AIX-MARSEILLE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 355 – ESPACES CULTURES SOCIÉTÉS
Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman
(IREMAM – UMR 7310)

Doctorat d'Histoire

Rémi CAUCANAS

La dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen au XX^{e} siècle

Thèse
dirigée par Monsieur Jean-Robert HENRY,
Directeur de recherche émérite au CNRS (IREMAM)

Soutenue le 20 décembre 2012, à Aix-en-Provence

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Jean-Robert Henry pour son accompagnement et ses conseils tout au long de ces quatre années de travail. Merci au laboratoire de l'IREMAM qui m'a soutenu financièrement pour faciliter quelques déplacements.

Merci aux membres de mon jury de soutenance qui ont pris de leur temps pour lire et discuter les pages qui suivent.

Merci à Alexandra Yannicopoulos-Boulet et à Jean-Marie Glé qui ont tous les deux pris de leur temps non seulement pour relire ce travail mais aussi pour me recevoir à plusieurs reprises ces derniers mois. Merci de leurs conseils et de leurs encouragements qui ont accompagné ces moments d'écriture et de relecture. Merci de leur amitié.

Merci à Natacha Tourseiller qui m'a soutenu par ses indications et ses sourires lors de ces moments passés aux archives du diocèse de Marseille. Merci à Jean-Marie Mérigoux et à Bernard Ozanam qui m'ont fait aimer, chacun à leur manière, leur bibliothèque. Merci à l'équipe du Fonds du patrimoine régional de la bibliothèque de l'Alcazar et à celle de la médiathèque de la *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme* (MMSH) qui m'ont toujours accueilli très chaleureusement. Merci aussi à l'équipe de la Bibliothèque diocésaine de Tunis, tout particulièrement à Sœur Monique.

Merci à celles et ceux qui m'ont ouvert leur mémoire, le temps d'un ou de plusieurs échanges : Michel Lelong, Jean Fontaine, Michel Lombard, Lucie Pruvost et Claire Grillet. Merci à Chantal Abel, Xavier Blanc, François Gilles, Bernard Mérigoux, Xavier Rivoire et Madame Sakri ; à Francine Rimbert, Maurice Buttin, Bernard Flichy.

Merci à Marguerite Lena et à la communauté Saint-François Xavier pour ces ouvertures essentielles qui ont rythmé mon existence pendant ces quatre années de service. Parmi elles, restent au premier plan les séjours tunisiens où, à partir de Bou Sandel, il m'a été donné de vivre des rencontres aussi importantes qu'inattendues encore quelques années en arrière. Merci à ses hôtes tunisiens : Sœur Afifa, Achref, Mohammed, Mgr Maroun Lahham, les pères Jordi, John, Nicolas, Michel, Sergio, Paco, Ramon. Merci à la communauté des Pères Blancs de l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA) qui m'a permis d'approfondir mes connaissances sur l'islam et ma compréhension, aussi partielle soit-elle, du dialogue islamo-chrétien.

Merci, tout particulièrement, à l'équipe du *Service des Relations avec l'Islam* (SRI). Merci de cet accueil chaleureux et bienveillant qu'il m'a été donné d'expérimenter à la rue de Grenelle tout au long de ces quatre années, ainsi qu'au séminaire d'Issy-les-Moulineaux à l'occasion de la session annuelle d'introduction à l'islam, en juillet 2010. Merci à son directeur de choc, Christophe Roucou, et à sa secrétaire de toujours, Cathy Desfray-Chopick. Merci à leurs collaborateurs et collaboratrices qui m'ont introduit à la documentation du deuxième étage : Claude, Élisabeth, Jean-François, Anne et Pascal.

Un merci bien plus spécifique encore à toute l'équipe de l'*Institut Catholique de la Méditerranée* (ICM) : Élisabeth Albione, Robert Botteghi, Bénédicte de la Croix, Anne Giraud, Bernard Maitte, Xavier Manzano, Maryse Marty, Olivier Passelac, Étienne Renaud, Christian Salenson et Françoise Sterlin. Par leurs attentions quotidiennes et leurs encouragements, tous et toutes ont contribué à faciliter mon travail. Merci à Frédéric Flandin et Bruno Reggio de leur aide technique qui m'a évité quelques poussées supplémentaires de stress. Merci à Dominique Paquier-Galliard de m'avoir permis d'écrire de manière régulière dans la joie et la bonne humeur. Merci à Colette Hamza et à Roger Michel, qui, au delà de leur rôle d'enseignant dans le domaine de l'islamologie m'ont constamment rappelé à mes devoirs d'étudiant : merci de ces preuves d'amitié ! Merci à Anne-Marie Agostini, Monique Boulanger et Christiane Passelac pour

leurs rappels à l'ordre réguliers, fraternels et si efficaces. Merci à Juliette Marzocchi de sa présence et de son accompagnement, discret et profond. Merci à Jean-Marc Aveline qui a su jouer ce rôle délicat de directeur attentif à l'égard de son assistant et de maître encourageant à l'encontre d'un jeune étudiant. La confiance dont il a fait preuve à mon égard, ajoutée à celle de Mgr Georges Pontier, archevêque de Marseille, a été source d'énergie positive dans les méandres de ce créneau de vie. Que cette lumière brille encore longtemps !

Merci à Claire Reggio pour ses encouragements, en particulier lors de cette longue discussion téléphonique au mois de juillet 2011, quand tout semblait devoir s'écrouler. Merci pour ses conseils ô combien précieux. Merci, Claire, d'être restée disponible et de m'avoir soutenu jusqu'au bout, malgré des horaires tardifs.

Merci aux membres des différents mouvements – la *Coordination des Jeunes Professionnels* (CoJP) et le réseau *Chrétiens de la Méditerranée* en particulier, mais aussi le *Secours catholique*, le *CCFD-Terre solidaire*, *Pax Christi* et le réseau *Barnabé* – qui m'ont introduit aux enjeux de la rencontre entre le christianisme et l'islam, d'un côté et de l'autre de la Méditerranée : au Maroc, en Espagne, au Liban, en Égypte, en Israël et dans la banlieue parisienne.

Merci à tous ceux et toutes celles qui ont été ces parrains et ces marraines d'études tout au long de ces quatre années. Merci à Jean-Jacques Pérennès, directeur de l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) pour les étoiles placées sur le chemin obscur de l'écriture. Merci à Jean-Claude Petit, Patrick Gerault et Samir Nassif du réseau *Chrétiens de la Méditerranée* : pour les soutiens de haute tenue morale et pour les aides financières qu'ils ont contribuées à mettre en place à mon égard à telle ou telle occasion. Merci à Mgr Philippe Brizard et à l'équipe de l'Œuvre d'Orient, en particulier Catherine Baumont, Sophie Cherrier et Patrick Liban de leurs attentions régulières. Merci à Jacques Huntzinger de m'avoir permis de participer, en tant que secrétaire de séance, à l'atelier « Religions et Sociétés » lors des *États Généraux Culturels Méditerranéens* (EGCM) et au-delà. Merci aussi à Valentine Zuber de ses conseils et de ses encouragements perlés au cours de ces quatre années.

Merci à tous ceux et celles qui, à l'intérieur ou à l'extérieur de ces réseaux spécifiques, m'ont apporté leur soutien et leur amitié : Natacha Mondongou pour ce café remobilisateur un jour de juillet 2011 ; Lucile et Étienne Noël, Irina Kozhina, Inchat-Nadjmat Saïd Mansoib Saïd Ali, Aleth et Hicham Zahouani, Alice Provansal, Fanny Blanchard, Bénédicte Henry pour leurs « remontées de moral » quasi-quotidiennes, au cours de ces derniers mois tout particulièrement ; la famille Barthélémy pour l'hospitalité alpine annuelle, propice à la réflexion ; Laurent Audiffred, pour une traduction de dernière minute ; Jean et Christian Talin pour le couvert aveyronnais les soirs de mois d'août studieux ; ma grand-mère pour les bons petits plats qui m'ont nourri les derniers jours de la relecture… ; Florent et Elsie Baby, Caroline et Manu Gareau, Jean-Baptiste Dutoya, Anne et Bruno Lemaire, Nicolas Mocellin, Floriane et Sergio Puente, Edwige Bocquillon, Simon Lebeau et son père Richard, Hoda et Samir Nassif, Odile et Bernard Flichy, Jihad Nammour qui m'ont tour-à-tour accueilli les bras ouverts dans leurs appartements parisiens. Merci à chacune et à chacun d'entre eux qui ont contribué, grâce à ce soutien tant pratique que moral, à la réalisation de ce travail.

Arrivé au terme de mes études, je tiens aussi à remercier toutes les personnes qui m'ont accampagné dans ma passion pour l'histoire : mes professeurs d'histoire successifs, de Madame Di Fraia à Monsieur Mioche, en passant par Madame Dalest, Monsieur Blum, Madame Croisé, Madame Unal et Madame Monnet. Merci à Monsieur Chélini, celles et ceux de mes amis et de ma famille qui m'ont encouragé dans cette voie, ouverte il y a très longtemps par un certain Panoramix… Merci à mes parents et à mon frère Gabriel sans lesquels ce document n'aurait jamais vu le jour.

Sommaire

INTRODUCTION 7

PREMIERE PARTIE : LE TRIOMPHALISME CHRETIEN EN PROIE AU DOUTE 41

CHAPITRE 1. LE TRIOMPHALISME CHRETIEN DANS L'ENTRE-DEUX-GUERRES : ENTRE ATTIRANCE POUR L'ORIENT ET DENIGREMENT DE L'ISLAM 47

CHAPITRE 2. UN TEMPS DE CRISES 77

CHAPITRE 3. VERS UN NOUVEAU PARADIGME RELATIONNEL 115

DEUXIEME PARTIE : LE DEVELOPPEMENT DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A LA FAVEUR DE LA DECOLONISATION 155

CHAPITRE 4. LES PREMISSES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN : NOUVELLES SOLIDARITES ET NOUVEAUX ENJEUX DE LA DECOLONISATION 163

CHAPITRE 5. LA MEDITERRANEE COMME ESPACE DISCURSIF ET DIALOGIQUE 187

CHAPITRE 6. LA RELANCE CONCILIAIRE DU DIALOGUE AVEC L'ISLAM 223

TROISIEME PARTIE. LA PLACE DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN SUR LA SCENE MEDITERRANEENNE DANS LE DERNIER TIERS DU XX^{E} SIECLE 265

CHAPITRE 7. LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A L'EPREUVE DE SON INSTITUTIONNALISATION 277

CHAP. 8. LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A L'EPREUVE DES FRACTURES MEDITERRANEENNES (LES ANNEES 1980) 319

CHAPITRE 9. LES NOUVELLES PERSPECTIVES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN DANS LES ANNEES 1990 359

CONCLUSION GENERALE 401

ANNEXES 409

DOCUMENTATION 455

BIBLIOGRAPHIE 467

TABLE DES ILLUSTRATIONS 487

TABLE DES MATIERES 489

Introduction

La Méditerranée entre fractures et dialogue

La Méditerranée correspond au cadre géographique de cette étude. Or le terme « Méditerranée » suppose un positionnement culturel, sinon politique. Héritage de l'époque médiévale latine, il signifie littéralement la « mer au milieu des terres », en latin *mare medi terra* selon l'expression utilisée par Isidore de Séville au VII[e] siècle. De son côté, la langue arabe se sert de la dénomination « *bahr al abiad al moutawassat* », « la mer blanche du milieu » ; de même, les Turcs l'ont qualifiée de « *Ak Deniz* », la « mer Blanche », par opposition à « *Kara Deniz* » qui désigne la « mer Noire »[1].

Dans sa réalité géographique, la Méditerranée s'étend sur 4 000 km d'est en ouest et est cernée par des zones et des points de confrontation. Comme l'explique Yves Lacoste, « avec la vingtaine d'États qui bordent cette étendue marine relativement étroite, [elle] est la plus longue et sans doute la principale zone de tension géopolitique au plan mondial »[2]. Outre les tensions militaires et politiques, la Méditerranée continue à l'ouest de l'ensemble continental constitué par l'Afrique et par l'Eurasie, la ligne qui sépare, en Amérique du Nord, le Mexique des États-Unis. Les relations interméditerranéennes intègrent par conséquent cette donnée essentielle des relations internationales contemporaines que l'on nomme les « rapports Nord-Sud », caractérisés notamment par une dimension démographique. Le bassin méditerranéen qui comptait 222 millions d'habitants en 1950 abrite aujourd'hui plus de 440 millions d'habitants : sa population totale a doublé. Les Pays du Sud et de l'Est méditerranéen (PSEM), qui ne comptaient que pour 22% du total en 1950, font maintenant jeu égal avec les pays membres de l'Union Européenne (UE)[3].

Cependant, parmi les nombreux conflits que l'on peut observer dans cette zone, tous ne résultent pas de tensions Nord-Sud c'est-à-dire de rapports dialectiques entre pays développés et pays sous-développés. Sur le pourtour de la Méditerranée orientale, les rivalités territoriales sont nombreuses entre des nations voisines dont les niveaux de développement ne sont pas si différents. En témoignent les conflits de Bosnie (1992-

[1] Paul Balta, *Méditerranée, Défis et enjeux*, Les Cahiers de Confluences, L'Harmattan, p. 8.
[2] Yves Lacoste, *Géopolitique - La longue histoire d'aujourd'hui,* Larousse, Paris, 2006, p. 224.
[3] Jean-François Drevet, « Construction européenne et Méditerranée », dans Dominique Borne et Jacques Scheibling, *La Méditerranée,* Hachette Supérieur, Carré Géographie, Paris, 2002, p. 157.

1995), du Kosovo (1999) et sur l'île de Chypre où la tension est variable depuis plus d'un quart de siècle entre la Turquie et la Grèce. À ces conflits s'ajoutent : à l'ouest, la question du Sahara occidental qui oppose le Maroc et l'Algérie depuis 1975 ; au sud, les nouveaux enjeux sahariens libérés par la chute du régime de Kadhafi en Libye ; au Proche-Orient, les déstabilisations successives de l'Irak et, aujourd'hui, de la Syrie qui posent différentes questions d'ordre géopolitique comme celle des Kurdes. Le Proche-Orient reste aussi dépendant d'une situation toujours précaire du Liban et du conflit israélo-palestinien qui embrase le région depuis près d'un siècle.

Ces conflits impliquent des grandes puissances, au premier rang desquelles les États-Unis, dont la VI^{e} flotte croise en permanence en Méditerranée depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les Américains ont construit un jeu complexe d'alliances, soutenant à la fois les États de l'UE et la Turquie dans le cadre de l'OTAN ; Israël et plusieurs États arabes suivant différentes motivations. L'arrivée au pouvoir d'un représentant des Frères musulmans en Égypte risque cependant de rabattre certaines cartes. Les puissances du Golfe tentent également de s'affirmer dans la région, en témoignent les investissements saoudiens et qataris tout autour de la mer Méditerranée. De manière antagoniste, l'Iran apporte son soutien au Hezbollah et, semble-t-il, au pouvoir de Bachar el-Hassad en Syrie. Plus au Nord, la Russie, héritière d'un rôle géopolitique considérable – celui de la Russie impériale et de l'*Union des Républiques Sociales Soviétiques* (URSS) – et d'immenses champs pétrolifères, continue de regarder vers les Balkans avec insistance, de même que vers la région du Caucase où son hégémonie est contestée notamment par les Tchétchènes (à l'intérieur) et par les Géorgiens (à l'extérieur). Depuis peu, la Méditerranée est aussi une zone d'expansion économique pour la Chine dont les intérêts s'accroissent non seulement dans les pays du Golfe, mais également au Maghreb où elle multiplie les investissements, et en Europe, premier marché mondial qu'elle inonde de ses produits à bas prix et de sa main d'œuvre à faible coût.

Depuis 2004 et son élargissement à Chypre, à Malte et à la Slovénie, l'Union Européenne s'étend sur la quasi-totalité de la rive nord de la Méditerranée. Petits par la taille, ces trois États sont porteurs d'une mémoire méditerranéenne marquée par l'opposition historique de l'Occident chrétien à l'Orient islamique. Aujourd'hui, des lectures globales, de sensibilité occidentale, s'intéressent à ce double visage de la Méditerranée. Par exemple, le géopoliticien Yves Lacoste parle de « Méditerranée euro-

musulmane »[1] pour insister, d'une part, sur le visage européen et chrétien de la Méditerranée du nord-ouest, et d'autre part, sur le visage musulman des rives sud et est. D'autres syntagmes, tel celui d'« Euroméditerranée » en vogue depuis le sommet de Barcelone (1995), traduisent une vision euro-centrée de la Méditerranée. Ces nouvelles appellations schématisent la réalité. Par exemple, l'expression de Yves Lacoste traduit difficilement la pluralité des populations tout autour du bassin méditerranéen. Au sud, existent ces nombreuses communautés non-musulmanes : la communauté juive d'Israël, les communautés dispersées de chrétiens orientaux au Liban, en Égypte et ailleurs, sans oublier les commaunautés asiatiques et africaines, souvent de confession chrétienne. À l'inverse, dans les Balkans, la Bosnie-Herzégovine, l'Albanie et le Kosovo sont des États à majorité musulmane. Au nord de la Méditerranée occidentale, d'importantes communautés musulmanes habitent aujourd'hui la France, l'Italie et l'Espagne. De plus, fondée sur un caractère en partie confessionnel, l'expression d'Yves Lacoste ne tient pas compte de l'émergence récente d'un puissant mouvement de sécularisation à l'œuvre dans les pays à majorité musulmane[2].

Le concept même de « Méditerranée » est donc porteur de conflits d'interprétation. Dans l'intellect, occidental du moins, comme l'explique Henry Laurens, la référence à la Méditerranée « renvoie à deux réalités totalement différentes ». D'après l'historien, si la première de ces réalités correspond à la cohabitation de fait entre des populations qui échangent et circulent tout autour et au-delà du bassin maritime, la seconde réalité est de « l'ordre de l'euphémisme » :

> On s'en sert pour ne pas mentionner directement la question des rapports entre l'Europe et ses populations arabes et musulmanes et ses relations avec les pays de la rive sud. Alors que la référence ethnique et religieuse sert d'instrument de division et de séparation, la référence géographique méditerranéenne est unificatrice.[3]

À partir de là, deux discours s'opposent. D'un côté, des discours tentent de montrer l'unité culturelle de la Méditerranée en intégrant ou non l'élément religieux. Dans le sillage de Mohammed Arkoun, par exemple, certains intellectuels tentent de réintégrer l'islam au récit européen. D'autres penseurs humanistes, en revanche,

---

[1] Yves Lacoste, *op.cit.*, p. 224.

[2] Cf. Les travaux du sociologue marocain Mohammed Tozy et des Ateliers culturels Europe-Méditerranée-Golfe tenus entre 2006 et 2008, poursuivis en 2011-12 par le séminaire de recherche animé par Jacques Huntzinger au collège des Bernardins sous le titre "Dialogue méditerranéen sur la modernité et le religieux".

[3] Henry Laurens, *Le rêve méditerranéen*, CNRS Éditions, Paris, 2010, p. 61.

développent une approche de l'unité culturelle méditerranéenne où la dimension religieuse passe au second plan.

D'un autre côté, une partie du mouvement européen cherche des « racines chrétiennes » à son projet – racines qui tendent à exclure toute autre culture qui ne s'inscrirait pas dans la tradition judéo-chrétienne. En face, explique Georges Corm, « répond aujourd'hui de façon symétrique et par la force des choses l'invocation des valeurs arabo-musulmanes ». L'historien libanais observe que « le nationalisme palestinien et arabe laïc ayant échoué à se faire entendre de l'Europe et des Etats-Unis, le refus de l'existence israélienne, la résistance aux spoliations et aux violences subies, s'expriment aussi désormais sur le mode religieux »[1]. Le conflit au Proche-Orient qui connaît plusieurs accès de violences au cours de la première décennie du XXI[e] siècle continue d'alimenter le débat sur l'instrumentalisation politique du religieux. De manière quasi-prophétique, Michel Sabbah, patriarche latin de Terre sainte, affirme le 13 octobre 2001 à Assise, en Italie :

> Les pouvoirs laïques doivent prendre garde de ne pas utiliser les religions dans leurs calculs de domination, car le détournement de la religion peut leur échapper, soit en se dirigeant vers l'extrémisme et le fanatisme donnant lieu au terrorisme, soit vers une exploitation de la démocratie, qui permettrait à l'extrémisme religieux d'accéder au pouvoir par les moyens démocratiques et de la transformer ensuite en dictature […].[2]

Par delà des actions politiques qui peuvent s'exprimer « sous le mode religieux », théorisée par Samuel Huntington au début des années 1990[3] et mise en pratique par les forces radicales islamistes d'un côté et néo-conservatrices américaines de l'autre, l'« atmosphère de "guerre des civilisations" »[4] pousse les acteurs religieux eux-mêmes à affirmer l'importance de relations pacifiées entre chrétiens et musulmans. Le 7 mai 2001, alors qu'il est en visite à Damas, le pape Jean-Paul II prononce un discours majeur sur la paix et le pardon entre chrétiens et musulmans dans la cour de la Grande Mosquée des Omeyyades[5]. Des acteurs locaux à vocation régionale sont aussi repérables. Parmi

---

[1] Georges Corm, « La Palestine déversoir des passions européennes et américaines » dans *L'instrumentalisation des religions dans le conflit israélo-palestinien*, Les éditions du CVPR-PO, Paris, 2011, p. 25.

[2] Cité par Maurice Buttin dans *L'instrumentation des religions dans le conflit israélo-palestinien*, Les éditions du CVPR-PO, Paris, 2011, p. 4.

[3] Samuel P. Huntington, « The Clash of the Civilizations? », *Foreign Affairs*, Summer 1993.

[4] Georges Corm, *op.cit.*, p. 25.

[5] Jean-Paul II, « Rencontre avec la communauté musulmane », cour de la Grande Mosquée des Omeyyade, Damas, 6 mai 2001, www.vatican.va

eux, l'*Institut Catholique de la Méditerranée* (ICM)[1] lance le programme « Mosaïques » en octobre 2005 et réunit à Marseille, en s'appuyant sur les différents réseaux auquel il appartient, une vingtaine de jeunes issus de différents horizons européens et méditerranéens pour échanger sur les enjeux de la paix et de la solidarité en Méditerranée[2]. Une délégation se rend ensuite à Barcelone pour remettre aux représentants de la Generalitat de Catalogne les propositions définies à Marseille, en vue du sommet qui doit célébrer les dix ans du lancement du Processus de Barcelone.

En 2005, ce sommet d'ampleur moindre (seul Mahmoud Abbas côté arabe fait le déplacement) officialise la *Fondation euroméditerranéenne Anna Lindh pour le Dialogue entre les Cultures* (FAL) du nom de l'ancienne ministre des affaires étrangères suédoise assassinée en 2003. Avec pour siège la Bibliothèque d'Alexandrie, la FAL se définit comme un réseau international de réseaux nationaux d'associations culturelles. A l'image de l'ICM, des acteurs religieux sont intégrés dans cette dyamique interculturelle[3]. Dès 2006, par exemple, le monastère Deir Mar Moussa obtient le « Prix Euro-Méditerranéen pour le dialogue entre les cultures ». La dimension religieuse du dialogue méditerranéen semble donc reconnue comme essentielle sans pour autant se dissoudre dans la dimension culturelle du dialogue méditerranéen.

Ce rapport complexe entre l'interculturel et l'interreligieux pousse le pape Benoît XVI, élu en 2005, à redonner son indépendance au *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux* vis-à-vis du *Conseil pontifical de la culture* dans lequel il l'avait intégré un an plus tôt. Entre temps, le pape avait dû faire face aux désappointements de plusieurs intellectuels musulmans, comme l'ancien ministre algérien et islamologue Mustapha Chérif, venu exprimer ses craintes lors d'une audience privée, le 11 novembre 2006. De plus, le pape commit plusieurs maladresses de communication. D'abord, en réduisant le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux à un rang subalterne, il avait envoyé son ancien responsable loin des sphères vaticanes : au Caire, où il occupe depuis le poste de nonce apostolique. Or Mgr Michael Fitzgerald, Père Blanc irlandais et bon connaisseur de l'islam, était un vis-à-vis évident pour les musulmans. Son éviction a ainsi pu être interprétée comme un recul par rapport au pontificat précédent, lui-même très riche en symboles.

---

[1] « Institut Catholique de la Méditerranée » est le nouveau nom, pris en 2002, de l'*Institut Universitaire Catholique Saint-Jean* créé à Marseille en 1990. Son département principal est l'*Institut de Sciences et Théologie des Religions* (ISTR) créé en 1992 par Jean-Marc Aveline, prêtre et théologien.

[2] Sur le programme « Mosaïques », cf. http://icm.catholique.fr/mosaiques/mosaiques.htm

[3] http://www.euromedalex.org/fr

Puis le pape provoque l'ire des foules musulmanes à travers le monde en citant l'empereur byzantin Manuel II Paléologue dans le discours qu'il prononça à l'université de Ratisbonne le 12 septembre 2006 – discours dans lequel il s'évertue pourtant à dénoncer les usages de la violence au nom de la religion. Quelques mois après cet épisode marquant des relations islamo-chrétiennes contemporaines, le pape rétablit le fonctionnement de ce qui n'est autre que le principal outil de dialogue du Vatican avec le monde musulman et place à sa tête le Cardinal français Jean-Louis Tauran.

Côté musulman, cet épisode pousse des intellectuels à s'emparer de la notion de dialogue. Certains d'entre eux mettent en avant les aspects de la vie du Prophète de l'Islam en faveur de la « co-existence qui fait aujourd'hui gravement défaut dans bien des régions du monde »[1], même si les rencontres avec les « Gens du Livre » ont surtout permis à l'islam primitif de marquer sa différence avec le christianisme et le judaïsme. Après la crise liée au discours de Ratisbonne, 38 intellectuels musulmans adressent une lettre ouverte au pape. La liste des signataires est élargie en septembre 2007 à cent autres personnalités issues de quarante-trois pays. Une nouvelle lettre est adressée au pape et à d'autres représentants chrétiens, sous le titre « Une parole commune entre vous et nous » dans laquelle ils citent les Évangiles de manière complètement inédite[2]. Le pape Benoît XVI répond favorablement à l'invitation de créer un « Forum islamo-catholique » qui se réunit une première fois à Rome en novembre 2008[3]. Une deuxième réunion se tient à al-Maghtas, au sud de Amman, en novembre 2010. À ces événements mondiaux participent des représentants de l'Église de France dont la réflexion théologique et pastorale sur les enjeux du dialogue islamo-chrétien est déjà bien avancée[4], notamment grâce au travail de documentation et de terrain du *Service des Relations avec l'Islam* créé en 1974.

---

[1] Hisham al-Zoubeir, « le prophète Mohammed nous a enseigné le dialogue interreligieux », http://www.emarrakech.info/Le-prophete-Mohammed-nous-a-enseigne-le-dialogue-interreligieux_a12587.html

[2] Disponible notamment sur le site du *Groupe de Recherches Islamo-chrétien* : http://www.gric.asso.fr/

[3] Sur Benoît XVI et les relations islamo-chrétiennes, cf. Vincent Aucante, *Benoît XVI et l'islam*, Documents Essais Signatures, Parole et Silence, Paris, 2008, 220 p. Sur Benoît XVI et le dialogue interreligieux, cf. dossier dans *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 63 – 110.

[4] en 2006, à l'assemblée de Lourdes, les évêques relancent une réflexion sur « Catholiques et musulmans dans la France d'aujourd'hui ». Le SRI est associé (Christophe Roucou, « Le SRI », *Christus*, 2007, p. 208). En 2011, les 26 et 27 novembre, un premier Forum islamo-catholique français se tient à Lyon en présence, côté catholique du cardinal Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, et de Mgr Georges Pontier, archevêque de Marseille. Un deuxième forum est prévu à l'automne 2012. En Italie, des fondations sont aussi très actives dans le champ du dialogue islamo-chrétien : un nouveau centre d'études voit par exemple le jour à Venise en 2004 avant de devenir une fondation internationale en 2009. À l'initiative du cardinal Angelo Scola, patriarche de Venise depuis 2002, le centre Oasis tente de « promouvoir la connaissance réciproque

Si le dialogue islamo-chrétien ne se résume donc pas à une simple branche du dialogue interculturel, son calendrier peut dépendre d'acteurs culturels non religieux, au premier rang desquels les medias. L'affaire de Ratisbonne s'est ajoutée à celle dite des Caricatures qui avait éclaté à l'automne 2005 à la suite de la publication de dessins satiriques de Mohammed dans le journal danois *Jyllands-Posten*[1]. C'est pour lutter contre cette atmosphère délétère que le président français Jacques Chirac, attentif aux enjeux représentés par la consolidation des relations franco-arabes, prend l'initiative d'organiser des « Ateliers Culturels Europe – Méditerranée – Golfe » dont il confie l'organisation à l'ambassadeur Jacques Huntzinger[2]. Des intellectuels, des théologiens, des chercheurs en sciences sociales et religieuses, des acteurs religieux et institutionnels se réunissent successivement à Paris, Séville et Alexandrie. L'Égypte de Moubarak, dans la capitale de laquelle Jacques Chirac inaugure une nouvelle université en 2006, demeure un partenaire essentiel de la politique culturelle française et plus largement de sa politique méditerranéenne. En 2008, Moubarak est encore le partenaire principal de la France et de son président, Nicolas Sarkozy, lors du lancement de l'*Union pour la Méditerranée* (UpM), le projet phare de la présidence française de l'Union européenne.

Ces soutiens au plus haut niveau alimentent la théorie d'une instrumentalisation politique du dialogue des cultures – instrumentalisation que dénonce Régis Debray lors de la rencontre des Ateliers méditerranéens à Séville en 2007[3]. Des initiatives antérieures, dites culturelles, ont ainsi été prises par des acteurs étatiques sur le terrain diplomatique. En 2005, par exemple, l'Espagne et la Turquie lancent l'*Alliance des Civilisations* sous le haut patronage du Secrétaire général des Nations Unies. Koffi Annan donne pour mission à la nouvelle structure « d'améliorer la compréhension et les relations entre Nations et Peuples de cultures et des religions différentes, et de contribuer à freiner les forces qui alimentent la polarisation et les extrémismes»[4]. De la même façon, lancée en 2004 au niveau européen, la Politique de Voisinage définit une

---

et la rencontre entre chrétiens et musulmans, avec une attention particulière à la réalité des minorités chrétiennes dans les pays à majorité musulmane » (www.oasiscenter.eu).

[1] Un nouveau scandale mondial éclate en septembre 2012 après la diffusion sur internet du film américain « L'Innocence des musulmans » suivi de près, le 19 septembre, par la publication de nouvelles caricatures dans le journal satirique français *Charlie Hebdo*.

[2] Jacques Huntzinger, *Il était une fois la Méditerranée*, CNRS Éd., Paris, 2010, 271 p.

[3] « Si le dialogue des cultures consiste à fournir un supplément d'âme à cette stupidité impériale, à faire contrepoint à la "guerre contre le terrorisme", cette expression absurde, à exporter notre credo sur les confins, il ne vaudra pas un pet de lapin » (Régis Debray, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, CNRS Editions, Paris, 2007, p. 38).

[4] http://www.unaoc.org/ibis/about/a-notre-sujet/alliance-des-civilisations/

altérité, certes proche, mais difficilement surmontable[1]. Pourtant, dès 2003, le « Rapport des Sages sur le dialogue des peuples et des cultures », signé par un regroupement d'intellectuels d'horizons divers autour de Romano Prodi, président de la Commission européenne, met en lumière les ambiguïtés de la notion de « dialogue des cultures »[2]. Selon les sages, comme celle de « choc des cultures », le « dialogue des cultures » essentialise les cultures, ce qui revient à comparer, voire opposer des blocs. Le Rapport en appelle à une redéfinition du « Dialogue des Peuples et des Cultures » en Méditerranée. L'éducation, les médias, les arts, sont autant de canaux identifiés comme vecteurs potentiels d'une « civilité commune attentive aux différences et respectueuse des originalités, porteuse d'un "vouloir vivre ensemble" »[3]. Dans le même temps, le travail des Sages souligne l'importance de la dimension religieuse du dialogue méditerranéen[4].

Au cours du XX^e^ siècle, cette dimension religieuse du dialogue méditerranéen a connu des développements remarquables, en lien avec les évolutions géopolitiques. Comment cette dimension religieuse, islamo-chrétienne, a-t-elle évolué au XX^e^ siècle ? Quelle a été la place du dialogue islamo-chrétien dans l'élaboration de l'idée contemporaine de la Méditerranée ? Et finalement, comment les acteurs religieux, chrétiens et musulmans, qui sont des acteurs anciens sur la scène méditerranéenne, se sont-ils appropriés, à leur façon, les enjeux du dialogue méditerranéen ?

Un dialogue islamo-chrétien à plusieurs niveaux

De façon générale, on peut définir le dialogue interreligieux comme la démarche d'aller vers la religion de l'autre. Selon Abdellatif Felk, sociologue de l'*Institut Universitaire de la Recherche Scientifique* (IURS, Université Mohammed V-Souissi), « le dialogue est une aventure, une prise de risque, une ouverture », non une science exacte.

---

[1] Sur les ambiguïtés du vocabulaire de « voisinage », cf. Jean-Robert Henry, « L'invention des frontières méditerranéennes de l'Europe : une dérive culturaliste », *Après-demain*, n° 463, avril 2004, p. 24.

[2] Les membres du Groupe des Sages étaient : Malek Chebel, Juan Diez Nicolas, Umberto Eco, Shmuel N. Eisenstadt, George Joffé, Ahmed Kamal Aboulmagd, Bichara Khader, Adnan Wafic Kassar, Pedrag Matvejevic, Rostane Mehdi, Fatima Mernissi, Tariq Ramadan, Faruk Sen, Faouzi Skali, Simone Susskind-Weinberger and Tullia Zevi. Aux côtés de Romano Prodi siégeaient deux co-présidents : Assia Alaoui Bensalah et Jean Daniel.

[3] « Le Dialogue entre les Peuples et les Cultures dans l'Espace euro-méditerranéen. Rapport du Groupe des Sages », Bruxelles, octobre 2003, p. 21.
http://ec.europa.eu/dgs/policy_advisers/archives/experts_groups/docs/rapport_complet_fr.pdf

[4] cf. « Séance 3 – Dialogue interreligieux » dans Commission Européenne, *Intercultural dialogue. Dialogue interculturel*, Office des publications officielles des Communautés européennes, Luxembourg, 2003, p. 89 – 130.

Discussion consciente ou inconsciente, spontanée ou calculée, il nécessite une attitude différente d'une démarche technique. Aventureux, « c'est une marche ouverte […], une disponibilité à l'inattendu, à l'inespéré »[1]. Suivant l'étymologie du mot (le préfixe grec *dia* signifie « à travers » ; *logos*, « la parole »), on peut comprendre « dialogue » comme un échange, une rencontre de personnes, impliquant la séparation mais pas forcément l'opposition.

Historiquement, entre chrétiens et musulmans, le dialogue ne va pas de soi. Jean-Marie Gaudeul, ancien directeur du SRI, affirme que « l'islam est né parce que le dialogue a échoué » entre Mohammed et les autres croyants monothéistes peuplant la péninsule arabique, à savoir les juifs et les chrétiens. Dès le premier siècle de l'Hégire, les oppositions théologiques (sur la divinité de Jésus, l'unicité de Dieu, le caractère prophétique de Mohammed) divisent les croyants. Dans son *De haeresibus,* saint Jean Damascène (676-749) considère l'islam comme une hérésie chrétienne semblable à celle d'Arius. Théodore Abû Qurra (740-825), évêque de Harrân en Mésopotamie, use de la dialectique pour chercher à convaincre et défendre le christianisme contre la diffusion de la religion musulmane. Durant cette période abbasside, à l'instar d'un Jâhiz (776-869) qui signe une « Lettre sur la réfutation des chrétiens », les théologiens musulmans s'attachent surtout à la réfutation du christianisme. Ils montrent parfois une assez bonne connaissance du message chrétien, quitte à utiliser l'argument facile de la falsification des Écritures.

Au-delà de ces divisions, l'approche dialogique constitue une autre réalité des relations islamo-chrétiennes dans l'histoire, malgré des réticences mutuelles. Parmi les chrétiens occidentaux, l'attitude de dialogue avec les musulmans est souvent refusée au nom de l'argument de non-réciprocité. La « Lettre des 138 » semble cependant mettre à mal cet argument. Du côté musulman, l'une des principales critiques dénonce le dialogue comme une forme de prosélytisme déguisé.

Le père Jean-Marie Gaudeul repère dix formes de rencontres entre croyants[2]. De son côté, Georges Anawati, dominicain égyptien, premier directeur de l'*Institut*

[1] Abdellatif Felk, conférence donnée dans les locaux de l'évêché de Rabat au Maroc, le 31 juillet 2008 dans le cadre de l'Université d'été organisée par la Coordination des Jeunes Professionnels.

[2] JM. Gaudeul, *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique,* Collection « Studi arabo-islamici del PISAI », n° 12, PISAI, Roma, 1998, p. 359 : « les relations de bon voisinage ; les consultations entre groupes religieux « pour conduire ensemble des projets d'ordre social ou caritatif » ; les activités de service, « informel ou professionnel, incluant toutes les activités de "diakonia" accomplies dans un esprit de respect et d'amour, sans aucune discrimination religieuse, où chrétiens et musulmans se rencontrent sur la base de leur commun héritage de personnes humaines ou de

Dominicain d'Études Orientales (IDEO) au Caire, évoque trois niveaux de dialogue islamo-chrétien[1]. Dans cette étude, cinq niveaux de dialogue religieux sont identifiés : dialogue officiel, dialogue académique, dialogue des œuvres, dialogue de vie et dialogue contemplatif.

a). Le dialogue officiel ou institutionnel

Un premier niveau correspond au dialogue officiel, celui qu'on pourrait appeler "dialogue des religions". Mais il ne concerne en fait que leurs représentants ; des phénomènes sociaux ne pouvant en tant que tels dialoguer. Les acteurs du dialogue sont alors des représentants de communautés religieuses ou d'institutions. Le dialogue n'est pas loin du champ politique interne ou externe et relève généralement du droit international. Le dialogue d'ambassade, entre le nonce apostolique et l'ambassadeur du royaume de Jordanie, par exemple, entre dans cette catégorie. Consécutivement, on peut considérer les visites du pape dans les pays à forte proportion musulmane comme des moments de dialogue officiel.

Se pose dès lors la question de la représentativité. Si, du côté catholique, la hiérarchie vaticane, aidée des structures officielles du Saint-Siège, facilite la démarche, il n'en est pas de même dans le cas des Églises protestantes, beaucoup plus dispersées et sans structures étatiques en soutien. Au XX^{e} siècle cependant, institutionnalisé dans le *Conseil Œcuménique des Églises* (COE) en 1948, le mouvement œcuménique légitimise certains représentants. Du côté musulman (sunnite) en revanche, la question est restée entière jusqu'à une date très récente : est-ce qu'un ambassadeur d'un État musulman peut être représentatif de la religion musulmane à un quelconque niveau ? L'islam sunnite ne connaît en principe aucun magistère[2]. Pourtant plusieurs échelons officiels pratiquent le dialogue avec les structures chrétiennes : certains États prétendent

---

citoyens d'une même nation » ; le combat pour la justice ; l'émulation spirituelle et le témoignage personnel ; les conférences et colloques ; le témoignage quotidien « où le croyant se réfère à sa foi, de façon implicite ou explicite » ; la prière ; le silence ; l'invitation à se convertir ; se convertir en permanence soit « l'effort à faire pour que chaque communauté – chrétienne ou musulmane – mobilise ses énergies pour s'ouvrir à la présence de "l'Autre" à ses côtés. »

[1] « Un niveau proprement religieux et dogmatique réservé à des spécialistes islamisants et théologiens ; un niveau social et juridique où le dialogue s'efforce d'élaborer les principes d'une cité où soient respectés les droits de l'homme pour tous les citoyens ; un niveau de la civilisation et de la culture où tant de chefs-d'œuvre ont été réalisés en islam comme en christianisme » (Georges Anawati, « Christianisme et Islam : point de vue chrétien », *Présence de Louis Massignon.* Hommages et témoignages, Paris, Maisonneuve et Lrose, 1987, p. 93 – 94, cité dans Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati, 1905-1994, un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, coll. « L'histoire à vif », Cerf, Paris, 2008, p. 331).

