le vide », *Études Carmélitaines* 23, octobre 1938, p. 116-139.
- Mayeur, C., « Le Collège de la Sainte Famille dans la société égyptienne 1879-1919 », *AnIsl* 23, 1987, p. 117-130.
- Mayeur-Jaouen, C., « Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX<sup>ème</sup> siècle », *Revue de l'histoire des religions* 215-1, 1998, p. 139-186.
- MERAD, A., « Le Christ selon le Coran », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 5, 1968, p. 79-94.
- MERAD, A., « Dialogue islamo-chrétien : pour la recherche d'un langage commun », *IsCh* 1, 1975, p. 1-10.
- Morelon, R., « Père Marie-Dominique Chenu (1895-1990) o.p. », *MIDEO* 20, 1991, p. 521-527.
- MORELON, R., « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l'islam », *Mémoire dominicaine* (à paraître en 2002).
- MOUSSALI, A.S., « —asan al-Bann... 's islamist discourse on constitutional rule and Islamic state », *Journal of Islamic Studies* vol. IV, n<sup>o</sup> 2, 1993, p. 161-174.
- Panzac, D., « Alexandrie, évolution d'une ville cosmopolite au XIX<sup>ème</sup> siècle », *AnIsl* 14, 1978, p. 195-215.
- Poggi, V., « Arabismo gesuita nei secoli XIX-XX », *Rivista degli studi orientali*, 65, 1991, p. 213-245.
- Recensions, *IsCh* 22, 1996, p. 302, au sujet du livre du Dr Anzaldria-Morales, M.A., *El Evangelio de Bernabé, Editado y traducido del manuscrito italiano de la Biblioteca Imperial de Viena por Lonsdale y Laura Ragg*, édition du traducteur, Chihuahua (México), 1994, 124p.
- Saaidia, O., « La Séparation de l'Église et de l'État en Algérie, 1905-1909 », *Ultramarines* (Revue de l'association des amis des archives d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence – A.M.A.R.O.M.) 16-17, décembre 1998, p. 13-17.
- Saaidia, O., « Henri Marchal, un regard missionnaire sur l'islam », *AnIsl* 35, 2001, p. 489-500.
- SAMIR, KH.S., « Le débat autour du délit d'apostasie dans l'Islam contemporain », *Orientalia Christiana Analecta* 258, 1998, p. 115-140.
- Sicking, T., « Minorité religieuse et dialogue œcuménique, trois situations : l'Égypte, la Syrie et le Liban », *Proche-Orient Chrétien* 39, 1989, p. 60-90.



Slomp, J., « The Gospel in dispute. A critical evaluation of the first French translation with the Italian text and introduction of the so-called Gospel of Barnabas », *IsCh* 4, 1978, p. 67-111.

TEISSIER, H., « L'entourage de l'Émir 'Abd al-Q...dir et le dialogue islamo-chrétien (extrait d'un ouvrage inédit) », *IsCh* 1, 1975, p. 41-69.

VAN NISPEN TOT SEVENAER, CH., « Un témoin historique du dialogue islamo-chrétien : l'Association des Frères Sincères (I'Yw...n al 'TMaf...') [1941-1953] », *IsCh* 5, 1979, p. 250-258.

### 3. OUVRAGES

#### Ouvrages Généraux

ADAMS, C., *Islam and modernism in Egypt*, New York, Russell and Russell, 1968, 268p.

ALMEIDA-TOPOR, H., *L'Afrique au 20<sup>ème</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1993, 363p.

ARKOUN, M., *La pensée arabe*, Paris, PUF, 1979 (1<sup>ère</sup> éd. 1975), 124p.

ARKOUN, M., *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 (1<sup>ère</sup> éd. 1973), 351p.

ARKOUN, M., *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, 378p.

BILIOUD, J.-M., *Histoire des Chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, 1995, 251p.

BLACHERE, R., *Le Coran*, Paris, PUF, 1994 (1<sup>ère</sup> éd. 1966), 126p.