[2] Mohamed Talbi qui publie *Islam et dialogue* en 1972 (Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 51 p.), s'en réfère au Coran, en montrant qu'il est une invitation à dialoguer avec tous les hommes.

aujourd'hui au *leadership* en matière de dialogue interreligieux, à l'instar de la Jordanie et de l'Arabie saoudite ; ces prétentions ne vont pas sans rivalités. L'échelon supranational est aussi acteur du dialogue. En témoigne la présence d'une ambassade du Saint-Siège auprès de la *Ligue des États Arabes* (LEA). Les organisations internationales équivaudraient-elles à une Église chrétienne en droit international ? Dans le cas de la Ligue arabe, la réponse est d'autant moins évidente que le panarabisme, qui est à la base d'une telle institution, s'enracine en partie dans une idéologie, le Baathisme, définie par le chrétien Michel Aflak. À ses débuts, la Ligue arabe s'engage dans le combat contre Israël et pour des Palestiniens dont une part non négligeable est chrétienne. En réalité, l'idée religieuse, musulmane en l'occurrence, n'est pas à la base de la Ligue arabe. D'autres structures, fondées sur l'idéologie panislamisque, comme l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI) qui correspond à « l'ONU du monde musulman » selon Michel Lelong, ancien directeur du SRI, semblerait dans ce cas plus adéquat.

Ce dialogue officiel varie. Quand elles sont réelles, les rencontres sont souvent courtes, quelques jours tout au plus, à l'image des visites d'État réalisées par le pape, chef de l'État du Vatican. Le dialogue peut aussi être épistolaire, depuis les remerciements de Grégoire VII à al-Nâsir Ibn' Alennâs, cinquième prince Hammadide, en 1076[1] à la « Lettre ouverte de 38 musulmans à sa Sainteté le Pape Benoît XVI » en 2006[2].

Officiel, ce niveau de dialogue permet de gérer la chose publique, en vue de ce que l'on peut appeler la « paix sociale ». À Marseille, par exemple, « Marseille-Espérance » regroupe, autour du Maire, les différents chefs religieux, avant tout considérés comme chefs de communautés : on parle alors de dialogue intercommunautaire et non de dialogue interreligieux[3]. Mais l'objectif non avoué peut aussi être la reconnaissance politique. Celle-ci est évidente quand le colonel Khadafi organise le Séminaire islamo-chrétien de 1976. Dans une autre mesure, les préoccupations politiques ne sont pas étrangères aux initiatives d'un acteur religieux comme la communauté Sant'Egidio. Celle-ci a régulièrement manifesté son engagement politique, voire diplomatique. Aujourd'hui, il est remarquable que son fondateur, Andrea Riccardi, lauréat du Prix

[1] Cf. le texte latin original, traduction française et indications de sources dans un article du P. Joseph Henninger sur la connaissance de l'Islam au Moyen âge, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, Fribourg (Suisse), 1953, p. 184 – 185 et note 101. Le royaume fondé par Hammâd était situé dans l'actuel Algérie septentrionale.

[2] Autre exemple d'échange épistolaire : Jacques Levrat et Abdelmajid Benjelloun, *Dialogue entre deux croyants, Échanges épistolaires*, L'Harmattan, Paris, 2009, 192 p.

[3] Conférence de Salah Bariki, le 9 décembre 2011, au Centre diocésain « Le Mistral » : « Une ville, plusieurs religions : les chemins de dialogue à Marseille ».

Charlemagne en 2009, soit devenu ministre italien de la Coopération internationale et de l'Intégration.

La portée du dialogue religieux entre institutions est une autre source de questionnement. Quelles conséquences le dialogue institutionnel peut-il avoir sur les opinions publiques et sur les comportements, collectifs et individuels ? Aujourd'hui, la visibilité peut se mesurer à la présence dans les mass media, ce qui ne suffit pas cependant à en mesurer les implications. En 2007, lors des Ateliers culturels de Séville, Régis Debray en dresse un constat accablant :

> La rue ne tient apparemment aucun compte de nos sempiternelles exhortations à la paix, tolérance et fraternité. D'où un scepticisme montant. Fatigue. Stérilité. Usure. Simagrée. Complaisances et redondances. Tels sont les sentiments, de moins en moins tacites, qu'inspire désormais aux esprits tant soit peu exigeants ce *dialogue des cultures* aussi fastidieux que célébré, aussi prévisible qu'imprévoyant, devant le peu d'influence de nos liturgies semestrielles, parfois photogéniques, sur le cours des choses. Voilà l'état des lieux, du moins psychologiques. Pas un champ de décombres, ce qui supposerait des constructions préalables. Plutôt des sables mouvants, d'où rien ne sort, où tout s'enlise.[1]

b). Le dialogue académique

Le deuxième niveau de dialogue identifiable correspond au dialogue académique. Là aussi les rencontres peuvent prendre plusieurs formes. Quand elles sont réelles, elles peuvent prendre la forme de colloques scientifiques, à l'image des rencontres du CERES organisées en Tunisie pendant les années 1970. Plus de 354 rencontres de ce type se seraient tenues autour de la Méditerranée entre 1954 et 1995 selon une étude de l'Université Saint-Joseph[2]. Et on continue à se réunir autour du bassin méditerranéen[3]. Ces rencontres nécessitent des déplacements géographiques avec toutes les contraintes que cela comporte, en particulier celle de la délivrance des visas qui n'est pas aisée en Méditerranée. La confrontation des écrits est une autre voie plus praticable : les échanges se font par revues interposées, voire Internet depuis la dernière décennie (pour le GRIC).

Ce dialogue académique se vit ainsi selon deux modes temporels : le temps long de la recherche scientifique et le temps court de la vie commune au sein de colloques qui

---

[1] Régis Debray, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, CNRS Editions, Paris, 2007, p. 12.
[2] Institut d'Études Islamo-Chrétiennes, *al-Bayanât al-masîhiyya l-islâmiyya l-mushtarika (min 1373/1954 ilâ 1412/1992) (nusûs mukhtâra)*, Dal el-Machreq, Beyrouth, 1995, 206 p.
[3] François Siino, « Une politique méditerranéenne des chercheurs ? », *in : Politiques méditerranéennes. Entre logiques étatiques et espace civil*, Jean-Robert Henry et Gérard Groc (dir.), Paris, Karthala/Iremam, 2000, p. 287 – 301.

n'excèdent généralement pas deux à trois jours, mais où les mêmes participants se retrouvent souvent ensemble. Les passages d'un mode à l'autre ne sont évidemment pas exclus, de même que les croisements avec d'autres niveaux (deux chercheurs qui échangent sur le plan académique pouvant se retrouver au niveau officiel aussi bien qu'au niveau de la rencontre amicale). De par son implantation en plein cœur du Caire, l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO), peut apparaître ainsi comme une plate-forme où se croisent différentes trajectoires de dialogue : espace dédié à la recherche, en lien avec l'université d'Al-Azhar, l'institut dominicain permet aussi à ses chercheurs des dialogues au quotidien avec l'environnement musulman.

Aujourd'hui, des terrains théologiques pour le dialogue islamo-chrétien ont été identifiés, comme en témoigne le père Henri de la Hougue de l'*Institut de Sciences et Théologie des Religions* (ISTR) de Paris :

> Autant sur la nature du Christ et la reconnaissance de l'autorité de Muhammad comme prophète-envoyé au sens que l'islam donne à ce mot, il y a entre chrétiens et musulmans une profonde divergence théologique (ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'effort de compréhension et de réinterprétation à faire de part et d'autre) autant sur le contenu d'ensemble du message coranique, il y a un vrai terrain de dialogue, un véritable fondement de foi commune au Dieu unique.[1]

Contrairement au dialogue officiel, le ton du dialogue académique, à l'intersection du dialogue culturel, a pour objectif d'être celui de la recherche (l'ensemble des activités entreprises et des méthodes suivies pour développer les connaissances scientifiques), sans pour autant négliger l'aspect convivial. Pour Jamal Khader, doyen de la faculté de théologie à l'Université catholique de Bethléem, il s'agit de créer « l'occasion de la rencontre » :

> À partir de ce moment-là, le dialogue permet d'essayer de comprendre l'autre, de trouver des solutions aux problèmes qui existent, d'expliquer la vision religieuse de l'autre qui change selon les contextes historiques.[2]

Si un climat de confiance, voire de convivialité, s'avère nécessaire, un des risques est de tomber dans le type de « congrès où l'on échange des compliments, on émet des

[1] « Vingt ans après Assise, où en est le dialogue entre chrétiens et musulmans », conférence donnée par Henri de la Hougue le 5 décembre 2006 dans le cadre d'une série de conférences organisée en 2006-2007 par l'*Institut de Sciences et Théologie des Religions* (ISTR) de l'*Institut Catholique de Paris*. Le texte est publié sur *Croire.com*

[2] Entretien avec Jamal Khader, le 1er octobre 2009, à l'*Institut Catholique de la Méditerranée*, Le Mistral, 11 impasse Flammarion, 13001 Marseille.

vœux pieux, on évite d'aborder le fond du problème »[1]. Il ne s'agit pas d'user d'un ton policé, politico-diplomatique propre au dialogue officiel mais un ton caractérisé par la franchise liée à la recherche scientifique. Il n'en demeure pas moins que le dialogue théologique est jugé très sévèrement par certains, à l'instar d'un Jules Isaac qui le qualifie, en 1949, de « si commode pour s'évader des réalités »[2]. La visée de la rencontre est donc importante. Peut-on parler de dialogue islamo-chrétien quand les rencontres « se donnent pour but, avoué ou non, la défense de l'ordre établi »[3] ou bien quand elles « se veulent rien moins que des "croisades" contre l'athéisme et le matérialisme conquérants»[4] ? Pour Jean-Claude Basset, théologien protestant spécialiste du dialogue :

> Il n'y a pas de communication possible sans une base commune, une même « longueur d'onde ». Dans le dialogue interreligieux, la référence à la vie et à l'engagement de la foi (*homo religiosus*) ou à l'humanité commune des croyants est essentielle. Dans la mesure où toute rencontre présuppose un tiers (objet de la rencontre, sujet à combattre), la sécularisation ambiante, et plus radicalement le nihilisme athée, peuvent constituer une première base au dialogue, menacé alors de dégénérer en front commun.[5]

c). Le dialogue au niveau des œuvres

Ce risque existe aussi pour un troisième niveau de dialogue : le « dialogue des œuvres ». Se retrouvant sous une bannière commune, certaines manifestations de dialogue entre chrétiens et musulmans équivalent à des fronts communs contre un parti tiers. C'est le cas aujourd'hui, par exemple, de certains mouvements militants dits « pro-palestiniens » qui regroupent des organisations chrétiennes et des organisations musulmanes dans un combat souvent anti-israélien ou anti-sioniste. Les prises de positions anti-sionistes n'excluent cependant pas toujours la communauté juive puisque certaines organisations juives (l'*Union Juive Française pour la Paix* par exemple) participent souvent à ces mouvements[6].

---

[1] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana* n° 1, PISAI, 1975, p. 115 – 125.

[2] Lettre de J. Isaac à F. Lovsky, 29 janvier 1949, *Sens*, n° 7-8-9, 1999, p. 315, cité dans Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997. Acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, thèse de doctorat d'histoire, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, 2010, p. 285.

[3] *Ibid.* : « les rencontres aussi nombreuses que vaines qui se sont déroulées au Liban ces dernières années et qui ont été désavouées par des hommes d'horizon différents comme le cheikh Muhammad Gawad Mugnia et Sâdiq Galal al-Azm ».

[4] *Ibid*.

[5] Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux*, coll. « Cogitatio Fidei », Cerf, Paris, 1996, p. 417.

[6] cf. l'opération « un bateau français pour Gaza » de l'été 2011.

Ce dialogue de solidarité peut parfois comporter une ambiguïté quand le rapport dans lequel il se manifeste met en relation deux parties non égales. Aujourd'hui encore, à Marseille, Jean-Marc Gandon, bénévole référent à l'Accueil-Migrants du Secours catholique de Marseille, affirme la part très importante représentée par les populations maghrébines et comoriennes, massivement musulmanes, parmi les personnes accueillies[1]. Or la proportion s'inverse quand il s'agit des bénévoles, avec une prépondérance quasi-exclusive des chrétiens et une présence musulmane quasi-nulle. Il n'en demeure pas moins que la solidarité est un champ privilégié pour le développement du dialogue entre chrétiens et musulmans, au XX^{e} siècle en tout cas. Qu'il s'agisse de coopérations internationales qui se sont développées après la colonisation, ou bien les actions de solidarité plus locales, ces expériences sont le cadre de rencontres importantes entre chrétiens et musulmans. À Marseille, ces rencontres ne sont pas toujours asymétriques. Depuis deux ans par exemple, l'*Union des Familles Musulmanes des Bouches-du-Rhône* (UFM 13), participe à la collecte automnale de la Banque alimentaire aux côtés d'autres associations chrétiennes, comme le Secours catholique, les Scouts et Guides de France, etc. Au-delà de ces activités associatives, le quotidien des Marseillais est aussi de fait de rencontres multiples, illustrant un « dialogue de vie ».

d). Le dialogue de vie

À la suite de Jamal Khader, on identifie le « dialogue de vie » comme le « dialogue de chaque jour », soit le fait de « vivre en citoyens pour les musulmans et les chrétiens ». Il s'inscrit dans le temps long : millénaire au Moyen-Orient si l'on pense aux rapports islamo-chrétiens établis sous la domination musulmane depuis le premier siècle de l'Hégire ; séculaire dans le cas de la colonisation européenne au Maghreb puis à l'occasion des mouvements d'immigration et d'installation en Europe de populations de confessions musulmanes tout au long du XX^{e} siècle.

Ce dialogue de vie concerne autant des rapports entre communautés qu'entre individus. Il peut prendre la forme d'une simple cohabitation n'impliquant pas forcément une fréquentation, chaque communauté ayant ses propres structures sociales, éducatives et juridiques. Pour peu que cela se traduise par des ségrégations spatiales, des communautés peuvent mener des existences parallèles sans forcément se

[1] Entretien avec Jean-Marc Gandon, le 10 janvier 2012, à l'Accueil-Migrants du Secours catholique, 11 rue Malaval. Plus de 60% des « accueillis » sont des Maghrébins ou des Comoriens, le reste étant représenté par des Européens de l'Est, quelques Irakiens et Américains du Sud. Il faut aussi remarquer que l'Accueil se situe dans le quartier de la Porte d'Aix, en face d'une mosquée et du "marché du soleil".

croiser. On est là au cœur du débat du « vivre ensemble » qui anime les sociétés occidentales actuelles. Il s'agit dès lors d'interroger les trajectoires des individus et des communautés. Le dialogue de vie est d'autant plus difficilement quantifiable et observable qu'il peut se situer dans des relations beaucoup plus intimes, à l'instar des couples mixtes.

La nature des relations est un facteur à prendre en compte. Dans le cas d'un rapport de majoritaire à minoritaire, la relation de bienveillance de la majorité vis-à-vis de la minorité peut rapidement se transformer en surveillance de la seconde par la première. La tolérance et l'intolérance sont également un couple à interroger. Ils véhiculent la notion de « respect », mais aussi de « différenciation » qui peut conduire à la « séparation », voire à la « discrimination ». C'est ce dernier terme qu'utilise le patriarche copte-catholique d'Alexandrie, le cardinal Antonios Naghib, pour qualifier la place actuelle des chrétiens en Égypte[1]. Jamal Khader va dans le même sens quand il dit à propos de la situation palestinienne :

> Si ces relations quotidiennes sont bonnes, il faut cependant insister tous les jours sur le fait que les chrétiens sont et doivent donc être considérés comme des citoyens à part entière.

Or on se situe, au Moyen-Orient, dans l'héritage direct de la *dhimmitude*, le statut des chrétiens, instauré au moment des conquêtes musulmanes[2]. En Europe, les débats sont aussi nombreux sur la situation actuelle des citoyens de religion musulmane. L'enjeu plus profond est celui de la représentation de l'altérité qui entraîne le combat

[1] Audience du 21 juillet 2010, patriarcat copte-catholique, Le Caire : « victimes de discrimination et non de persécution ».

[2] Cf. André Ferré : « Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam », dans *Islamochristiana* n° 14, Pisai, Rome, 1988, p. 71 – 106. André Ferré analyse des passages significatifs du *Kitâb al-harâg* (*Livre de l'impôt foncier*) d'Abû Yûsuf, l'un des maîtres hanafites de la Bagdad du calife Hârûn al-Rasîd, où l'on décrit comme les protégés (*dimmis*) devraient être traités ; il interroge aussi d'autres sources, historiques celles-là, mais trop rares, pour tenter de confronter les dispositions théoriques avec la « pratique » effective. S'agissant du choix offert aux vaincus, les textes se résumeraient ainsi : protection accordée par les Musulmans et paiement de la capitation (djizya) par les populations qui se soumettent à l'armée musulmane (droit reconnu aux Juifs et aux Chrétiens et, par suite, étendu aux Zoroastriens, aux Sabéens et aux Samaritains), guerre puis réduction en esclavage pour ceux qui résistent, dès lors qu'ils échappent à la mort au combat. Quant à la *capitation* elle-même, il est précisé de qui elle peut être exigée (nombreuses exemptions : moines, femmes, vieillards, etc…), comment elle doit être versée, étant entendu qu'y font exception les Chrétiens des Banû Taglib et les habitants du Nagran, et à quels signes on reconnaît qu'elle a été perçue. C'est à ce titre qu'est évoqué (…) le port de signes distinctifs, de sorte que personne « ne ressemble aux Musulmans dans l'habillement, la monture et l'aspect extérieur ». Quant aux *signes extérieurs de la religion*, les textes analysés (…) rappellent, en détail, les réglementations alors imposées quant aux lieux de culte, aux croix de procession et aux sonneries de cloches (simandre). D'autres détails sont encore rapportés, qui permettent de mieux situer la « différence » et de comprendre les raisons qui, du côté musulman, en imposèrent l'organisation administrative dans tous les secteurs de la vie sociale. »

sur le terrain de l'éducation : la relation peut être caractérisée par un degré plus ou moins élevé de connaissance mutuelle qui conditionne le vivre ensemble.

Aujourd'hui, la fréquentation entre chrétiens et musulmans peut s'organiser dans le cadre d'associations. On pense ici à quelques associations françaises fondées à cet effet : le *Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne* (GAIC), la *Maison islamo-chrétienne* dans les Hauts-de-Seine. Les centres chrétiens situés sur le pourtour méditerranéen sont aussi des lieux d'échanges informels relevant également de la fréquentation[1]. Au cours du XX[e] siècle, ce dialogue de vie prend, du côté catholique, un nouveau sens théologique par l'idée missionnaire de « témoignage ». C'est la « présence silencieuse » ou « amicale » des Petits Frères et des Petites Sœurs de Jésus. En langage pastoral, Mgr Maroun Lahham, évêque en charge du diocèse de Tunis depuis 2005[2], le définit ainsi :

> Être là les mains vides : pas dans un esprit de pauvreté, d'expiation de ce qu'on a pu faire dans le passé mais prêt à accepter la richesse de la différence.[3]

e). Le dialogue contemplatif

Cette présence silencieuse peut être aussi contemplative ; la contemplation peut être un autre espace pour la rencontre interreligieuse. Souvent confondu avec le dialogue intermonastique, le dialogue contemplatif ne s'y résume cependant pas complètement. Le théologien catalan Raimon Panikkar en donne quelques caractéristiques :

> Ce qui caractérise le dialogue interreligieux des moines est en particulier le fait qu'il est un « dialogue de l'expérience ». La coexistence silencieuse, la collaboration désintéressée ou la connivence d'un dialogue intrareligieux, toutes ces formes de dialogue non exclusivement rationnel sont des expériences, des expériences en commun. Or il n'y a pas d'expérience univoque, mais nous pouvons quelquefois connaître une profonde communion dans le silence. Que signifient de telles expériences ? Vient un moment où il faut s'efforcer de les expliciter, mais nous savons que l'essentiel indicible est ce qui nous lie le plus fort. Ce type de dialogue nécessite une « méthodique » spéciale. Elle est encore à élaborer.
> Notons enfin que ce type de dialogue exige du temps, de nombreuses années. Pour qui se sentirait appelé à s'engager plus profondément dans cette tâche une immersion dans une communauté d'une autre religion s'impose. Pour que ce ne soit pas du tourisme spirituel, voire une "inculturation" colonialiste, il faudrait envisager une année entière…

---

[1] Cf. Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue: les centres d'étude chrétiens en monde musulman*, Christlich-Islamisches Schrifttum, 9 Studien, Altenberge, 1987, 392 p.

[2] 9 janvier 2012, le Vatican rend publique la nomination de Mgr Maroun Lahham comme évêque d'Amman (Jordanie), dans le Patriarcat Latin de Jérusalem. Mgr Lahham était arrivé à Tunis le 22 octobre 2005. Au premier semestre 2012, il tient encore la charge d'Administrateur Apostolique de Tunis, son vicaire général assurant les affaires courantes.

[3] Entretien le 13 juillet 2009, à l'archevêché de Tunis.

> Peu nombreux sont ceux qui peuvent ainsi se plonger dans une telle expérience. Il ne faut cependant pas tomber dans le syndrome de la quantité : l'histoire prouve que quelques pionniers peuvent faire un énorme travail.[1]

Il est vrai que ce type de dialogue concerne surtout les relations entre moines chrétiens et bouddhistes. Le Dialogue Inter-Monastique (DIM) est d'ailleurs fondé au lendemain du rassemblement organisé à Bangkok en 1968 par l'Aide à l'Implantation Monastique (AIM). Encouragés par le pape Paul VI, des contacts sont développés entre des moines d'Orient et d'Occident. Le cas islamo-chrétien n'est pas comparable dans la mesure où l'Islam est dépourvu de système monacal. Néanmoins, le Coran n'ignore pas la tradition contemplative, chrétienne en particulier[2], et le soufisme est une caractéristique importante de l'Islam. De plus, du côté chrétien, on insiste sur le caractère silencieux de ce dialogue qui n'implique en aucun cas une menace pour la prière des croyants en présence[3]. Aussi, certaines expériences de dialogue contemplatif ont-elles été rendues possibles, notamment au Maghreb, à Tibhirinne, puis à Midelt.

La dimension islamo-chrétienne des relations méditerranéennes

La religion musulmane se diffuse en Méditerranée depuis l'Arabie à partir de 632. « Invasion » pour les uns, « ouverture » voire « libération » pour les autres, les musulmans se lancent à la conquête du monde. Au milieu du VIII^e^ siècle, ils parviennent jusqu'à l'Indus à l'est et jusqu'en Aquitaine à l'ouest. Aux carrefours des cultures à Damas, Bagdad, Cordoue, ils développent une civilisation brillante laissant place à une forte proportion de chrétiens. Pourtant de 1099 à 1289, les chrétiens latins, venus d'Occident, organisent neuf croisades contre les musulmans pour reprendre les « Lieux Saints » de Jérusalem. Après la prise de Saint-Jean d'Acre en 1291 par les armées musulmanes, les Croisés quittent la « Terre sainte ». La seule croisade victorieuse contre les musulmans est la *Reconquista,* selon l'expression des historiens européens du XIX^e^ siècle qui désigne la conquête de la Péninsule ibérique par les rois catholiques. Elle

---

[1] Raimon Pannikkar, « Propos sur le Dialogue Intermonastique religieux », *Bulletins du DIM*, n°18, juillet 2004, www.dimmid.eu.

[2] *Coran*, sourate 5 « la table servie », verset 82 : « Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : "oui nous sommes chrétiens !" parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil. Tu vois leurs yeux déborder de larmes lorsqu'ils entendent ce qui est révélé au Prophète à cause de la Vérité qu'ils reconnaissent en lui ».

[3] cf. Christian Salenson, « De *Nostra Aetate* à Assise. Contribution de la vie monastique », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 27.

aboutit en 1492 à la chute de Grenade puis à l'expulsion des juifs et des musulmans d'Espagne. L'Europe moderne se veut chrétienne et catholique.

Parallèlement à l'avancée chrétienne en Occident, de l'autre côté de la Méditerranée, les Turcs, suivis par les Mongols, ont profondément transformé les empires musulmans : Bagdad est détruite par les seconds en 1258. Les Turcs ottomans enserrent Constantinople qu'ils prennent finalement en 1453. Les confrontations entre chrétiens et musulmans se cristallisent en Europe orientale. Les Turcs avancent jusqu'à Vienne qu'ils assiègent à plusieurs reprises[1].

La capitale autrichienne résiste pourtant. Commencent alors le long et irrésistible retrait de l'Empire ottoman et l'ascension parallèle des puissances européennes. Depuis le traité de Karlowitz (1699), les armées ottomanes ne cessent de reculer devant l'avancée des puissances européennes continentales et les insurrections nationales dans le Caucase et dans les Balkans. Tout au long du XIX^{e} siècle, à la faveur de l'affaiblissement de l'Empire ottoman, qualifié d' « homme malade de l'Europe » à partir de 1853, de nouveaux États apparaissent dans cette région. Serbie, Roumanie, Bulgarie deviennent indépendantes après la création de la Grèce en 1829. En Méditerranée, la Sublime Porte doit faire face aux ambitions de la France et surtout à celles de la Grande-Bretagne qui s'impose comme première puissance maritime du monde. Ce sont pourtant les armées françaises qui s'invitent les premières sur la rive sud de la Méditerranée. En 1798, le général français Bonaparte débarque sur les côtes égyptiennes, accompagné d'une armée de savants. Avec l'expédition de Bonaparte, la Méditerranée est touchée au cœur par l'Europe et ses révolutions.

D'une certaine manière, dès l'aube du 19ème siècle, Bonaparte a annoncé la formidable poussée de l'Europe vers le sud et vers ce que les Européens appellent l'« Orient ». Pendant tout le dix-neuvième siècle, l'Europe met à profit une rupture des équilibres (démographiques, politiques, techniques, économiques et militaires) pour s'imposer en Méditerranée au détriment de la vieille puissance dominante : l'Empire ottoman et sa mosaïque de peuples (arabes, turcs, berbères, etc.) et de religions (musulmans, chrétiens, juifs). Avec l'expédition de Bonaparte, le sultan d'Istanbul perd rapidement le contrôle de l'Égypte. L'arrivée au pouvoir de Mohammed Ali accélère le processus d'indépendance du Caire par rapport à Istanbul. Mais très vite, le vice-

[1] Pour l'histoire des confrontations entre chrétiens et musulmans sur un plan global, cf. Jean-Paul Roux : *Un choc de religions, la longue guerre de l'islam et de la chrétienté*, *622-2007*, Fayard, Paris, 2007.

royaume d'Égypte tombe sous la dépendance économique et financière des Français et finalement des Britanniques qui l'occupent en 1882 ; le protectorat britannique sur l'Égypte est officialisé le 17 décembre 1914. Cependant, en Égypte, la rencontre avec l'Occident et la pensée moderne provoque un réveil de la culture arabo-musulmane appelé *Nahda*. Mohammed 'Abduh « rompt avec la méthode exégétique classique qui cherche à clarifier ce qui reste obscur ou ambigu »[1]. L'auteur du *Tafsîr al-Mânar* (commentaire du Coran) renouvelle la méthode interprétative du Coran en soulignant l'importance de la raison pour comprendre le message de base de l'islam, d'une part, et l'importance de ne pas prendre le Coran comme un récit historique mais d'y voir le récit des événements historiques comme un outil pour une meilleure guidance éthique, spirituelle et religieuse, d'autre part.

En Méditerranée occidentale, Charles X amorce la lente et sanglante conquête de l'Algérie par la France, et impose un nouveau recul à l'influence ottomane[2]. Commencée en 1830, la conquête de l'Algérie ne s'achève qu'en 1848, mais les révoltes (bien que très réduites entre 1870 et 1945) ne cessent jamais totalement jusqu'à la guerre d'indépendance un siècle plus tard. Là aussi la confrontation avec l'Occident met en évidence la pensée de l'émir Abd el-Kader qui est, pour certains, l'un des « précurseurs »[3] de la Nahda. Plus à l'est, la France envoie des troupes dans la Régence de Tunis où elle installe un protectorat en 1883 par la signature du Traité du Bardo et du Traité de la Marsa. Au Maroc, Lyautey installe le protectorat français en 1911 à l'est et au sud du Rif, la région nord étant occupée par l'armée espagnole. En 1911 également, le jeune royaume d'Italie, animé par un nationalisme frustré car arrivé en retard dans le jeu colonial, prend possession de la Régence de Tripoli.

Le Proche-Orient devient lui aussi le théâtre d'affrontements entre puissances européennes par communautés religieuses interposées. En 1860, Damas est déjà la scène de violents affrontements intercommunautaires. Cinquante ans plus tard, pendant la Première Guerre mondiale, les Britanniques jouent avec le rêve d'indépendance des populations arabes des régions syriennes et irakiennes pour déstabiliser le pouvoir du Sultan allié du Kaiser. Les armées britanniques remontent vers Damas depuis l'Égypte, et vers Bagdad depuis le Golfe persique où elles débarquent en 1916. Mais Londres n'a

---

[1] Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, L'islam des Lumières, Albin Michel, Paris, 2004, p. 149.
[2] Le contrôle des Régences d'Alger et de Tunis était relatif déjà à la fin du XVIII[e] siècle.
[3] Abdelkader Boutaleb, *L'Émir Abd-el-Kader et la formation de la nation algérienne. De l'Émir Abd-el-Kader à la guerre de Libération*, Éditions Dahlab, Alger, 1990, p. 279 – 280.

en réalité que peu de considération pour la cause arabe pourtant soutenue activement par le colonel Lawrence (1888-1935). En 1916, les Britanniques signent les accords Sykes-Picot avec les Français. Secrètement, Paris et Londres se partagent le Moyen-Orient en zones d'influence en dépit de la promesse britannique d'un royaume arabe. Ces accords sont confirmés après la création de la Société des Nations en 1919 : la France reçoit en mandat le Liban et la Syrie ; la Grande-Bretagne l'Irak, la Jordanie et la Palestine, qui deviennent rapidement autonomes. Mais, d'une part, la Grande-Bretagne y garde un droit de regard, d'autre part, la Déclaration Balfour a autorisé l'instauration d'un Foyer National juif sur le territoire de la Palestine, germe de conflits futurs. À terme, au lendemain de la Grande Guerre, seule la Turquie proprement dite échappe au système colonial européen. En réaction aux visées franco-britanniques et aux ambitions grecques, Mustapha Kemal dit « Atatürk » (le Père des Turcs) s'oppose au démembrement de la partie anatolienne de l'Empire ottoman qu'avait imposée le Traité de Sèvres signé le 10 août 1920. Après plusieurs années de résistance armée et de conflits avec les États voisins dont la Grèce, Mustapha Kemal contraint les différentes parties à revoir le traité. En 1923, à Lausanne, il obtient la création d'une Turquie indépendante qui limite les appétits européens et montre ainsi l'exemple aux autres nations colonisées de la région, les Arabes en premier lieu. À cette date, le système colonial européen a atteint son apogée en Méditerranée ; sa remise en cause va commencer.

Comme le système colonial, les structures missionnaires sont ébranlées. Développées en parallèle de l'aventure coloniale, elles s'inscrivent dans la continuité de l'« explosion missionnaire[1] » du XVIII^e siècle. Au Maghreb, les ordres religieux sont actifs depuis le XVII^e siècle. Jusqu'au début du XIX^e, ils s'occupent essentiellement des prisonniers chrétiens[2]. Avec la conquête de l'Algérie, un nouveau souffle missionnaire arrive des côtes françaises ; c'est un souffle essentiellement catholique. En 1830, certains accents de Croisade se font entendre dans les cercles proches de Charles X qui cherche dans la conquête de la Régence d'Alger une échappatoire au désastre social que son règne est en train de subir. Et si, dans son projet de convention de reddition qu'il adresse en 1830 au dey d'Alger, le commandant en chef du corps expéditionnaire

[1] Jean-Marie Gaudeul, *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Collection « Studi arabo-islamici del PISAI », n° 12, Pisai, Roma, 1998, p. 185.
[2] cf. Henri Teissier (dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoire Chrétienne, Desclée, Paris, 1991, p. 65 – 114.

français indique vouloir respecter le libre exercice de la religion musulmane, il fait célébrer un *Te Deum* et déclare à ses troupes : « vous venez de rouvrir avec nous la porte du christianisme en Afrique »[1]. Très vite, des mosquées sont transformées en églises. En 1835, alors que le choléra s'étend, « des religieuses débarquent […] et se signalent aux autochtones par leur dévouement. Trois ans plus tard, un évêque est nommé à Alger »[2]. Le monastère de Notre-Dame de Staouëli est fondé en 1843. Son abbé, Dom François Régis (1808-1881) est immortalisé par le peintre orientaliste Horace Vernet (1789-1863) en 1854, célébrant la messe devant l'armée française impériale en Kabylie[3]. C'est un évêque d'Alger, Mgr Antoine-Adolphe Dupuch (1800-1846)[4] qui établit un dialogue et des relations d'« amitié » avec l'émir Abd el-Kader (1808-1883) par l'intermédiaire de l'abbé Suchet[5]. Sous le Second Empire (dans sa première partie du moins), les congrégations religieuses sont encouragées à s'installer en Algérie pour pallier aux besoins de l'instruction. Mais, face à une conquête lente, difficile et finalement remise en cause, le pouvoir politique montre aussi une certaine réserve par rapport aux missions chrétiennes. Il craint notamment qu'un prosélytisme ostentatoire ne suscite un rejet massif des Français par les musulmans. Une période de tension s'ensuit avec Mgr Lavigerie (1825-1892), fondateur de la Société des Missionnaires d'Afrique (1869), le « dernier épisode notable dans la mission apostolique auprès des musulmans avant l'entre-deux-guerres »[6].

---

[1] Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté, Treize siècles de cohabitation*, Robert Laffont, Paris, 1991, p. 163.
[2] Alain Brissaud, *op.cit.*, p. 164.
[3] Horace Vernet, *La première messe en Kabylie*, 1854, Musée des Beaux-Arts de Lausanne. Les archives du monastère de Staouëli sont à l'abbaye d'Aiguebelle, maison-mère cistercienne, dans la Drôme. Le slogan de Staouëli (« par l'épée, la croix et la charrue ») reprenait celui du général Bugeaud « par l'épée et la charrue ».
[4] Antoine-Adolphe Dupuch est né à Bordeaux le 20 mai 1800. Après des études à Paris, il entre au séminaire et est ordonné prêtre en 1825. C'est en 1838 qu'il est nommé, par le pape Grégoire XVI, évêque d'Alger, ville qui vient juste alors d'être érigée en évêché. Il y restera jusqu'à sa démission, en 1846. Durant cette période, il entre en contact avec Abd el-Kader avec lequel il organise des échanges de prisonniers. Il reverra ce dernier emprisonné à Pau, puis à Amboise et il deviendra un des plus ardents partisans de la libération de l'émir. Il décède à Bordeaux en 1856. Ces cendres seront, selon son souhait, transférées à Alger en 1864 (Mgr Antoine-Adolphe Dupuch, *Abd el-Kader au château d'Amboise*, IbisPress, 2002).
[5] L'abbé Suchet, représentant Mgr Dupuch, rencontre l'émir Abd el-Kader à plusieurs reprises pour négocier les échanges de prisonniers. Alphonse-Michel Blanc dans *Récit d'un officier d'Afrique* (A. Mame et Fils, Tours, 1892) donne un aperçu de leurs rencontres (p. 118-124). Originaire de Touraine, l'abbé Suchet se rend également à Amboise quand l'Émir et sa Smala y demeurent en attendant leur départ pour l'Orient, en décembre 1852. Quant à l'émir Abd el-Kader, il entretient des relations amicales avec les responsables catholiques qu'il rencontre, à l'instar du Cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux.
[6] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, 2004, p. 39.

Au Machrek et plus globalement au Moyen-Orient, on assiste à une véritable course missionnaire entre Églises chrétiennes, soutenues respectivement par chacune des grandes puissances coloniales : tandis que la France soutient les missions catholiques et que la Russie se veut la championne de l'orthodoxie chrétienne, les puissances anglo-saxonnes financent les missions protestantes. Au XIX^e^ siècle, les Jésuites sont présents au Levant (en Syrie depuis 1831), avec l'objectif de baptiser les musulmans. C'est un échec. Les Jésuites retournent alors leurs ambitions évangélisatrices vers les chrétiens locaux ; suivant les principes de l'uniatisme, l'objectif est alors de ramener les Chrétiens d'Orient dans le giron de Rome. Les Maronites et une partie de l'Église nestorienne sont rattachés à l'Église catholique depuis le XVI^e^ siècle, mais cela n'est pas le cas des autres confessions chrétiennes. Déjà nombreuses, ces communautés se scindent sous l'effet des missionnaires catholiques. Par exemple la population grecque se divise entre Grecs-catholiques et Grecs-orthodoxes, les premiers entrant dans le giron de Rome, les seconds restant indépendants. En Égypte, le pape Léon XIII « restaure le patriarcat catholique d'Alexandrie en 1895 »[1], divisant par la même les Coptes entre catholiques et orthodoxes.

Les missionnaires protestants sont aussi très actifs depuis le milieu du XVIII^e^ siècle. Avec le grand réveil des Frères moraves et le travail de John Wesley (1703-1791), le protestantisme découvre l'urgence de l'appel missionnaire et s'ouvre au monde non chrétien[2]. Wesley développe une vision positive de « l'œuvre de Dieu ». Son optimisme est partagé par les premiers missionnaires anglais ou français qui, au début du XIX^e^ siècle, arrivent en Turquie, au Liban et en Palestine, où ils traduisent la Bible en arabe classique. Mais, face au nombre quasi-nul de baptêmes, ces premiers missionnaires protestants sont vite gagnés par le découragement. C'est alors qu'arrive une nouvelle vague de missionnaires plus convaincus que leurs prédécesseurs de la supériorité de la foi chrétienne et des valeurs occidentales. Cette nouvelle génération ouvre un grand

[1] Mgr Antonios Naghuib, patriarche copte-catholique, audience le 21 juillet 2010, au siège du Patriarcat copte-catholique du Caire.

[2] La Réforme protestante du XVI^e^ avait en effet complètement ignoré les musulmans sinon pour dénoncer l'Islam. Luther comme Calvin considéraient les musulmans comme un peuple ennemi des chrétiens, manifestation de l'Antéchrist. Comme sous l'époque des Paléologues, notamment Jean VI Cantacuzène (reg. 1341-1354) et Manuel II Paléologue (reg. 1391-1425), Luther utilise et adapte le *Libellus contra legem Sarracenorum* du dominicain italien Riccoldo da Monte di Croce (1243-1320) qu'il traduit sous le titre *Verlegung (i.e. Confutatio) des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens Anno 1300 verdeutscht durch Dr. Mar Luther*, Wittenberg, 1542. On verra V. Hartmut Bobzin, « Der Koran im Zeitalter der Reformation », Beyrouth, DMG, Stuttgart, *Kommission bei Franz Steiner Verlag* (« Beiruter Texte und Studien », 42), 1995, XIII+598 p. Cf. Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme, Étude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam*, *1510-1550*, Mikes International, La Haye, 2005, 196 p.

nombre d'écoles, d'hôpitaux, d'œuvres sociales diverses – en gardant toujours cet objectif d'amener des musulmans à la foi chrétienne. Les conversions vont demeurer peu nombreuses. Petit à petit cependant, à travers les diverses réalisations sociales et éducatives de la Mission se crée un climat d'estime réciproque, de compréhension et de tolérance. Et c'est ainsi que « va germer peu à peu l'idée d'une présence chrétienne en terre d'Islam, fraternelle, chaleureuse, gratuite, accueillante et que l'on commence à chercher à comprendre l'islam pour lui-même »[1].

Cette présence chrétienne d'origine européenne passe par les villes-ports de la Méditerranée. Beyrouth devient rapidement la plaque tournante des Missions chrétiennes venues d'Occident : les Jésuites y fondent l'Université Saint-Joseph en 1875, onze ans après la création de l'Université américaine par des missionnaires protestants syriens. Avant d'arriver à Beyrouth ou à Alger, les missionnaires embarquent à Marseille. Grâce à sa position portuaire, sur la façade méditerranéenne de la France, Marseille profite de la poussée coloniale française, et plus largement européenne, pour amorcer au XIX^{e} siècle, un formidable développement industrialo-portuaire. « Porte du Sud »[2], vers les colonies de l'Orient, les activités portuaires permettent à la ville un développement considérable tout au long du XIX^{e} siècle – ce développement laisse la cité phocéenne, quatrième port de l'Europe à la veille de la Première Guerre mondiale, se rêver capitale coloniale : elle accueille ainsi deux expositions coloniales en moins de vingt ans, en 1906 (15 avril – 30 novembre), puis en 1922[3]. Premier lieu de transit de la Méditerranée[4], la ville-port devient un lieu de passage, d'embarcation pour négociants, militaires, scientifiques, missionnaires. Au début du siècle, en 1908, à l'occasion d'un cours donné dans le cadre de la cinquième session des *Semaines Sociales de France*, René Pinon rend hommage à « cette ville laborieuse, intelligente et active » où est organisée alors la session, « cette ville de Marseille qui est la Métropole de l'Empire colonial française ». En 1908, pour lui, il n'y a pas de doute, « l'histoire de Marseille est tout entière dans la colonisation » :

---

[1] Jean-Paul Gabus : « Approches protestantes de l'Islam » dans Jean-Paul Gabus, Ali Merad et Youakim Moubarac, *Islam et Christianisme en Dialogue*, « Rencontres Islam », Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 9.
[2] Albert Londres, *Marseille, porte du Sud*, Éditions de France, 1927. Réédité dans la collection Motifs n° 22, Privat/Le Rocher, 2007.
[3] La deuxième exposition était prévue initialement pour 1916, date remise en cause par la Grande Guerre. Sur les expositions coloniales marseillaises, on verra Pierre Gallocher, *Marseille, zigzags dans le passé*, Editions Tacussel, 1993 ; *Désirs d'ailleurs : Les expositions coloniales de Marseille 1906 et 1922*, Alors Hors Du Temps, 2006 ; Gérard Baudin, *1906, Marseille capitale des colonies*, Club Cartophile Marseillais, 2006.
[4] Sur le trafic du port de Marseille, cf. Éliane Richard et Roland Caty, « Le port et le négoce », dans *Marseille au XIX^{e} siècle, Rêves et triomphes*, Éditions RMN, 1991.

> C'est de chez elle que sont partis vers les colonies les explorateurs, les soldats, les colons qui ont étendu si loin, en Afrique et en Asie, le domaine de la civilisation française.
> Par Marseille, avec les Phéniciens d'abord, avec les Phocéens ensuite, est entrée en Gaule la civilisation brillante de l'Orient méditerranéen. Par Marseille le christianisme a colonisé notre pays. Plus tard, Marseille symbolise encore l'expansion coloniale de la France au Moyen Age ; elle est en relations avec l'Orient, avec la Palestine, l'Égypte, les Échelles au Levant, elle laisse partout des traces de son activité. Au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, elle fonde des comptoirs, mais sans essayer de pénétrer dans l'intérieur des pays avec lesquels elle fait du commerce. Au XIX^e^ siècle, Marseille est à la tête du grand mouvement colonial français et c'est grâce aux colonies qu'elle conserve son rang, qu'elle reste notre plus grand port de commerce et qu'elle devient la seconde ville de France.[1]

Ces transformations se traduisent par un accroissement démographique considérable et diversifié qui se structure en trois grandes vagues migratoires au cours des deux derniers siècles. Au XIX^e^ siècle, la ville passe 100 000 à 500 000 habitants[2] : elle attire des populations en recherche d'emplois, des Bas-Alpins, des Ariégeois, des Espagnols, et surtout des Italiens qui constituent la première vague migratoire de masse. D'abord essentiellement d'origine piémontaise et ligure, la minorité génoise implantée dans le quartier du Vieux-Port est bientôt submergée par « la grande vague napolitaine »[3] vers la fin du XIX^e^ siècle. Les Italiens s'implantent dans les quartiers nord de la ville où ils occupent des immeubles, voire des rues entières. En 1900, ils sont 100 000, ce qui correspond à 20% de la population totale de la ville. Alimentée par l'écrivain Louis Bertrand notamment, une certaine opinion populaire perçoit l'immigration comme une « invasion »[4] et les Italiens font l'objet de rejets brutaux, à l'image des « vêpres marseillaises » de 1881[5]. Pourtant, d'autres vagues migratoires suivent au XX^e^ siècle, à commencer par les Arméniens qui, en 1915, fuient les persécutions engagées contre eux au Moyen-Orient. « Porte de l'Orient », Marseille commence aussi à accueillir sur son territoire des populations colonisées du Maghreb. Ville d'accueil, lieu de passage, Marseille et les acteurs marseillais sont transformés par la période coloniale.

---

[1] René Pinon, « Les Rapports des Questions coloniales et des Questions sociales », dans Semaines sociales de France, *Cours de Doctrine et de Pratique Sociales*, V^e^ session, Marseille 1908, compte rendu *in extenso*, chronique du Sud-Est, Lyon, p. 294.
[2] Pierre Echinard, « La mauvaise réputation », dans *Méditerranées, lumières et tumultes ou la saveur des mélanges*, éditions Autrement, 1993.
[3] Emile Temime, « Marseille, des solidarités anciennes…au brassage culturel », *Confluences 10*, Printemps 1994, p.18.
[4] Selon le titre du roman de Louis Bertrand paru en 1907.
[5] Emile Temime, « Marseille, ville une et multiple », Rencontres d'Averroès, *Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Éditions Parenthèses, Marseille, 2003 (réédition de *L'Héritage andalou*, Éditions de l'Aube, 1995), p. 122.

Bouleversée sous l'ère Mazenod qui transforme profondément le visage religieux de la ville par la construction de nombreuses églises, y compris la nouvelle cathédrale, l'Église catholique marseillaise est marquée en ce début de siècle par la figure de l'abbé Jean-Baptiste Fouque (1851-1926)[1], dont le charisme, l'œuvre et le réseau participent d'un catholicisme actif sur le terrain de la charité, à la suite de Jean-Joseph Allemand (1772-1836) et Joseph-Marie Timon-David (1823-1891). Avec l'Union provençale des catholiques sociaux créée autour de Paul Mélizan, du Père Emonet et de Jean Pradon, et avec la présence dans la région provençale d'intellectuels comme Maurice Blondel (1861-1949)[2], la génération suivante s'engage massivement dans le champ social et politique. En 1903, un Secrétariat Social, « lieu de rassemblement et de coordination de toutes les initiatives sociales du diocèse »[3], s'ouvre au 12 rue Breteuil et devient rapidement l'antenne des Semaines Sociales de France[4]. Celles-ci reviennent à Marseille en 1930 pour étudier « le Problème social aux colonies »[5].

Méthode de travail

Les réflexions des Semaines Sociales de France sont intégralement publiées dans la collection du même nom. Grande tribune pour les intellectuels catholiques progressistes, ces comptes rendus permettent d'observer l'évolution d'une partie de l'opinion catholique sur les grands sujets de société. Aussi, il m'a paru intéressant de

[1] Ordonné prêtre en 1976, l'abbé Fouque développe de nombreuses œuvres charitables dont la plus importante demeure la création de l'Hôpital Saint-Joseph qui ouvre en 1919 et où il meurt le 5 décembre 1926. Depuis 2001, une rencontre à caractère académique y est organisée à l'occasion de l'anniversaire de la mort de l'abbé, sur les problématiques qu'il a visitées à travers sa vie et son œuvre. Une grande partie de celle-ci concerne par ailleurs la protection de la femme. Sur l'abbé Fouque, on verra notamment : Marius Ganay, *L'abbé Fouque surnommé par le peuple « Le Saint Vincent de Paul de Marseille »*, Avignon, Aubanel père, 1952, 288 p. ; et Bernard Ardura, *L'abbé Fouque : un téméraire de la charité*, Marseille, Jeanne Laffitte, 2004, 180 p.

[2] Né en Bourgogne, Maurice Blondel est admis à l'École normale supérieure en 1881. En 1893, il rédige et soutient sa thèse intitulée *L'Action - Essai d'une critique de la vie et d'une science de la* pratique dont la nature jugée trop théologique lui barre un temps les portes de l'enseignement universitaire et dont la teneur provoque l'ire du Vatican. Il n'empêche que, après un passage à Lille, Maurice Blondel est nommé Maître de Conférences à Aix-en-Provence en 1895, puis Professeur en 1897.

[3] Bernard Lorenzato (dir.), « Regards sur notre Histoire », numéro spécial de *L'Église aujourd'hui à Marseille*, Marseille, 1997, p. 52.

[4] Sur l'histoire du Secrétariat Social, cf. François de Bez et Gérard de Belsunce, *Le Secrétariat social de Marseille (1903-2010), un siècle de catholicisme social en Provence*, La Thune Marseille, 2011.

[5] L'intégralité des comptes rendus est consultable à la bibliothèque des Dominicains, rue Edmond Rostand.

partir de compte rendu « in extenso » de la session de 1930, puis de celle de 1936[1] pour étudier les évolutions du regard chrétien sur les musulmans dans l'entre-deux-guerre. Afin d'analyser les évolutions à la fois locales et globales, le bulletin religieux de Marseille m'a semblé également un instrument très utile. Officiel, il permet de suivre l'attitude des responsables catholiques marseillais. Il rapporte aussi des réflexions romaines et fait place à des événements d'ampleur nationale et internationale. De plus, Marseille ayant développé des relations commerciales avec les autres rives de la Méditerranée, en particulier les rives touchées par la colonisation française, il est intéressant d'observer le traitement de phénomènes et d'événements au sud de la Méditerranée depuis Notre-Dame de la Garde. Hormis les espaces de colonisation française, le caractère chrétien du bulletin favorise en outre l'écriture d'articles en lien avec la « Terre sainte », qualificatif religieux du territoire que l'on appelle, au lendemain de la Première Guerre mondiale « Palestine », réhabilitant une dénomination de l'Antiquité romaine.

L'histoire du bulletin diocésain est plus que centenaire[2]. Outre la forme, suivant aussi l'air du temps, il a progressivement évolué dans ses d'orientations, ce qui contraint à la plus grande prudence, notamment dans l'utilisation de la hiérarchie des informations. Autre élément poussant à la prudence : les articles sont rarement signés jusqu'au dernier tiers du siècle. En fait le bulletin diocésain sert surtout d'indicateur

[1] Collection « Semaines Sociales de France. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences », Chronique sociale de France, Lyon : *Le problème social aux colonies, Marseille – XXIIe session*, 1930, 638 p. ; *Les conflits de civilisations, Versailles – XXVIIIe session*, 1936, 544 p.

[2] Le bulletin diocésain de Marseille a changé plusieurs fois de noms. Le lancement de « La Semaine liturgique de Marseille » est effectif le 1er janvier 1861, décidé par Mgr Cruice, son évêque. Le diocèse de Marseille est alors le troisième en France à se doter d'un tel instrument de communication après Paris (*La Semaine religieuse* lancé le 20 novembre 1853) et Toulouse (*La Semaine catholique* lancé le 3 mars 1861) qui sont les deux premiers diocèses françaises à créer des bulletins religieux. Le bulletin devient « L'Écho de Notre-Dame de la Garde ». Il garde cette appellation pendant soixante-trois ans, du 27 novembre 1881 jusqu'au 6 août 1944. À cause de l'épuration de la presse française qui accompagne la Libération, *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* devient le « Bulletin religieux du diocèse de Marseille », puis, le 28 novembre 1948, le « Bulletin religieux de l'archidiocèse de Marseille », tenant ainsi compte, sous l'épiscopat de Mgr Delay de l'élévation de Marseille au rang d'archevêché. Le 29 mars 1959, suivant le « désir d'une plus grande sobriété » il devient le « Bulletin religieux de Marseille ». Après Vatican II, sous l'épiscopat de Mgr Jacquot, la volonté exprimée au Concile de mettre en avant l'expérience des Églises locales pousse l'intitulé à varier une nouvelle fois : le 1er janvier 1969, le bulletin devient « L'Église aujourd'hui à Marseille, Aubagne, La Ciotat… » avant de prendre le 1er janvier 1974 sous l'épiscopat de Mgr Etchegaray, « un titre plus lapidaire et plus commode à citer » qu'il garde jusqu'à maintenant : « L'Église aujourd'hui à Marseille ». Le bulletin a aussi changé de format : le 1er avril 1999, sous l'épiscopat de Mgr Panafieu, il adopte le format 21x29 et voit l'insertion de quelques clichés en noir et blanc, avant le passage à la couleur le 1er mai 2005 (Sur l'histoire du bulletin diocésain, cf. Robert Levet, « Notre bulletin diocésain : 125 ans ou 145 ans ? », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, 1er février 2007).

quant à l'évolution du regard chrétien sur l'islam ainsi que sur les activités des catholiques marseillais en direction des musulmans. Un complément et une confrontation de ces indications avec d'autres sources, soit orales soit écrites, restent nécessaires.

Du côté des écrits, plusieurs travaux universitaires servent de références. La question des relations entre chrétiens et musulmans en France a fait l'objet de travaux universitaires : la thèse de doctorat de Claire de Galembert sur l'attitude de l'Église à l'égard des musulmans en France et en Allemagne depuis Vatican II[1], celle, plus récents, de Delphine Dussert-Galinat sur le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997[2]. Des mémoires de maîtrise sont également à signaler en particulier celui de Charles Mercier sur l'organisation du dialogue islamo-chrétien depuis 1960[3]. Sur le dialogue islamo-chrétien en France, on remarque aussi les quelques articles publiés par les responsables successifs du *Service des Relations avec l'Islam* (SRI)[4].

Une participation à la formation délivrée par le SRI en juillet 2010, ainsi que les conseils prodigués par Roger Michel (décédé en avril 2011) ont également été très utiles. De même, les panoramas historiques sur le dialogue islamo-chrétien de Ekkehard Rudolph[5], Mgr Michael Fitzgerald[6], nonce apostolique en Égypte et délégué du Saint-Siège auprès de la Ligue des États Arabes depuis 2006, les apports des pères Maurice Borrmans[7], Samir Khalil (s.j.) et Jean-Jacques Pérennès (o.p.)[1] ont permis de baliser cette

---

[1] Claire de Galembert, *L'attitude de l'Église catholique à l'égard des musulmans en France et en Allemagne ou le pari sur l'islam de l'Église de France*, Thèse de doctorat sous la direction de Rémy Leveau, IEP de Paris, 1995.

[2] Delphine Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997. Acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, Thèse de doctorat d'histoire sous la direction de Marc Agostino, Université de Bordeaux III, 2010.

[3] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, Mémoire d'histoire sous la direction de Philippe Levillain, Université Paris 10-Nanterre, 1999. Signalons aussi le mémoire de Wassila Kadri, *Le dialogue entre le Saint-Siège et l'islam : de Vatican II à Assise, Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine*, sous la direction de Marc Agostino, Université de Bordeaux 3, 2010.

[4] Michel Lelong, « Le Secrétariat de l'Église de France pour les relations avec l'islam, bilan et perspectives », *Islamochristiana* n° 4, Pisai, Rome, p. 165 – 174 ; Michel Serain, « Le dialogue islamo-chrétien du concile à la Guerre du Golfe », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 1992, p. 16 – 21 ; Gilles Couvreur, « Spiritualité du dialogue dans un contexte pluraliste », *Pro Dialogo*, n° 99, p. 317 – 324 ;

[5] Ekkehard Rudolph, « Bilan de quarante-trois années de Dialogue Islamo-Chrétien, 1950-1993 », dans *Méditerranée, Espace de Cultures et de Civilisations*, Collection Europe-Cultures, Volume 6, Institut Robert Schuman pour l'Europe, France, mars 1996, p. 100 – 139.

[6] Conférence du 27 février 2012 à l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO), au Caire : « De *Nostra Aetate* à aujourd'hui : l'évolution du regard chrétien sur l'Islam ».

[7] On notera pour l'instant : Maurice Borrmans, *Dialogue islamo-chrétien, à temps et à contr*etemps, Éditions Saint-Paul, Versailles, 2002, 253 p ; Karl J. Becker & Ilaria Morali, avec la collaboration de Maurice Borrmans & Gavin D'Costa, *Catholic Engagement With World Religions, A Comprehensive Study*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2010, 605 p.

entreprise. Il faut par ailleurs signaler l'importance du travail mené par Dominique Avon sur le regard orientaliste chrétien[2] ainsi que celui d'Oissila Saaïda qui a étudié l'évolution croisée des ordres missionnaires catholiques et des oulémas sunnites au début du vingtième siècle[3]. Sur les questions théologiques, je signale également le très utile *Panorama de la théologie au XX^e siècle* de Rosino Gibellini[4]. Ses éclairages, ainsi que la participation aux séminaires de Jean-Marc Aveline à l'Institut de Sciences et Théologie des Religions (ISTR) de Marseille et la lecture de la revue *Chemins de dialogue* ont permis également d'entrer dans la complexité de la théologie des religions[5].

Quelques entretiens ont été menés à Marseille. Même si les conditions méthodologiques n'ont pas toujours été optimales, ces discussions ont permis d'aiguiller ma réflexion et mon propos. Les prêtres Jean-Marie Mérigoux, Michel Lombard et Xavier Rivoire m'ont livré leurs expériences de rencontre avec des musulmans. Ils m'ont orienté ensuite vers d'autres personnes dont les histoires se sont révélées fort intéressantes. Pour me parler de Sœur Georgina Koury, une dame algérienne d'un certain âge, Madame Sakri m'a ainsi accueilli aux côtés de Michel Lombard dans sa chambre de bonne donnant sur un grand boulevard marseillais. Par ailleurs, Chantal Abel et Bernard Mérigoux, m'ont livré leurs souvenirs et quelques documents qui font trace d'une expérience de solidarité en Algérie dans les années 1960. J'ai rencontré la première à Marseille et échangé avec le second qui vit en Bourgogne par téléphone et par Internet. Sur l'indication de Xavier Rivoire, j'ai également contacté par téléphone François Gilles qui a piloté dans sa jeunesse quelques activités humanitaires à Marseille. La sœur Lucie Pruvost, qui a passé quelques décennies en Algérie, notamment au centre des Glycines, m'a également ouvert ses portes, dans son appartement du côté de La Valentine. C'est elle qui m'a facilité l'obtention de certains documents auprès des Archives Générales de Sœurs Blanches, à Rome. J'ai aussi interviewé la sœur de Saint-

[1] Nous avons pu rencontrer Samir Khalil et Jean-Jacques Pérennès notamment dans le cadre des séminaires du réseau Chrétiens de la Méditerranée qui se sont tenus tous les premiers week-end de décembre à l'abbaye de Sénanque, entre 2007 et 2011.

[2] On retiendra surtout Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910-années 1960),* Paris, éd. du Cerf, 2005 ; Dominique Avon, Étienne Fouilloux, Bernard Hours, *Les jésuites à Lyon, XVI^e-XX^e siècles,* ENS Editions, 2005, 274p.

[3] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, 2004, 462p.

[4] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, cerf, Paris, 1994.

[5] Signalons aussi l'article signé par Christophe Roucou, prêtre de la Mission de France et directeur du SRI depuis 2006 : « Évolution de la pensée récente de l'Église catholique sur la rencontre des religions », *Documents épiscopat* (bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France), n° 2, janvier 1994, 19 p.

Joseph de l'Apparition, Claire Grillet, née en Tunisie il y a presque 90 ans, à la maison de retraite Saint-Émilie de Vialar. À signaler également un entretien avec Christiane Passelac, secrétaire générale de l'association *Chemins de dialogue,* un entretien à Paris avec le père Michel Lelong, fondateur de SRI et avec Denis Aerts, délégué régional pour l'*Aide à l'Église en détresse* (AED).

D'autres entretiens ont été réalisés à l'occasion de séjours d'études autour du bassin méditerranéen : Maroc (juillet 2008), Tunisie (juillet 2009, février 2010, juillet 2011), Liban (avril 2010), Égypte (juillet 2010). Ce travail a été complété et rédigé en grande partie dans le cadre de séjours en bibliothèques : bibliothèque du PISAI de Rome (février 2010) ; bibliothèque diocésaine de Tunis (l'*Institut des Belles Lettres Arabes* dirigé par la communauté des Pères Blancs a brûlé en janvier 2010) ; bibliothèque et archives diocésaines de Marseille ; bibliothèque du couvent des Dominicains (35 rue Edmond Rostand, 13006 Marseille) ; archives municipales de Marseille où j'ai consulté le fonds Charles-Roux. À Paris, mes recherches au *Service des Relations avec l'Islam* (SRI) ont porté essentiellement sur les rencontres internationales qui ont jalonné le derniers tiers du XX^e^ siècle. Sur cette question, le SRI dispose d'une documentation importante réunie dans huit cartons dont la cote commence par « HC. 63 », numérotés de 1 à 8[1]. Le SRI a réuni également une documentation sur les rencontres locales ; je me suis concentré sur la documentation marseillaise[2]. D'autres cartons ont par ailleurs attiré mon attention, notamment ceux portant sur les rencontres en monde populaire[3] et sur le groupe « Chrétiens et Proche-Orient »[4].

Il faut également mentionner de brefs passages à l'*Institut Dominicains d'Études Orientales* (IDEO) du Caire en juillet 2010 puis en février 2012. Hormis le Frère Jean-Jacques Pérennès et le nonce apostolique Mgr Fitzgerald déjà cités, j'y ai rencontré les Frères Émilio Platti, Jean Druel, René-Vincent du Grandlaunay, Claude Gilliot, ainsi que le Petit Frère de Jésus Michel Cuypers. Par leur intermédiaire j'ai entendu une série d'acteurs et de chercheurs : le politologue égyptien Tewfik Aklimandos, la sociologue égyptienne Malak Rouchdy, les sœurs de l'école de Saint-Vincent de Paul, le père Michel

[1] Dans le texte qui suit, « (SRI, HC 63.X) » signale donc que tel document pourra se retrouve dans le carton correspondant à la documentation du SRI, 71 rue de Grenelle. Cf. en annexe « Liste des colloques, rencontres et conférences internationales (1974-2011) », document réalisé par l'équipe du *Service des Relations avec l'Islam* (SRI) en 2011.
[2] Carton n° 119.
[3] Le carton n° 107 qui réunit notamment une documentation sur les « Journées Maghreb », ainsi que la documentation de l'ACO dont la cote est 4.247.
[4] La cote est « C.96.4 ».

Lebordais dans le quartier d'Ezbet-el-Kossayrine au sein de la communauté copte-catholique, Amba Thomas, évêque copte-orthodoxe fondateur de la communauté d'Anafora, Jean-Félix Paganon, ambassadeur de France en Égypte depuis août 2008 et Ahlem Gharbi, chargée du suivi de la politique égyptienne à l'ambassade de France au Caire, ainsi que Amr Darrag, Secrétaire Général du Parti de la Justice et de la Liberté fondé en 2011 pour le gouvernorat de Guizeh et Mahmoud Azab, conseiller pour le dialogue du Grand Imam d'Al-Azhar, le cheikh Ahmed al-Tayeb, depuis 2010[1]. C'est aussi en Égypte que j'ai pu discuter avec Arnaud Ramière, ancien responsable des Archives de Marseille, Francine Rimbert, ancienne expatriée en Algérie (de 1975 à 1982), Nabil Gabriel, directeur général de *Caritas Égypte* depuis 2004. Ce voyage était organisé par les *Amis de l'IDEO* et le réseau *Chrétiens de la Méditerranée*. Regroupement de personnalités intéressantes pour ce sujet, Maurice Buttin, Christian Lochon et Slimane Zeghidour par exemple, le réseau Chrétiens de la Méditerranée organise depuis cinq ans des universités d'hiver à l'abbaye de Sénanque qui m'ont permis d'écouter entre autres, Mgr Henri Teissier, ancien archevêque d'Alger[2]. En Tunisie, outre Mgr Maroun Lahham et Maurice Borrmans, j'ai pu rencontrer les Pères Blancs André Ferré, Jean Fontaine, John McWilliam, le père Nicolas Lhernould, curé de Sousse-Mahdia, le père Jordi Llambrich, alors curé de La Goulette, sans oublier les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition de la rue Bou Soudel qui m'ont accueilli à plusieurs reprises. Les rencontres furent également nombreuses au Liban. Je retiens les échanges avec Fadi Daou, prêtre et théologien (spécialisé en théologie politique) et avec Nayla Tabbara musulmane soufi. Tous les deux ont créé en 2006 l'association Adyan[3], acteur important aujourd'hui du dialogue interreligieux non seulement au Liban mais dans l'ensemble méditerranéen[4].

Il est nécessaire aussi de souligner que ce travail a été rédigé dans le cadre d'un terrain correspondant au champ d'action de l'*Institut Catholique de la Méditerranée* (ICM) où j'occupe depuis quatre ans environ, depuis mon inscription en doctorat, une place d'assistant de direction. Certes, il aura fallu accomplir un travail complexe et constant de distanciation par rapport à l'objet étudié. Mais plusieurs rencontres ont été

[1] Des enregistrements de ces échanges sont disponibles, sur demande, auprès de l'association *Chrétiens de la Méditerranée* (www.chrestiensdelamediterranee.com)
[2] Des enregistrements de ces échanges sont disponibles, sur demande, auprès de l'association *Chrétiens de la Méditerranée* (www.chrestiensdelamediterranee.com)
[3] http://www.adyanvillage.net/
[4] Ces acteurs ne sont pas tous cités dans ce travail, mais leur rencontre a permis, chacun à leur niveau, d'orienter la réflexion.

rendues possibles grâce à la participation voire à l'organisation des projets de rencontres méditerranéennes au sein du programme « Mosaïques » de l'ICM, au sein des colloques organisés par le pôle euro-méditerranéen de la *Fédération Internationale des Universités Catholiques* (FIUC) à Marseille, Barcelone et Beyrouth, ou bien au sein des *États Généraux Culturels Méditerranéens* à Marseille en novembre 2008 en marge de la réunion des affaires étrangères des pays de la nouvelle *Union pour la Méditerranée* (UpM). Ces activités, à partir de la place marseillaise, m'ont permis de repérer les grands enjeux de la dimension religieuse des relations méditerranéennes et de mieux saisir les contours de son évolution depuis un siècle environ. Des retours sur l'histoire des acteurs et des discours marseillais ont contribué à étayer ce panorama historique qui se structure ici en trois parties.

La première nous ramène au lendemain de la Première guerre mondiale. Elle correspond à la période de l'entre-deux-guerres durant laquelle le regard triomphaliste chrétien porté sur l'islam est en proie au doute. Dans un contexte où célébration de la colonisation et dénigrement de l'islam sont liés, la crise multiple des années 1930 ouvre plusieurs brèches dans les certitudes civilisationnelles des colonisateurs et révèle l'impuissance missionnaire à l'égard de l'islam. Elle pousse des acteurs religieux, en particulier au sein des congrégations missionnaires et à l'intérieur des courants du christianisme social, à renouveler leurs pratiques et leur idée de la mission. De manière concomitante, l'orientalisme chrétien évolue grâce au dynamisme d'individus comme Louis Massignon, lui-même proche de Charles de Foucauld, et de plusieurs Frères prêcheurs qui, déjà présents à Jérusalem, s'installent progressivement au Caire. Ces acteurs religieux participent de l'essor d'un humanisme méditerranéen qui, dans l'entre-deux-guerres se construit en réaction à l'affirmation d'une latinité conquérante. À partir de Marseille, cet humanisme se diffuse notamment grâce aux *Cahiers du Sud* dont certaines productions montrent une attention particulière portée à la dimension religieuse des relations méditerranéennes. L'orientation vers le Sud profite en plus de l'identification de la Méditerranée à un lieu de ressourcement et de régénération alors que les désastres provoqués lors du second conflit mondial ébranlent un peu plus l'idéal occidental de progrès.

Après la guerre, à la faveur de la décolonisation, le dialogue islamo-chrétien connaît d'importants développements. On repère, à travers des trajectoires individuelles, des expériences de solidarité qui permettent la mise en place de nouvelles

relations entre chrétiens et musulmans : les zones populaires, en marge des cités européennes, françaises en particulier, apparaissent comme autant de terrains favorables à une certaine pratique du dialogue. « Au cœur des masses » ouvrières en métropole ou musulmanes dans les départements algériens, pour reprendre le titre de l'ouvrage de René Voillaume, des religieux qui se situent dans le sillage de Charles de Foucauld, expérimentent et réfléchissent sur de nouvelles formes d'ouverture à l'altérité où la dimension religieuse se mêle à la dimension sociale. À un autre niveau, des réseaux académiques à la fois constitués et producteurs d'acteurs du dialogue islamo-chrétien, sont intégrés dans des actions plus larges : des figures religieuses comme celle de Louis Gardet et de Georges Anawati émergent à ce moment et vont marquer l'histoire contemporaine du dialogue islamo-chrétien. Ces initiatives qui peuvent être à la fois académiques et militantes comme les rencontres méditerranéennes de Florence, tentent, dans les années 1950, de proposer des modèles alternatifs de relations méditerranéennes au moment où la décolonisation a pris une tournure armée et que des freins sont posés aux ententes possibles tant sur le plan politique que religieux. C'est finalement le temps de la coopération qui offre la possibilité véritable d'un renouvellement des relations méditerranéennes et l'épanouissement du dialogue islamo-chrétien. En 1965, à l'issue du concile Vatican II, l'Église catholique s'engage officiellement dans un rapport d'ouverture à l'égard des croyants se revendiquant des religions non-chrétiennes, musulmans compris, prenant ainsi acte des évolutions engagées depuis le début du siècle. Ces développements prometteurs doivent cependant compter avec les limites inhérentes d'une coopération qui entretient en réalité des rapports de dépendance entre Nord et Sud, et des ambiguïtés difficilement surmontables quant à la situation au Proche-Orient.

En dépit ou à cause d'une situation géopolitique qui se complexifie en Méditerranée, le dialogue islamo-chrétien devient une dimension majeure des relations méditerranéennes à partir des années 1970. Pris dans une « euphorie » créée par les orientations nouvelles de Vatican II, des acteurs chrétiens et musulmans institutionnalisent progressivement le dialogue islamo-chrétien sous la forme de rencontres de dimension méditerranéenne. Confrontés à des stratégies politiques comme celle du colonel Kadhafi, et à la situation explosive au Moyen-Orient, ces acteurs sont contraints de restructurer progressivement le dialogue religieux. Alors que de nouveaux acteurs institutionnels sont créés et que la plupart des rencontres prennent

une tournure plus académique, certains des plus hauts représentants religieux, Hassan II et surtout Jean-Paul II, travaillent à poser des gestes symboliques et à prendre des engagements forts en faveur d'une paix qui passe selon eux par un rapprochement entre les croyants des différentes religions. La rencontre d'Assise en octobre 1986 marque à ce niveau une réussite importante de l'intégration des initiatives religieuses dans les relations internationales. L'« Esprit d'Assise » se décline ensuite à d'autres niveaux d'initiatives, en particulier au plan local, en rapport avec l'augmentation des crispations identitaires. Car l'émergence du Nouvel Ordre Mondial au début des années 1990 va de pair avec un repli identitaire et l'accroissement des revendications communautaires en Europe. Tandis que le « vivre ensemble » devient l'une des préoccupations majeures des sociétés occidentales, la « solidarité » méditerranéenne, qui se manifeste en particulier lors du sommet historique de Barcelone en 1995, dépend d'une vision septentrionale et doit compter avec les évolutions du discours européen pris entre l'angoisse de l'union et les réflexions identitaires. Les différents canaux du dialogue islamo-chrétien, ancrés dans une histoire longue et des repères mythologiques propres, peuvent apparaître alors comme des voies alternatives au dialogue euroméditerranéen officiel pour la rencontre et le rapprochement des rives.

Première Partie : Le triomphalisme chrétien en proie au doute

Introduction de la première partie

Alors que les empires coloniaux européens atteignent leur extension maximale, la période de l'entre-deux-guerres se caractérise par la célébration de l'idée coloniale. Les fastes des empires coloniaux sont étalés dans les grandes cités européennes. Au cours des années 1920-1930, plusieurs manifestations organisées par les puissances coloniales célèbrent la colonisation. L'Exposition Nationale Coloniale de Marseille du 16 avril au 19 novembre 1922, la *British Empire Exhibitions* de 1924-25, le centenaire de la conquête de l'Algérie en 1830 et l'Exposition coloniale de Vincennes en 1931 sont autant d'événements illustrant la glorification de l'idée coloniale au cœur du système impérial. Les buts visés ne sont cependant pas uniformes, ils évoluent avec le temps et les hommes. Comme l'explique Charles-Robert Ageron plusieurs objectifs se sont succédés dans la préparation de l'Exposition coloniale de Vincennes.[1] Cette pluralité des visées indique la largeur de l'éventail des motivations coloniales qui peuvent également s'inscrire dans différents champs d'analyse. Géopolitiques, économiques, certains acteurs appuient l'urgence civilisationnelle de la démarche coloniale. L'Église catholique alimente ce courant y compris, dans une certaine mesure, la branche française du catholicisme social qui est en passe de devenir officielle durant cette période : « les leçons des Semaines Sociales de France se donnent devant un parterre d'évêques » note René Rémond[2]. Mais des éléments internes commencent à faire évoluer les positions catholiques.

Entre association et assimilation, les Européens « occidentalisent » la Méditerranée à plusieurs niveaux. La colonisation est aussi un regard qu'ils construisent et qui construit une certaine idée de la Méditerranée. C'est surtout l'intrusion de la modernité européenne qui provoque un bouleversement politique, culturel et religieux chez les populations colonisées, que l'on peut désigner par la *Nahda*. Ce réveil engage les

[1] « Lancé en 1913 par un publiciste du parti colonial, Louis Brunet, spécialisé dans la propagande coloniale par le mode des expositions, le projet visait à consacrer "les efforts et les sacrifices de la Métropole" et à montrer le bilan positif de l'œuvre coloniale. En 1920, Albert Sarraut entendit en faire l'apothéose de l'expansion coloniale des nations civilisées. Le maréchal Lyautey, monarchiste insensible à la célébration républicaine, tâcha de son mieux d'orienter l'Exposition dans le sens de ses convictions européennes, mais n'y réussit que très incomplètement » (Charles-Robert Ageron, « L'Exposition coloniale de 1931 : mythe républicain ou mythe impérial », *Études coloniales*, 2006, www.etudescoloniales.canalblog.com

[2] René Rémond, *Les crises du catholicisme en France dans les années 1930*, Histoire, Édictions Cana, Paris, 1979, mai 1996, p. 13.

musulmans dans un renouvellement pluriel. Dans une réaction à l'engourdissement de la pensée musulmane, certains s'attachent à « réformer » à la fois la vie sociale et politique, les mœurs ainsi que le rapport à la connaissance religieuse. Comme le souligne Rachid Benzine, ce début de vingtième siècle est aussi le cadre de la mise en place d'un héritage duel : « les grands réformistes ont ouvert la voie à deux grands courants réformateurs qui sont à l'œuvre dans le monde d'aujourd'hui[1] ». D'un côté, la déviation engagée par Rachid Rida donne progressivement naissance à l'islamisme contemporain. De l'autre, Mohammed Iqbal dans le sous-continent indien, et Ali Abderraziq en Égypte, sont les premiers représentants de l'islam critique. Certaines réflexions se font le canal acheminant les musulmans vers un dialogue possible avec les chrétiens dont le regard sur l'islam évolue progressivement.

Au début du vingtième siècle, les chrétiens européens font face aux bouleversements provoqués par les recherches théologiques en protestantisme et la crise moderniste en catholicisme. Une autre disponibilité peut être perçue dans la crise du rapport entre colonisation et christianisme dans l'entre-deux-guerres. Jusque là en effet, la colonisation est célébrée tant par le pouvoir colonial que par l'Église. Or ce triomphalisme se fonde non seulement sur la célébration de l'idée coloniale mais aussi sur le dénigrement de la culture et de la religion des colonisés à savoir l'islam. Au début du siècle, l'Église catholique est toujours dans la lignée apologétique créée par Jean Damascène ; mais trois séries d'infléchissements sont cependant perceptibles. Au Maroc, Charles de Foucauld (1858-1916) développe une spiritualité qui a marqué tout le siècle et qui le place en position de paternité à l'égard du dialogue islamo-chrétien[2]. Il définit une nouvelle forme de présence chrétienne parmi les musulmans axée sur le témoignage de vie et ouvre la voie à une évolution considérable du regard catholique sur l'islam. L'orientalisme chrétien est redessiné sous l'influence de Louis Massignon (1883-1962) qui participe de la réorientation de la Mission chrétienne organisée par les ordres missionnaires. Comme l'analyse Oissila Saâdia, « l'entre-deux-guerres correspond à une

[1] Rachid Benzine, *op.cit.*, p. 51.

[2] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Le Livre de Poche - La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, p. 963 : « « Tous les auteurs français (pour ne parler que de ceux-là) du dialogue islamo-chrétien font référence, d'une manière ou d'une autre, à Charles de Foucauld […] Et un éminent universitaire musulman originaire d'Algérie, le professeur Ali Merad, sera amené à publier un ouvrage lui rendant hommage : *Charles de Foucauld au regard de l'islam* (Ali Merad, Michel Lelong, Éditions du Chalet, 1976) »

prise de conscience de l'échec de la mission en terre d'islam[1] ». Alliées à la colonisation des territoires du sud et de l'est de la Méditerranée, les missions chrétiennes, catholiques et protestantes, confiées à des professionnels, se trouvent dans une impasse alors que les conversions à la foi chrétienne sont quasi nulles au début du vingtième siècle. Cette crise trouve cependant dans l'expérience foucauldienne, une piste de renouvellement[2]. Elle permet progressivement un renouveau de la missiologie et, de façons plus singulières, un renouveau au sein des ordres missionnaires, comme le souligne Maurice Borrmans : « […] De 1918 à 1962, Jésuites, Pères Blancs, Dominicains, Franciscains et Petits Frères de Jésus entreprirent de nouveaux "itinéraires catholiques" qui les amenèrent à repenser leur regard sur l'islam au contact même des musulmans qu'ils entendaient connaître et servir, d'où le renouveau des études, l'élargissement des perspectives et l' "ouverture" de la théologie »[3]. Cette évolution des représentations mentales, continue Maurice Borrmans, « favorise à son tour la création de nouvelles structures, plus adaptées aux contextes locaux et aux nouveaux objectifs des ordres missionnaires, ainsi qu'un renouveau des attitudes pastorales ».