BOUAMRANE, C., GARDET, L., *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984, 368p.

Castellan, G., *Histoire des Balkans XIV<sup>ème</sup> - XV<sup>ème</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1991, 532p.

Cloarec V., Laurens, H., *Le Moyen Orient au XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 2000, 255p.

Chevalier, D., Miquel, A., *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard, 1995, 650p.

CHOLVY, G., HILAIRE, Y.-M., *Histoire religieuse de la France contemporaine (1880-1930)*, t. II, Toulouse, Privat, 1986, 451p.

CHOLVY, G., HILAIRE, Y.-M., *Histoire religieuse de la France contemporaine (1930-1988)*, t. III, Toulouse, Privat, 1988, 569p.

COURBAGE, Y., FARGUES, P., *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Fayard, 1992, 345p.

ÉLIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 (1<sup>ère</sup> éd. 1957), 185p.

DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an image*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960, 448p.

DANIEL, N., *Islam et Occident*, Le Caire, Paris, IDEO, Cerf, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1960), 487p.

DELACROIX-BESNIER, C., *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV<sup>ème</sup> et*

- XV siècles, Rome, École Française de Rome, 1997, 476p.
- GABUS, J.-P., MERAD, A., MOUBARAC, Y., *Islam et Christianisme en dialogue*, Paris, Cerf, 1982, 187p.
- GAHUNGU, M., *Les méthodes des Pères Blancs dans l'œuvre des séminaires pour le clergé local en Afrique des Grands Lacs (1879-1936)*, Rome, n.p., 576p.
- GARDET, L., *Les grands hommes de l'Islam*, Paris, Hachette, 1977, 445p.
- GIBBSON, R., « Théologie et société en France au XIX<sup>ème</sup> siècle », in DURAND, J.-D. (éd.), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 81-100.
- HENNEBELLE, G., *L'Islam est-il soluble dans la République?*, (Panoramiques), Paris, Arléa-Corlet, 1997, 222p.
- IANARI, V., *Chiesa, coloni e islam, religione e politica nella Libia italiana*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1995, 182p.
- Jacquin, F., Zorn, J.-F. (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, 397p.
- JANIN, R., *Les Eglises Orientales et les rites orientaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1997, 559p.
- LE COZ, R., *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Paris, Cerf, 1995, 441p.
- MANTRAN, R. (éd.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, Fayard, 1989, 810p.
- MAYEUR, J.-M., PIETRI, CH. et L., VAUCHEZ, A., VENARD, M. (éd.), *Histoire du christianisme, libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée, 1995, 1172p.
- METZLER, J. (éd.), *Storia della chiesa, dalle missioni alle chiese locali (1846-1965)*, Milan, Paoline, 708p.
- Miquel, A., *L'Islam et sa civilisation*, Paris, A. Colin, 1977, 1990, 608p.
- Haddad, A., *Pourquoi l'Islam ? Introduction historique à l'Islam et étude socio-théologique*, Paris, SEDES, 1987, 221p.
- HOURANI, A., *La pensée arabe et l'Occident*, Paris, Naufal, 1991 (1<sup>ère</sup> éd. anglaise 1962), 415p.
- JOLY, V., *L'Europe et l'Afrique de 1914 aux années 1960*, Rennes, PUR, 1994, 386p.
- LAMCHICHI, A., *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 272p.
- LANGLOIS, C., « Un historien devant la théologie », in DURAND, J.-D. (éd.), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 16-31.
- LAPLANTINE, F., *Clefs pour l'anthropologie*, Poitiers, Seghers, 1993, 223p.
- LAURENS, H., *L'Orient arabe, arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, A. Colin, 1993, 361p.
- LEWIS, B., *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984, 339p.
- LEWIS, B., *Le langage politique de l'Islam*, Paris, Gallimard, 1988, 241p.
- LIAUZU, C., *L'Europe et l'Afrique méditerranéenne de Suez à nos jours*, Paris, Complexe, 1994, 296p.
- MERAD, A., *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, 1995 (1<sup>ère</sup> éd. 1984), 127p.