Alors que le triomphalisme chrétien s'affirme et participe d'un dénigrement de l'islam, la crise plurielle qui caractérise l'entre-deux-guerres contribue aux prémisses d'une nouvelle relation – qui va prendre la forme, dans la deuxième partie du siècle, d'un dialogue islamo-chrétien au niveau méditerranéen.

---

[1] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, 2004, 462 p.

[2] Oissila Saaïda, *op.cit.*, p. 271-272 : « […] 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 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. Il rompt avec la mission pour passer au témoignage : ce n'est pas l'action sociale mais la présence d'une vie de prière qui doit attirer. 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 ».

[3] Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, Cerf, Paris, 2009, p. 10.

Chapitre 1. Le triomphalisme chrétien dans l'entre-deux-guerres : entre attirance pour l'Orient et dénigrement de l'islam

Pendant l'entre-deux-guerres, le regard que porte une Église catholique européenne, marseillaise en particulier, sur l'Islam, compris comme religion et société, se caractérise par trois traits majeurs : le dénigrement, le triomphalisme et l'attirance pour un certain Orient. Au début du XXe siècle, l'Islam n'occupe qu'une part extrêmement marginale dans le monde politique, dans les journaux, dans l'opinion publique en France métropolitaine. Parmi les quatre millions de « sujets français », quelques cinq mille Algériens (majoritairement Kabyles) travaillent alors sur le territoire français, chiffre que la Première guerre mondiale a tendance à accroître. Entre les deux rives de la Méditerranée, le paradigme relationnel institué est celui d'une colonisation "latine", elle aussi triomphante, du sud par le nord. Le nord regarde ainsi le sud, d'une position dominante, alimentée par un certain orientalisme.

1. Le dénigrement de l'islam par les chrétiens occidentaux

Dans un article de 1927 de *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*[1], le pro-vicaire apostolique de Madagascar dresse la liste des « ennemis des missionnaires » catholiques. À côté des païens, des protestants, de l'Administration officielle, du « caïman qui lève le nez hors de l'eau flairant une proie », du « requin, qui […] interdit absolument les bons bains de mer en eau profonde », des chauve-souris, fourmis, carias et rats, le pro-vicaire apostolique distingue aussi « le musulman » contre lequel « il faut lutter dans nos colonies ». Ce point de vue extrême et teinté d'un certain humour, reste unique à travers les numéros du bulletin religieux marseillais des années d'entre-deux-guerres. Mais il dévoile tout de même le mépris porté sur les musulmans par un catholique d'un certain rang social. De même un numéro de *L' Écho de Notre-Dame de la Garde* de juillet 1921 évoque, non sans ironie, le projet de construction de la Mosquée de Paris :

> […] Les Musulmans ont accepté qu'une mosquée s'élevât en dehors du pays musulman "sur une terre impure", ils ont pris la subvention donnée par un gouvernement chrétien, c'est-à-dire un « argent impur ».[2]

[1] « Les ennemis de nos missionnaires », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2386 – 46e année, 4 septembre 1927, p. 783.
[2] « Une Mosquée à Paris », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde,* n° 2067 – 40e année, 24 juillet 1921, p. 549.

Après une « étude lente et laborieuse » du sultan ottoman Abdul Amid de créer une Mosquée à Paris pour les musulmans vivant non seulement en France, mais de toute l'Europe (idée transformée en projets par le journaliste Paul Bourdarie), le Conseil Municipal de Paris et le Parlement français décident de confier la gestion et l'administration d'un terrain parisien au nouvel Institut Musulman créé en août 1920[1]. Notons au passage que le gouvernement français est qualifié ici de "chrétien" alors que les responsables politiques sont souvent dénoncés par l'Église pour leur anticléricalisme. Moins sarcastique, le même bulletin souligne le « respect » du Bey de Tunis, en visite à Marseille en 1923, à l'égard de la religion chrétienne :

> […] Il a vu, dans le groupe de ceux qui l'entourent, la robe noire d'un prêtre : il s'avance vers l'abbé Rochu et, dans un geste de respect et de sympathie, lui tend la main […]. Il feuillette un missel de 1751, et il considère longuement le moulage d'une Vierge […]. Il nous est doux de penser que, du haut du ciel, notre grand roi, saint Louis, dont le nom est toujours vénéré, à Tunis, où ses vertus, son courage et sa mort firent une si grande et si salutaire impression, a suivi avec plaisir cette visite du Souverain et remarqué son respect pour les hommes et les choses de la religion des chrétiens.[2]

Plus sérieusement encore, une marque de respect à l'égard du Bey de Tunis et de sa famille se retrouve dans un article de 1930, alors que s'ouvre le Congrès eucharistique de Carthage :

> Dès son arrivée, le Cardinal Légat écrivit un télégramme au Pape Pie IX et un autre à M. Doumergue, puis il rendit visite au Bey, dans la salle du Trône, où le Résident Général et le Légat prononcèrent de courtes mais heureuses paroles pour remercier le Souverain et lui rendre hommage. Par l'un de ses officiers, le Bey remercie à son tour et rend hommage aux deux personnages et à leur suite, et l'entretien s'achève par la remise de décorations, parmi les décorés, avec le Légat du Pape, le cardinal Verdier, déjà le cardinal Charost avait reçu le grand cordon du Nicham. Peu après, ce fut le fils du Souverain qui rendit la visite au Légat du Pape.[3]

Une accolade entre le Légat du pape, le Cardinal Lépicier, et un membre de la famille beylicale est même photographié pendant le Congrès[4]. En réalité, le regard

---

[1] Cf. « Note : La Mosquée de Paris » dans CIEMM, *L'Islam en France*, *Enquête sur les lieux de culte et l'enseignement de l'arabe. Deux millions de croyants dans l'ombre*, 1978, Paris, p. 118 (peut être consulté au SRI, HC 63.2). Sur l'histoire de la Grande Mosquée de Paris, cf. Alain Boyer, *L'Institut musulman de la Mosquée de Paris*, « Notes africaines, asiatiques et caraïbes », éd. du CHEAM, Paris, 1992 ; Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours,* Albin Michel, Paris, 2006, p. 753 – 756.

[2] « S.A. le Bey de Tunis à Marseille », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2170 – 42e année, 15 juillet 1923, p. 597.

[3] Toussaint Brieugne, « Le Congrès Eucharistique de Carthage », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2527 – 49e année, 18 mai 1930, p. 556.

[4] Cf. photo n° 46 dans *Congrès Eucharistique International de Carthage, mai 1930* – Photographie de luxe, J.-A. Combarel, Tunis.

chrétien tend à s'apprécier vis-à-vis des élites musulmanes dans la mesure où celles-ci montrent leur faveur pour les coutumes européennes. L'image d'un Bey qui semble admiratif devant les valeurs chrétiennes représentées par un missel ou le moulage d'une Vierge, ou décorant des princes de l'Église va dans ce sens. Dans les années 1930, certaines observations soulignent le « rapprochement irrésistible des élites du monde musulman vers la culture européenne ». C'est le cas des analyses de Mgr Paul-Mehmet Mulla-Zadé (1924-1959) qui, au cours de la décennie, est invité à s'exprimer sur le sujet des élites musulmanes dans le cadre des *Semaines Sociales de France*. En 1930, lors de la trente-deuxième session qui se tient à Marseille, dans les locaux de l'École de Provence[1], il donne un cours intitulé « Élites indigènes dans les pays de colonisation : les milieux islamiques »[2]. Ses analyses sont ensuite reprises et citées par le président des Semaines Sociales, Eugène Duthoit (1869-1944)[3], dans l'exposé que celui-ci donne à Versailles dans le cadre de la trente-huitième session portant sur « les Conflits de civilisations » :

> C'est un fait que les peuples musulmans, par une impulsion irrésistible, se rendent de plus en plus perméables à l'âme européenne, qui, diffuse dans toutes les manifestations de son activité, depuis ses produits manufacturés jusqu'à ses œuvres intellectuelles, ne cesse de les investir par toutes les avenues de l'âme et du corps.
> […] c'est, sous le voile de ces effets tangibles, les qualités, les vertus, l'âme et l'esprit dont ils procèdent et qu'ils véhiculent : votre amour du travail (à vous Européens), vos habitudes de régularité et de prévoyance, votre esprit de suite et d'organisation, votre précision et votre exactitude, votre emploi méthodique du temps, votre discipline individuelle ou sociale, l'ordre de vos cités, la stabilité de vos familles et de vos institutions, la loyauté de vos jugements et de vos paroles,

---

[1] Cf. François de Bez et Gérard de Belsunce, *Le Secrétariat social de Marseille (1903-2010), un siècle de catholicisme social en Provence*, La Thune Marseille, 2011, p. 92. Sur la session des Semaines Sociales de 1908 intitulée "Cours de doctrine et de pratique sociales", cf. p. 84 – 85. Cf. également le compte rendu *in-extenso* publié à la Chronique du Sud-Est, Lyon (438 p.).

[2] Semaines Sociales de France, *Le problème social aux colonies, compte rendu* in extenso *des Cours et Conférences*, Marseille, XXII[e] session, Lyon, 1930, p. 385.

[3] Eugène Duthoit est né à Roubaix, dans une famille industrielle et patronale, appartenant à la grande bourgeoisie du Nord. Il s'oriente dès sa jeunesse vers l'action catholique militante et vers le catholicisme social. Entré comme étudiant, en 1886, à la Faculté de droit de l'université catholique de Lille, il y est, en 1898, le premier maître de conférences sorti des rangs mêmes de la faculté. Il y devient successivement professeur, puis doyen, poste qu'il occupe dix-huit ans. Il y fonde en 1894 l'École des sciences sociales et politiques, et en 1932, l'École des missionnaires du travail. Il exerce une profonde influence sur ses collègues et sur plusieurs générations d'étudiants, puisque dès avant 1914, il participe aux travaux des Semaines sociales, comme professeur et comme membre de la commission générale. Il en devient le président en 1919, à la mort d'Henri Lorin. Il stabilise alors, dans l'Église de France, la situation des Semaines sociales et leur donne un rayonnement national et international. Eugène Duthoit est resté président des Semaines sociales jusqu'à sa mort en 1944. Il est alors remplacé par Charles Flory qui a été chargé l'année précédente d'une mission à Rome par le Gouvernement Provisoire de la République Française. Outre les Semaines Sociales, Eugène Duthoit s'adonne à des activités apostoliques et se révèle homme d'action autant que professeur et penseur. Tertiaire franciscain, il publie un petit livre de spiritualité : *La sanctification des heures*. Cf. l'article de Joseph Folliet, « Duthoit, Eugène, dans G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, *Tome III,* Letouzey et ané, Paris, 1952, p. 1208 – 1209.

> l'ascendant de vos femmes fortes et de vos hommes de caractère… ce secret que vous avez de trouver un intérêt renouvelé à toutes choses et cet élan confiant en la vie qui anime vos entreprises, bien autre chose encore et surtout le mystère qu'elles cachent et livrent tout ensemble.[1]

L'admiration de l'auteur pour la civilisation occidentale est évidente. Mais la louange personnelle qu'il développe à l'égard de propriétés culturelles plus ou moins vérifiées, voire fantasmées, ne prouve pas l'admiration des élites musulmanes pour les valeurs européennes. En réalité, plus que les propos mêmes de l'auteur, c'est le personnage de l'auteur qui se révèle intéressant, car il illustre un aboutissement de l'attraction des valeurs occidentales sur des élites musulmanes. Mgr Mulla-Zadé est en fait un Turc issu d'une famille de notable, converti au catholicisme, baptisé en 1905 avec pour parrain le philosophe Maurice Blondel (1861-1949) et accompagné par la famille Boissard[2] alors qu'il poursuivait ses études à Aix-en-Provence[3]. Mulla-Zadé va également entretenir une correspondance avec un autre converti, plus jeune que lui, Mohammed Abd-el-Jalil.[4] Celui-ci reçoit le baptême en 1928, à Notre-Dame de Paris : il a choisi Jean pour prénom et Louis Massignon (1883-1962) pour parrain. Marocain issu d'une vieille famille de Fès, il avait été choisi et envoyé en France par les services de la Résidence pour y poursuivre des études supérieures, suivant ainsi les indications du maréchal Hubert Lyautey (1854-1934) qui cherchait à constituer une élite marocaine. La conversion du jeune Mohammed fait évidemment grand bruit au Maroc où les

---

[1] Paul-M.-A. Mulla, « Élites des peuples islamisés », dans Semaines Sociales de France, *Le problème social aux colonies, op. cit.*, p. 20.

[2] François de Bez et Gérard de Belsunce, *Le Secrétariat social de Marseille (1903-2010), un siècle de catholicisme social en Provence*, La Thune Marseille, 2011, p. 93.

[3] Ali Mehmet Mulla Zadé est né à Candie, en Crête, le 6 septembre 1881. Fils aîné d'un médecin et écrivain turc appelé Pertev Ibrahim Mulla Zadé, Ali Mehmet parlait à la fois le turc et le grec moderne dans sa famille. À l'école, il apprend l'arabe et le perse et publie quelques poèmes dans un journal de Smyrne. À l'âge de quinze ans, son père l'envoie à Aix-en-Provence dans l'idée de le faire devenir avocat. Inscrit à la Faculté de Droit en 1900, il y rencontre le philosophe Maurice Blondel. Recevant le prénom de Paul à son baptême, il décide, après quelques temps d'abandonner le droit pour se faire prêtre catholique, avec en tête, le souhait de pratiquer son ministère pastoral en Turquie. C'est finalement Ahmed Riza, alors exilé à Paris, qui le convainc de rester en France où Mulla-Zadé acquiert la nationalité en mars 1913. Pendant la Grande Guerre, il travaille d'abord dans les hôpitaux avant d'être repéré pour sa connaissance des langues et d'être ainsi dirigé vers les services de censure. Il part finalement travailler à Beyrouth, comme interprète pour la mission française au Levant dans laquelle il côtoie notamment François Georges-Picot, le Haut Commissaire pour les territoires occupés de Palestine et de Syrie, qui aurait voulu lui confier l'administration de la Cilicie, suivant une lettre de Mulla-Zadé adressée à Blondel en 1919. De retour en Europe, il devient professeur d'islamologie à Rome, par l'entremise de Blondel auprès du père jésuite Michel d'Herbigny, alors président du nouvel Institut Oriental Pontifical fondé en 1917. Il reste à l'institut jusqu'à sa mort qui intervient le 3 mars 1959.

[4] Sur cette correspondance, cf. *Paul-Mehmet Mulla Zadé, Jean-Mohammed Abd-El-Jalil, Deux frères en conversion. Du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, Compil., annot., introd. de Maurice Borrmans, Éditions du Cerf, Paris, 2009, 332 p.

suspicions s'accroissent parmi la population envers une Résidence aisément associée à une entreprise de prosélytisme chrétien. Les services français sont aussi désorientés. Le maréchal Lyautey a en effet toujours affirmé la primauté de l'ordre laïc républicain et son successeur, Theodor Steeg (1868-1950), radical protestant, s'avère tout autant choqué.[1]

Les missionnaires catholiques semblent mettre en avant les conversions. C'est ainsi que, par exemple, dans un numéro de 1926 de la revue jésuite appelée *En Terre d'Islam*, Louis Rouani raconte « comment il est devenu chrétien »[2]. Son article est suivi d'une longue tirade incantatoire de Mgr Augustin-Fernand Leynaud (1865-1953), archevêque d'Alger :

> Quand viendra l'heure désirée et bénie où ce peuple musulman tout entier s'ébranlera définitivement pour entrer dans l'Église ? Je l'ignore mais je ne suis pas de ceux qui disent : "Ce sera tard, très tard", paraissant signifier, par là, qu'il y faudra des siècles, comme si la Toute puissance miséricordieuse n'était pas capable de triompher, en peu de temps de tous les obstacles regardés comme humainement insurmontables.
> Ce mouvement de conversion se produira et nous pouvons en hâter le jour si nous nous mettons tous à prier avec ferveur et persévérance, car il ne s'agit, ici, que de la plus grande gloire de Dieu et du salut des âmes, toutes rachetées par le sang de son Fils.

Mgr Leynaud apporte aussi son soutien à l'engagement d'une prière quotidienne pour la conversion des musulmans. On peut ainsi y lire sur une pleine page d'un numéro de 1927 de la revue *En Terre d'Islam* :

> Tous les associés de l'œuvre d'apostolat en Terre d'Islam s'engagent à la prière quotidienne pour la conversion des musulmans :
> - Récitation de l'Angélus,
> - Et de la prière à Notre-Dame d'Afrique.
>
> En outre les C.P.[3] prêtres offrent chaque année une messe pour les musulmans; les C.P. laïcs, une neuvaine de communions.
> Ces pratiques sont simples, peu gênantes et elles ne sont point, évidemment, d'obligation rigoureuse ;
> Néanmoins les C.P. y tiennent par charité envers les âmes de leurs frères musulmans.
>
> """J'approuve cette fraternelle union des C.P.D.M.[4]

[1] Cf. le long télégramme que Theodor Steeg adresse le 4 juin 1928 signalée par Daniel Rivet et reprise dans Christian Destremau, *Louis Massignon*, Perrin, Tempus, Paris, 2011, p. 275. Il se trouve aux Archives du MAE, Maroc, 1917-1940, vol. 1250.
[2] Louis Rouani, « Comment je suis venu au christianisme (Souvenirs d'un musulman converti) », *En Terre d'Islam*, 1926, sp. Louis Rouani se fait baptiser à Paris en même temps de Abd-el-Jalil et Jean de Menasce.
[3] « Croisés-Patrouilleurs »
[4] « Croisés-Patrouilleurs-Dispersés-de Mauritanie »

J'accorde aux adhérents la plus paternelle de mes bénédictions,
Aux prières sus-indiquées j'applique une indulgence de cent jours"""

+ Augustin, Archevêque d'Alger.

L'esprit missionnaire catholique est encore largement dominé par un souci prosélyte. *En Terre d'Islam* se veut une revue confidentielle, un « trait d'union spirituel entre les CPDM »[1], distribue quelques outils de réflexion sur le « terrain de l'apostolat » (en faisant surtout appel à l'ethnographie et à l'islamologie) et sur l' « Action missionnaire » en tant que telle. La revue devient une plate-forme d'échanges de « matériaux » qui, dans les premiers numéros prennent la forme de chansons, de poésies et de leçons de morale et d'apologétique. Et l'organe missionnaire dont l'ancien nom n'est autre que « Vers le règne du Christ en Terre d'Islam »[2] engage ses lecteurs à prier pour la conversion et le salut des « infidèles ». La rédaction de la revue s'appuie sur le grand exemple de la mission à l'époque, le père Charles de Foucauld (1858-1916)[3] à

[1] Dans le numéro 11, de juin 1927 on peut lire que ETI est un « organe de liaison entre les CPDM (Croisés-Patrouilleurs-Dispersés-de Mauritanie). ETI est une feuille rigoureusement privée, une familière correspondance entre confrères, partant il entend pratiquer la modestie, il n'a rien du bulletin officiel. Il ne prétend aucunement formuler des directives, l'Eau bleu horizon des CP porte l'humble devise : "Servir !" ETI a pour cause finale : de faire les CPD « se sentir les coudes » ; de faire les CPD coordonner leurs efforts, s'entraider dans l'apostolat et dans l'étude des choses de l'Islam ; de grouper les bonnes volontés éparses ; à l'occasion d'intéresser quelques amis à l'œuvre missionnaire en pays musulman ; de rendre effectifs les dévouement parfois trop spécifiquement affectifs […] ».

[2] Les deux premiers exemplaires de la revue s'intitulent les *Khouan de sidna Aïssa*; le troisième et le quatrième *Vers le règne du Christ en terre d'Islam*, avant de prendre, de manière définitive, le titre *En Terre d'Islam*. Sur l'histoire de la revue, on verra Étienne Fouilloux, Bernard Hours, Dominique Avon, *Les jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle*, ENS Éditions, Paris, 2005, p. 217.

[3] Le jeune Charles de Foucauld s'embarque pour le Maroc d'abord en tant que militaire. En 1883-84, alors que le Maroc est interdit aux chrétiens, il l'explore, déguisé en marchand juif accompagnant un marchand juif d'origine, Mardochée : « il fit alors l'expérience du mépris subi, de la non-considération et des préjugés » (Michel Dousse, « Charles de Foucauld et l'islam » dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit*. p. 675). Il garde cependant pour ce pays et cette terre marocaine un lien particulier qui se manifeste par le rêve constant du retour. Il passe les deux années suivantes dans le Sud algérien et tunisien. De retour en France, il se convertit à la foi chrétienne, accompagné par l'abbé Henri Huvelin qui reste son directeur spirituel jusqu'à sa mort (cf. la correspondance entre les deux hommes présentée dans Jean-François Six et Brigitte Cuisinier, *Charles de Foucauld – Abbé Huvelin, 20 ans de correspondance entre Charles de Foucauld et son directeur spirituel (1890-1910)*, Nouvelle Cité Spiritualité, Bruyères-le-Châtel, 2010, 437 p.) et qui lui aurait transmis son « illumination prophétique » selon l'expression de Michel Reeber (« le charisme de Charles de Foucauld », *La Croix*, 22 décembre 2003). Il est ordonné prêtre en France en 1901, entre dans l'ordre Trappiste et vit à Akbes, en Syrie, à Nazareth, et en Algérie. Il passe les dernières années de sa vie en ermite au Sahara. Il s'installe d'abord à Beni Abbes, proche de la frontière marocaine (dans l'espoir toujours de traverser la frontière). Dans cette oasis, l'une des plus grandes palmeraies de la région, il construit une chapelle avec des amis officiers. Car l'expérience de Charles de Foucauld est étroitement liée aux aventures militaires françaises (ses *Carnets de Tamanrasset* qui couvrent la période 1905-1906 ont été publiés chez Nouvelle Cité, dans la collection regroupant « les œuvres spirituelles du Père Charles de Foucauld », Paris, 1986). Il arrive ainsi à Beni Abbes, sur le conseil du comte de Castrille, à peine dix mois après les soldats français qui avancent vers le sud. Et il n'a le droit et la possibilité de construire une chapelle qu'avec l'accord des

propos duquel, dix ans après sa disparition, elle publie une « Prière pour obtenir la béatification du Père de Foucauld ». *En Terre d'Islam* se fait aussi l'écho d'une « Mission de Foucauld » qui aurait commencé en 1923. Une maison aurait été ouverte à Paris et réunirait des femmes chrétiennes afin d'être « auprès de la femme arabe les Missionnaires laïques demandées par le Père de Foucauld pour exercer en pays musulman l'apostolat de l'exemple et de la charité ». Sur un autre plan, les écrits spirituels de l'ermite du Sahara, sont longuement cités, reprenant ainsi à son compte l'opposition fidèles/infidèles et le projet de conversion des seconds par les premiers :

> […] "C'est aux fidèles des pays chrétiens qu'incombe le devoir de l'évangélisation des infidèles… Tout retard, toute froideur de leur part dans l'accomplissement d'un devoir si grave, puisqu'il s'agit du salut de tant d'âmes, est si pressant, puisque chaque jour la mort en emporte beaucoup devant le tribunal suprême, est une responsabilité grave pour l'ensemble des fidèles, responsabilité dont chacun a sa part proportionnelle… La patrie est l'extension de la famille ; Dieu, en mettant les personnes de notre famille plus près de nous que les autres dans la vie, nous a donné des devoirs particuliers envers elles. D'une manière plus large il en est de même des compatriotes et par conséquent des colonies de la patrie qui font partie de la grande famille nationale. Ce motif incontestable et très fort, est le premier pour lequel nous devons travailler particulièrement à la conversion des infidèles des colonies de notre patrie. Un autre s'y ajoute : c'est que si nous les négligeons, il est à craindre qu'ils ne soient totalement délaissés. Par là même qu'ils appartiennent à notre patrie, les chrétiens des autres pays ne s'en occuperont pas, nous en laissant la charge… la conversion des infidèles est souvent très difficile…. Cela ne doit pas nous décourager, au contraire, cela doit nous faire travailler avec plus d'ardeur, les obstacles montrant que le succès demande plus d'efforts… Quels que soient les infidèles des colonies de notre patrie, ils ne sont pas plus difficiles à convertir que les Romains et les barbares des premiers siècles du Christianisme… ; redisons, il ne faut pas mesurer nos travaux sur notre faiblesse, mais nos efforts sur nos travaux… "(Écrits spirituels, p. 263, seq)

militaires. En 1907 Charles de Foucauld s'établit à Tamanrasset où il est tué en décembre 1916 dans le cadre des affrontements entre la puissante confrérie libyenne al-Sanoussiya, alliée au Reich allemand et à l'Empire ottoman, et les forces françaises au Sahara (Antoine Chatelard, « Le Frère Charles et son message spirituel », dans Henri Teissier (dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoires chrétiennes, Desclée, Paris, 1991, p. 203 ; J.M. Gaudeul, *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Collection "Studi arabo-islamici del PISAI", n° 12, PISAI, Roma, 1998, I, 8. Mission : imitation du Christ p. 339-357). De cette ultime période, Michel Dousse souligne deux éléments significatifs (Michel Dousse, p. 675) D'abord « sa présence s'humanise, au sens d'humanisme et non seulement de charité ». Il apprend la culture et les traditions des Touaregs, ceux avec lesquels il vit. L'étude de la langue touarègue lui prend beaucoup de temps mais lui permet de produire une œuvre monumentale publiée après sa mort. On verra à ce propos les œuvres citées par Antoine Chatelard, « Le Frère Charles et son message spirituel », dans Henri Teissier (sous la dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoires chrétiennes, Desclée, Paris, 1991, p. 201 : *Dictionnaire abrégé touareg-français* (Alger, 1918), *Dictionnaire abrégé touareg-français des noms propres* (Paris, 1940), *Dictionnaire touareg-français* (Paris, 1951), *Poésies touarègues* (Paris, 1930), *Textes touaregs en prose* (Alger 1922), *Textes touaregs en prose* (Aix-en-Provence, 1984), *Notes pour servir à un essai de grammaire touarègue* (Alger).

Les musulmans sont ainsi comparés aux « barbares » des premiers siècles chrétiens. La mission chrétienne, catholique en particulier, est par ailleurs intrinsèquement liée à l'expansion coloniale française. Et la citation de continuer :

> … Priez pour tous les musulmans de notre empire Nord (ouest) africain, maintenant si vaste… Depuis quatre vingt ans (maintenant presque un siècle) qu'Alger est à nous, on s'est si peu occupé du salut des âmes des musulmans, qu'on peut dire qu'on se s'en est pas occupé. Si les chrétiens de France ne comprennent pas qu'il est de leur devoir d'évangéliser leurs colonies c'est une faute dont ils rendront compte, et ce sera la cause de la perte d'une foule d'âmes qui auraient pu être sauvées…

Aux yeux des missionnaires chrétiens, il n'est pas question de considérer l'islam comme une voie de salut que seule peut assurer l'Église catholique, y compris au Maghreb où l'Église s'est installée au milieu d'une population de tradition et de confession musulmanes.

Dans l'hebdomadaire catholique marseillais, bien que la mesure et le contexte soient tout autres, il est remarquable qu'il ne soit pas fait mention des musulmans présents sur le territoire diocésain depuis les premiers appels à la main d'œuvre maghrébine du patronat face au manque de bras pendant la Grande Guerre.[1] Quant au monde musulman extérieur à Marseille, l'intérêt qui lui est porté, comme pour le reste du monde en réalité, passe essentiellement par les nouvelles des Églises locales, leur état[2] et leur actualité à travers des brèves[3]. Il est fait peu mention des musulmans d'outre-Méditerranée[4] sinon pour exprimer une critique indirecte à l'égard de la politique du Cartel des gauches qui colore sa politique d'un caractère anticlérical:

> […] Ce n'est pas aux catholiques de France qu'on a jamais dit cela ! Et d'ailleurs ce ne serait guère possible. Comment leur affirmer… "qu'il n'est pas vrai… que la France voulait troubler les croyances et s'emparer des biens", après les expulsions

---

[1] Sur l'histoire démographique de Marseille, cf. les travaux de Émile Temime, notamment : *Histoire de Marseille: De la Révolution à nos jours,* Perrin, 1999 et *France, terre d'immigration*, Gallimard, 1999.

[2] « En Tunisie. Quelques chiffres », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2047, 6 mars 1921.

[3] « "À travers les diocèses" : […] l'Évêque de Constantine publie une Lettre pastorale instituant une décoration pour les lauréats du catéchisme de première communion, "récompense diocésaine" ajoutée aux récompenses curiales. Deux enfants de chaque paroisse seront décorés, chaque année, un garçon et une petite fille. – Au même diocèse, pendant la tournée qui a duré du 7 avril au 19 juin, Monseigneur a confirmé 2.176 enfants » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde* : n° 2064, 3 juillet 1921) ; « "À travers les diocèses" : à Alger, on vient de faire une édition spéciale du Petit Catéchisme, l'exemplaire ne coût que 60 centimes et pris en nombre, 50 centimes. Ce Catéchisme est commun aux trois diocèses de la Province, Alger, Constantine et Oran […] » (n° 2075, 18 septembre 1921) ; "Mort de Monseigneur l'Évêque de Constantine" (n° 2182, 7 octobre 1923);

[4] La "Terre sainte" connaît cependant un traitement particulier. Dans la rubrique "Nouvelles en peu de Mots", le bulletin religieux fait écho au recensement de la population en Palestine réalisé par les Britanniques : « Il y a en Palestine 757.189 habitants, dont 590.890 musulmans, 83.794 juifs, 33.369 grecs schismatiques, 28.827 catholiques […], 4.553 anglicans, 2.939 arméniens schismatiques » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2172 – 42e année, 29 juillet 1923, p. 628).

> et confiscations de 1901, 1906, et les petites histoires de l'an dernier à Alençon, à Évian, etc… M. Steeg salue peut-être avec émotion le musulman en prières dans le désert, mais ses amis du Cartel n'ont pas précisément les mêmes égards envers la religieuse en prières dans son cloître !... Qu'Allah protège la France, c'est une autre histoire ! nouvelle devise assez inattendue pour remplacer celle qu'on a grattée de nos pièces de monnaie.[1]

Plus directement, des catholiques marseillais émettent un jugement plutôt négatif sur l'Islam, perçu comme système. Dans son carnet de bord qu'il tient pendant son pèlerinage de septembre 1926 en Méditerranée orientale, le Père Dominique Sasia (1887-1961), professeur au Séminaire de Marseille, note :

> Quelle émotion de penser à ces millions que l'Islam retient captifs ! Impression très vive au sujet des enfants et des femmes.[2]

En réalité, une apologétique classique demeure très vivace à cette époque, notamment à travers l'œuvre du père jésuite Henri Lammens (1862-1937)[3]. L'un des principaux points développés demeure le dénigrement très virulent du personnage de "Mahomet"[4]. Il faut alors replacer la vision de Lammens dans l'histoire longue de la perception de l'islam par le christianisme mais le dénigrement de Mahomet est encore d'actualité dans les années 1940, y compris dans les plus hautes sphères du Vatican. En janvier 1940, Eugène Tisserant, alors cardinal Préfet de la Congrégation pour l'Église Orientale signe un article retentissant, paru dans *La Croix*, intitulé « Adolphe Hitler à l'école de Mahomet », où il assimile *Mein Kampf* au Coran et où il compare les visées impérialistes d'Hitler à la démarche conquérante de l'Islam[5]. À cette époque, la

---

[1] P.G., « Heureux Marocains ! », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2366 – 46e année, 17 avril 1927, p. 405.

[2] Jean Chélini, *Le Père Dominique Sasia*, Centre régional de Formation culturelle, Marseille, 2000, p. 55. Né en 1887, Dominique Sasia est fils d'immigrés italiens. Il est ordonné prêtre à la veille de la guerre 14-18, est nommé professeur au Séminaire, puis directeur au Grand Séminaire sous l'épiscopat de Mgr Dubourg, période durant laquelle il participe de la formation de nombreux prêtres. Sur le plan des relations interreligieuses, « il se montra le pionnier de l'œcuménisme par son dialogue avec les protestants et les orthodoxes. Il noua avec les milieux israélites notamment le grand Rabbin Salzer une amitié qui ne se démentit jamais et se manifesta efficacement lors des persécutions » (Bernard Lorenzato, « Regards sur notre histoire », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, Marseille, 1997, p. 57).

[3] C'est cette tendance dont Youakim Moubarak fait à la fois l'histoire et une critique vigoureuse dans son ouvrage *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et l'époque contemporaine* (Publications de l'Université libanaise, Beyrouth, 1977).

[4] Henri Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1926 ; « Caractéristiques de Mahomet d'après le Coran », dans *Recherches en science religieuse*, Tome 20 année 1930, p. 416 – 480 ; cf. aussi « Mahomet fut-il sincère ? » dans *Recherches en science religieuse*, Tome 2, année 1911, p. 25 – 53.

[5] Jean Chélini, *op. cit.*, note 138, p. 55. Sur le Eugène Tisserant, on verra Étienne Fouilloux, *Eugène, cardinal Tisserant (1884-1972), une biographie*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011, 716 p. : « Figure saillante de la Curie romaine, ne serait-ce qu'à cause d'une barbe photogénique, le cardinal Tisserant a servi six papes différents, de Pie X à Paul VI. Né à Nancy en 1884, prêtre en 1907, savant voué à l'étude des langues orientales anciennes, Eugène Tisserant a été appelé à Rome en 1908 pour s'occuper des manuscrits

confusion peut alors être alimentée par certains propos d'Hitler lui-même. Ceux-ci peuvent en effet démontrer son admiration pour certains traits de la religion musulmane, mis en parallèle d'un mépris affiché pour le judaïsme et le christianisme[1]. Et la confusion ne peut que s'accroître avec le soutien affiché du "Grand Mufti de Jérusalem", Amin al-Husseini (1895-1974), aux puissances de l'Axe[2], fondé en grande partie sur le refus de voir s'établir en Palestine un "Foyer national juif".

Les acteurs musulmans, comme la religion musulmane, ne sont en fait que des cartes dans le jeu plus vaste de la redéfinition raciale de l'Europe et de la Méditerranée, où s'opposent, depuis le milieu du XIX^{e} siècle, les mythologies latines et germaniques[3]. Dans les années 1930, le dénigrement de l'islam devient ainsi l'un des instruments d'un camp contre un autre et s'inscrit par la même dans une vision plus large de l'Orient et de la Méditerranée. En 1935, Henri Pirenne (1862-1935) résume son œuvre scientifique dans sa thèse qu'il soutient peu avant sa mort, intitulée *Mahomet et Charlemagne* et publiée en œuvre posthume en 1937. Deux idées majeures connexes y sont développées. D'une part, l'unité méditerranéenne aurait perduré aux invasions germaniques qui se

---

orientaux de la Bibliothèque vaticane. Il y est resté jusqu'à sa mort en 1972, si l'on excepte les mois passés sous les drapeaux entre 1914 et 1919. Cardinal en 1936, il fut doyen du Sacré Collège en 1951. Cette longévité, doublée d'une exceptionnelle vitalité, a fait de Tisserant le témoin privilégié de tous les grands événements politiques et religieux d'un siècle qui n'en a pas manqué : deux guerres mondiales, l'expansion du communisme, l'apogée et la chute des empires coloniaux ; mais aussi la crise moderniste, trois conclaves et le concile Vatican II. Tisserant n'a pas été seulement le témoin de tels soubresauts, il en a aussi été l'acteur : résistant déterminé au fascisme et au nazisme, il le fut ensuite au communisme ou à la décolonisation […]. » Cf. en particulier le chapitre 5 intitulé "Entre juifs et musulmans", p. 421 – 474.

[1] Adolf Hitler, *Libres propos sur la guerre et la paix recueillis sur l'ordre de Martin Bormann*, Flammarion, 1954, 28 août 1942, p. 297 : « Si à Poitiers Charles Martel avait été battu, le monde aurait changé de face. Puisque le monde était déjà condamné à l'influence judaïque (et son sous-produit le christianisme est une chose si insipide !), il aurait mieux valu que l'islam triomphe. Cette religion récompense l'héroïsme, promet au guerrier les joies du septième ciel… Animé d'un esprit semblable, les Germains auraient conquis le monde. Ils en ont été empêchés par le christianisme ».

[2] Le 27 octobre 1941, en Italie, il rencontre Benito Mussolini puis, le 28 novembre, en Allemagne, Hitler (Cf. Gerard Fleming, *Hitler and the Final Solution*, Berkeley, 1984, p. 101 – 105). En mai 1942, il est dans les Balkans où il participe activement au recrutement de soldats de religion musulmane. Sur le Moyen-Orient pendant la Seconde Guerre mondiale, cf. Christian Destremau, *Le Moyen-Orient pendant la Deuxième guerre mondiale*, Perrin, Paris, 2011, 476 p.).

[3] Henry Laurens, *Le rêve méditerranéen*, CNRS éditions, Paris, 2010, p. 33 : « La seconde moitié du XIX^{e} siècle voit l'affirmation d'une latinité qui est d'abord rejet de l'affirmation orgueilleuse de la supériorité des races anglo-saxonnes et protestantes. Face à ceux qui se targuent maintenant d'un trajet impeccable vers la liberté à partir des forêts de Germanie en passant par la *common law*, la *magna carta* et le *bill of rights*, les pays de culture catholique se laïcisent en se revendiquant de la Rome antique. La civilisation romaine fondée sur la fusion de peuples d'origines diverses sert de contre-modèle à une idée raciale construite sur l'idée de continuité entre le temps des origines et le contemporain. Le débat s'exacerbe à la fin du siècle avec l'opposition affirmée entre la civilisation construite des Latins et l'authenticité germanique revendiquée comme une appartenance raciale. Dans ce jeu pervers, les Latins somment leurs concurrents de choisir entre un héritage romain commun et une affirmation de supériorité qui exclut cette appartenance. La réponse des extrémistes de l'autre tendance est de dire que Grecs et romains n'étaient pas en un sens "latins", mais aryens donc germaniques… ».

seraient romanisés sous l'influence du rayonnement de Constantinople, nouvelle Rome. D'autre part, cette unité n'aurait été brisée qu'avec les conquêtes musulmanes occidentales, transformant progressivement la mer Méditerranée en « lac musulman » et provoquant le basculement des cœurs commerciaux européens vers le nord du continent. Tandis que Henri Pirenne réaffirme ainsi la frontière historique entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman, il désigne aussi très clairement l'expansion de la nouvelle religion au VII[e] siècle comme la cause de cette « déchirure » :

> Avec l'Islam, c'est un nouveau monde qui s'introduit sur ces rivages méditerranéens où Rome avait répandu le syncrétisme de sa civilisation. Une déchirure se fait qui durera jusqu'à nos jours. Aux bords du *Mare nostrum* s'étendent désormais deux civilisations différentes et hostiles. Et si de nos jours l'Européenne s'est subordonné l'Asiatique, elle ne l'a pas assimilée. La mer qui avait été jusque-là le centre de la Chrétienté en devient la frontière. L'unité méditerranéenne est brisée.[1]

La Méditerranée est ainsi perçue comme le dernier rempart pour la préservation de la « race » du « Blanc » face à un Orient agressif. En 1938, c'est ainsi que la qualifie Paul Morand :

> C'est mal connaître le passé et le sens même de la planète que d'ignorer tout ce que la Méditerranée a fait pour notre race : Athènes et Byzance contre l'Asie, Rome contre les Barbares, le Saint-Siège contre les Infidèles, Venise contre les Turcs, Grenade contre les Arabes, Séville et Lisbonne, victorieuses des peuples de couleur, la France enfin, protectrice de nos valeurs dans le Levant, la France qui, non seulement le long de la Méditerranée, mais sous toutes les latitudes a affirmé l'excellence du Blanc. C'est par ses terres que passe la grande diagonale celtoligure qui, de Bretagne en Roumanie, peut être considérée comme la clé de voûte de notre continent : les Alpins sont non seulement la colonne vertébrale de la Méditerranée mais l'infrastructure de l'Europe.[2]

Au contraire, la fracture semble disparaître et la paix retrouvée avec l'expansion coloniale européenne :

> Voici qu'en ce printemps de 1937, malgré le morcellement dément du monde et les nationalismes, malgré les jalousies et les heurts des impérialismes, nos yeux émerveillés contemplent pour la première fois depuis quinze siècles, autour de notre piscine latine et sans solution de continuité, ce passage côtier que le monde n'avait plus vu depuis la *pax romana.*[3]

Dans ces années d'entre-deux-guerres, la Méditerranée est latinisée par les chantres des nationalismes européens. Mussolini, Franco, Maurras renforcent, dans les années 1930, le sens exclusif de l'expression latine "Mare Nostrum" déjà souligné au tournant du

[1] Henri Pirenne (1862 -1935), *Mahomet et Charlemagne*, Collection « Quadrige », Presses Universitaires de France, Paris, 1992 (Bruxelles, 1937), 224 p. : "L'Islam et les Carolingiens (deuxième partie) : la fermeture de la Méditerranée occidentale".
[2] Paul Morand, « Méditerranée, mer de surprises (1938) », *Voyages*, Robert Laffont, Paris, 2001, p. 726.
[3] *Ibid*., p. 725.

siècle par les barrages posés contre les puissances extérieures[1], contre les éléments non catholiques : les juifs, comme en témoigne l'acclamation par la foule pied-noire algéroise d'un Édouard Drumont en 1900 ; et les musulmans. Maurras fait plusieurs voyages en Algérie, en 1935 et en 1938[2]. Mussolini tente de faire ressurgir l'empire romain à partir de l'État italien fasciste d'abord à l'extérieur du bassin méditerranéen, en Éthiopie en 1935 (avec l'appui de la France gouvernée alors par Pierre Laval), puis à l'intérieur, dans les Balkans à partir de l'Albanie occupée en 1939 et en Afrique du nord à partir de la Tripolitaine et de la Cyrénaïque pendant la Seconde Guerre mondiale. Dès 1936, contre le *Fronte Populare*, le général Franco lève une armée espagnole entraînée dans le Rif marocain. La militarisation favorise le passage de guerres de colonisation à la guerre idéologique qui embrase l'Europe et le monde en 1939. La Guerre d'Espagne n'apparaît alors que comme une vaste répétition générale.