- PRÉVOTAT, J., « L'historien face à la théologie : le cas du néo-thomisme de l'Action Française », in DURAND, J.-D. (éd.), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 101-122.
- Prudhomme, C., « La conversion des païens est-elle le but de la mission *Ad gentes* ? », in Chaline, N.-J., Durand, J.-D., (éd.), *La conversion au XIXe et XXe siècles*, Cahiers scientifiques de l'Université d'Artois, 1996, p. 71-84.
- Saaidia, O., *La séparation de l'Église catholique et de l'État en Algérie*, mémoire de maîtrise soutenu en 1993 à l'Université Lyon III, sous la direction de C. Prudhomme.
- VALLIN, P., « Discours théologique et pratiques historique », in DURAND, J.-D. (éd.), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 33-57.
- WAARDENBURG, J.-J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye – Paris, Mouton, 1969 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), 381p.
- Ouvrages spécialisés
- ABECASSIS, F., *L'enseignement étranger en Égypte et les élites locales (1920-1960). Francophonie et identités nationales*, Aix-Marseille I, 2000, n.p., 883p.
- A—MED ABDEL RA—IM, M., « The breakdown of the monopoly system in Egypt after 1840 », in P.M. Holt (éd.), *Political and social change in modern Egypt*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 291-307.
- Allain, J.C., *Agadir 1911*, Paris, Sorbonne, 1976, 471p.
- Anawati, G.C., « Une expérience, au Moyen-Orient, du dialogue islamo-chrétien » in Kerkhofs, J., Henry, A.M. (éd.), *Dialogue d'aujourd'hui, mission de demain*, Paris, Ed. Mame et Le Cerf, 1968, p. 27-43 (sous la direction du centre d'information « Pro Mundi vita », Bruxelles).
- a nnuaire catholique d'Égypte 1973, s.l., s.d.* (édité certainement par la nonciature apostolique au Caire), 487 p.
- ARKOUN, M., *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, 175p.
- Arnaldez, R., *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Paris, Desclée, 1980, 256p.
- Arnaldez, R., *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988, 281p.
- Barbulesco, L., *La communauté copte d'Égypte 1881-1981. Attitudes collectives et orientations idéologiques*, Paris, IEP, 1990, 367p., n.p.
- Berque, J., *L'Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967, 746p.
- Bleuchot, H., « Le Soudan anglo-égyptien », in Lavergne, M. (éd.), *Le Soudan contemporain*, Paris – Amman, Karthala, CERMOC, p. 171-223.
- Bleuchot, H., « Le Soudan au XIX<sup>ème</sup> siècle », in Lavergne, M. (éd.), *Le Soudan contemporain*, Paris – Amman, Karthala, CERMOC, p. 115-169.
- Borrmans, M., *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1996, 258p.
- Bourguetdu, P., « Une assimilation abusive : copte=chrétien d'Égypte », in *Actes du XXI<sup>ème</sup> Congrès international des Orientalistes*, Paris, l'Asiathèque, 1975, p. 11-17.
- BOURGUET du, P., *Les Coptes*, Paris, PUF, 1992 (1<sup>ère</sup> éd. 1988), 123p.
- BURTON, J., *An introduction to the Hadith*, Edimburg, Edimburg University Press, 1994, 200p.

- Calliger, V., *L'image que les jésuites avaient de l'Islam*, mémoire de maîtrise soutenu à l'Université de Paris III, 1998.
- CANNUYER, Ch., *Les Coptes*, Paris, Brepols, 1990, 225p.
- CARRÉ, O., MICHAUD, G., *Les Frères Musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard, Julliard, 1983, 235p.
- CARRÉ, O., « Note sur la politique de Hasan al-Banna et celle de Sayyid Qutb, d'après leurs écrits », *Mélanges Université St. Joseph*, t. L, vol. I, Beyrouth, 1984, p. 101-131.
- CARRÉ, O., *Mystique et politique, la lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère Musulman radical*, Paris, Cerf, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, 248p.
- Carré, O., *L'islam laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, A. Colin, 1993, 167p.
- Carter, B.L., « On spreading the Gospel to Egyptians sitting in darkness: the political problem of missionaries in Egypt in the 1930's », in *Middle Eastern Studies* 20/4, octobre 1984, p. 18-36.
- CASPAR, R., *Cours de mystique musulmane*, Rome, PISAI (polycopié), 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1968), 231p.
- Caspar, R., *Cours de théologie musulmane*, t. II, Rome, PISAI (polycopié), 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1974), 103p.
- Caspar, R., *Traité de théologie musulmane*, t. I (*Histoire de la pensée religieuse musulmane*), Rome, PISAI, 1996, 495p.
- CHALTÛT, M., *Islam, dogme et législation*, (traduit de l'arabe par M. Boudjenoun), Beyrouth, Les éditions al-Bouraq, 1999, 318p.
- CHAMBERT-LOIR, H., GUILLOT, C., *Le culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême Orient, Paris, 1995, 389p.
- CHARFI, A., « Islam et Christianisme depuis le milieu du XX<sup>ème</sup> siècle », in WAARDENBURG, J. (éd.), *Islam and Christianity, mutual perceptions since the Mid-20<sup>th</sup> century*, Louvain, Peeters, 1998, p. 107-119.
- Chih, R., *Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX<sup>e</sup> siècle*, s.l., Sindbad – Actes Sud, 2000, 359 p.
- Chih, R., Gril, D. (éd.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, (Cahier des Annales Islamologiques 19), Le Caire, IFAO, 2000, 214 + 31 p.
- Cirillo, L., Frémaux, M., *Évangile de Barnabé*, Paris, Beauchesne, 1977 (réédition en 1999), 598p.
- Courants actuels de l'Islam, les Frères Musulmans*, (Études Arabes 61), Rome, PISAI, 1981, 130p.
- Courants actuels de l'Islam, les Frères Musulmans*, (Études Arabes 62), Rome, PISAI, 1982, 115p.
- DELANOUE, G., « Les musulmans », in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, p. 27-67.
- DELANOUE, G., « Le nationalisme égyptien », in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, p. 129-156.