L'Église catholique s'associe, dans une certaine mesure, à cette latinisation de la « piscine » méditerranéenne. En 1930, un article du bulletin religieux de Marseille consacré au diocèse d'Oran et aux liens entre les deux diocèses, parle « des deux petites patries, baignées, mais non séparées par les mêmes flots bleus de la Méditerranée »[3]. "Patrie" fait référence ici à la population constitutive des deux diocèses et à la réunion catholique de la Méditerranée. Comme Henri Lammens qui voit dans l'arrivée de la France au Levant une chance inespérée pour une restauration d'une civilisation chrétienne en Syrie[4], nombre de responsables catholiques profitent de la colonisation française de l'Algérie puis de l'occupation de la Tunisie et du Maroc pour appeler à la renaissance de l'antique Église d'Afrique du Nord, celle de Tertullien (v.155-v.222), de Cyprien (v.200-258) et d'Augustin (354-430), celle qui est fantasmée par Louis Bertrand qui « prononce un magnifique discours » à la dernière Assemblée Générale du Congrès

[1] L'Allemagne au Maroc, la Russie dans les Balkans ; le Royaume-Uni use de la Méditerranée principalement comme un canal vers les Indes et non comme une zone d'expansion privilégiée, même si cette stratégie doit passer par l'occupation armée d'espaces jugés stratégiques : Gibraltar, Malte, Chypre et l'Égypte bien sûr.

[2] Sur Charles Maurras de nombreuses sources sont issues de la presse d'extrême droite, chrétienne identitaire. Sur ses voyages en Algérie, cf. l'article paru dans *Présent* en 2006, et signé par Alain Sanders : « Entre Maurras et Sidi-Bel-Abbès (Algérie française), une histoire d'amour » (http://maurrassianna.free.fr/archives/archives.20060902.sanders.htm).

[3] « Monseigneur l'Évêque Chanoine d'honneur d'Oran », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n°2522, – 49e année, 13 avril 1930, p. 439.

[4] Les bulletins religieux européens témoignent de liens étroits, voire d'une certaine admiration vis-à-vis des militaires français présents en Syrie. *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* publie ainsi une « Lettre de Syrie » datée du 16 septembre 1921, et signée de l'Abbé J.-A. Tambon, Archimandrite, Vicaire général de Mgr Doumani, sur la popularité et l' "espérance" représentée par le général Gouraud en Syrie (n° 2078, 9 octobre 1921).

eucharistique[1]. De la même manière, le directeur de la revue *En Terre d'Islam*, l'abbé Jules Declercq, poursuit un projet de popularisation de l'histoire de l'Afrique du nord chrétienne. Dans un article reprenant pour titre l'ancien nom de la revue, « Vers le règne du Christ "en Terre d'Islam" », il précise un peu son projet :

> Pour essayer de faire un peu de bien aux musulmans nous songeons très assidument à une œuvre de bonne presse algérienne, nous rêvons pour commencer humblement, d'une sorte de bulletin paroissial algérien ou plutôt Nord-Africain. Ce bulletin aurait pour titre par exemple : "L'Afrique chrétienne" ou bien encore l'ancien titre de ETI : "Vers le Règne du Christ en Terre d'Islam".
>
> Cet organe populaire parlerait de l'ancienne Église d'Afrique, de ses confesseurs, de ses vierges, de ses martyrs ; Il parlerait de l'Islam, de la lutte du Christianisme africain contre l'Islam ; du christianisme renaissant en Terre d'Islam ; des joies et consolations, des épreuves et difficultés que rencontrent les missionnaires en Terre d'Islam ; de la pénurie des ouvriers apostoliques aussi, de leur peu de ressources ; des espoirs de l'avenir, etc.etc.
>
> […] Le bulletin ferait du bien aux catholiques,
>
> Il ferait du bien, directement, aux musulmans,
>
> Il leur en ferait indirectement en encourageant les dévouements des chrétiens et en procurant des ressources nécessaires aux missions en Terre d'Islam […].

Dans cette démarche de réappropriation mémorielle des territoires, les clercs catholiques, en particulier l'évêque de Carthage, Mgr Lemaître, font preuve d'une « méconnaissance de la sensibilité d'un peuple qui sera heurté par des manifestations spectaculaires du catholicisme dans une terre d'islam »[2]. En 1925 déjà, les expressions de mécontentement qui suivent l'inauguration d'une statue de Mgr Lavigerie à Tunis démontrent cette incompréhension. De même en 1930, la presse tunisienne dénonce l'esprit missionnaire du Congrès eucharistique, ses dépenses inutiles utilisant l'argent de la Tunisie, la présence du bey dans le comité d'honneur, les enfants habillés en Croisés, etc[3].

En fait, le Congrès eucharistique de Carthage illustre une double ambiguïté des rapports entretenus par l'Église catholique au Maghreb avec les musulmans d'une part[4]

---

[1] Cf. *XXXe Congrès Eucharistique International de Carthage* (du 7 au 11 mai 1930), V. Brami, Éditeur, Tunis, Nancy (Médiathèque MMSH, 8-30690).

[2] Pierre Soumille, « La représentation de l'islam chez les chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français (1881-1956) et après l'indépendance », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18e-20e siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 104.

[3] Pierre Soumille, *op. cit.*, p. 107.

[4] Michel Lelong, *Prêtre de Jésus-Christ parmi les musulmans*, Mémoires, François-Xavier de Guibert, Paris, 2007, p. 38 – 39. « Le jour où il constitua fort solennellement le "Comité d'honneur" du Congrès, l'archevêque de Carthage, Monseigneur Lemaitre, en offrit la présidence au Bey, réservant également dans ce Comité une place de choix aux autorités religieuses de l'islam en Tunisie : geste apparemment libéral. Mais en l'occurrence, cette courtoisie et ces égards n'allaient pas sans ambiguïté. Dans le contexte politique de 1930, associer le Bey et les cheiks de la Grande Mosquée aux cérémonies du Congrès, c'était

et le pouvoir colonial d'autre part. La complicité de l'Église avec la colonisation ne laisse guère de doute. Et si, dans leur ensemble, les musulmans perçoivent cette complicité entre l'Église catholique et les pouvoirs coloniaux[1], ils ne sont pas les seuls. Elle est aussi pointée par les Surréalistes qui dénoncent par ailleurs le « brigandage colonial ». En 1931, au moment de l'ouverture de l'Exposition coloniale de Vincennes, André Breton (1896-1966) et ses amis signent un tract invitant à ne pas visiter l'exposition[2]. L'Église catholique est clairement associée au mouvement colonial français, et les Surréalistes la placent au banc des accusés :

> La présence sur l'estrade inaugurale de l'Exposition Coloniale du Président de la République, de l'Empereur d'Annam, du Cardinal Archevêque de Paris et de plusieurs gouverneurs et soudards, en face du pavillon des missionnaires, de ceux de Citroën et Renault, exprime clairement la complicité de la bourgeoisie tout entière dans la naissance d'un concept nouveau et particulièrement intolérable : la « Grande France ».

Dans ces années d'entre-deux-guerres, l'Église catholique française participe en effet à la célébration de l'idée coloniale qui se manifeste notamment par l'organisation de grands événements comme le Congrès Eucharistique de Carthage.

2. Un christianisme triomphant

À l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, l'Église de Tunisie organise en grandes pompes, à Carthage, un *Congrès Eucharistique International* (7-11 mai 1930). Bien que l'événement se tienne à l'extérieur du diocèse, le bulletin

---

les compromettre aux yeux de l'opinion de leur pays. Si Carthage, en effet, avait été choisie pour être le lieu d'un tel rassemblement, c'était dans le dessein, souvent proclamé, de symboliser "la résurrection de l'Église d'Afrique. On trouve dans la littérature ecclésiastique de l'époque d'innombrables textes évoquant ce thème, qui fut largement repris et orchestré non seulement par les orateurs qui prirent la parole au cours des cérémonies du Congrès mais dans la presse locale et européenne. Évocation fort légitime, certes, mais à ce rappel de la grandeur de l'ancienne Église de Carthage étaient trop souvent ajoutés des propos hostiles et injustes à l'égard des Musulmans. Jusque dans son allocution officielle, prononcée en présence des autorités locales, le légat du pape, le cardinal Lépicier, parla de quatorze siècles de désolation et de mort pour évoquer la présence islamique au Maghreb. Les personnalités musulmanes qui, dans la tolérante Tunisie, n'avaient pas voulu – ou pas pu – refuser d'assister à ce grand rassemblement ecclésial, pouvaient-elles, sans un profond malaise, entendre de tels propos aussi injustes et tendancieux que discourtois ? ». Michel Lelong a rédigé sa thèse complémentaire de lettres sur la question : *La Rencontre entre l'Église catholique et l'Islam en Tunisie de 1930 à 1958*, Aix-en-Provence, Université, Thèse complémentaire, 1970, p. 32-70.

[1] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, Paris, 2004.

[2] André Breton, Paul Eluard, Benjamin Péret, Georges Sadoul, Louis Aragon, René Char, Yves Tanguy, Pierre Unik, André Thirion, René Creve, Maxime Alexandre et George Malkine : « Ne visitez pas l'exposition coloniale » (dans Didier Daeninckx, *Cannibale*, Magnard, coll. « Classiques et contemporains », groupement de textes, p. 130 – 131).

religieux de Marseille, où le diocèse avait organisé un tel congrès en mars 1926[1], y consacre de nombreux articles tout au long du premier semestre de l'année 1930. De fait, le but est d'inviter les Marseillais à participer au congrès :

> Marseille, en raison de sa situation privilégiée, est appelée à occuper une des premières places dans la liste des diocèses qui enverront le plus de représentants au Congrès.[2]

Car le congrès réunit des chrétiens de nombreux pays, y compris extra-européens :

> Carthage attend des pèlerins de toutes les parties du monde pour le prochain Congrès Eucharistique International. Des groupes sont déjà annoncés d'Angleterre, d'Irlande, de Hollande, d'Allemagne, de Pologne, de Suisse, d'Espagne, d'Italie. Un paquebot viendra de New York s'amarrer au port de la Goulette pour toute la durée du Congrès, servant d'hôtellerie flottante aux pèlerins du nouveau monde. De la lointaine Australie un groupe est également annoncé.[3]

Parmi les délégations françaises, plusieurs embarquent à Marseille, comme en témoigne le chroniqueur de la *Semaine religieuse de Besançon*, Mgr Boucher, dans une lettre écrite à bord et citée dans le bulletin de Marseille où il décrit la population et l'ambiance à bord du paquebot *Grévy* :

> Son Éminence le Cardinal Charost et une douzaine d'évêques font partie du voyage : Aix, Marseille, Troyes, Clermont, Langres, Strasbourg, Dijon, Fréjus, etc…
> Une soixantaine de prêtres, la plupart de Marseille ou des diocèses dont je vous ai indiqué les évêques, et une centaine de laïcs forment la population du paquebot.[4]

À une époque où la voie maritime est encore privilégiée, Marseille et son port constituent une véritable plate-forme missionnaire. Comme les autres catégories de voyageurs européens vers l'Orient (négociants, militaires, scientifiques, etc.), la plupart des missionnaires passent par la cité phocéenne pour rejoindre les colonies d'outre-Méditerranée et d'Extrême-Orient qu'elles gagnent par l'isthme de Suez. Les

---

[1] Du 3 au 7 mars 1926. Cf. les articles consacrés à ce congrès dans les numéros 2307-8-9 de *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*.

[2] Comme pour l'organisation du VI[ème] Congrès Eucharistique National tenu à Lyon, en juillet 1927, *l'Écho de Notre-Dame de la Garde* consacre plusieurs articles à la préparation puis au départ du groupe diocésain sous le titre de « Congrès Eucharistique de Carthage, 7 mai 1930 ». L'organisation semble centralisée au niveau diocésain ; certaines indications sont données par l'évêque Mgr Maurice Dubourg lui-même. cf. *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2512, 2 février 1930 : « Le comité du Congrès vient d'envoyer au directeur diocésain divers renseignements d'ordre pratique que nous publions sans retard […] » ; n° 2520, 30 mars 1930 ; n° 2524, 27 avril 1930 ; « Marseille au Congrès Eucharistique de Carthage », n° 2525, 4 mai 1930 ; « Nouvelles de Monseigneur et des Congressistes », n° 2526, - 49[e] année 11 mai 1930.

[3] « Congrès Eucharistique International de Carthage 7-11 mai 1930 », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2511 – 49[e] année, 26 janvier 1930, p. 172.

[4] « Le Congrès Eucharistique de Carthage (suite et fin) », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2528 – 49[e] année, 25 mai 1930, p. 578.

congrégations installent des relais au pied de la « Bonne mère », au seuil de cette « Porte du Sud » pour reprendre l'expression employée par le journaliste Albert Londres. Dans les années 1920, le grand reporter chante encore ces « jeunes missionnaires à barbe encore folle » qui, « au bout du pont des secondes […] ne reviendront pas » et « regardent une dernière fois la terre de Marseille[1]. » La ville accueille une deuxième exposition coloniale en 1922 et la vingt-deuxième session des *Semaines Sociales de France* en 1930, dont les travaux portent cette année-là sur « le problème social aux colonies »[2].

Le Congrès eucharistique de Carthage se veut également populaire et festif : une loterie est organisée à laquelle participe l'ensemble des congressistes[3]. Mais l'événement manifeste, avant toute chose, l'expression d'un triomphalisme conquérant. L'abbé Toussaint Brieugne, auteur de monographies[4], couvre le Congrès pour le bulletin marseillais, mais indirectement ; ses articles sont le fruit de lettres ou de télégrammes envoyés depuis le diocèse tunisien par des participants. En tout cas, les articles parus dans le bulletin religieux marseillais se font les fidèles relais du faste, du caractère grandiose mais aussi de la popularité de l'événement. Les chiffres avancés sont systématiquement ronds et donc approximatifs, pouvant laisser croire à une augmentation voulue de leur grandeur afin de souligner le succès de la manifestation. De même, ajouté à une gradation dans la présentation des participants, le style épique illustre le ton emphatique d'un chroniqueur décidé à démontrer à tout prix la réussite de l'événement.

> Rien d'imposant et de magnifique comme la cérémonie d'ouverture qui eut lieu devant le porche de la Cathédrale où l'autel avait été dressé. Il y avait là, dans l'espace compris entre la Cathédrale et la Résidence, huit cardinaux, plus de cent archevêques ou évêques, près d'un millier de prêtres, le Résident général, des parlementaires français, des notabilités de presque tous les pays, une foule de 30 000 personnes, plusieurs fanfares, une chorale de 250 chanteurs, les troupes qui rendent les honneurs à l'arrivée du magnifique cortège du Légat. C'est au milieu d'un silence impressionnant que sont prononcés les deux discours après la lecture de la Bulle pontificale, celui du Président général du Comité des Congrès Eucharistiques, Mgr Heylen, et celui du Cardinal Légat qui a eu le talent de charmer tout à tour les plus hautes notabilités ecclésiastiques et civiles françaises,

[1] Albert Londres, 2007, p. 49.
[2] Cf. François de Bez et Gérard de Belsunce, *op. cit.,* p. 92. Sur la session des Semaines Sociales de 1908, cf. p. 84 – 85.
[3] « Loterie du Congrès de Carthage », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2536, 20 juillet 1930.
[4] Toussaint Brieugne, *Monographies paroissiales du Diocèse de Marseille*, Marseille, imprimerie Marseillaise, 1892.

> tunisiennes et étrangères, ainsi que la foule des congressistes, et il a terminé par une péroraison des plus pathétiques souhaitant que ce Congrès soit l'affirmation de cet amour fraternel dont l'Eucharistie est le symbole et le foyer.
> Le lendemain, jeudi, plusieurs cérémonies magnifiques. Le matin, au Belvédère, la messe de communion qui groupe plus de 6 000 enfants, garçons et fillettes, tous habillés de blanc, et l'après-midi, ces mêmes enfants se retrouvèrent réunis pour l'émouvante cérémonie de l'offrande, des palmes sur les ruines de l'amphithéâtre où coula le sang d'innombrables martyrs africains, c'est le R.P. Parra, directeur de l'Apostolat de la Prière qui prononce une vibrante allocution, devant une assemblée de plus de 50 000 pèlerins, et dans cette foule de chrétiens, un bon nombre de musulmans.
> Un peu plus tard, c'est l'assemblée générale, sur la colline Saint-Louis, avec une savante étude de l'abbé Philips, professeur au Grand-Séminaire de Liège, sur la Présence Réelle, d'après saint Augustin. Et la journée n'est pas finie, car dans la nuit de jeudi à vendredi, deux adorations nocturnes […]. On fut obligé de laisser ouvertes les portes des deux cathédrales, car il y avait des adorateurs, même au dehors.[1]

La narration du dernier jour du Congrès accentue un peu plus cet effet d'emphase :

> Les Frères de Écoles chrétiennes, les Frères Maristes précédaient plus de 4 000 séminaristes et prêtres en surplis ; les prélats et les évêques marchaient à leur suite, puis le dais sous lequel Mgr Heylen portait le Saint-Sacrement ; le dais était entouré d'une garde d'honneur nombreuse, suivi avec Mgr Lemaître, de sept cardinaux en *cappa magna* et porté par des Pères Blancs. Derrière eux, on voyait en habit, le groupe des parlementaires avec leur écharpe et les membres du Comité permanent ; puis, fermant la marche, la *schola* des Pères Blancs.
> Parti de la Primatiale, ayant contourné l'Amphithéâtre, le cortège long de trois kilomètres, vient de nouveau se masser, à l'appel des bourdons sonnant à toute volée, devant la cathédrale.
> […] Alors 100 000 poitrines chantèrent l'*Ave Maris Stella.* Le cardinal, de sa voix claire, récita les formules de la bénédiction pontificale ; et tandis qu'il faisait sur l'assistance le signe de la rédemption, de longues clameurs s'élevaient de l'immense foule : "Vive le Christ-Roi ! Vive le Pape !".
> Le Congrès de Carthage s'achevait dans une prodigieuse glorification de l'Eucharistie, du Pape et de l'Église, toute chargée pour l'Afrique et pour le monde d'invincibles promesses.[2]

Le Congrès eucharistique de Carthage n'est pas le seul événement qui, en 1930, célèbre la colonisation de l'Afrique du nord. Au Maroc, l'administration française prépare un texte signé le 16 mai 1930 par le jeune sultan Mohamed V: le "Dahir Berbère". Ce texte « reconnaît la compétence judiciaire des *jema'a* et des tribunaux

[1] Abbé Toussaint Brieugne, « Le Congrès Eucharistique de Carthage », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2527, 18 mai 1930. On trouvera l'article complet en annexe. Cf. reportages photographiques réalisés par les maisons Combarel et Brami montrant notamment la foule des enfants costumés en croisés et disposés en croix pour la messe au stade du Belvédère puis le défilé à l'amphithéâtre pour l' « Offrande des palmes ».
[2] « Le Congrès Eucharistique de Carthage (suite et fin) », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2528, 25 mai 1930.

coutumiers des tribus berbères, tandis qu'en matière pénale, les Berbères sont sous juridiction française […]. Le sultan serait donc dépouillé d'une prérogative reconnue par le *Traité de Fès*. Le *dahir* […] est instrumentalisé comme une offensive chrétienne contre l'islam maghrébin et la *chari'a* »[1]. Le dahir en soi n'était pas le plus dramatique pour les musulmans mais le contexte dans lequel il intervient – marqué à la fois par les échos du Congrès eucharistique et par l'« Affaire Jean-Mohammed Abd el-Jalil » – facilite l'accentuation des crispations. De façon pragmatique, il exprime la stratégie classique *diviser pour mieux régner* pour la puissance coloniale qui garde en mémoire la récente guerre du Rif de 1925-26. D'une certaine manière, il est aussi l'aboutissement des théories « berbérophiles » qui cherchent à distinguer les populations berbères, dont la culture s'enracine dans une histoire préexistant à l'apparition de l'islam ce qui leur permettrait d'être plus aisément assimilables à la culture coloniale que les populations arabes, porteuses de la religion musulmane[2]. Ces théories se rapprochent de celles d'un Pirenne selon lequel les conquêtes arabo-musulmanes sont à la base de la fracture méditerranéenne. Dans le même esprit, le général Édouard Brémond (1868-1948), qui officie au Maroc de 1908 à 1914, avant de s'opposer à Lawrence d'Arabie dans le Hedjaz, dément tout apport positif arabe pour le Maghreb et revendique l'arrimage de la « Berbérie » à l'Europe[3]. Cette compréhension de la Méditerranée selon un axe Nord-Sud, trouve son origine contemporaine dans l'invasion française de l'Algérie. En 1930, le centenaire de cette conquête est célébré de façon très solennelle en Algérie.

À cette occasion, l'Église catholique semble aussi étroitement associée aux festivités. En mai 1930, le bulletin religieux de Marseille se fait l'écho d'une adresse lancée par l'évêque d'Oran au président de la République :

> Le Clergé et les catholiques de l'Oranie s'associent à l'hommage solennel qui est rendu au Chef de l'État en ces jours du triomphal centenaire de la conquête d'Alger. Ils expriment leur gratitude au suprême dépositaire de l'autorité civile qui dira le mot du cœur aux populations rivalisant d'ardeur pour mettre ce pays toujours plus en harmonie avec la Mère-Patrie. Si dans cette grande œuvre les avantages de la sécurité sont dus à la vaillance du soldat, et si la prospérité matérielle est le fruit du labeur opiniâtre du colon, le prêtre a cherché pour sa part, avec l'aide des communautés religieuses, à répandre de son mieux les bienfaits de la civilisation chrétienne. Il continue à le faire avec d'autant plus de bonheur qu'il reçoit du peuple et des Pouvoirs publics des témoignages non équivoques de sympathie. L'Église, au nom de laquelle il se dévoue, a ainsi sa place dans la Cité, qu'il veut

[1] Pierre Vermeren, « Le Maroc de Sidi Mohammed à Mohammed V, du cœur du Protectorat à l'indépendance (1927-1959) », *Chemins de dialogue 36*, Marseille, 2010, p. 55.
[2] Cf. article paru dans *En Terre d'Islam* en 1927 (n° 12) intitulé « les Berbères dans l'Afrique du Nord ».
[3] *Berbères et Arabes : la Berbérie est un pays européen*, Payot, Paris, 1942, 392 p.

> comme vous le voulez vous-même très efficacement, Monsieur le Président, toujours plus unie, plus forte et plus belle. Oui, que Dieu nous donne à tous, venus d'outre-mer ou indigènes, de ne faire qu'un dans les plis du drapeau de la France, si chère au Christ ![1]

L'enjeu est de réaffirmer le caractère catholique d'une France qui se définit depuis peu comme "puissance musulmane". La Grande Guerre a été un moment clef dans la définition de cette nouvelle identité géo-stratégique. Pendant la guerre, Français et Britanniques ont pensé récupérer le symbole du califat à leur profit.[2] Il s'agit de consolider les atouts qui fondent une puissance mondiale, à savoir la population et le territoire. Car, dans le domaine géopolitique, alors que les puissances émergentes du début du XX^e^ siècle sont à la taille de continents (États-Unis, Russie), les Européens peuvent voir dans leurs immenses empires coloniaux une garantie de puissance. Au lendemain de la Première Guerre mondiale, les Français et les Britanniques, qui ont fait appel aux populations de leurs empires pendant le conflit, ne peuvent que célébrer cette ressource humaine d'outre-mer. C'est ainsi que le tout Paris participe à l'inauguration de la Grande Mosquée en 1926. La naissance d'un Islam français est posée. Outre-mer, en avril 1927, à l'issue de la guerre du Rif, c'est aussi dans cette perspective que Theodore Steeg s'adresse aux tribus marocaines nouvellement ralliées :

> Nous pourrons désormais travailler tous en frères dans le respect commun de l'Islam et dans un désir de concorde, à la prospérité du Maroc, au lieu de lutter les uns contre les autres.
> Certains de vous furent trompés. On leur avait dit que la France voulait troubler les croyances et s'emparer des biens. Ce n'est pas vrai, et quand j'étais gouverneur de l'Algérie et que je voyais un musulman en prières dans le désert, je le saluais avec émotion, car je m'incline devant toute croyance sincère.
> « … Allah protège la France et met la victoire de son côté. La France vous accueille maternellement…»[3]

Avec la crise économique mondiale des années 1930, les empires (chasses gardées), peuvent paraître comme une solution de repli alors que les économies nationales se protègent et se ferment les unes vis-à-vis des autres. Soucieuse d'éviter les troubles politiques que pourrait causer l'effondrement des prix, une partie du monde capitaliste français, suivie par une partie de la classe politique, défend ainsi le renforcement des liens économiques entre la métropole et les colonies. L'idée

[1] « Le Chef d'État et Monseigneur d'Oran », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2528, 25 mai 1930. Cf. l'ensemble de l'article en annexe.
[2] Cf. Henry Laurens, « La politique musulmane de la France », *Monde arabe Maghreb-Machreck* n° 152, avril-juin 1996.
[3] Discours rapporté dans le journal *Le Temps*, et signalé dans l'article « Heureux Marocains » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2366, 17 avril 1927).

méditerranéenne se construit alors sur les intérêts économiques liant ses deux rivages, selon un sens d'exploitation profitant au Nord.

À ces considérations pragmatiques s'ajoutent les idées généreuses issues des *Lumières* et mises en pratique, en France, par les courants brissotins puis Jules Ferry au XIX^e^ siècle. Perçue comme un vecteur d'expansion de la civilisation et des idéaux de la Révolution française par la grande majorité des forces politiques de gauche, la colonisation en tant que telle ne peut être soumise à contestation et seuls les travers, ainsi que la colonisation engagée par les autres puissances coloniales, sont l'objet de critique. Albert Sarraut (1872-1962)[1], représente le lien étroit établit entre l'action coloniale et le parti radical, où seul Georges Clemenceau s'était risqué à une remise en cause de l'idée coloniale à la fin du XIX^e^ siècle. Mais même Clemenceau se range, finalement, du côté du parti colonial. Devant les enjeux géo-stratégiques évidents au Moyen-Orient, le "Tigre" se bat pour garder la région de Mossoul, riche en pétrole. Malgré la prééminence du facteur pétrolier dans ce dernier cas, il n'en demeure pas moins que la colonisation est louée pour son apport civilisationnel. Dans le « Pacte de la Société des Nations », l'article 22 qualifie cette action tutélaire de « mission sacrée de civilisation ». En 1930, c'est en présence d'un président de la République radical, Gaston Doumergue (1863-1937), d'ailleurs ancien ministre des Colonies[2], qu'un grand monument « au génie colonisateur français » est élevé à Boufarik. Le maire de la ville s'écrie alors :

> De cette terre infernale où le génie des Césars avait brillé pendant plusieurs siècles et que des invasions successives avaient livrée au pillage et à l'anarchie, les Français ont fait ce jardin admirable que ne cessent de contempler les yeux éblouis du voyageur.[3]

Au final, la colonisation n'est guère remise en cause sinon par des avant-gardes marginales sur le plan politique, à l'image des Surréalistes, proches du Parti Communiste Français (PCF). Mais le PCF n'est pas encore une force dominante de la vie

[1] Albert Sarraut, député de l'Aude depuis 1902 puis sénateur, a été nommé deux fois président du Conseil (1933 et 1936). Gouverneur de l'Indochine dans les années 1910, puis plusieurs fois ministre, notamment des Colonies du Bloc national, il développe dans son ouvrage paru en 1923, *La mise en valeur des colonies françaises*, l'importance de la mise en place d'un programme sanitaire et social dans les colonies suivant une logique économique.

[2] Gaston Doumergue entame sa carrière politique en 1893, après avoir été notamment juge de paix à Alger. En décembre, il est élu député de Nîmes. À partir de 1902, il occupe plusieurs postes ministériels dont celui des Colonies et des Affaires Étrangères. Il est également nommé président du Conseil en décembre 1913. En 1924, il est élu président de la République, charge qu'il occupe jusqu'en 1931. En 1926, il participe à l'inauguration de la Mosquée de Paris aux côtés du sultan du Maroc.

[3] Cité dans Dominique Borne et Henri Dubief, *La crise des années 30, 1929-1938*, *Nouvelle histoire de la France contemporaine 13*, Histoire, Points Histoire, Seuil, Paris, 1976/1989, p. 67.

politique française. À la *Section Française de l'Internationale Ouvrière* (SFIO) qui, après l'échec devant le "mur d'argent" du Cartel des gauches piloté par les radicaux, devient peu à peu la force centrale de la gauche française, Maurice Violette dénonce, guidé par un souci humanitaire, les « excès » sans remettre en cause les principes de la colonisation. La position des catholiques dits "sociaux" est sensiblement similaire. En 1930, lors de la session marseillaise des Semaines sociales, Barthélémy Renaud, professeur à la faculté de droit d'Aix, se contente de dénoncer les abus coloniaux qui pourraient nécessiter l'intervention extérieure[1]. De même, en 1934, Joseph Folliet (1903-1972)[2], dans *Le travail forcé aux colonies*, confirme le droit d'ingérence, « au nom de la charité » :

> Malgré les "placita" du libéralisme et du nationalisme, il existe un droit international d'intervention, le Syllabus de Pie IX l'a rappelé. Droit périlleux, qu'il convient de n'exercer qu'avec une extrême prudence, surtout en nos temps de frénésies nationales, et qui, nous en convenons, prête facilement à l'abus. Droit tout de même.
> […] Le but de l'intervention, c'est le secours charitable. Irait donc à l'encontre de ce but et paraîtrait un pharisaïsme effroyable tout ce qui nuirait aux intérêts légitimes de ceux auxquels on entend porter secours.[3]

Le cadre colonial lui-même n'est donc pas remis en cause. Néanmoins, des intellectuels catholiques commencent à distinguer l'action missionnaire et la politique coloniale, à l'instar du jésuite marseillais Albert Valensin (1873-1944) selon lequel

---

[1] Barthélémy Raynaud, « L'action internationale des puissances contre ces abus avant et après l'établissement de la Société des Nations », dans Semaines Sociales de France, *Le problème social aux colonies*, *op. cit.*, p. 221 – 237.

[2] Né à Lyon, Joseph Folliet y poursuit ses études avant de rejoindre Clermont puis l'Institut Catholique de Paris où il devient docteur en philosophie thomiste et en sciences sociales et politiques, et lecteur en théologie. Il devient aussi « Docteur *honoris causa* » des universités de Montréal et de Columbia, et, plus tard, membre de l'Académie des sciences, lettres et arts de Lyon. En 1927, il fonde les « Compagnons de Saint-François », et participe à la même époque au lancement de plusieurs mouvements d'Action catholique. Il est successivement directeur-fondateur de l'agence *Univers* (avec l'abbé Paul Catrice), secrétaire de rédaction du journal *Sept* (1934-1937), rédacteur en chef de *Temps présen*t (1937-1938) puis directeur de la *Chronique sociale de France* et du *Secrétariat social du Sud-Est*. Il s'engage dans la Résistance pendant la Seconde guerre mondiale et, à la Libération, participe à la naissance du mouvement *Pax Christi* dont il devient plus tard vice-président. Il devient aussi professeur en sociologie aux Facultés catholiques de Lyon et secrétaire de l'Institut social de ces Facultés. En 1945 également, il fonde avec Georges Hourdin, *La Vie catholique illustrée* dont il assure la codirection. Il est alors aussi codirecteur, avec le chanoine Viollet, de la revue *Foyers*. En 1962, il est nommé expert à Vatican II et en 1968, il devient prêtre du Prado. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont *Morale et sociologie : Le droit de colonisation*, Bloud et Gay, 1932 ; *Morale internationale*, Bloud et Gay, 1937 ; *Présence de l'Église*, Chronique sociale de France, 1946 ; *Les chrétiens au carrefour*, Chronique sociale de France, 1947 ; *L'avènement de Prométhée*, Chronique sociale de France, 1950. Il est également l'auteur de plusieurs essais, de chansons, de poésies et de théâtre (cf. G. Jacquemet, « Folliet, Joseph », dans *Catholicisme, tome IV,* Letouzey et Ané, Paris, 1956, p. 1409-1410).

[3] Joseph Folliet, *Le travail forcé aux colonies*, Cerf, Paris, 1934, p. 182 – 183.

« l'éternel problème des rapports de la politique et de la religion, de l'Église et de l'État […], à l'occasion du fait colonial prend les proportions mêmes du monde »[1].

3. L'attraction de l'Orient chrétien

En 1930, dans le cadre des Semaines Sociales de France, alors qu'il propose un cours sur le système des mandats défini lors du Traité de Versailles, le père Yves de la Brière, professeur à l'Institut Catholique de Paris se « permet » de faire l'analogie avec les royaumes latins constitués au Levant pendant les Croisades :

> Qu'il soit permis de noter qu'à la suite de la première Croisade, le royaume latin de Jérusalem et les diverses principautés franques du Levant préfiguraient, en quelque mesure, notre moderne concept du mandat colonial et international. Ce royaume et ces principautés avaient pour but de rendre aux populations autochtones la vie et la liberté chrétiennes, au lieu et place du joug musulman. D'autre part, ces mêmes royaumes et principautés du Levant se trouvaient constituées par une sorte d'investiture de la Papauté romaine et protégées par une sorte de tutelle collective de la Chrétienté latine, la grande organisation internationale et pacificatrice du Moyen-Age.[2]

Dans l'entre-deux-guerres, la mise en valeur de l'héritage de Saint Louis[3] et des idéaux romantiques du Moyen-Âge chrétien (la chevalerie[4], la Croisade[5]) apparaît comme l'expression d'une France victorieuse, fer de lance d'un catholicisme victorieux et en expansion sur tous les fronts. Cette expansion se traduit non seulement par la diffusion d'une présence chrétienne française autour du bassin méditerranéen, au

---

[1] Albert Valensin, « Colonisation et action missionnaire », dans Semaine Sociale de France, *Le problème social aux colonies*….p. 177. Albert Valensin naît à Marseille le 21 octobre 1873. Formé entre le Liban, l'Angleterre et les Pays-Bas, il reçoit une chaire de théologie aux facultés catholiques de Lyon en septembre 1910 qu'il garde pendant vingt ans ; période durant laquelle il « expose la doctrine sociale de l'Église ». En 1937, « il est assigné aux missions d'Extrême Orient pour le ministère des retraites auprès des missionnaires et parcourt tous les pays d'Extrême Asie. La Deuxième Guerre mondiale le bloque en Syrie. Directeur de la maison d'Exercices spirituels de Beyrouth, il consacre son activité aux communautés religieuses du Proche-Orient tout en donnant des cours de théologie à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth » (cf. R. Bonfils, « Valensin, Albert », dans *Catholicisme, Tome XV*, Letouzey et Ané, Paris, 2000, p. 643 – 644).

[2] Yves de La Brière, « Les mandats de la Société des Nations et leur rapport avec le problème social dans les colonies », Semaines Sociales de France, *Le problème social aux colonies, op. cit.*, p. 248.

[3] « Pour la belle fête du 25 août, Saint-Louis, roi de France », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2176 – 42e année, 26 août 1923 : « Saint Louis, roi de France et les vertus familiales » (n° 2541, 24 août 1930).

[4] « Le Chevalier chrétien et l'Esclave païenne libérée », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2182 – 42e année, 7 octobre 1923, p. 799

[5] « La Croisade eucharistique », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2530 – 49e année, 8 juin 1930, p. 627. le 12 juin 1930 se prépare une « Journée diocésaine et régionale de la Croisade Eucharistique ». La croisade eucharistique est lancée en 1914, au moment où l'Église permet aux enfants de communier. Il s'agit de les rapprocher du sacrement de l'Eucharistie, en le mettant au cœur de leur vie de "Croisé". À Marseille, des « croisades eucharistiques » sont organisées encore dans les années 1950 (cf. *Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 3769) et 1960 (cf. n° 4033). En rapport avec les Croisades, on notera aussi que, dans les années 1930, l'un des rédacteurs de *La Croix* signe "Pierre L'Ermite".

Maghreb essentiellement, mais aussi au Levant où la France se voit confier par la Société des Nations deux mandats sur la Syrie et le Liban. Anciennes provinces ottomanes, ces territoires sont peuplés par de fortes minorités chrétiennes qui, du moins avant guerre, ne voyaient pas forcément d'un bon œil l'expression de ce triomphalisme chrétien occidental latin, à l'instar d'une Mary Khalil accusant Louis Massignon de ne pas prendre en considération l'histoire chrétienne orientale lors de leur première rencontre, en décembre 1912[1]. On se situe en fait ici dans l'ambiguïté d'un regard humanitaire occidental jeté sur les chrétiens orientaux.