- DELANOUE, G., *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX<sup>e</sup> siècle (1798-1882)*, Textes Arabes et Études Islamiques 15/1, Le Caire, IFAO, 1982, XXIV-339p.
- DELANOUE, G., *Intermédiaires culturels dans l'Égypte du XIX<sup>ème</sup>*, Colloque Aix-en-Provence, 1981, p. 95-120.
- DELANOUE, G., « L'enseignement religieux musulman en Égypte au XIX<sup>ème</sup> siècle. Orientations générales », in GRANDIN, N., GABORIEAU, M., *Madrassa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Éd. Arguments, 1997, p. 95-111.
- DEMEERSEMAN, A., *Sagesse et apostolat, le Père Henri Marchal des Pères Blancs*, (pro manuscripto), Alger, Imprimerie des Pères Blancs Maison Carrée, 1960, 195p.
- DESTREMAU, C., MONCELON, J., *Massignon*, Paris, Plon, 1994, 449p.
- DHAVAMONY, M., « Un défi actuel, le salut offert par les religions non-chrétiennes », in *Le salut aujourd'hui*, Rome, Urbaniana University Press, 1990, p. 81-101.
- DODGE, B., *History of the education in the Arab world*, New York, Arab Information Center, 1963, 23p.
- DODGE, B., *Al-Azhar, a millennium of Muslim learning*, Washington, Memorial edition, 1974 (1<sup>ère</sup> éd. 1961), 239p.
- Donneaud, H., « Thomistes et mystiques dans les "Etudes carmélitaines" », in *Carmes et carmélites en France du XVII<sup>ème</sup> siècle à nos jours*, Actes du colloque de Lyon réunis par B. Hours, Paris, Cerf, 2001, p. 333-351.
- DORE, F., *Cristianesimo e cristiani in Ma%oallat al-Azhar, 1958-1978*, Rome, n.p., 1990, 620p.
- Dupuy, B., « Unitarianisme », in *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Lethouzet et Ané, 1998, p. 524.
- Ennaifer, H., *Les commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie*, Rome, PISAI, 1998, 109p.
- FAVRET SAADA, J., *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977, 332p.
- Fouilloux, É., *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325p.
- GABORIEAU, M., GRANDIN, N., « Le renouveau confrérique fin XVIII<sup>ème</sup>-XIX<sup>ème</sup> », in POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 68-83.
- GARDET, L., *Regards chrétiens sur l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, 218p.
- GAUDEUL, J.-M., *Encounters and Clashes, Islam and Christianity in history*, 2 vol., Rome, PISAI, 1985, 363p. (vol. I), 396p. (vol. II).
- GAUDEUL, J.-M., *Appelés par le Christ ils viennent de l'Islam*, Paris, Cerf, 1991, 346p.
- GEOFFROY, E., « L'apparition des voies : les *khirqas* primitives », in POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 44-54.
- GEOFFROY, E., « La "seconde vague" fin XIII<sup>ème</sup>-XV<sup>ème</sup> », in POPOVIC, A.,

- VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 55-67.
- GODDARD, H.P., *Muslims perceptions of Christianity*, Londres, Grey Seal Books, 1996, 210p.
- GODDARD, H.P., « Christianity from the Muslim perspective: varieties and changes », in WAARDENBURG, J. (ed.), *Islam and Christianity, mutual perceptions since the Mid-20<sup>th</sup> century*, Louvain, Peeters, 1998, p. 214-255.
- GRANDIN, N., « Le nord-est et l'est de l'Afrique », in POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 428-447.
- GRIL, D., « Les débuts du soufisme », in POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 27-43.
- Gugelot, F., *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS, 1998, 533p.
- Hallaq, W., « Was the gate of *ijtihad* closed? » (V, p. 3-41), « On the origins of the controversy about the existence of *mujtahids* and the gate of *igtihad* » (VI, p. 129-141), in Hallaq, W., *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Hampshire, Brookfield, Variorum, 1995.
- Hayek, M., *Le Christ dans l'islam*, Paris, Seuil, 1959, 285p.
- Helmy Tewfik Amin, G., *L'effort de l'Égypte pour l'indépendance de 1922 à 1937*, 3 t., Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, 1979, 581p. (t. I), 379p. (t. II), 302p. (t. III).
- HENKEL, W., « Centres de recherche germaniques », in SPINDLER, M., GADILLE, J. (éd.), *Actes de la XII<sup>ème</sup> session du CRÉDIC*, Lyon, Bologne, Éditions Lyonnaises d'Art et d'Histoire, Editrice Missionaria Italiana, 1991, p. 88-100.
- HEYBERGER, B., *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique, Syrie, Liban, Palestine au XVII<sup>ème</sup> et au XVIII<sup>ème</sup> siècles*, Rome, École Française de Rome, 1994, 665p.
- HEYWORTH-DUNE, J., *An introduction to the history of education in modern Egypt*, Londres, Franck Cass and Co., 1968, 503p.
- Hinnebusch, W.A. (o.p.), *Brève histoire de l'ordre dominicain*, présentée, traduite et complétée par G. Bedouelle (o.p.), Paris, Cerf, 1990, 291p.
- L'hommage différé au Père Chenu*, Paris, Le Cerf, 1990, 270p.
- HOURANI, A., *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (1<sup>ère</sup> éd. 1962), 406p.
- Hourani, A., *L'islam dans la pensée européenne*, Paris, Naufal, 1995, 295p.
- Ilbert, R., *Alexandrie 1830-1930*, Le Caire, IFAO, 1996, 886p.
- Ibn Ishaq (+ 767), The life of Muhammad. A translation of Ishaq's "Sirat Rasuk Allah" with introduction and notes*, éd. A. Guillaume, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jacquin, F., *Jules Monchanin prêtre (1895-1957)*, Paris, Cerf, 1996, 329p.
- JOMIER, J., *Le commentaire coranique du Manar, tendances modernes de l'exégèse*

- coranique en Égypte*, Paris, G.P. Maisonneuve et Cie., 1954, 362p.
- JOMIER, J., *Bible et Coran*, Paris, Cerf, 1959, 148p.
- JOMIER, J., *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Le Centurion, 1978, 128p.
- JUYNBOLL, G.H.A., *Muslim tradition: studies in chronology, provenance and authorship of early "hadīth"*, Cambridge – New York – Londres, Cambridge University Press, 1983, 273p.
- KASPER, W., « Le rôle sotériologique de l'Église et les sacrements du salut », in *Le salut aujourd'hui*, Rome, Urbaniana University Press, 1990, p. 33-80.
- EL KHAWAGA, D., *Le renouveau copte*, Paris, IEP, 1993, n.p., 447p.
- EL KHAWAGA, D., « Sviluppo comunitario copto e dinamiche di coabitazione tra cristianesimo e islam », in RICARDI, A. (éd.), *Il Mediterraneo nel Novecento, religioni e statí*, Milan, San Paolo, 1994, p. 126-150.
- KEDDIE, N.R., *An Islamic response to imperialism: political and religious writings of sayyid Jamāl al-Dīn "al-Afghānī"*, Los Angeles – Berkeley, University of California Press, 1968, 212p. (dans le même ouvrage est publié une traduction du persan de *La réfutation des matérialistes*, trad. N.R. Keddie et H. Algar).
- Keddie, N., *Sayyid Jam...I ad-D€n 'al-Afgh...n€'*, a political biography, Berkley – Los Angeles – Londres, University of California Press, 1972, 479p.
- KÉPEL, G., *Le Prophète et Pharaon, les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984, 245p.
- Keryell, J. (éd.), *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, 379p.
- La cité inique : récit philosophique par Kamel Hussein*, traduction et introduction par R. Arnaldez, Paris, Sindbad, 1973, 155p.
- Lacouture, J., *Les Jésuites, une multibiographie, 2. les revenants*, Paris, Seuil, 1992, 569p.
- Lagarde, M., *Cours de tafsīr. 1988-1999*, Rome, PISAI, 1998, 77p. (polycopié).
- LAOUST, H., *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1983 (1<sup>ère</sup> éd. 1965), 500p.
- LAURENS, H., *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte, l'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul, Paris, Isis, 1987, 257p.
- LAURENS, H. (éd.), *L'expédition d'Égypte 1798-1801*, Paris, A. Colin, 1989, 518p.
- Lécrivain, P., *Les missions jésuites*, Paris, Gallimard, 1991, 175p.
- L'Égypte au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, CNRS, 1982, 336p.
- L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, 388p.
- LELONG, M., *La rencontre entre l'Église catholique et l'Islam en Tunisie de 1930 à 1968*, Tunis, 1970, n.p., 370p.
- LEVASSEUR, D., *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Essai de synthèse, t. I (1815-1898)*, Montréal, Maison Provinciale, 1983, 308p.
- LEVASSEUR, D., *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, essai de synthèse, t. II (1898-1985)*, Montréal, Maison Provinciale, 1986, 465p.
- Levrat, J., *Une expérience de dialogue, les centres d'étude chrétiens en monde*