Ce regard s'est construit au fur à mesure du démembrement de l'Empire ottoman tout au long du XIX^e^ siècle. Le grand moment humanitaire se situe au milieu du XIX^e^ siècle. Dans la lignée immédiate de la création de la Croix Rouge par Henri Dunant en 1851, la guerre de Crimée et les réformes imposées à l'Empire ottoman accroissent l'intérêt des Européens pour les chrétiens orientaux, déjà au cœur de plusieurs initiatives, en France[2] mais aussi en Allemagne[3]. L'*Œuvre des Écoles d'Orient* est créée le 4 avril 1856 et devient l'instrument privilégié du soutien des catholiques occidentaux aux chrétiens orientaux lors des grands massacres de 1860. L'objectif premier, comme il est affirmé dans les premiers tracts diffusés par l'Œuvre, est cependant de permettre au cadre ottoman de perdurer, maintenant que la liberté religieuse est officielle[4]. Or, à l'issue de la Première Guerre mondiale, la disparition accélérée du système ottoman accentue la précarité de ces communautés chrétiennes. Au cours des premières décennies du XX^e^ siècle, comme le note Étienne Fouilloux, « les communautés éparses

[1] « Il s'appelait Louis Massignon et il venait de Syrie où il avait fait beaucoup pour l'influence française. C'est alors que je lui dis : "Vous êtes mon ennemi né" ; il avait procédé là-bas à l'ouverture d'une école, l'école Jeanne-d'Arc. "L'école Jeanne-d'Arc ! Mais remportez-la avec vous ! Nous n'avons pas besoin de sainte française en tenue militaire, en casque et en éperons ! Nous avons sainte Barbara, saint Taqla. Nous avons la Sainte Vierge Marie. Nous n'avons pas besoin de Jeanne d'Arc". » (Mary Khalil, cité dans Christian Destremau et Jean Moncelon, *Louis Massignon*, Tempus, Perrin, Paris, 2011, p. 121).

[2] On pense ici au « Comité centre de Paris pour le Mont Carmel et la protection des chrétiens d'Orient », créé en 1845 et « dont la vocation n'est pas éducative, mais humanitaire, en vue d'un secours immédiat à apporter aux dites populations » (Dominique Trimbur, « Entre politique et religion. Les origines et les premières années de l'Œuvre des Écoles d'Orient », dans Hervé Legrand (dir.), *L'Œuvre d'Orient, solidarités anciennes et nouveaux défis*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2010, p. 119).

[3] L'Association du Saint-Sépulcre (Verein vom heiligen Grabe) est créée en 1856. Cf. Haïm Goren, « The German Catholic "Holy Sepulchre Society" : Activities in Palestine », dans Yeoshuah Ben Arieh et Moshe Davis, *Jerusalem in the Mind of the Western World*, Westport (Connecticut) – Londres, Praeger, 1997, p. 155.

[4] « La guerre vient d'ouvrir l'Orient à la civilisation de l'Europe, et le Sultan lui-même, par le décret qui a rendu la liberté civile et religieuse aux chrétiens de ses États, met les peuples alliés en demeure d'achever leur œuvre en l'aidant à régénérer l'empire qu'ils ont sauvé » (Archives nationales, Paris, série F19, ministère de l'Intérieur, Cultes, nouveau fonds, 6243 ; Affaires religieuses en Turquie et dans le Levant…., Œuvre des Écoles d'Orient, an XI-1902, cité dans Dominique Trimbur, *op.cit.*, p. 123).

dans la masse islamisée continuent, sauf rares exceptions, de dépérir. Et elles bénéficient d'autant moins de la disparition du joug ottoman que celui-ci s'est durci, pendant la guerre, en un ultime sursaut persécuteur dont les Arméniens, contrairement à l'opinion courante, n'ont pas été les seules victimes[1]. » Pris dans l' "étau musulman", à l'instar du patriarcat syrien d'Antioche dit jacobite, certaines communautés chrétiennes se retrouvent accusés « d'avoir fait le jeu de l'Entente durant la guerre ». Les rescapés subissent la répression turque et se réfugient dans les mandats franco-britanniques. Le siège patriarcal quitte ainsi un monastère proche de Mardin pour Mossoul, en Irak, en 1920, puis pour Homs, en Syrie, en 1932. De même, victimes d'une violente xénophobie turque et de massacres à la fin du XIX[e] siècle (1894-1896 ; 1909), les Arméniens sont accusés de liaisons avec les Alliés de l'Entente pendant le conflit mondial. Une extermination massive et un exode meurtrier des survivants vers l'Occident et le Proche-Orient réduisent drastiquement la communauté arménienne d'Anatolie. Et la petite République arménienne voulue en 1918 tombe trop rapidement sous la coupe soviétique pour devenir la grande Arménie dessinée par le président Wilson en 1920. Il n'en est même plus question en 1923, au moment de la signature du traité de Lausanne. En Égypte, le siège d'Alexandrie des melkites, tente de se revigorer sous les patriarcats de Photios (mort en 1925) puis de Meletios Metaxakis (qui disparaît en 1935). De façon plus massive, dans une Égypte où les monophysites dominent la scène chrétienne, le défi représenté par les missions occidentales a stimulé un "renouveau copte"[2] à la fin du XIX[e] siècle, s'inscrivant dans la renaissance nationale égyptienne.

Il est vrai que les communautés chrétiennes orientales subissent la pression missionnaire des Occidentaux, et notamment du prosélytisme catholique qui prend la forme de l'uniatisme, dont le but premier est le retour de l'intégralité des Églises "dissidentes" à l'unité catholique[3]. Dans l'entre-deux-guerres, Rome accentue ses efforts dans le sens de l'uniatisme défini par Léon XIII à partir de la Lettre apostolique *Orientalum Dignitas* de 1894. Mais cette restructuration de la stratégie uniatiste se

[1] Étienne Fouilloux, « Les chrétiens d'Orient menacés », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme, t. 12 Guerres mondiales et totalitarismes*, Desclée/Fayard, Paris, 1990, p. 764.
[2] Hervé Legrand, « Le Renouveau copte », *Istina*, 1961-1962, 2, p. 133 – 150.
[3] « Le terme "uniatisme" désigne communément le processus par lequel, sous l'influence des missions romaines, surtout à partir du XVIe siècle, quantité de chrétiens orientaux, souvent emmenés par une partie de leur clergé, sont entrés en communion avec l'évêque de Rome au prix d'une rupture plus ou moins affirmée avec leurs Églises mères "orthodoxes" ou non chalcédoniennes, voire "non éphésiennes" dans le cas de l'Église chaldéenne ou de l'Église syro-malabare » (Christian Cannuyer, « Uniatisme », dans G. Mathon et G.-H. Baudry (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Letouzey et Ané, Paris, 2000, Tome 15, p. 455).

concentre surtout dans le monde grec-orthodoxe. En Europe orientale, le vacillement des sièges religieux de Moscou et Constantinople, consécutif à la Première Guerre mondiale et aux révolutions russe et kémaliste, offre une ouverture exceptionnelle aux ambitions catholiques et donne un nouveau souffle, pendant les années 1920 au moins, à cette stratégie un peu oubliée sous Pie X[1]. Néanmoins, le renouvellement de cette stratégie implique aussi une révision théologique du sens de l'unianisme « dans la voie d'une meilleure reconnaissance de la nécessaire et féconde spécificité des Églises orientales catholiques et de leur rôle possible dans la restauration de l'unité chrétienne »[2]. Cette évolution doit beaucoup au travail d'Eugène Tisserant.

L'Église catholique n'est pas la seule à s'aventurer sur les terres de l'Orient chrétien. Au Proche-Orient, l'ascendant politique acquis au cours de la Première Guerre mondiale par les Anglo-Saxons sur les protectorats traditionnels franco-catholiques « tente » les missions anglo-protestantes. L'Église d'Angleterre influence ainsi les jeux orientaux, comme la carrière d'un Metaxakis. De plus en plus de futurs cadres ecclésiastiques orientent leurs études vers Cambridge et Oxford. Le mouvement œcuménique naissant sert à cette stratégie. Mais, dans ces années d'entre-deux-guerres, « pas plus que l'unionisme romain, la tentation anglo-protestante ne mord vraiment sur les communautés dont le piètre état religieux n'entame pas la sérénité doctrinale »[3].

L'autre grande expression d'une France catholique victorieuse, c'est la défense des Lieux Saints qui demeure un thème récurrent tout au long des années d'entre-deux-guerres[4] mais qui s'inscrit aussi dans une continuité historique plus vaste. En « Terre

---

[1] « De mai à octobre 1917 sont ainsi créés la Congrégation curiale *pro Ecclesia orientali*, qui retire définitivement à la Propagande les Églises unies, et l'Institut pontifical oriental, chargé de former aux choses de l'Orient des spécialistes de haut niveau. L'encyclique *Rerum orientalium* du 8 septembre 1928, relayée par des instructions de ladite Congrégation, explique l'importance de telles études et encourage leur développement tant au sein de l'Église latine que des communautés unies. À un échelon moins élevé, plusieurs collèges orientaux sont fondés ou restaurés, sur place ou à Rome, afin de doter ces communautés des prêtres pieux et actifs dont elles ont besoin […]. En Orient même, Rome s'efforce d'accroître la crédibilité des Églises unies, trop souvent minées de l'intérieur par des querelles subalternes et rongées de l'extérieur par le prestige de la latinité » (Étienne Fouilloux, « Les chrétiens d'Orient menacés », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme, t. 12 Guerres mondiales et totalitarismes*, Desclée/Fayard, Paris, 1990, p. 781).

[2] Christian Cannuyer, « Uniatisme », dans G. Mathon et G.-H. Baudry (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Letouzey et Ané, Paris, 2000, Tome 15, p. 465.

[3] Étienne Fouilloux, « Les chrétiens d'Orient menacés », *op.cit*, p. 786.

[4] « Douloureuse nouvelle de Jérusalem », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2046, 27 février 1921 ; « La douloureuse Question des Lieux Saints de Palestine », n° 2053, 17 avril 1921. De même, le bulletin religieux de Marseille pleure le départ des catholiques français et italiens des Lieux Saints de Jérusalem au profit des protestants anglais.

sainte » les missions catholiques sont pour la plupart rattachées à la Custodie franciscaine[1] qui a en charge la protection des « Lieux Saints » au nom de l'Église catholique romaine depuis le XIII^e siècle et la fin des Croisades. En 1921, émanation éditoriale de cette présence franciscaine, la revue *La Terre sainte* se donne aussi pour objectif de présenter « les missions catholiques situées dans les pays rattachés à la Custodie de Terre sainte »[2]. Car les Franciscains ne sont plus seuls en « Terre sainte » : outre la nomination d'un Patriarche latin, l'Ordre des Frères Prêcheurs vient de fonder à Jérusalem le couvent Saint-Étienne qui, en 1890, devient sous la direction du père dominicain Marie-Joseph Lagrange (1855-1938)[3] la base de l'*École pratique d'études bibliques.* Pensée sur le modèle de l'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE)[4] et positionnée sur la route des archéologues, la nouvelle école se veut le lieu de croisement entre la pensée critique rationaliste et la tradition croyante, un « modèle épistémologique »[5]. Face au protestantisme libéral et au positivisme qui s'épanouissent alors en Europe, Lagrange cherche à renouveler la compréhension de la Bible en étudiant simultanément « le texte et son contexte, le livre et le pays »[6].

En fait la Terre sainte a été « redécouverte » à la fin du XVIII^e siècle par les Occidentaux[7]. Ces derniers jettent un regard neuf vers l'Orient qu'ils touchent à travers le canal méditerranéen. Avec l'expédition d'Égypte de 1798, la Méditerranée que les Grandes Découvertes du XV^e-XVI^e avaient marginalisée au profit de l'Atlantique, retrouve une place essentielle aux yeux des Européens. Avec la « Question d'Orient », l'objet « Méditerranée » évolue. D'objet géographique, elle passe au rang d'enjeu géopolitique. De "mer", la Méditerranée devient "continent" entre Nord et Sud, Est et Ouest, Orient et Occident, comme une « synthèse entre la latinité, l'hellénisme et

[1] Au sein de la famille franciscaine, la "custodie" désigne une sous-province dépendant d'une province (zone d'activité des Franciscains où sont regroupés couvents et institutions de l'Ordre) et dirigée par un custode.
[2] Si on prend la carte politique de 2011, la Custodie franciscaine couvre Israël et les Territoires occupés, la Jordanie, la Syrie, le Liban, l'Égypte ainsi que les îles de Chypre et Rhodes.
[3] Cf. Bernard Montagnes, *Le Père Lagrange 1855-1938. L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris, Cerf, 1995, 246 p. ; *Marie-Joseph Lagrange, une biographie critique*, Paris, Cerf, 2005, 627 p.
[4] Fondée en 1868 à Paris par Victor Duruy pour « former par la pratique à la recherche fondamentale et appliquée ».
[5] Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910-années 1960),* Paris, Cerf, 2005, p. 15.
[6] Jean-Jacques Pérennès, *Le père Antonin Jaussen, o.p. (1871-1962). Une passion pour l'Orient musulman*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2012, p. 22.
[7] Cf. Yeoshuah Ben Arieh, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jérusalem-Détroit, Magnes Press, 1979 ; Henry Laurens, *La Question de Palestine*, t. 1 : *1799-1922. L'invention de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1999 ; Guy Galazka, *À la découverte de la Palestine, Voyageurs français en Terre sainte au XIX^e siècle*, PUPS, Imago Mundi, Paris, 2011, 630 p.

l'orientalisme[1] », les deux premiers mouvements permettant l'essor et l'épanouissement du troisième. Car l'orientalisme s'empare de la Méditerranée au début du XIX[e] siècle. Elle devient le lieu mythique des origines, la Méditerranée légendaire des Romantiques Lamartine, Delacroix et autres Byron, celle des ruines antiques de Jérusalem et d'Athènes, celle des langues anciennes et de la démocratie fantasmée où les Grecs contemporains sont jugés indignes de leurs glorieux ancêtres par un Chateaubriand. Mais avant la Grèce et la "Terre sainte", les peintres se tournent vers l'Espagne et le Maghreb[2] qui invitent les artistes à développer les images du désert, du harem et de l'islam. L'intérêt pour l'islam dépasse cependant les seules considérations esthétiques. Au Caire, Bonaparte avait déjà affiché des considérations plus politiques afin de gouverner au mieux le territoire égyptien. L'intérêt pour l'islam est également d'ordre intellectuel. Parmi les penseurs chrétiens, le protestant Charles Foster[3] développe l'idée de la vocation ismaélienne de l'islam, que reprend plus tard Louis Massignon. D'autres se veulent critiques, voire virulents à l'égard de l'islam. En fait, s'inscrivant dans le sillage des *Lumières*, ces intellectuels plaquent les catégories et les grilles de lectures européennes contemporaines sur le monde oriental et islamique. Parmi elles, la compréhension de l'Histoire devient l'un des facteurs majeurs d'incompréhension[4].

---

[1] Isabel Schäfer, « La dimension culturelle du partenariat euro-méditerranéen : bilan de 10 ans de coopération interculturelle », dans *Paix et Guerres entre les cultures, entre Europe et Méditerranée*, Actes Sud / MMSH, 2005, p. 177-205.

[2] Eugène Delacroix (1798-1863) part au Maroc en janvier 1832 dans le cadre d'une mission diplomatique, et revient en France en juillet par l'Algérie puis l'Espagne. Suite à ce voyage il peint : *Les Femmes d'Alger dans leur appartement* (1834), *La Noce juive au Maroc* (1837-1841), etc. C'est sur les traces de Delacroix que Matisse part au Maroc en 1912.

[3] En 1829, ce prêtre anglican publie *Mahometarism Unveiled.* Dans cet ouvrage de 900 pages, il cherche à voir quelle est la place de l'islam dans l'ordre providentiel : « il voit dans l'islam une purge nécessaire du monde de ses idoles qui permettra à l'Évangile de triompher un jour ». Sa lecture de la religion musulmane n'est cependant pas fondée sur l'étude des textes (Jacques Levrat, p. 209).

[4] « The contrast between the traditionnalist Islamic concept of history and that of Western historiography is probably one of the most serious barriers to mutual understanding between Christians and Muslims at the present time », W. Montfomery Watt, « The Study of islam by Orientalists », *Islamochristiania 14*, p. 208. Prêtre de l'Église épiscopale d'Écosse, Watt était professeur d'Études arabes et islamiques à l'Université d'Édimbourg de 1947 à 1979. Auteur de nombreux ouvrages sur Mohamed et l'Islam, il publie cet article dans *Islamochristiania* en 1988 : il y examine les études sur l'Islam qu'ont développées les Chrétiens de jadis, dans le monde occidental, jusqu'en 1800. Cette étude permet de mettre en évidence l'esprit d'objectivité et la recherche d'une information sûre qui semblent caractériser l'Orientalisme moderne, tel qu'en témoignent les multiples études qui traitent de la langue et de la littérature arabe, du Coran et de la Sîra, de l'histoire et de la théologie musulmane. Il faut bien dire que cette curiosité insatiable de l'Occident n'a pas pour seul objet l'Islam et sa culture. Elle procède d'un intérêt profond pour l'ensemble des religions et des civilisations, car le but en est justement de parvenir à une vision globale de l'expérience spirituelle de l'humanité, tout en la soumettant aux méthodes de la critique scientifique. Et il faut sans doute admettre que, parfois, ces recherches ont été plus ou moins marquées par les idéologies ou les philosophies du moment.

Emporté par les velléités hégémoniques de l'Europe, l'orientalisme devient un mode de domination de l'Occident sur l'Orient qui est par la même restructuré[1].

L'amélioration des techniques et des moyens de communication, l'expansion coloniale facilitent les voyages dans les régions méditerranéennes. Par conséquent, certains artistes vont plus loin dans les terres et les sociétés et permettent l'évolution de l'Orientalisme dans la seconde moitié du XIX[e] siècle. Dans l'ambiance réaliste et naturaliste de cette partie du siècle, ils commencent à peindre les sociétés orientales, s'attachant plus à la réalité qu'aux fantasmes qui continuent pourtant à les animer. Les couleurs se font plus sombres, les scènes plus dures.[2] Les représentations essaient d'être plus fidèles à la réalité. Le sculpteur Charles Cordier use de procédés jusque-là réservés à des personnages de type gréco-latin pour représenter les peuples numides. Avec *Fête arabe* (1881), Renoir étudie la foule urbaine en Algérie. Progressivement, les peintres européens (Fromentin, Jérôme, Girardet, Pavie) se rapprochent de l'exigence photographique, jusqu'à l'intégrer, à l'image d'un Étienne Dinet (1861-1929) qui se convertit à l'islam[3]. L'orientalisme se fait ainsi oriental : le regard sur l'Orient est aussi réapproprié par des Orientaux[4]. Étudiant aux Beaux-Arts d'Alger, Mohammed Racim (1896-1979) se distingue. Avant lui, le turc Hamdi Bey (1842-1910) est l'exemple d'une élite ottomane guidée par le sultan AbdulAziz et prête à s'inspirer de l'Europe pour sortir de la décadence[5]. Les études islamiques participent aussi de ce mouvement de renouveau à l'intérieur des pays musulmans, non sans une certaine ambiguïté[6]. En fait le

[1] Cf. Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [*Orientalism*, 1978], traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Le Seuil, 1980, (rééd. augm., 2003), 392 p.

[2] Nous faisons référence à l'exposition « L'Orientalisme en Europe, de Delacroix à Matisse », tenue à Marseille, au Centre de la Vieille Charité, du 28 mai au 28 août 2011.

[3] Isabelle Eberhardt (1877-1904) suit une trajectoire presque similaire. Cf. Edmonde Charles-Roux, *Un Désir d'Orient : jeunesse d'Isabelle Eberhardt, 1877-1899*, Grasset, Paris, 1988 ; *Nomade j'étais : Les Années africaines d'Isabelle Eberhardt, 1899 - 1904*, Grasset, Paris, 1995.

[4] Cf. le dossier « L'Orient créé par l'Orient », *Qantara* 80, juillet 2011, p. 23 – 53.

[5] Osman Hamdi Bey est autant un homme d'État qu'un intellectuel, un archéologue et un artiste ottoman. Né à Constantinople, il fait partie des premiers Ottomans à faire leurs études en Occident et passe ainsi la décennie 1860 à Paris. À côté de l'École des Mines, Hamdi Bey peint sous la direction de Jean-Léon Gérôme et Gustave Boulanger, et il présente quelques œuvres à l'Exposition universelle de 1867. Rentré à Constantinople en 1869, sa carrière est celle d'un bureaucrate ottoman soucieux de mener à bien les réformes nécessaires, les Tanzimats. Son parcours le mène jusqu'en Irak (Cf. *Un Ottoman en Orient, Osman Hamdi Bey en Irak, 1869-1871,* Textes d'Osman Hamdi Bey, Rudolf Lindau et Marie de Launay ; publiés, annotés et introduits par Edhem Eldem ; Texte de Rudolf Lindau traduit de l'allemand par Rana Eldem, Paris, Actes Sud Sindbad, 2010, 245 p.). Hamdi Bey est également à l'origine de plusieurs institutions archéologiques.

[6] Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, p. 411 : « En un premier temps, ce ne fut point toujours pour une compréhension plus sereine de l'Islam comme tel, ni avec un parfait désintéressement. Mais assez vite un souci de réelle objectivité devint dominant. Bien des noms d'islamisants allemands, hollandais, français, anglais, italiens, espagnols, américains, seraient à citer ici. Et

regard porté par les Orientalistes laisse des marques occidentales sur l'objet étudié : le principe de la raison et celui de l'État-Nation vont contribuer au réveil, la "Nahda", de la Méditerranée orientalisée.

ce furent assez souvent ces maîtres occidentaux qui firent redécouvrir aux étudiants musulmans venus les entendre leurs propres richesses passées. Formée à la culture occidentale, mais d'autant plus inquiète des jugements portés sur son histoire par les savants *étrangers*, une nouvelle élite musulmane éprouve tout à la fois une certaine reconnaissance pour les *orientalistes* qui la révèle à elle-même, et une rancœur ombrageuse à l'égard de ces savants qui, prennent, du dehors, ses aspirations les plus profondes comme objet d'étude ».

Chapitre 2. Un temps de crises

Le triomphalisme colonial masque en fait une réalité plus délicate, dans un climat de crise généralisée en particulier au début des années 1930 : une crise économique majeure qu'annonce le krach boursier de 1929 ; une crise politique sous-tendue par des polarisations idéologiques, une instabilité croissante des régimes démocratiques et qui aboutit à l'élection de Hitler à la tête de l'Allemagne républicaine ; une crise morale qui s'enracine dans le traumatisme de la Grande Guerre qualifié de « suicide de l'Europe » par le pape Benoît XV, mais aussi dans les défis révolutionnaires et les dérives staliniennes qui s'en suivent. Ce ne sont cependant pas les seuls aspects qui caractérisent cet « esprit des années 1930 » pour reprendre l'expression de Jean Touchard.[1] Ce temps est aussi marqué par une crise sur le front colonial. Comme l'écrit Albert Sarraut en 1931 dans *Grandeur et Servitudes coloniales*[2] : « la crise de la colonisation est partout ouverte ». Or derrière la remise en cause du système colonial, c'est un rejet de la civilisation moderne qui est perceptible tant du côté musulman que du côté chrétien. La « civilisation » est mise en question alors que, d'un principe d'unité et de progrès défini au siècle des *Lumières*, elle tend à devenir une matrice de classification des sociétés humaines[3]. Actrice dans ces relations humaines hiérarchisées et souvent antagonistes, l'activité missionnaire chrétienne connaît aussi, dans ce temps de crises, un certain bouleversement.

---

[1] Jean Touchard, « L'esprit des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française », dans *Tendances politiques dans la vie française*, Paris, 1960, p. 89 – 120. Sur « l'esprit des années 1930 » cf. Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, 1969 ainsi que la déconstruction de ce concept par Philippe Olivera, « "L'esprit des années 1930" à l'épreuve de la sociabilité », *Hypothèses*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1997/1, p. 165 – 170.

[2] Éditions du sagittaire, Paris, 1931, 284 p. Albert Sarraut (1872-1962), député de l'Aude depuis 1902 puis sénateur, a été nommé deux fois président du Conseil (1933 et 1936). Gouverneur de l'Indochine dans les années 1910 puis plusieurs fois ministres, notamment des Colonies du Bloc national, il développe dans son ouvrage paru en 1923, *La mise en valeur des colonies françaises*, l'importance de la mise en place d'un programme sanitaire et social dans les colonies suivant une logique économique.

[3] À l'époque l'historien britannique, Arnold Toynbee (1889-1975), énumère pour les temps historiques, dans *A Study of History* qui commence à paraître en 1934, vingt-sept civilisations distinctes dont cinq survivraient alors au début du vingtième siècle, une fois écartées les quelques six cents sociétés primitives: la civilisation chinoise et extrême-orientale, la civilisation hindoue, la civilisation islamique, la civilisation gréco-russe, la chrétienté orthodoxe et la civilisation occidentale. Arnold Toynbee commence une carrière d'enseignant en 1912 à Londres. Il est à la fois un analyste et un acteur des relations internationales puisqu'il travaille ensuite au *Foreign Office* et est délégué britannique à la Conférence de la Paix en 1919. Admirateur de Ibn Khaldoun, sa lecture de l'histoire des civilisations se rapproche de celle de Spengler même si Toynbee critique le déterminisme des théories spengleriennes.

1. La crise de la colonisation

Dans les années 1930, en face de l'« union nationale » qui se met en scène à l'occasion de l'Exposition de Vincennes[1], un front hétéroclite se constitue pour contester le système colonial. Les groupes d'acteurs sont aussi nombreux que les motifs. D'un point de vue économique, les partisans du libre-échange remettent en cause la préférence et la fermeture coloniale. Favorable à l'ouverture des marchés, l'objectif des libéraux demeure la suppression de la zone impériale protégée.[2] Mais le monde économique français est éclaté et tiraillé entre des intérêts divergents : les industries de luxe exportatrices vers l'étranger (les soyeux lyonnais, les lainiers du Nord), les milieux agricoles concurrencés par les productions coloniales et, au premier rang, les viticulteurs, qui supportent mal les importations croissantes de vin d'Algérie, les milieux d'affaires marseillais, qui profitent d'une relation géographique privilégiée avec les colonies orientales, représentent autant de stratégies commerciales et de projets pour l'avenir des colonies. Sur un plan plus idéologique, les communistes suivent la doctrine léniniste anti-impérialiste définie au congrès de Bakou en juillet 1920. Mais le Parti Communiste Français (PCF) hésite encore à s'engager franchement pour l'indépendance des territoires colonisés aux côtés de différents mouvements politiques qui secouent, depuis l'Outre-Mer, le régime colonial. Car, en Méditerranée, si la colonisation a été l'occasion d'une formidable poussée de la modernisation, à savoir un renouvellement massif des moyens de communication, d'échanges et de production, et un bouleversement social et culturel massif des sociétés traditionnelles caractérisé par l'idée de « progrès », il s'agit d'un processus inégal et imposée par le pouvoir colonial occidental – ce qui conduit à son rejet. En réaction en effet, des forces nouvelles naissent et s'épanouissent notamment dans le monde arabo-musulman : la Société des Frères Musulmans qui, dès 1932, est implantée au Caire et qui, en 1938, compte trois cents sections dans toute l'Égypte[3] représente à peu près tous les groupes de la société égyptienne[4]. D'autres courants de pensée participent de ce mouvement de contestation de la modernisation imposée par l'Occident.

---

[1] Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire, *Culture coloniale. La France conquise par son Empire. 1871-1931*, Mémoires n°86, Autrement, Paris, 2003, p. 123.
[2] Dominique Borne et Henri Dubief, *op.cit.*, p. 65.
[3] Roger du Pasquier, *Le réveil de l'Islam*, Bref, Cerf Fides, Paris, 1988, p. 67.
[4] Karen Armstrong, *Le combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Seuil, Paris, 2005, p. 345.

1.1. La modernisation de la Méditerranée

Lors d'un cours donné sur « la loi française et le statut réel des indigènes », à l'occasion de la session des Semaines Sociales de France, à Marseille en 1930 le professeur de droit René Maunier associe « modernisation » et « francisation » :

> […] Il a fallu parfois l'abrogation du régime indigène, jugé imperfectible, et proclamé incompatible avec l'ordre public ; et la substitution, à ce régime, d'un régime européen. Ainsi fit-on en Algérie, par de nombreuses lois, en soumettant certaines terres à la francisation, et c'est-à-dire en les plaçant, à de certaines conditions, sous l'empire du droit français. […] C'est un essai de "modernisation" des droits fonciers aux colonies : la simplification des droits, la clarification des droits, la consolidation des droits, seraient, par là, données à l'Afrique du Nord.[1]

En Afrique du nord, et plus largement, dans l'ensemble du monde colonial, la modernisation occidentale des sociétés indigènes passe par l'apport de nouveaux services éducatifs et sanitaires. L'amélioration qui en découle se traduit par le recul de la mortalité et donc un accroissement sensible de la population indigène. En Algérie par exemple, entre 1920 et 1940, la population musulmane passe de 5 à 7 millions. Or, l'économie indigène est en crise structurelle, les paysans sont endettés, la propriété est très morcelée, les rendements céréaliers stagnent ou même régressent. Une part importante de la population agricole est sous-employée, voire inemployée, et afflue vers les villes. L'effort de scolarisation, orgueil traditionnel de la colonisation française, ne peut suivre la croissance démographique.

Les populations sont exclues ou ne participent que sous la direction des Européens à la mise en valeur des richesses de leur pays. En Égypte, le mouvement archéologique est une bataille entre Occidentaux : Français, Britanniques, Allemands, Américains ne laissent que peu de place à d'éventuels archéologues égyptiens. La course au pétrole est aussi une bataille entre Occidentaux qui met à l'écart toute prétention indigène. Si l'essentiel de ce grand jeu géopolitique se joue dans le Golfe persique, la Méditerranée devient peu à peu l'un des théâtres privilégiés de cette guerre énergétique. Les équipements se multiplient, à l'instar du complexe industrialo-portuaire de l'Étang de Berre. La France crée par ailleurs la *Compagnie Française des Pétroles* (CFP) en 1924 pour être présente face aux grandes Majors anglo-saxonnes. En Libye, en 1922, Conrad Kilian, un géologue français découvre les immenses gisements pétroliers du Fezzan et

[1] René Maunier, « La loi française et le statut des indigènes », dans Semaines Sociales de France, *Le problème social aux colonies, op. cit.,* p. 339.

lance la bataille pour le Sahara avant de mourir de façon mystérieuse à Grenoble.[1] D'un bout à l'autre de la Méditerranée, les Occidentaux mécanisés dirigent la mise en valeur des terres agricoles. Le Foyer national juif se constitue grâce au mouvement sioniste, d'inspiration travailliste et d'esprit pionnier. Au Maghreb, la propriété rurale européenne se concentre rapidement. De grands domaines mécanisés, disposant des meilleures terres, se consacrent désormais aux cultures spéculatives, notamment la viticulture.

La modernisation tend donc à être synonyme d'européanisation pour les populations colonisées au sud de la Méditerranée. Et depuis près d'un siècle, les Européens usent de cette modernisation pour repenser, non seulement l'utilisation mais aussi le sens de cet espace méditerranéen. Au milieu du XIX^{e} siècle, l'orientalisme valorise un Occident technicien et industrieux dont la vocation serait de féconder un Orient mystique et sanguinaire, mais surtout "endormi". Cette opposition côtoie cependant un rêve d'alliance possible entre Orient et Occident lorsque le mythe romantique se transforme en utopie saint-simonienne. Comme les artistes, les ingénieurs rêvent à une certaine Méditerranée où la technique permettrait la concorde des rives[2]. Michel Chevalier (1806-1879), l'auteur du *Système de la Méditerranée* (1832) envisage de réunir les rives de la Méditerranée dans un projet global de communications. Dans un article paru en 1835, Émile Barrault reconnaît les besoins propres de l'Orient :

> L'Orient est l'Orient. Il a son caractère propre, modifiable, mais indélébile [...] : l'Orient n'est point à l'état de table rase ou à raser. Il n'est ni sauvage, ni barbare, ni enfant, ni vieillard, ni eunuque. Il a conscience de ce qui lui manque et il le demande mais il a conscience de tout ce qui est en lui, et il ne s'en dépouillera point.[3]

Une trentaine d'années plus tard, Ferdinand de Lesseps organise le percement du canal de Suez pour refaire de la Méditerranée le carrefour du monde et surtout le canal privilégié de l'expansion européenne vers l'Orient extrême : le Golfe persique, la Corne de l'Afrique, les Indes. Car les Saints-Simoniens sont vite rattrapés par les réalités de la

---

[1] Jacques C. Risler, *L'islam moderne*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1963. Sur Conrad Kilian, cf. Euloge Boissonnade, *Conrad Kilian*, France-Empire, Paris, 1982, 333p. ; Gilles Munier, *Les espions de l'or noir*, Edition Alphée-Koutoubia, Paris, 2009, 318 p.

[2] Thierry Fabre : « Face-à-face, côte-à-côte, essai sur les interactions culturelles », dans *Paix et guerres entre les cultures, entre Europe et Méditerranée*, Actes Sud/MMSH, Arles, 2005, p. 207-224.

[3] Émile Barrault, *Occident et Orient. Études politiques, morales, religieuses pendant 1833-1834 de l'ère chrétienne, 1249-1250 de l'hégire,* Dessart éditeur, Paris, 1835, p. 251.

colonisation. En 1843, Prosper Enfantin publie *La Colonisation de l'Algérie*[1] qui, partant de la colonisation romaine de l'Algérie, explique ce que doit être la colonisation française. L'analyse du géographe André Siegfried (1875-1959)[2], un siècle plus tard, tempère cependant le succès des Saint-Simoniens. Dans *Vue générale de la Méditerranée,* zone géographique qu'il perçoit à la fois comme une route et comme une civilisation, il propose une relecture de son histoire pluriséculaire et rappelle la Méditerranée à sa traditionnelle insécurité. La période 1869-1914 ne marque dès lors qu'une courte parenthèse :

> Après une longue préparation politique et commerciale, qui, dès l'ancien régime, avait réveillé la Méditerranée, l'ouverture du canal de Suez, en 1869, réunit de nouveau, par une voie directe, l'Occident et l'Orient. Mais les échanges ne sont plus ceux du passé. Rome, le moyen âge, l'Occident de la Renaissance demandaient surtout, à une Aise réputée prestigieuse, ses produits de luxe, ses épices, ses pierres précieuses, de grande valeur sous un faible poids. Il s'agit maintenant – et c'est ce qui assure le succès financier du canal – d'une Europe industrialisée, importatrice de matières premières qui entretiendront ses usines, de produits agricoles qui alimenteront sa population de plus en plus dense. Le nouvel équilibre mondial repose sur cet échange complémentaire, dont la navigation à vapeur assure la régularité. Sous ce régime nouveau, la Méditerranée devient, ou redevient, le chemin le plus rapide entre les pays économiquement évolués de l'Occident et les pays, qui n'ont pas subi la révolution industrielle, de l'immense Orient. Nettoyée de la piraterie barbaresque, qui l'infestait encore la veille, elle est l'artère mondiale essentielle, l'axe vital de l'Empire britannique. Cette période de triomphe dure de 1869 à 1914, à peine un demi-siècle.
>
> Et voici qu'au XX^e^ siècle, l'Europe perd son monopole. Il naît un monde extra-européen, bientôt autonome, qui n'a plus, comme centre et comme pôle, le vieux continent. Son axe est le canal de Panama, qui s'ouvre – date symbolique – en 1914, non pas contre Suez, qui du reste n'en souffrira pas, mais en dehors de Suez, avec des relations internes qui échappent à l'Europe. Est-ce une simple coïncidence, voici que la Méditerranée retrouve sa vieille, sa traditionnelle insécurité. Du fait de la guerre et des armes nouvelles – le sous-marin, l'avion, - elle cesse, dès 1915, d'apparaître comme une route sûre, si bien que l'Angleterre, déroutant ses convois, revient, en 1915 et en 1916, au vieil itinéraire de Vasco de Gama. Elle sait désormais, et la guerre de 1939 confirmera cette manière de voir, qu'il lui faut une route de rechange, puisque la Méditerranée reste le lieu des grandes batailles de l'avenir. L'intuition d'un Renan le devinait, dès 1885, quand recevant Ferdinand de Lesseps à l'Académie française, il lui disait : "l'islam percé devient un détroit, c'est-à-dire un champ de bataille…" Il s'est ouvert de la sorte une crise du canal, une crise de la Méditerranée, une crise de l'Europe, qui ne se sont pas résolues...
>
> La Méditerranée y est impliquée, du moins en tant que route, et le duel Vasco-Lesseps n'est pas terminé.[3]

[1] Prosper Enfantin, *Colonisation de l'Algérie*, P. Bertrand, 1843, 543 p.

[2] Né au Havre, André Siegfried est aussi historien et sociologue, en particulier des questions électorales. Sa carrière est emaillée de nombreux titres et postes prestigieux : il obtient la chaire de géographie économique et politique au Collège de France en 1933. À la Libération, il est élu à l'Académie française et devient président de la Fondation Nationale des Sciences politiques.

[3] André Siegfried, *Vue générale de la Méditerranée*, Nrf, Gallimard, Paris, 1983, p. 180 – 181.

L'européanisation prend aussi la forme du peuplement. Bien que très inégal, ce peuplement européen concerne l'ensemble du bassin méditerranéen. Seules deux colonies de peuplement massif sont identifiables : l'Algérie et la Palestine. Au Maghreb, les cadres administratifs sont importés et imposés par une communauté européenne nombreuse où les Français occupent une place majoritaire, en lien avec la métropole. Au Maroc, comme en Tunisie, la communauté européenne représente environ 200 000 habitants. En Tunisie, alors que le diocèse comptait environ 40 000 catholiques dans les années 1890, au début des années 1920, ils ne sont plus que 200 000 dont « 199 000 écrit Mgr Lemaître, sont fermement attachés à leur foi et à leurs droits »[1]. En Algérie, l'administration est contrôlée par une population européenne beaucoup plus nombreuse, 940 000 en 1936, bien que de plus en plus minoritaire.[2] Depuis 1889, les enfants d'Européens nés en Algérie sont Français. Ainsi se forme une population de "Français d'Algérie", de plus en plus homogène, dont la grande majorité est née en Algérie : Espagnols, Maltais, Italiens, Alsaciens composent, avec les populations juives sépharades, cette communauté dite européenne. Cette population est essentiellement urbaine ; hiérarchisée, diverse, composée en majorité de petits fonctionnaires et d'employés, elle ne connaît guère la population musulmane, sinon par l'intermédiaire d'une importante domesticité. De tradition chrétienne, elle vit dans une « bulle coloniale » pour reprendre l'expression postérieure de Mgr Pierre Claverie, évêque d'Oran à la fin du XX^e^ siècle, sans se préoccuper de « l'étranger » musulman, pourtant autochtone. La population dite indigène qui souffre des inégalités de traitement lié au

[1] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2047, 6 mars 1921, « En Tunisie. Quelques chiffres » : « […] Aux 22 paroisses qui existaient à la mort du cardinal Lavigerie, Mgr Combes en a ajouté 43 ; 65 c'est donc le chiffre actuel. Mais elles sont disséminées sur un territoire grand à peu près comme 25 diocèses de France. En dehors de ces paroisses, on compte au moins 150 centres où il faudrait une église paroissiale ou au moins une chapelle de secours ». L'expansion chrétienne latine est cependant plus large que le seul Maghreb. Elle se manifeste par l'ouverture de nouvelles paroisses y compris en Europe. À Marseille, la première pierre de la grande église du Sacré Cœur est posée en 1920. Dans le quartier de la Joliette, Saint-Martin d'Arenc est consacrée le 5 octobre 1924 (cf. « La Nouvelle Paroisse de la Joliette-Arenc », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2233, 28 septembre 1924).