- musulman*, Altenberge, Christlich-Islamisches Schrifttum Altenberge, 1987, 392p.
- LOUCA, A., *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Didier, 1970, 362p.
- LUIZARD, P.-J., « Al-Azhar, institution sunnite réformée », in ROUSILLON, A. (éd.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, 1995, p. 519-546.
- Mansy, M., *L'Égypte 1919-1930. Héritages et mouvements*, Paris IV, 1991, n.p., 465p.
- Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, 371p.
- Louis Massignon, l'hospitalité sacrée*, textes inédits présentés par KERYELL, J., Paris, Nouvelle Cité, 1987, 482p.
- Louis Massignon Mystique en dialogue*, Paris, Albin Michel, 1992, 257p.
- Martimort, A.G., *Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris – Rome – New York, Desclée et Cie, Tournai, 1965, 950p.
- Massignon, L., *Sur l'Islam*, Paris, L'Herne, 1995, 126p.
- MASUD, M.KH, MESSICK, B., POWERS, D.S., *Islamic legal interpretation, muftis and their fatwas*, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 1996, 431p.
- Maurier, H., *Lavigerie. La mission civilisatrice du christianisme en Afrique*, *Petit Echo* 5, 1992, 80p.
- MÉRAD, A., *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, La Haye – Paris, Mouton et C<sup>ie</sup>, 1967, 472p.
- Mérad, A., *Ibn Badis commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 1971, 267p.
- Mérad, A., *L'exégèse coranique*, Paris, PUF, 1998, 128p.
- MERVIN, S., *Un réformisme chiite. 'Ulamâ' et lettrés du ṭabal 'Âmil de la fin de l'Empire Ottoman à l'indépendance du Liban*, Beyrouth – Paris, Khartala, CERMOC, IFEAD, 2000, 520p.
- MITCHELL, R.P., *The society of the Muslim Brothers*, New York, Oxford University Press, 1993 (1<sup>ère</sup> éd. 1969), 349p.
- MOLETTE, CH., « La vérité où je la trouve », *Mulla-Zade, une conscience d'homme dans la lumière de Maurice Blondel*, Paris, Téqui, 1988, 279p.
- Montgomery Watt, W., *La pensée politique de l'islam*, Paris, PUF, 1995 (éd. anglaise 1968), 166p.
- Morelon, R. (éd.), *Le Père Georges Chehata Anawati, dominicain (1905-1994). Parcours d'une vie*, Le Caire, Arab Press Center, Institut dominicain d'études orientales, 1996, 186p. (ouvrage non-commercialisé).
- Morillon, J., « La révélation et les langues sémitiques », in *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, p. 43-69.
- MOUBARAK, Y., *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1977, 611p.
- MOUSSALI, A.S., « Islamic fundamentalist perceptions of other monotheistic religions », in WAARDENBURG, J. (éd.), *Islam and Christianity, mutual perceptions since the Mid-20<sup>th</sup> century*, Louvain, Peeters, 1998, p. 121-157.



- Neely, A., « Zwemer, Samuel Marinus », in Anderson, G.H. (éd.), *Biographical dictionary of Christian missions*, Londres – Mexico – New Delhi – Singapour – Sydney – Toronto, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1998, p. 763.
- PAKDAMAN, H., *Djamal-Ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1969, 385p.
- POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, 711p.
- Ramadan, T., *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard, 479p.
- « Recueil J.-M. Abd-el-Jalil », *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, juin 1980, 223p.
- REID, D.M., *Cairo University and the making of modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 296p.
- RENAULT, F., *Le Cardinal Lavignerie 1825-1892, l'Eglise, l'Afrique et la France*, Paris, Fayard, 1992, 698p.
- ROCALVE, P., *Louis Massignon et l'Islam*, Damas, IFEAD, 1993, 208p.
- RODINSON, M., *Mahomet*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, Seuil, 1974 (1<sup>ère</sup> éd. 1961), 379p.
- Saaidia, O., « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans », in Jacquin, F., Zorn, J.-F. (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, p. 121-137.
- Saaidia, O., « La figure de Jésus dans l'islam », in Cholvy, G. (éd.), *Actes de la 9<sup>ème</sup> université du carrefour d'histoire religieuse, Figures de Jésus-Christ dans l'histoire*, Centre régional d'histoire des mentalités, Université Paul Valéry, Montpellier, 2000, p. 89-100.
- Sabanegh, E. S., *Mu'ammad B. 'Abdallah « Le prophète »*. Portraits contemporains. *Égypte 1930-1950*, Paris, Vrin, 1981, 618p.
- Saïd, E., *L'Orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, Paris, Seuil, 1982, 392p.
- Salmon, P., « La prière des heures », in Martimort, A.G., *Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris – Rome – New York, Desclée et Cie, Tournai, 1965, p. 809-899.
- SILBERMANN, C., *La mission des Pères Blancs en Algérie de ses débuts à 1936*, Rome, n.p., 1987, 343p.
- La situation religieuse en Égypte*, (Études Arabes 94), Rome, PISAI, 1998, 182p.
- SOLIHIN, S.M., *Copts and Muslims in Egypt, a study on harmony and hostility*, Leicester, The Islamic Foundation, 1991, 120p.
- Tahtâwî, l'or de Paris, relation de voyage 1826-1831*, traduit de l'arabe et présenté par LOUCA, A., Paris, Sindbad, 1988, 342p.
- TOMICHE, N., « Les origines politiques de l'Égypte moderne », in *L'Égypte d'aujourd'hui, permanences et changements (1805-1976)*, Paris, CNRS, 1977, p. 85-105.
- TOMKO, J., « Défis actuels à la théologie du salut », in *Le salut aujourd'hui*, Rome, Urbaniana University Press, 1990, p. 11-31.
- Tran Van Toan, A., « Le regard des missionnaires catholiques sur le bouddhisme au

- Vietnam du XVII<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècles », in Jacquin, F., Zorn, J.-F. (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 2001, p. 59-86.
- TRIAUD, J.-L., « L'Afrique occidentale et centrale », in POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 415-427.
- Troll, CH., « Changing catholic views of Islam », in Waardenburg, J. (éd.), *Islam and Christianity. Mutual perceptions since the mid-20th century*, Louvain, Peeters, 1998, p. 19-77.
- VAN NISPEN TOT SEVENAER, C., *Activité humaine et agir de Dieu. Le concept de « sunan de Dieu » dans le Commentaire coranique du Man...r*, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986, 535p.
- VAN NISPEN TOT SEVENAER, C., « Histoire d'al-Azhar », in *La situation religieuse en Égypte*, (Études Arabes 94), Rome, PISAI, 1998, p. 1-23.
- Van Nispentot Sevenaer, C., « Changes in relations between Copts and Muslims (1952-1994) in the light of the historical experience », in *Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church today*, Oslo, Nelly van Doorn-Harder and Karivogt eds., 1997, p. 22-34.
- Vatiokis, P.J., *The modern history of Egypt*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, 512p.
- Vernette, J., Moncelon, C., « Unitariens », in *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 1995, 265p.
- WAARDENBURG, J., *L'approche dialogique de Louis Massignon in Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Paris, Cerf, 1996, 371p.
- Waardenburg, J., « L'impact de l'œuvre de Louis Massignon sur les études islamiques », in Keryell, J., *Louis Massignon au cœur de notre temps*, Paris, Karthala, 1999, p. 295-304.
- Willemart, J., *Approche de l'identité tunisienne. Étude menée sous l'éclairage de la revue de l'Institut des Belles-Lettres Arabes (IBLA)*, Bruxelles, Université Libre, Faculté de Philosophie et Lettres, 1999, 662p.
- Zébir, K., *Mahm Ğ d ShaltĞt and Islamic modernism*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 200p.
- Zeghal, M., *Gardiens de l'Islam, les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presse de Sciences Politiques, 1996, 381p.