[2] Dominique Borne et Henri Dubief, *op.cit.*, p. 68-69 : « En Algérie, le gouverneur général exerce le pouvoir exécutif et administratif sur un groupe de départements dotés de la personnalité civile et de l'autonomie financière. Le budget de l'Algérie est élaboré par une assemblée, les délégations financières, qui comprend 24 représentants de colons, 24 représentants des Français non colons, et 21 représentants de la population musulmane. D'autre part, les Français élisent des députés qui constituent, à Paris, un utile groupe de pression pour imposer leur vue à la métropole. Certes, depuis 1919, quelques musulmans, triés sur le volet, peuvent obtenir la citoyenneté française, mais ils doivent alors abandonner leur statut personnel. En 1936, on ne compte en Algérie que 7 636 naturalisés musulmans […]. En Tunisie et au Maroc, la France est représentée par un résident. Théoriquement, le bey, en Tunisie, le sultan, au Maroc, sont des souverains autonomes. En réalité, les protectorats ne sont que des fictions, les fonctionnaires français administrent directement les deux royaumes. »

système colonial, commence à s'organiser contre le système colonial et donne naissance à plusieurs mouvements nationalistes. Plus profondément, certains mouvements remettent en cause le modèle de civilisation et de sécularisation proposé par l'Occident.

1.2. Une civilisation alternative ?

Dans un article intitulé « Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident » et publié dans une revue marseillaise en 1935, François Bonjean (1884-1963) [1] affirme que :

> « Plus un Oriental s'est occidentalisé, plus il a des chances de devenir un ennemi de l'Occident[2]. »

Le romancier traduit de cette façon un mouvement qui concerne l'ensemble du monde arabo-musulman où diverses forces nationalistes s'inspirent plus ou moins des valeurs inculquées par l'Occident. Comme le dit Benjamin Stora, c'est d'ailleurs « en situation d'immigration »[3], à Paris, que le principal courant nationaliste algérien, l'Étoile nord-africaine (ENA) s'organise en 1926 autour de Messali Hadj (1898-1974) qui, comme d'autres travailleurs immigrés algériens, est en contact avec le Parti Communiste Français (PCF). En Égypte, l'entre-deux-guerres est marqué par la naissance, en 1928, de la Société des Frères musulmans. La Société est fondée par Hassan al-Banna (1906-1949), orateur doublé d'un talent rare d'organisateur. Sur le terreau d'une double éducation[4], il est très vite persuadé qu'une modernisation de la société égyptienne adoptant la science et les techniques occidentales ne pourra être effective sans une lutte

---

[1] Dramaturge, poète, François Bonjean est enseignant en Égypte de 1919 à 1924, compose une trilogie romanesque intitulée *Histoire d'un enfant du pays d'Egypte*. Mais c'est au Maghreb, où il est installé entre 1927 et 1939, qu'il signe son roman majeur : *Confidences d'une fille de la nuit* publié en 1941. Avec ce roman publié en 1941, François Bonjean « pénètre à l'intérieur de la vie de la famille et peut avec le recul actuel être considéré comme le plus important des écrivains français du Maroc de cette époque » ("Littérature de langue française" à l'article « Maroc » de l'*Encyclopédie Larousse* en ligne).

[2] François Bonjean, « Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident », dans Émile Dermenghem (dir.), *L'Islam et l'Occident*, *Les Cahiers du Sud*, n° 175, août-septembre 1935, p. 17.

[3] Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale, 1830-1954*, Coll. Repères, Éditions La découverte, Paris, 1991, 2004, p. 70.

[4] Roger du Pasquier, *op.cit.*, p. 66 – 67 : « […] Hassan al-Bannâ n'était […] pas un extrémiste exalté et partisan de l'action violente, mais d'abord un prédicateur religieux, un « revivaliste » comme on dirait dans le christianisme protestant, résolu à réagir contre l'abaissement de l'Islam dû aux influences occidentales et, pour cela, à faire directement appel à la piété populaire. Son père, fonctionnaire dans un district rural voisin d'Alexandrie et imam d'une mosquée de village, était un homme instruit qui, à l'université Al-Azhar, avait fréquenté les cours du célèbre cheikh Muhammad Abduh dont il transmit les idées au jeune Hassan. Cela n'empêcha pas celui-ci de s'imprégner également d'islam traditionnel et, en particulier, d'adhérer à l'une des confréries soufiques qui abondent en Égypte tant à la ville qu'à la campagne. Il reçut une éducation soignée et partit au Caire étudier à la « Maison des Sciences », l'un des centres de la pensée *salafî*, où avait enseigné le cheikh Rachid Rida et où lui-même renforça ses convictions réformistes en les teintant de nationalisme. »

contre la dégradation de l'islam, sans une réforme spirituelle profonde. Et c'est à proximité d'un lieu à la fois symbolique du croisement des civilisations et de la confrontation entre modernité et tradition, le canal de Suez, qu'il affirme ses visées. Confronté au personnel militaire et administratif anglais alors qu'il est enseignant dans le secondaire à Ismaïliya, près de Suez, il réagit en réaffirmant son islam « par la parole et par l'action ». Fidèle à son métier d'enseignant, Hassan al-Banna place l'éducation comme objectif premier. Selon lui, il suffisait aux Égyptiens de se réapproprier l'islam pour réformer la société. L'une de ses lettres adressée à « un Musulman étudiant en Occident »[1] en 1935 illustre ce rappel des principes premiers du Coran et de la Sunna : les relations avec l'épouse[2], les rituels[3], les interdits. Ces interdits sont, dans cette lettre, mis en relation avec la « civilisation contemporaine » c'est-à-dire, vu la localisation du destinataire, occidentale. Hassan al-Banna dénonce en réalité « tous les plaisirs apportés par la civilisation contemporaine » qui « ne mèneront qu'à la souffrance, une souffrance qui l'emportera sur leur attrait et ôtera leur douceur ». Parmi ces plaisirs, Hassan al-Banna retient « les filles », « l'alcool », « les restaurants qui servent la nourriture illicite, comme le porc et la bête morte », les « casinos, boîtes de nuit et autres lieux de vanité ». Par ces recommandations contre la luxure qui caractériserait (selon al-Banna) l'Occident de l'époque, une approche des Occidentaux par les musulmans est précisée. Il s'agit de montrer « le meilleur exemple » de l'islam[4]. Hassan-al-Banna invite surtout son destinataire à une certaine retenue vis-à-vis des Occidentaux.

> Tu trouveras là-bas des gens qui déshonorent ton Prophète – paix et bénédictions sur lui -, trouvent à redire dans ton Coran et honnissent les tiens. Ne t'assois pas avec eux jusqu'à ce qu'ils traitent d'un autre sujet, quand bien même il serait nécessaire à tes yeux d'initier un dialogue avec eux. Discute avec eux de la meilleure

[1] « Lettre à un Musulman étudiant en Occident ». Ce document publié sur le site web www.islamophile.org est une traduction du document anglais publié sur le site www.jannah.org. Cette « Lettre à un Musulman étudiant en Occident » fait l'objet d'un petit ouvrage publié en anglais qui ajoute une présentation au texte lui-même : *Letter to a Muslim Student by Hasan al-Banna*, The Islamic Foundation, Fosis, Leicester/London, 1995, 32 p. cf. annexe.

[2] « […] apprécie sa valeur. Pour elle, sois un compagnon fidèle. Apporte-lui réconfort et bonheur. Partage avec elle la félicité, sans transiger dans l'acquisition de tes droits ni négliger l'accomplissement de tes devoirs ».

[3] « Accomplis les obligations que Dieu t'a enjoint avec ponctualité. Ne les néglige pas en renvoyant leur accomplissement à un autre moment au motif que tu es occupé, ou en te justifiant par quelque excuse que ce soit […]. Veille donc à ne pas négliger tes obligations ni à te laisser gagner par la paresse pendant leur accomplissement ; ce sont les droits de Dieu sur toi. Sois constant dans ta prière et impeccable dans ton jeûne […]. Passe le plus de temps possible dans l'accomplissement d'œuvres surérogatoires comme s'il s'agissait d'œuvres obligatoires ».

[4] « Cher frère, tu vivras parmi des gens que tu ne connaissais pas auparavant et des mentalités auxquelles tu n'es pas accoutumé. En toi, ils verront l'exemple du Musulman. Tâche donc de leur donner le meilleur exemple et de leur refléter la meilleure image, afin qu'ils associent le mot Musulman à l'incarnation de la vertu et de la noblesse ».

façon. Expose-leur le bien que tu connais et évite de rentrer dans des polémiques qui ne cultivent que la haine et la dissension. « Tu [Mohammad] ne guides pas ceux que tu aimes : mais c'est Allah qui guide qui Il veut. Il connaît mieux cependant les bien-guidés ».

Si Hassan al-Banna entre en résistance contre la modernisation à l'européenne, il n'en demeure pas moins qu'il en est un produit. Dans le rejet, il s'inscrit tout de même dans la continuité d'un mouvement de la Salafiya qui est lui-même le produit d'un regard jeté par l'Europe sur le monde arabe.

À partir de la *Nahda*, le nationalisme dans les pays arabo-musulmans évolue et se scinde en deux grandes tendances. La première, dite « modernisatrice », « emprunte ses formes et son discours à l'Occident, exprimant ainsi un nationalisme local qui se donne comme objectif la création de l'État moderne »[1]. La création de la Turquie moderne n'est pas sans influence sur cette première tendance. La seconde, « pose l'islam comme moyen et comme fin, donnant naissance à l'islam politique : le réformisme musulman »[2]. Appelée « salafiyya », cette sensibilité veut renouer avec le dynamisme initial des pieux ancêtres (al-salaf) pour libérer les musulmans du joug colonial. Comme l'explique Louis Gardet, le postulat de base est que « l'Islam comme tel, sous son double et unique aspect de religion et de communauté terrestre, est appelé à assurer le bonheur de l'homme, non seulement dans l'autre vie, mais dès ici-bas ; et donc à prendre en charge toutes les évolutions scientifiques ou techniques. Les moyens préconisés sont multiples : se libérer des coutumes et cadres sociaux accumulés par les siècles dès qu'ils ne sont pas intrinsèquement liés aux croyances fondamentales ; revenir incessamment aux "sources" et les repenser en fonction des problèmes actuels ; "rouvrir" (donc) les "portes de la recherche personnelle (ijtihâd)" à partir du Coran et de la Sunna ; rechercher, par-delà la distinction des quatre écoles de droit, hanafite, malikite, shafi'ite, hanbalite, une réorganisation plus large des principes juridiques »[3].

En Égypte, le mouvement *salafiyya* est initié par Jamal al-Dîn al-Afghânî (1838/39-1897) et véritablement fondé par Mohammed 'Abduh (1848-1905). Ce dernier a fait une partie de ses études à Paris. Rentré au Caire, il anime la revue cairote *el-Manar – le Phare*[4]. Mohammed 'Abduh « rompt avec la méthode exégétique classique qui cherche à

[1] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, Paris, 2009, p. 22.
[2] *Ibid.*
[3] Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, *op.cit*, p. 319.
[4] Cf. Louis Gardet, *Ibid*.

clarifier ce qui reste obscur ou ambigu[1]. » L'auteur du *Tafsîr al-Mânar* (commentaire du Coran) renouvelle la méthode interprétative du Coran en soulignant l'importance de la raison pour comprendre le message de base de l'islam d'une part et, d'autre part, voir dans le Coran le récit des événements historiques comme un outil pour une meilleure guidance éthique, spirituelle et religieuse, non pas un simple récit historique.

Rashîd Ridâ prend la suite de 'Abduh à la direction de la revue *el-Manar*. Pour lui, les responsables de la situation colonisée des pays arabo-musulmans sont les *alim-s* qui n'ont pas su préserver l'héritage qui leur avait été confié. Et pour lui les coupables sont tant les hommes politiques coupés des masses que les religieux dépassés d'al-Azhar. L'un des objectifs pratiques de Ridâ est d'ailleurs de créer une nouvelle classe d'oulémas, plus moderne. Mais à la différence de penseurs comme Ali Abd el-Raziq (1888-1966)[2], selon lequel l'Égypte moderne devrait se tourner résolument vers la modernité, Ridâ cherche plutôt à faire le pont entre l'islam et la culture occidentale, à absorber l'enseignement des valeurs de l'Occident moderne en les replaçant dans un contexte islamique. Contre el-Raziq, il propose la création d'un État entièrement fondé sur la charia et réaffirme dans *al-Khalifa* (1922-1923) l'utilité du califat, dans la perspective d'une union contre les Européens[3]. Face à la menace étrangère, Ridâ retourne ainsi à des fondamentaux de la civilisation musulmane, sans tomber dans l'exigence d'un retour servile au passé modélisé par l'idéologie wahhabite[4] qui se répand dans la péninsule arabique depuis la reprise des conquêtes saoudiennes en 1901 sous la direction de l'émir Abdel Aziz[5].

---

[1] Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, L'islam des Lumières, Albin Michel, Paris, 2004, p. 149.

[2] *L'islam et les fondements du pouvoir*, 1925.

[3] Karen Armstrong, *op.cit.*, p. 304.

[4] Mohammed Ben Abdel Wahhab (1703-1792) est un prédicateur qui cherche le retour à une pratique religieuse puritaine, celle qui existait du temps du Prophète et donc débarrassée de tous les enrichissements culturels apportés par la civilisation islamique classique et ses dégénérescences en superstitions populaires diverses développées depuis. Afin de répandre sa prédication, il noue une alliance, en 1740, avec Mohammed Ben Séoud, émir de la localité de Dar'iya dans le Najd, en plein cœur de la Péninsule arabique. Après les conquêtes de Abdel Aziz (Riyad en 1773, Kerbala en 1802), puis de son fils Séoud, Mohammed Ali, vice-roi d'Égypte et son fils Ibrahim mettent un terme à ce premier royaume wahhabite. Après la prise de Dar'iya en 1818, le roi Abdallah, fils de Séoud, est décapité à Istanbul. Un deuxième royaume se constitue mais disparaît en 1884.

[5] Après la reconquête du Najd, les Saoudiens chassent les Hachémites, pourtant soutenus par les Anglais, du Hedjaz en 1925. Bien que la dynastie saoudienne soit très proche des Américains (sur l'amitié entre les Américains et les Saoudiens, cf. Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, foliohistoire, Gallimard, Paris, 2008, p. 334), la nouvelle Arabie saoudite, n'en demeure pas moins, en 1928, le premier État arabe indépendant et constitue de fait un modèle concurrent de celui proposé par la Turquie kémaliste.

Appelée « salafiyya », cette sensibilité veut renouer avec le dynamisme initial des pieux ancêtres (al-salaf)[1] pour libérer les musulmans du joug colonial. Posant l'islam comme moyen et comme fin, la salafiyya donne à l'islam politique un souffle réformiste, la réforme allant de pair avec la libération. En 1919, Amin al-Khûli (1895-1966)[2], élève de 'Abduh se retrouve dans le « mouvement pour l'unité des forces militaires et de la société civile intellectuelle ». Bien que les principaux acteurs soient égyptiens (Mustafa Abd al-Raziq, Zaglul, etc.), la *salafiyya* est un mouvement qui touche l'ensemble du monde arabe, de la Syrie où se trouve Muhammad Kurd'Ali, au Maghreb où le mouvement inspire le combat nationaliste, en particulier en Algérie où le cheikh Abdelhamid Ben Badis (1889-1940) fonde, en 1931, à Alger, l'Association des oulémas d'Algérie. En Tunisie en revanche, les *salafi-s* ne rencontrent pas le succès escompté auprès de la population.[3] En fait, la *salafiyya* est d'abord un mouvement des élites. Certes ce mouvement a entraîné des conséquences sur l'évolution du monde musulman, mais la population dans sa grande majorité reste assez éloignée de ces débats universitaires et religieux. À l'inverse, la *salafiyya* s'inscrit dans un cadre plus large de débat sur la civilisation.

2. Une crise de civilisation

D'une certaine manière, dans l'entre-deux-guerres, bien que divisés entre différents courants politiques[4], les catholiques français rejoignent généralement les musulmans sur le terrain du combat civilisationnel : non pas forcément de manière conflictuelle, mais plutôt de manière conjointe dans une dénonciation similaire, bien

[1] Louis Gardet, *op.cit.,* p. 319. « Leur postulat de base est que l'Islam comme tel, sous son double et unique aspect de religion et de communauté terrestre, est appelé à assurer le bonheur de l'homme, non seulement dans l'autre vie, mais dès ici-bas ; et donc à prendre en charge toutes les évolutions scientifiques ou techniques. Les moyens préconisés sont multiples : se libérer des coutumes et cadres sociaux accumulés par les siècles dès qu'ils ne sont pas intrinsèquement liés aux croyances fondamentales ; revenir incessamment aux « sources » et les repenser en fonction des problèmes actuels ; « rouvrir » (donc) les « portes de la recherche personnelle (*ijtihâd*) » à partir du Coran et de la *Sunna* ; rechercher, par-delà la distinction des quatre écoles de droit, hanafite, malikite, shafi'ite, hanbalite, une réorganisation plus large des principes juridiques ».

[2] Amin al-Khûli (1895-1966) travaille notamment sur l'esclavage et sur la réforme en islam.

[3] Oissila Saaïda, *op.cit.*, p. 30.

[4] René Rémond distingue deux courants principaux au début des années 1930 : l'un gravite autour de la Fédération Nationale Catholique (FNC) qui « unit tous les catholiques sur le terrain de l'action civique […] et les amène parfois à se comporter comme un groupe de pression pour défendre les libertés religieuses menacées par le laïcisme », tandis qu'un autre courant est centré sur l'Association catholique de la Jeunesse Catholique (ACJF) qui « pense rechristianiser la société en la prenant telle qu'elle est ». cf. *Les crises du catholicisme en France dans les années trente*, Points Histoire, Éditions Cana, Paris, 1996 (1979), p. 14.

qu'éparse, de la perte en teneur spirituelle de la civilisation occidentale. C'est dans ce sens que, dans une lettre signée le 11 juillet 1936 et adressée à Eugène Duthoit, président des Semaines Sociales dont la trente-huitième session porte sur « les conflits de civilisations », que le cardinal Eugenio Pacelli (1876-1958), Secrétaire d'État depuis février 1930 et futur Pie XII, propose une définition de la "civilisation" :

> Lorsqu'on parle de civilisation, il faut surtout considérer que ce terme ne signifie pas seulement un ensemble de biens et d'éléments matériels et temporels, mais aussi, et très spécialement, une somme de valeurs intellectuelles, morales, juridiques, spirituelles. Il n'est pas douteux que la primauté revient à ce dernier groupe de facteurs dont le total revendique de préférence le titre plus noble de culture, qui serait l'âme de la civilisation.
> Mais si toute civilisation relève d'une culture, c'est donc aussi que toute civilisation plonge, en dernière analyse, dans un problème d'ordre spirituel, selon la conception que les hommes se font de la vie, de leur origine et de leur destinée.[1]

De même, en parlant de « l'action civilisatrice », Joseph Folliet définit la civilisation comme « la perfection des rapports et des communications qui unissent l'homme à la cité, autrement dit la perfection du bien commun »[2]. Certes, il ne s'agit pas de confondre civilisation et christianisme, comme le rappelle l'auteur des "impressions au jour le jour" recueillies dans cette session :

> […] Il ne faut pas confondre civilisation et christianisme. Entre les deux, il y a toute la distance qui sépare l'ordre temporel du spirituel. Suivant la parole de Pie XI à Mgr Roland-Gosselin, "l'objectif de l'Église est d'évangéliser, non de civiliser". Le sermon sur la montagne marque la transcendance de l'Évangile sur les civilisations passées et présentes. Il apporte aux sociétés humaines, emprisonnées dans leurs désirs charnels et leurs traditions égoïstes, la notion d'une vie nouvelle, qui ne contredit rien de ce que leurs civilisations contiennent de sain et de juste, mais qui en agrandissent jusqu'à l'infini l'horizon, où les hommes ont la joie de se dire frères parce qu'ils ont retrouvé le lien de leur filiation divine.[3]

Néanmoins, le cardinal Pacelli, représentant de l'autorité romaine, n'hésite pas à affirmer l'universalité civilisationnelle du christianisme dans une lettre adressée au président des Semaines Sociales :

> Le christianisme, en définitive, n'est-il pas, ne doit-il pas être […] le souverain inspirateur et le puissant ferment de toutes les cultures et de toutes les

[1] Lettre de S. Em. Le Cardinal Pacelli, dans les Semaines Sociales de France, *les Conflits de Civilisations*, Chronique sociale de France, Lyon, 1936, p. 5.
[2] Joseph Folliet, *op.cit.*, p. 183.
[3] R.., « En marge de la Semaine Sociale, Notes et Impressions au jour le jour », dans les Semaines Sociales de France, *les Conflits de Civilisations*, Chronique sociale de France, Lyon, 1936, p. 24.

> civilisations ? Et quel gage de collaboration, de prospérité et de paix n'en résulterait-il pas aussitôt ! [1]

Il faut dire qu'après la Grande Guerre, comme d'autres acteurs, l'Église doute de la capacité des États à résoudre les grands problèmes auxquels sont affrontées les sociétés européennes du moment. Emmenée par le Saint-Siège, l'Église catholique tente de réaffirmer la prééminence du gouvernement divin sur l'humain et lance le culte du Christ-Roi[2]. La « Sainte Hostie » est adorée lors du Congrès eucharistique de Carthage[3]. À Carthage, l'idée est aussi de montrer la victoire du Christ sur l'Histoire, malgré le martyre des premiers siècles :

> L'amphithéâtre avait, dit-on, 30 000 places. Sur ce qui était alors les gradins aujourd'hui disparus et sur les hauteurs avoisinantes et dans tous les champs d'alentour, c'étaient, le 8 mai, 50 000 personnes qui, par un temps splendide, se trouvaient pressées les unes contre les autres. La foule de jadis criait dans son délire : "À mort les chrétiens ! Les chrétiens aux lions !" La foule, aujourd'hui, avec enthousiasme et délire aussi, acclamait le Christ, proclamait sa foi, chantait les louanges et la gloire de l'eucharistie.[4]

L'Église catholique choisit ici de passer par l'évocation d'un passé plus ou moins fantasmé. Dans la scène de l'amphithéâtre, c'est l'Antiquité romaine. Mais, de façon plus générale dans ces années d'entre-deux-Guerres, la référence est plutôt la Chrétienté médiévale. Outre les Croisades, Jeanne d'Arc et saint Louis sont les grands personnages glorifiés dans les années 1920-1930. L'héroïne française est canonisée en 1919. La dévotion ne fait que croître au cours des années 1920 ; le bulletin religieux de Marseille se fait l'écho de cette dévotion portée à "sainte Jeanne d'Arc et sa mission"[5], sur le

---

[1] Lettre de S. Em. Le Cardinal Pacelli, dans les Semaines Sociales de France, *les Conflits de Civilisations*, Chronique sociale de France, Lyon, 1936, p. 6.

[2] Le 11 décembre 1925, le pape Pie XI publie l'encyclique *Quas Primas* par laquelle il instaure le culte du Christ-Roi. C'est ainsi que *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* peut annoncer « la Fête du Christ-Roi » : « Pour la première fois dans notre ville et dans tout l'univers catholique va être célébrée, le dimanche, 31 octobre, la fête de la Royauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (« La Fête du Christ-Roi », *Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2341, 24 octobre 1926).

[3] Abbé Toussaint Brieugne, « Le Congrès Eucharistique de Carthage », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2527, 18 mai 1930. Cf. article complet en annexe.

[4] « Le Congrès Eucharistique de Carthage, suite et fin », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2528, 25 mai 1930.

[5] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2161, 13 mai 1923. *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* consacre de nombreux articles à Jeanne d'Arc : « Fête nationale de Jeanne d'Arc » (n°2157, 15 avril 1923); « La Fête de Jeanne d'Arc à Marseille » (n° 2162, 20 mai 1923); « La Fête de Jeanne d'Arc en France » (n° 2163, 27 mai 1923) ; « Fête nationale de Jeanne d'Arc » (n° 2186, 29 avril 1923); « Pour la Fête de Jeanne d'Arc, le 11 mai » (n° 2212, 4 mai 1924); « Invocation à Sainte-Jeanne d'Arc » (n° 2213, 11 mai 1924) qui en fait un poème du prévôt Nioullon accompagné d'une gravure représentant « Jeanne d'Arc acclamée par le peuple » d'après Lepneveu ; « Les fêtes de Jeanne d'Arc à Rouen » (n° 2373, 5 juin 1927) ; « Jeanne d'Arc : […] En dehors des offrandes recueillies, l'hommage de cet emblème de pureté, aux couleurs de la Sainte Vierge, porté par tous les catholiques, sera un nouveau témoignage d'amour et de respect envers notre grande héroïne, dont le souvenir […] doit faire battre à l'unisson tous les cœurs de France » (n° 2522, 13

territoire métropolitain et au-delà[1]. Cette dévotion est à mettre en relation avec la défense du territoire national contre l'ennemi européen, germain en particulier[2]. Mais l'évocation de Jeanne d'Arc est aussi, au cours de cette période, un moyen de lutter contre la perte du sens spirituel imposé par le laïcisme dominant, non seulement en France, mais aussi dans d'autres pays du pourtour méditerranéen. Le bulletin religieux de Marseille évoque par exemple des tensions avec le nouveau pouvoir turc[3]. En France, la politique du Bloc national qui gouverne de 1919 à 1924 facilite la célébration d'une France catholique. Le gouvernement ferme les yeux sur le retour des congrégations religieuses expulsées lors de la poussée anticléricale du début du siècle. En Alsace-Moselle, il permet aux lois du Concordat de survivre à la réintégration de ces trois départements dans la République française. Surtout, il rétablit l'ambassade de France auprès du Vatican, supprimée en 1904[4] ce qui, comme le montre les nombreux articles du bulletin religieux de Marseille, semble avoir très bonne presse auprès des catholiques français. À l'inverse, le Cartel des gauches est vilipendé par la presse catholique et remet en scène le combat des "deux Frances" qui se cristallise sur la question scolaire[5]. Cette

avril 1930); « Fête Nationale de Jeanne d'Arc, V^e^ Centenaire de la défense de Compiègne et de la captivité de Jeanne » (n° 2523, 20 avril 1930).

[1] « Un Comité s'était formé, en Amérique, sous la présidence du docteur L. F. Kunz, pour élever une statue, à San Francisco, en l'honneur de sainte Jeanne d'Arc. Ce monument, qui est en bronze, a été inauguré. On l'a placé devant le palais de la Légion d'honneur. L'œuvre est due à Mme Anna Hyatt Huntington. Deux pierres provenant du donjon de Rouen, où la Pucelle avait été emprisonnée, ont été scellées à la base de la statue » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2384, 21 août 1927); au Maghreb, on retrouve des représentations (picturales et statufiées) de Jeanne d'Arc dans les églises construites à cette période, par exemple, en Tunisie, à l'intérieur de l'église de La Goulette.

[2] Il faut cependant signaler les progrès considérables du rapprochement franco-allemand dans la seconde partie des années 1920, fruit du travail diplomatique d'Aristide Briand et de Gustav Stresemann qui se prolonge dans le champ culturel et scolaire. En parallèle, les relations sont souvent houleuses entre les anciens alliés, Français d'un côté, Anglo-saxons de l'autre, au sujet du respect des traités de paix et du versement des Réparations par l'Allemagne à la France. La figure de Jeanne d'Arc peut donc aussi apparaître d'actualité au moment où les relations avec la "Perfide Albion" se tendent.

[3] « […] en 1924, le gouvernement turc ferme nos écoles catholiques d'Orient, sous prétexte que leur principe est « incompatible avec la République laïque. Le Grand Seigneur, il y a trois siècles était un monarque absolu, un tyran. La République d'aujourd'hui est naturellement un régime de liberté ! il est vrai que nous n'avons plus Henri IV ni personne de sa taille » (« La Turquie et le France, il y a trois cents ans et aujourd'hui », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2219, 22 juin 1924).

[4] Jean-Jacques Becker et Serge Berstein, *Victoires et frustrations, 1914-1929*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 12, Points Histoire, Seuil, Paris, 1990, p. 200-201 : « […] le 17 mai 1921, [Aristide Briand] nomme ambassadeur de France auprès du Saint-Siège un des dirigeants de l'Alliance démocratique, Charles Jonnart, qui s'était prononcé pour une politique d'apaisement religieux […] : le pape accepte un droit de regard politique du gouvernement sur les nominations épiscopales, en dépit de la loi de Séparation ; il admet la création d'associations diocésaines qui auront pour charge de gérer les biens ecclésiastiques. Les gouvernements du Bloc national mettent ainsi fin à un conflit de vingt ans avec l'Église catholique, sans renoncer ni à la législation laïque ni au principe de la séparation de l'Église et de l'État. »

[5] « Oui, contre l'école laïque ; comme quoi les Catholiques Français ont bien raison de s'en plaindre », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2385, 28 août 1927. Ce même numéro du bulletin religieux marseillais rapporte les vers de Léon Rossi parus dans le bulletin d'Ajaccio : « France et Religion sont

opposition symbolique qui se prolonge tout au long du XXe siècle, s'enracine dans des débats déjà bien entamés au XIXe siècle. L'expansion missionnaire des congrégations françaises (féminines, en particulier) dans les colonies s'explique d'ailleurs en partie à cause de la volonté affichée par les partis républicains arrivés au pouvoir en 1880, de séculariser les professions scolaires en métropole[1]. L'une des grandes figures de la mission féminine au XIXe siècle, Émilie de Vialar (1797-1856), fondatrice de la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, est justement revisitée dans ces années d'Entre-deux-Guerres. En 1923, un Procès Ordinaire Informatif – le procès lancé par l'évêque diocésain en vue de sa béatification – est ouvert à Marseille[2] où se trouve, dans le quartier de la Capelette, la maison mère des sœurs de Saint-Joseph, « havre où s'arrêtaient les religieuses de Saint-Joseph qui transitaient par Marseille afin de rejoindre leurs postes missionnaires en Asie ou en Afrique ou d'en revenir » pour reprendre les termes évocateurs du bulletin religieux de Marseille[3]. Une décennie plus tard, deux ouvrages sont publiés sur elle par le chanoine Testas d'Albi : *La vie militante de la Bienheureuse Mère Émilie de Vialar, fondatrice de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 1787-1856*[4] et *Histoire abrégée de la vie de la Bienheureuse Émilie de Vialar, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 1797-1856*[5]. Dans ce second ouvrage destiné à un public plus populaire, l'auteur commence par évoquer une certaine idée de la civilisation :

> À l'heure où nous sommes, une plainte s'élève du sein de l'humanité angoissée. Quelques faux prophètes ne cessent de promettre à cette humanité qu'un paradis de bas étage va être inauguré sur terre, avec toutes les jouissances matérielles rendues

faites pour s'entendre, elles suivent toujours le vrai, le droit chemin ; et ce serait en vain qu'on voudrait s'en défendre, dès que l'Une apparaît, l'Autre lui tend la main ». Toujours en 1927, à l'occasion du Congrès Eucharistique de Lyon, le cardinal Maurin dénonce « les assauts formidables livrés par le sectarisme à tout l'ordre chrétien » (« Allocution de S. Em. Le Cardinal Maurin », n° 2379, 17 juillet 1927).

[1] Claude Langlois, « Les congrégations féminines françaises à l'œuvre en Orient », dans Hervé Legrand et Mgr G.M. Croce (dir.), *L'Œuvre d'Orient, solidarités anciennes et nouveaux défis, op.cit.*, p. 96 – 97 : « La victoire des républicains entraîne, après 1880, une grande compétition sur le terrain scolaire, tant avec les congrégations de femmes que d'hommes. […] Au-delà des tensions politiques durables, les congrégations ont à faire face en métropole à la fois à une saturation de l'offre – les établissements créés depuis quatre-vingts ans satisfont la demande sociale – et à une volonté de sécularisation des professions scolaires, occupées depuis quarante ans par les congrégations féminines triomphantes. Les supérieures générales les plus lucides sont conscientes de la nécessité d'accélérer leur internationalisation. »

[2] « Procès de Béatification et Canonisation, la T.R. Mère Émilie de Vialar, fondatrice des Religieuses de Saint-Joseph-de-l'Apparition », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2171, 22 juillet 1923, p. 614. Mgr Daniel Champavier (évêque de Marseille de 1923 à 1928), publie une ordonnance prescrivant « la recherche des Écrits de la Servante de Dieu Anne-Marguerite-Émilie de Vialar, en religion Mère Émilie, Fondatrice de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition » (n° 2189, 25 novembre 1923).

[3] Bernard Lorenzato, *op.cit.*, p. 44. La maison mère reste à Marseille jusqu'en 1972, date à laquelle elle est transférée à Paris.

[4] Éditions Publiroc, Marseille, 1939, 322 p.

[5] Éditions Publiroc, Marseille, 1939, 90 p.

> possibles par les progrès de la science. À l'usage, il se trouve que, plus le progrès matériel s'accentue sans être accompagné d'un progrès moral correspondant, et plus la détresse humaine s'accroît. C'est pourquoi on entend retentir un appel à la restauration des forces morales et des valeurs spirituelles, parfois même de la part de ceux qui ont le plus contribué à les affaiblir.
> Ce qu'il faut à l'humanité, ce ne sont pas principalement des ingénieurs, des chimistes, des mécaniciens, des soldats, etc… Il lui faut, avant tout, des Saints, qui sont les véritables artisans du progrès et de la civilisation.
> La civilisation est une affaire d'âme.
> Par sa vie toute de charité, de désintéressement, de sacrifice, d'oubli de soi, par la fondation de sa Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, présente en personne, ou par ses filles, depuis cent ans, en Afrique, en Asie, en Australie, Mère de Vialar, porteuse d'Évangile, a mieux servi la civilisation que les conquérants et les colonisateurs.
> Et elle continue. Elle continue à fournir sa part de ces forces morales et de ces valeurs spirituelles qui sont indispensables à la vie du monde.[1]

L'auteur écrit en 1939, à la veille de la seconde déflagration mondiale. En dehors du combat franco-français, l'image de ces femmes que représentent Émilie de Vialar et Jeanne d'Arc est mobilisée face au défi que constitue l'émergence des "quasi-religions séculières", selon l'expression postérieure du théologien allemand Paul Tillich[2]. Le défi n'est cependant pas perçu de la même manière suivant ces quasi-religions. Plus facilement conservatrice, l'Église dénonce plus rapidement les idéologies gauchisantes que le fascisme italien dirigé par Benito Mussolini qui a permis aux relations entre le Vatican et la République italienne de se clarifier par la signature des accords du Latran en 1929. L'Église catholique est prompte, par contre, à dénoncer le communisme associé au soviétisme :

> L'heure est grave […] la France est dévorée par la fièvre du socialisme, du communisme et du soviétisme ; elle est menacée dans son existence même. Si elle ne veut pas rouler au fond de l'abîme où s'engloutiraient ses gloires et peut-être son nom, il faut voler à son secours par la prière unanime et fervente. C'est en vain que nous travaillerions, si Dieu ne bénissait nos efforts. "La prière", a dit Lacordaire, "est l'acte tout-puissant qui met le ciel à la disposition de la terre". Servons-nous de cette arme puissante ; alors, pour parler comme la Sainte de la Patrie, Jeanne d'Arc, "nous bataillerons et Dieu nous donnera la victoire". Puisque Satan multiplie les embûches pour perdre les âmes, nous invoquerons celui qui, dès le commencement, le terrassa, saint Michel, que la foi de nos pères a choisi pour protecteur de la France.[3]

---

[1] Pr. Testas, chanoine titulaire d'Albi, *Histoire abrégée de la vie de la Bienheureuse Émilie de Vialar, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition (1797-1856),* Éditions Publiroc, Marseille, 1939, 90 p., p. 8-9.
[2] Paul Tillich, *Bampton Lectures* (1961) publiées en 1963 aux États-Unis et en 1968 en France sous le titre *Le christianisme et les religions* (collection Trames, Aubier).
[3] Mgr Daniel Champavier, « Lettre pastorale : nos devoirs à l'heure présente », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2255, 1er mars 1925, p. 251.

Si la question sociale divise de moins en moins les catholiques français, les controverses demeurent et rebondissent tout au long de l'entre-deux-guerres à propos des rapports à établir avec les communistes. La question se pose avec acuité avec la « main tendue » aux ouvriers catholiques que Maurice Thorez, secrétaire général du Parti Communiste Français, lance le 17 avril 1936 sur les ondes de Radio Paris. En réponse, François Mauriac, élu à l'Académie française l'année précédente, tente de dissocier, par ses articles de presse, l'Église des puissances établies[1]. Au cœur d'une période où les idéologies totalitaires s'affirment comme horizon pour l'humanité entière, le christianisme est présenté comme salvateur par rapport aux antagonismes des civilisations. C'est ainsi en tout cas que le définit le cardinal Pacelli en 1936 :

> […] Le christianisme se présente, ici comme ailleurs, en libérateur, en sauveur. Il réalise, en effet, *l'homme nouveau*, moralement perfectionné comme individu et comme membre de la société, habitué à considérer les biens d'ici-bas, surtout la vie présente, comme le moyen de s'élever à une vie supérieure et éternelle. Ainsi le christianisme travaille à accomplir, sur le plan spirituel, une œuvre de compréhension pacifique et bienfaisante, et en s'adressant, avec ses notes d'universalité et d'unité, à ce qu'il y a de constant et d'identique chez tous les hommes, il les rapproche par le fait même et resserre leurs liens d'amitié, ou mieux de parenté, au sein de la grande et unique famille des enfants de Dieu et des frères de Notre-Seigneur Jésus-Christ.[2]

Le cardinal insiste sur la dénonciation de l'athéisme :

> C'est à ce nouveau triomphe chrétien que la XXVIII[e] Semaine Sociale entend apporter une efficace et urgente contribution, qui sera d'autant plus appréciée que notre horizon est lui-même obscurci des plus menaçants nuages, de nos jours surtout où de criminelles entreprises vont jusqu'à l'exaltation de toutes sortes d'idoles, voire même à la destruction du sentiment religieux, sous le couvert d'un athéisme érigé en principe de civilisation.[3]

Dix ans plus tôt, en juillet 1926, l'athéisme est aussi dénoncé à l'occasion du débarquement à Toulon du sultan du Maroc, Moulay Youssef Ben Hassan (1881-1927), qui monte jusqu'à Paris pour participer à l'inauguration de la Grande Mosquée et dont la mention de souverain est soulignée par le chroniqueur du bulletin religieux de Marseille:

> *Louanges à Dieu seul. Nous sommes heureux d'être le premier souverain marocain qui vient en France, ce grand pays que nous aimons, ainsi que nos fidèles sujets, parce qu'il a su conserver à l'empire chérifien son intégrité, ses traditions et ses coutumes, et pour avoir mis sa force au service de la justice, de la science et de la paix.*

---

[1] René Rémond, *op.cit.,* p. 13.
[2] Lettre de S. Em. Le Cardinal Pacelli, dans les Semaines Sociales de France, *les Conflits de Civilisations*, Chronique sociale de France, Lyon, 1936, p. 6.
[3] *Ibid*.

> C'est la déclaration faite, dès son arrivée en France, à Toulon, en réponse à l'envoyé de l'un des plus importants journaux de Paris.
> Sûrement, le Souverain du Maroc, que les plus hautes Autorités civiles et le Chef de l'État lui-même, sont venus saluer, à Paris, à sa descente du train, est loin d'ignorer qu'en France, par l'effet d'une interprétation fausse, odieuse, ridicule de la loi dite de Séparation, et en même temps de l'impossible Neutralité que cette loi semble établir, le monde officiel ne prononce jamais le nom du seul vrai Souverain, Dieu. Mais, lui, Chef d'État aussi, est croyant, et il parle sur notre sol, sa première parole est un acte de foi, acte que lui imposent sa religion, sa conscience et aussi le protocole ou l'étiquette de sa cour. Et en faisant dicter cet acte de foi, prélude sacré de son hommage cordial et très délicat à la France, il sait fort bien que la Presse va tout de suite le faire connaître partout.
> Tout simplement, le Sultan du Maroc tient à *paraître* ce qu'il doit et veut *être*. Si nous faisions tous comme lui, beaucoup de choses marcheraient mieux ou moins mal.[1]

À travers ce rapprochement entre un chroniqueur catholique et un souverain musulman émerge une alliance objective entre catholiques et musulmans contre, non pas la loi de 1905, mais son interprétation. Le chroniqueur marseillais est en lutte contre un athéisme manifeste dans la politique générale de la France, en tout cas sur la scène intérieure. Car, un article paru quelques mois plus tôt dénonce ce que l'on perçoit déjà dans l'article cité plus haut : un écart de traitement du fait religieux entre le territoire hexagonal et les territoires d'Outre-Mer.

> Étrange et chagrinant paradoxe ! Le Ministère des affaires étrangères décore nos missionnaires, et les ministères de l'intérieur et de la justice condamnent leurs œuvres à mort en fermant ou menaçant, au nom des lois, les noviciats qui, seuls, peuvent faire vivre ces œuvres et seuls les faire durer. Voilà vingt-cinq ans que nous sommes ainsi désarmés, paralysés par des lois qui sont un défi à notre vocation missionnaire, par des lois qui ressemblent à un désaveu de nos vieilles gloires.
> J'ose penser que la loi manque à son rôle, qu'elle déroge à sa mission, lorsqu'elle gêne ainsi l'épanouissement d'une énergie nationale. Par son fait, sur un certain nombre de points du globe, l'énergie missionnaire est en souffrance. Ce malaise peut devenir irréparable, ce malaise doit cesser et, vis-à-vis de cette toute petite France qu'est la France parlementaire, la "plus grande France" a le droit de parler haut.[2]

En remontant vingt-cinq ans en arrière, l'auteur de ces lignes fait référence, de manière assez précise à, d'une part, la loi du 1er juillet 1901 qui établit un régime particulier pour les congrégations religieuses par rapport aux autres associations et, d'autre part, à la période qui s'ouvre et qui est marquée très rapidement par un anticléricalisme d'État quand, en 1904, se produit l'expulsion des congrégations

[1] T. B., « Paroles de souverain », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2327 – 45e année, 18 juillet 1926, p. 628.
[2] « La crise de la France missionnaire », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, 30 mai 1926 – 45e année, n° 2320, p. 491.

enseignantes sous le gouvernement d'Émile Combes (1835-1921). Contre cette République radicale et anticléricale, usant même d'un antiparlementarisme certes sans étalage mais bien présent, le chroniqueur du bulletin catholique rappelle l'horizon de la France chrétienne éternelle et de ses « vieilles gloires ». Louant la « plus grande France », celle qui dépasserait à la fois géographiquement et moralement les préoccupations des représentants politiques français, il semble cependant ne pas faire de différence entre les territoires algériens administrés par le Ministère de l'Intérieur et les territoires sous protectorat comme le Maroc, la Tunisie et les territoires du Levant, qui dépendent du Ministère des affaires étrangères (sans parler des colonies comme les territoires africains qui dépendent du Ministère des Colonies[1]). Il faut dire que, par-delà les administrations, « l'énergie missionnaire est en souffrance ».

3. La crise de la mission chrétienne

Dans les années 1920-30, l'activité missionnaire est généralement magnifiée. Mais en fait cette célébration répond à un désintérêt général à l'égard du projet missionnaire d'outre-mer et du projet colonial en général.

3.1. Du désintérêt pour la mission à l'urgence du renouveau missiologique

En apparence, la Mission est mise en avant par les responsables de l'Église catholique. En 1927, au Congrès de Lyon, les responsables catholiques attendent « le triomphe de la foi ardente » et un souffle renforcé pour la mission :

> […] Si la vraie France s'y trouve tout entière, elle sera à Lyon comme la grande nation-apôtre, comme la dispensatrice du sang de Jésus à travers le monde païen. Étant un peuple choisi, une race nourrie de l'Eucharistie, les Congressistes n'auront garde d'oublier qu'ayant plus reçu ils doivent donner davantage […]. Peuvent-ils oublier qu'après vingt siècles de christianisme, il reste, en ce moment, plus d'un milliard de païens sur la terre ? […] Ô Congressistes de Lyon, venez à leur secours. Elles vous attendent ces âmes, nous vous attendons nous aussi, leurs pauvres missionnaires (...).[2]

De même, les chroniqueurs du bulletin religieux marseillais exhortent les chrétiens de Marseille à se rendre à une conférence du père de Chatonville donnée en

[1] Ministère autonome depuis 1894 par rapport au Ministère de la Marine auquel il était rattaché depuis 1882.
[2] Mgr Pierre Rossillon, « Le Congrès Eucharistique et les Missions », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2378 – 46e année, 16 juillet 1927, p. 643.

l'église Saint-Vincent de Paul le 1er février 1921[1]. Les papes sont aussi préoccupés, à travers leurs encycliques, de montrer que « l'expansion de l'Évangile doit être, en chaque diocèse, l'une des préoccupations de l'Action catholique »[2].

Outre l'exhortation, une autre stratégie consiste à faire preuve de pédagogie. C'est l'époque où le pouvoir colonial tente par exemple de répondre à l'indifférence quasi-générale d'une population française plus encline à compter son argent qu'à se préoccuper des lointains territoires d'outre-mer, en célébrant l'idée coloniale dans une démarche que l'on qualifierait aujourd'hui de campagne de communication. Il s'agit de populariser les enjeux de la « plus grande France » au-delà des cercles avertis qui demeurent très restreints : les négociants, les missionnaires et les militaires. Cette vulgarisation passe par l'exposition des populations indigènes et des richesses patrimoniales de l'Empire à Vincennes en 1931 ; de grandes tâches roses, à l'école, sur les planisphères qui débordent sur l'Afrique, l'Indochine et le Proche-Orient. L'entretien des fantasmes d'aventuriers en herbe complète le dispositif pédagogique : des organisations parascolaires, comme la Ligue maritime et coloniale, recrutent des jeunes nourris de l'exotisme des romans de Mac Orlan, du documentaire *La Croisière Jaune* (1933) ou du film *Le Grand Jeu* (1934)[3]. Dans une certaine mesure, on retrouve cette dimension d'intéressement dans certains articles du bulletin religieux de Marseille, par exemple quand celui-ci évoque les travaux des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique « dans les riches plaines du Tell, les montagnes de la Kabylie, l'aride Sahara, les campagnes tunisiennes, qui les ont vues se faire tour à tour les mères de leurs orphelins, les infirmières de leurs malades, les institutrices de leurs enfants, les guides de leur jeunesse ! »[4] De manière beaucoup plus spectaculaire, une Exposition missionnaire est organisée à Rome en décembre 1924[5]. La crise est multiple : financière, elle est surtout existentielle dans un moment inédit de mutation.

---

[1] « Les Sœurs Blanches, auxiliaires indispensables des Pères Blancs, sont aussi une création du grand cardinal Lavigerie. Leurs œuvres se sont multipliées : Orphelinats, Hôpitaux, Léproseries, Écoles, etc. Mais ces œuvres traversent une crise, on ne peut, on ne doit, on ne veut, ni les supprimer, ni les amoindrir, ni les réduire. Il faut donc les soutenir, les sauver […] » (« Pour les Œuvres africaines des Sœurs Blanches : un appel qui doit être entendu », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2042, 30 janvier 1921).

[2] Georges Goyau, « La place de l'histoire missionnaire dans l'histoire de l'Église de France », *Revue d'histoire de l'Église de France n° 90*, 1935 (volume 21), p. 31.

[3] Dominique Borne et Henri Dubief, *op.cit.*, p. 62.

[4] « Pour les Œuvres des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2198, 27 janvier 1924 – 43e année, p. 158.

[5] « La construction des pavillons de la grande Exposition missionnaire est déjà très avancée, à la Cour de la Pigna, annexe des Jardins du Vatican. Ils occuperont 4.500 mètres carrés, et doivent être achevés le 25 décembre de la présente année 1924 » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2199 – 43e année, 3 février

Sur le plan académique, dès la fin du XIX^{e} siècle, la missiologie connaît un certain renouveau. Cette branche de la théologie classique permet de donner des perspectives nouvelles aux sciences religieuses. Comme elle utilise l'ethnologie, elle contribue fondamentalement au renouvellement du regard sur l'autre, mais également sur soi. Des structures universitaires sont mises en place : la faculté de missiologie à l'Université Grégorienne de Rome qui ouvre en 1932 et, tout près, à l'Université pontificale Urbanienne, la première chaire de Missiologie et un Institut Missionnaire en 1933. En Belgique, les principaux centres de missiologie se trouvent à l'abbaye bénédictine de "Saint-André-lez-Bruges" et à l'Université de Louvain où le Père Pierre Charles, professeur de théologie, lance les semaines de missiologie en 1923[1]. En France, la missiologie est enseignée dans les Universités catholiques de Lille et de Paris tandis que Jules Monchanin donne ses cours à Lyon. Notons également la création de l'agence *Fides* à la fin des années 1920 et le développement de la presse spécialisée : *Il pensiero missionnario*, *Les missions catholiques*, etc. L'engagement en faveur des missions se retrouve au plus haut sommet de la hiérarchie catholique. Pie XI est appelé le "pape des missions". Benoit XV soutient la création d'un clergé indigène à travers le monde : en 1926, il consacre les six premiers évêques chinois ce qui révèle une adaptation précoce de l'Église catholique aux gestations du monde non-occidental. Il révèle une mutation bouleversante de la conception identitaire du catholicisme. Dès 1919, dans son encyclique *Maximum illud*[2], le pape Benoît XV réaffirme l'orientation supra-politique de la présence catholique dans les territoires extra-européens et vise la séparation entre l'action apostolique de l'Église catholique et l'engagement politique des puissances occidentales. Il s'agit désormais de ne plus identifier le christianisme à la seule tradition occidentale, mais d'affirmer qu'il transcende toutes les cultures[3]. En 1927, le philosophe Jacques Maritain (1882-1973), converti au catholicisme en 1906, montre, dans *Primauté du spirituel,* comment le christianisme transcende les frontières culturelles et comment il doit prendre ses distances à l'égard de la civilisation occidentale pour s'étendre à l'ensemble de l'humanité. Trente en plus tard, lors de sa leçon donnée aux Semaines

1924) ; « L'ouverture de l'Exposition missionnaire est fixée définitivement au 26 décembre, Pie XI la présidera » (*L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n°2221 – 43^{e} année, 6 juillet 1924).

[1] Oissila Saaïda, « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18^{e}-20^{e} siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 123.

[2] Lettre apostolique sur la propagande de la Foi catholique.

[3] Dominique Avon, « Première partie », *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960),* Cerf, Paris, 2005, p. 15.

Sociales réunies à Versailles sur le thème des « Conflits de Civilisations », il condamne, d'une certaine manière, l'alliance entre la colonisation et l'évangélisation :

> […] Il faut reconnaître que l'activisme et l'impérialisme occidentaux ont eu cet effet d'obliger, même par les plus mauvais moyens, les civilisations orientales, plutôt immobiles par elles-mêmes ou vouées à une sorte de mouvement circulaire, à entrer dans le mouvement, dans le grand et terrible mouvement de l'histoire qui chemine et progresse avec le temps (à la fois dans le bien et dans le mal). Mais à quel prix ! Avec quels déchets ! avec quelles pertes pour le royaume de Dieu ! Le royaume de Dieu avance comme un voleur, il profite des accidents de cette histoire, de ses détours, de ses scandales et de ses crimes, parce que Dieu tire le bien du mal, - alors qu'il aurait pu avancer comme un roi d'humilité monté sur un ânon (je veux dire sur le temporel chrétien) et salué d'hosannas, si l'Occident chrétien avait été vraiment chrétien dans sa propre vie politique et dans ses relations avec les autres civilisations.[1]

L'activité missionnaire liée à l'impérialisme permet néanmoins, selon Jacques Maritain, d'apparaître comme un « agent de coopération » entre civilisations et ouvre le catholicisme à sa nature d'universalité.

> En premier lieu il apprend à la civilisation occidentale, dans la mesure où elle entend sa leçon, à respecter et à promouvoir les valeurs humaines des autres civilisations et la vocation historique de celles-ci. Le catholicisme a le respect de la nature et de ses diversités. Encore qu'elles aient été trop souvent pratiquées par des catholiques, les méthodes d'uniformisation forcée ou de mépris de *l'autre* ne sont pas des méthodes catholiques.
> En second lieu, le catholicisme, du seul fait qu'il affirme lui-même sa propre universalité surnaturelle, et se dégage des particularismes ethniques et culturels où un certain naturalisme, pas toujours insoucieux des intérêts terrestres, prétendait l'enfermer, témoigne devant les peuples de toutes couleurs et de toutes cultures, non seulement de la catholicité transcendante du royaume de Dieu, mais aussi et, comme par contrecoup, de la catholicité naturelle, qu'elles que soient les variétés historiques dans lesquelles elle se diversifie, de la raison, des principes du droit naturel et des vertus fondamentales de civilisation.
> En troisième lieu, dans la mesure où il réussit à pénétrer les civilisations d'origine pré-médiévale qui nous occupent en ce moment, il est clair que tout en les aidant dans leurs aspirations et leurs revendications propres, il les dispose à collaborer fraternellement avec la civilisation occidentale, qui malgré ses erreurs et ses carences reste l'héritière d'une Europe engendrée par le christianisme à la vie de civilisation.[2]

Au moment où s'exprime Maritain, l'enjeu est celui de la paix mondiale centrée sur une Europe divisée entre régimes fascistes, démocratiques et soviétique, montrant que le catholicisme est un agent de pacification. Mais plus fondamentalement peut-être car de manière plus pérenne, l'enjeu, dans l'entre-deux-guerres, est aussi de montrer

[1] Jacques Maritain, « L'Église et les civilisations », *Questions de conscience. Essais et allocutions*, Desclée de Brouwer, 1938, dans Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, volume IV, Éditions universitaires (Fribourg Suisse) – Éditions Saint-Paul (Paris), 1984, p. 653 – 654.
[2] Jacques Maritain, « L'Église et les civilisations », *op.cit.*, p. 653 – 654.

que le christianisme n'est pas seulement occidental. Il faut dire que le christianisme est massivement interpellé par le pluralisme qui pose la question de la relativisation.

3.2. Interpellation et risque de la relativisation

En 1928, le pape signe l'encyclique *Mortalium Animos* "sur l'unité de la véritable Église". Le pape Pie XI affirme que l'Église catholique est la seule à détenir la vérité par:

> Il ne peut y avoir de vraie religion en dehors de celle qui s'appuie sur la parole de Dieu révélée.

Prétention à l'absolutisme ? En tout cas, ce rappel manifeste une peur d'un œcuménisme désigné sous le vocable de "panchrétien"[1] et dénonce plus largement des initiatives qui tendraient au syncrétisme :

> On les voit nourrir l'espoir qu'il serait possible d'amener sans difficulté les peuples, malgré leurs divergences, religieuses, à une entente fraternelle sur la profession de certaines doctrines considérées comme un fondement commun de vie spirituelle. C'est pourquoi, ils se mettent à tenir des congrès, des réunions, des conférences, fréquentés par un nombre appréciable d'auditeurs, et, à leurs discussions, ils invitent tous les hommes indistinctement, les infidèles de tout genre comme les fidèles du Christ, et même ceux qui, par malheur, se sont séparés du Christ ou qui, avec âpreté et obstination, nient la divinité de sa nature et de sa mission.
> De telles entreprises ne peuvent, en aucune manière, être approuvées par les catholiques, puisqu'elles s'appuient sur la théorie erronée que les religions sont toutes plus ou moins bonnes et louables, en ce sens que toutes également, bien que de manières différentes, manifestent et signifient le sentiment naturel et inné qui nous porte vers Dieu et nous pousse à reconnaître avec respect sa puissance. En vérité, les partisans de cette théorie s'égarent en pleine erreur, mais de plus, en pervertissant la notion de la vraie religion ils la répudient, et ils versent par étapes dans le naturalisme et l'athéisme. La conclusion est claire : se solidariser des partisans et des propagateurs de pareilles doctrines, c'est s'éloigner complètement de la religion divinement révélée.

Depuis la fin du XIX[e] siècle, l'ensemble de l'Occident chrétien est en fait interpellé par la pluralité religieuse. En 1893, à l'occasion de l'Exposition universelle de Chicago[2], les Américains ont invité l'ensemble des religions du monde à participer à un "Parlement des religions du Monde"[3]. Pris entre la peur du syncrétisme et un désir évangélique, la plupart des Églises chrétiennes se retrouvent ainsi à Chicago aux côtés

---

[1] Le mouvement œcuménique est en plein développement, à partir des mouvances protestantes depuis la Conférence d'Édimbourg en 1910 : l'œcuménisme pratique naît en 1925 à Stockholm avec la création de la commission « Life and Work » ; l'œcuménisme théologique en 1927 à Lausanne avec « Foi et Constitution » ; d'une certaine manière, l'œcuménisme spirituel, celui de la prière avec les engagements de l'abbé lyonnais Paul Couturier (1881-1953) dans les années 1930 (Cf. Maurice Villain, *Œcuménisme spirituel, les écrits de l'abbé Paul Couturier*, Casterman, 1963, 244 p.).

[2] La *World's Columbian Exposition* avait été organisée dans le cadre des festivités du quatre-centième anniversaire de la découverte des Amériques par Christophe Colomb.

[3] *The World's Congress of Religions*. Cf. les archives en ligne : www.parliamentofreligions.org.

d'autres représentants parmi lesquels Swami Vivekananda (1863-1902), connu en Occident pour avoir fait découvrir les religions de l'Inde. L'Église catholique hésite longuement avant de se décider à participer. Finalement c'est Mgr Keane, recteur de l'Université catholique de Washington qui représente les doctrines romaines. Parmi les protestants certains manifestent des réticences bien plus importantes : « l'archevêque de Cantorbery déclara ne pouvoir accepter de faire siéger le christianisme, qui est la seule vraie religion, à côté de fausses religions, et le Rev. J. Eitel signifia au Président du Congrès que son entreprise était une "trahison contre le Christ"[1]. » Avec Chicago, comme l'analyse Jean Mouttapa, l'altérité, son approche, sa connaissance et son expérience sont placées au centre. Les conditions du dialogue sont déjà posées pour le siècle qui s'ouvre. Deux phénomènes antagonistes sont en embuscade. Le premier est constitué du duo composé de l'intégrisme compris comme « une réaction de panique face au métissage spirituel » et du sectarisme qui « naît d'une crainte obsessionnelle du mélange et développe un discours qui diabolise tous les autres ». Le second correspond au processus de « mondialisation du spirituel » qui croît en parallèle des autres mondialisations et « s'appuie sur le postulat d'une tolérance unificatrice fondée sur une communication multiculturelle étendue aux dimensions du globe ». Et le risque n'est jamais loin de voir tomber un "Forum des Religions" en "Foire aux Religions"[2].

À la fin du XIX^e^ siècle cependant, la théologie chrétienne occidentale reste encore sûre de son « absoluité ». Mais l'essor des sciences sociales, d'une part, et les découvertes archéologiques, d'autre part, rendent cette position quasi-intenable. L'histoire de la théologie protestante allemande au XIX^e^ siècle est celle d'un tâtonnement pour intégrer les avancées de la modernité. La théologie libérale[3], dont l'organe principal de diffusion est la revue *Christliche Welt*, fondée en 1877 à Berlin, vise alors à « harmoniser le plus possible la religion chrétienne avec la conscience culturelle du temps »[4]. Elle naît de la rencontre entre cette grandissante conscience de soi de la bourgeoisie européenne que l'on nomme aussi libéralisme, d'une part, et la théologie

[1] J.v.d.G., « Le Parlement des Religions à l'Exposition Universelle de Chicago en 1893 », *Revue néo-scolastique*, n° 2, 1894 (volume 1), p. 173.
[2] Jean Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue : l'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Spiritualités, 1996, Paris, p. 30.
[3] L'une des premières occurrences de l'expression "liberalis theologia" se trouve chez un théologien de Halle (Saxe), Johann Salomo Semler (1725-1791) qui la comprenait comme « une libre méthode de recherche historico-critique des sources de la foi et de la théologie, qui ne se sentirait pas liée par des données postérieures de la tradition dogmatique » (Rosino Gibellini, *op.cit.*, p. 18).
[4] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e^ siècle*, Cerf, Paris, 1994, p. 18.

protestante, d'autre part. Plongeant ses racines dans la philosophie de la religion de Hegel et la théologie de Schleiermacher[1], elle se développe au XIX^e^ siècle en un mouvement hétérogène qui se cristallise dans le dernier tiers du siècle autour de l'École fondée en 1874 par Albrecht Ritschl (1822-1889), théologien de l'université de Göttingen[2]. Deux de ses disciples marquent l'ouverture théologique du XX^e^ siècle. En 1900, Adolf von Harnack (1851-1930) publie *L'Essence du christianisme* reprenant le titre utilisé en 1841 par Feuerbach : il définit alors cette essence par la voie historique à partir des trois premiers évangiles et qualifie le christianisme de religion absolue. Mais la ligne historique utilisée par Harnack reste circonscrite à la version chrétienne. Cette critique pousse le second disciple, Ernst Troeltsch (1865-1923) à se risquer dans le domaine plus vaste de l'histoire des religions[3]. En 1902, il publie *L'Absoluité du christianisme et l'Histoire des religions* qui ouvre en fait la voie au développement d'une nouvelle apologétique chrétienne. L'apologétique supranaturaliste soulignait l'origine surnaturelle du christianisme et le maintenait ainsi à l'écart de toute critique terrestre. L'apologétique moderne historico-évolutive affirmait le christianisme en tant que religion absolue. Or, selon Troeltsch, il n'est plus possible de vérifier l'absoluité du christianisme : l'apologétique de la comparaison historique vise plutôt à démontrer que le christianisme est la « religion de la plus haute validité ». Ainsi, selon le théologien protestant André Gounelle, Albert Schweitzer (1875-1965) qui publie *Das Christentum und Weltreligionen*[4] en 1924, « légitime l'entreprise missionnaire non pas par l'affirmation de principe que l'évangile est la vérité, mais par un parallèle qui montre que dans la pratique, plus précisément dans le domaine de l'éthique, il a mieux à offrir

[1] À côté de Friedrich Wilhem von Schelling (1775-1854) qui développe de son côté une "philosophie de la nature", Friedrich Schleiermacher (1768-1834), théologien protestant et philosophe allemand, tente l'exploration des profondeurs de l'âme humaine. Schleiermacher poursuit une partie de ses études à l'université de Halle, alors que Semler y est professeur et où il est peu à peu reconnu comme le fondateur de l'herméneutique moderne à laquelle il tente de donner le statut d'art général de l'interprétation. Cf. Marianna Simon, *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris, Vrin, 1974 et Bernard Reymond, *À la découverte de Schleiermacher*, Paris, Van Dieren, 2008.

[2] À partir de 1864 et jusqu'à sa mort, Ritschl occupe la chaire de Théologie dogmatique et d'Histoire du christianisme. La dite école de pensée des « Ritschlianer » regroupe notamment le théologien systématique Wilhelm Hermann (1846–1922) et les exégètes Julius Wellhausen (1844-1918) et Adolf Jülicher (1857–1938).

[3] Ernst Troeltsch, « Que signifie *Essence du christianisme* ? », (1903/1913) in *Histoire des religions et destin de la théologie*, p. 181-241

[4] Beck, München 1923, traduit en français : *Le christianisme et les religions du monde* (Van Dieren Éditeur, Paris, 2004). À cette date, Albert Schweitzer a déjà vécu au Gabon et il commence bientôt sa découverte des religions asiatiques (en 1936, il publie *Les grands penseurs de l'Inde*, Payot, Paris).

que les autres religions[1]. » La religion chrétienne demeure la norme, mais un tournant fondamental est désormais pris par la théologie : les autres religions font partie du paysage. D'ailleurs, un minaret coiffe, à partir de 1926, le ciel de Paris.

Mais, entre temps, comme l'idéalisme allemand, l'optimisme libéral s'est écroulé dans les tranchées du nord de la France. Mettant l'accent sur « l'au-delà de Dieu » par rapport au monde et à l'homme, la théologie dialectique opère une montée en puissance considérable sous l'égide du théologien allemand Friedrich Gogarten (1887-1967) et surtout du théologien suisse Karl Barth (1886-1968)[2] au début des années 1920[3]. Séduit dans un premier temps par l'approche exégétique néo-testamentaire de Barth[4], Paul Tillich ne le suit plus dans les options exclusivistes que la théologie dialectique prend en matière christologique et qui l'empêcherait « de penser la dimension universelle de la présence du Christ dans les cultures et les sociétés[5]. » Professeur de théologie systématique à l'Université de Marbourg en 1925, Paul Tillich élabore une *Dogmatique* qui se révèle être une étape importante dans la tentative d'ouvrir « une troisième voie qui évite tout autant l'écueil troeltschien d'une théologie libérale sombrant dans un relativisme indépassable, que l'écueil barthien d'une théologie dialectique se réfugiant dans un exclusivisme inopérant[6]. » Suivant les recherches de Schelling (1775-1854)[7], le travail de la théologie consisterait même, selon Tillich, à chercher les traces de l'histoire de la Révélation dans l'histoire des religions et des cultures. En 1925 sont ainsi posés

---

[1] André Gounelle, « Théologies chrétiennes des religions du monde : essai de typologie », *Chemins de dialogue* 1, Marseille, 1993, p. 59.

[2] Outre Barth et Gogarten, ce courant regroupe aussi le pasteur Eduard Thurneysen (1857-1940), Georg Merz (1892-1959), le rédacteur de la revue *Zwischen den Zeiten* (titre qui reprend celui d'un article de Gogarten paru en 1920 dans *Christliche Welt*) et les théologiens Emil Brunner (1889-1966) et Rudolf Bultmann (1884-1976).

[3] Cette théologie se veut ainsi "dialectique" dans la mesure où elle définit la révélation comme l'union d'éléments qui s'excluent mutuellement (Dieu et l'homme, l'éternité et le temps, la révélation et l'histoire) et où, par conséquent, « les énoncés théologiques doivent eux aussi observer une méthode dialectique », c'est-à-dire l'affirmation et la négation, le oui et le non, en corrigeant le oui par le non et le non par le oui (Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle, op.cit*., p. 23).

[4] Karl Barth publie un commentaire de l'Épître aux Romains en 1919 puis le reprend en 1922 (Karl Barth, « Römerbrief », *Literarisch Umschau*, quatrième supplément de la *Vossiche Zeitung*, n° 513, 29 octobre 1922 ; trad..fr. : *L'Épître aux Romains*, trad.. Pierre Jundt, Labor et Fides, Genève, 1972, 514 p.)

[5] Jean-Marc Aveline, *Paul Tillich*, "Artisans du dialogue", Chemins de dialogue, Marseille, 2007, p. 19. L'ensemble de la controverse est publié dans *Gesammelte Werke VII*, Evangelisches Verlagswerk, éd. Renate Albrecht (14 volumes), Stuttgart, 1959-1975, p. 216-246. Jean-Marc Aveline a rendu compte de ce débat dans *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, "Cogitatio Fidei" 277, Cerf, Paris, 2003, notamment p. 268-321.

[6] *Ibid*., p. 20.

[7] Cf. dans l'œuvre de Schelling, *Philosophie de la Révélation* (1827-1846, publ. 1858), trad. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, trois volumes, PUF, Paris, 1989-2002, notamment les dernières leçons, à partir de la leçon XXV.

des jalons théologiques qui vont accompagner le développement de la théologie des religions tout au long du XXe siècle.

En France, l'Église catholique est confrontée à la crise moderniste. Au moment où se réunit le premier Parlement des Religions à Chicago, Maurice Blondel (1861-1949) soutient sa thèse intitulée *L'action : essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* Dans la crise, plusieurs initiatives sont prises dans les différentes congrégations religieuses. En 1910, le père jésuite Léonce de Grandmaison (1868-1927), directeur de la revue *Études* à partir de 1906, y adjoint un supplément baptisé *Recherches de Science Religieuse* (RSR) pour « concourir à la recherche scientifique d'ordre religieux » et « suivre le problème religieux dans son vif »[1]. Dans l'entre-deux-guerres, des pères jésuites commencent une édition des textes des Pères de l'Église.[2] Depuis la « Terre sainte », les Franciscains tentent de vulgariser des découvertes archéologiques avec la diffusion de la revue *Terre sainte*[3] tandis que les Dominicains approfondissent leurs recherches publiées dans la *Revue biblique*. En 1920, l'*École pratique d'études bibliques* fondée par le père Lagrange dont le travail semble désormais reconnu au-delà des cercles religieux[4], prend le nom d'*École biblique et archéologique de Jérusalem*[5]. Dans l'entre-deux-guerres cependant, l'Ordre des Frères prêcheurs est surtout pris dans la querelle autour du thomisme. Par ailleurs, comme les autres congrégations missionnaires, il doit faire face à une remise en cause des modèles traditionnels de mission.

---

[1] Léonce de Grandmaison, « À nos lecteurs », *Recherches de Science Religieuse* 13, janvier 1923, Paris.

[2] La période est favorable à des renouvellements parallèles : celui de la liturgie, celui de la lecture des Pères de l'Église. Un projet éditorial est en gestation à partir de 1932 à Lyon autour du père jésuite Victor Fontoynont. La collection « Sources chrétiennes » est finalement créée en 1941 par le père Henri de Lubac à Lyon et le père Jean Daniélou à Paris. Cf. Étienne Fouilloux, *La Collection « Sources chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Cerf, Paris, 1995, 238 p.

[3] « Dans le passé, beaucoup ont écrit et écrit beaucoup sur cette terre bénie et, aujourd'hui, on écrit encore plus. Quelques-uns le font même dans le but de la dénaturer et s'efforcent de lui enlever ce caractère vénérable et sacré que lui a imprimé Jésus-Christ, pour la réduire à n'être plus qu'une expression géographique, ce qui permet d'en faire don ou de la donner comme compensation à telle ou telle nation […]. Notre Programme est donc simple et bien déterminé : c'est celui de maintenir et de répandre la connaissance de la Terre Sainte dans son vrai caractère de Terre de Dieu, de patrie de Jésus, de théâtre de la Rédemption de l'homme, théâtre dont ont été conservés les témoins vénérables, qui sont précisément nos Sanctuaires » (« Notre programme », *La Terre sainte, revue mensuelle de la Custodie franciscaine*, Jérusalem, 15 janvier 1921).

[4] Outre les missions scientifiques confiées par l'Académie des inscriptions et des belles lettres, et les liens avec l'*Institut Français d'Archéologie Orientale* (IFAO), plusieurs des frères dominicains, en particulier le Père Antonin Jaussen, ont travaillé pendant la Première guerre mondiale comme agent de renseignement pour le compte des armées françaises et britanniques (cf. Jean-Jacques Pérennès, *Le père Antonin Jaussin, op.cit.*, 2012).

[5] Cf. Dominique Trimbur, « Une École française à Jérusalem. De l'École pratique d'Études bibliques des dominicains à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem », *Mémoire dominicaine*, n°V, 2002, 153p.

3.3. Constats d'impuissance et modèles alternatifs de mission

En 1930, la pompe affichée à l'occasion du *Congrès eucharistique de Carthage* cache en réalité l'amer constat que dresse l'ensemble des ordres missionnaires, un « constat d'impuissance » selon le titre d'un Chapitre IV de l'ouvrage de Oissila Saaïda intitulé *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XX^e^ siècle* : « les musulmans ne se convertissent pas au catholicisme en grand nombre[1]. » Pour expliquer leur échec, les missionnaires désignent plusieurs obstacles. Oissila Saaïdia distingue, dans leurs discours, des obstacles internes et externes. Parmi les seconds, il y aurait les autorités européennes qui, hostiles à tout prosélytisme par souci d'éviter les troubles et les émotions au sein des populations soumises, chercheraient à favoriser le culte musulman. Le musulman lui-même serait un autre obstacle à sa propre conversion. Considéré comme fanatique par nature, agressif et intolérant, le musulman ne peut en plus risquer l'apostasie : « en contexte colonial l'apostasie est envisagée comme une trahison envers la communauté. La pression sociale est donc très forte et le nombre des conversions plus que limité »[2]. La confusion supposée entre le spirituel et le temporel est aussi avancée pour illustrer la totale emprise de l'islam sur les croyants. Troisième obstacle externe mis en avant par les ordres missionnaires : les chrétiens. Si elle n'est pas exemplaire, l'attitude des chrétiens européens s'avère contre-productive. Pétries de méfiance réciproque, les tensions sont consécutives à la focalisation des activités missionnaires sur les chrétiens d'Orient au XIX^e^ siècle. Enfin les quelques convertis, notamment en Afrique du nord, ne facilitent pas la tâche des missionnaires car leur attitude « semble passer par une volonté d'intégration aux populations européennes et par un rejet de la culture d'origine. Les Pères Blancs font part des réticences des convertis à voir leur nombre augmenter et imputent cette position à leur égoïsme. Leurs motivations seraient matérielles : ils ont peur de ne pas bénéficier des mêmes largesses si leur nombre augmente »[3]. Oissila Saaïda distingue également une catégorie d'empêchement interne : « 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

[1] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, Paris, 2004, p. 198.
[2] *Ibid.,* p. 219.
[3] *Ibid*., p. 216.

islamologie.[1] L'échec de la mission serait donc lié à des « problèmes de compétences qui se résument en trois points : l'ignorance de la langue, de l'islam et de la société indigène ». Or, des expériences missionnaires passées ont pourtant cherché à combattre ces faiblesses.

3.3.1. Mgr Lavigerie et les Pères Blancs

Archevêque d'Alger de 1867 à 1892, Mgr Lavigerie a été créé cardinal en 1882. Dès son intronisation, il manifeste une attention particulière aux musulmans :

> Je réclame le privilège de vous aimer comme mes fils, alors même que vous ne me reconnaîtrez pas pour père (...) il est deux choses que nous ne cesserons pas de faire et qui ne peuvent ni vous inquiéter, ni vous détourner de nous : la première, c'est de vous aimer et de vous le prouver, si nous le pouvons, en vous faisant du bien ; la seconde, c'est de prier pour vous le Dieu, père et maître de toutes les créatures, afin qu'Il nous accorde pleinement la lumière, la miséricorde et la paix.[2]

Mgr Lavigerie avait une certaine connaissance de la religion musulmane avant d'arriver en Algérie ce qui fait dire à Joseph Cuoq que « de tous les évêques français, Lavigerie était certainement le mieux préparé à occuper le siège d'Alger »[3]. En 1851, il est nommé directeur de l'*Œuvre des Écoles d'Orient* et c'est en Syrie qu'il tisse ses premiers liens avec des musulmans dont l'Émir Abd el-Kader, arrivé à Damas en 1855. De cette première expérience Mgr Lavigerie retire l'enseignement suivant : il ne peut y avoir de conversion forcée des musulmans, trop enracinés dans leur foi – même s'il constate à son arrivée à Alger que l'Islam algérien est sensiblement différent de celui pratiqué en Syrie. Doit-on néanmoins en déduire que Mgr Lavigerie a abandonné toute visée prosélyte ? Il demeure en fait une certaine ambiguïté. Car lors des famines ou des épidémies, régulières en cette période en Algérie, les orphelins qui sont recueillis sont aussi baptisés. Deux villages catholiques sont même créés dans les environs d'Orléansville : Saint Cyprien des Attafs et Sainte-Monique[4]. L'entreprise charitable cache-t-elle alors l'activité missionnaire et prosélyte ? Pour l'administration coloniale, qui craint que le prosélytisme ne provoque des troubles au sein des populations musulmanes, la réponse est clairement positive. Et, comme Émilie de Vialar quelques

[1] *Ibid*., p. 199.
[2] Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins,* Société des Missionnaires d'Afrique, Rome, 1986, p. 15.
[3] Joseph Cuoq, *op.cit.,* p. 14.
[4] Abdelkader Boutaleb, *L'Émir Abd-el-Kader et la formation de la nation algérienne. De l'Émir Abd-el-Kader à la guerre de libération*, Éditions Dahlab, Alger, 1990, p. 229.

décennies plus tôt, Mgr Lavigerie est obligé de se défendre face aux critiques formulées par les Bureaux arabes. Il déclare ainsi :

> Au lieu de parquer les indigènes, par la crainte d'un fanatisme en grande partie imaginaire, dans la barbarie et dans leur Coran, qui les tiennent séparés de nous par un abîme infranchissable, il faudrait nous les assimiler : enfants, par les écoles françaises ; adultes, par une prédication discrète, préparée par une large diffusion des bienfaits de la charité.[1]

L'archevêque d'Alger place aussi le combat sur le plan de la liberté de l'Église :

> Celle des colons pour entreprendre, celle de l'Église de pratiquer la charité envers les plus pauvres, comme elle l'avait fait depuis les origines.[2]

C'est dans cet esprit qu'il fonde en 1869 la Société des Missionnaires d'Afrique. Cette société regroupe les Pères Blancs et les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique et est destinée à envoyer en mission non seulement en Afrique du Nord, mais aussi par-delà le Sahara, qui, étant désormais conquis permet à la France de relier la Méditerranée à l'Afrique noire, et à Mgr Lavigerie de devenir Primat d'Afrique. Proches des populations musulmanes, les Pères Blancs sont à la fois respectés pour leurs actions de santé et d'enseignement et objets de méfiance car suspectés de vouloir baptiser les plus faibles et les plus isolés. Les prescriptions du fondateur sont pourtant claires. En ce qui concerne, par exemple, l'apostolat auprès des Kabyles, Mgr Lavigerie interdit les crucifix dans les salles de classe, les prières et les signes de croix au commencement et à la fin des leçons : recommandations trop difficiles à suivre pour les Jésuites qui sont remplacés en Kabylie par les Pères Blancs durant l'été 1873. Mgr Lavigerie invite en effet les Pères Blancs à « se garder de tout prosélytisme ; ne jamais parler de religion aux Kabyles, si ce n'est des dogmes qu'ils admettent et de leurs anciennes traditions chrétiennes ; se borner à soigner les malades et à faire l'école aux enfants », « gagner les cœurs », pratiquer « la méthode historique » en guise de catéchisme, et surtout de « s'adapter ». Le devoir d'adaptation au milieu est clairement mis en avant par le fondateur de la Société des Missionnaires d'Afrique comme étant « une véritable ascèse apostolique ». Rapidement en découlent le devoir d'étude des langues, le respect des cultures originelles et de l'identité africaine dans toute sa diversité, bref une nouvelle attitude à adopter à l'égard des populations colonisées et par rapport au courant

[1] Cité dans Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté, Treize siècles de cohabitation*, Robert Laffont, Paris, 1991, p. 165.
[2] Joseph Cuoq, p. 15.

dominant de l'assimilation vers laquelle pousse alors la civilisation occidentale, dominatrice et en pleine expansion.

Les continuateurs d'envergure ne manquent pas : Mgr Livinhac et le Père Voillard en Afrique noire, par exemple. Mais les orientations initiées par le fondateur commencent à être pratiquées de façons assez variées, pour ne pas dire contradictoires. C'est ce qui pousse le Chapitre de 1912 à rappeler les principes du fondateur[1]. Au cours de cette réunion, Henri Marchal est élu comme assistant du supérieur général.

3.3.2. Les expériences franciscaines

L'expérience principale de rencontre des Franciscains avec les Musulmans se situe, pour notre période contemporaine, au Maroc, bien que l'ordre franciscain soit présent dans de nombreuses autres régions autour du pourtour méditerranéen, notamment à Jérusalem et à Istanbul[2]. Au Maroc, où les Franciscains ont commencé à tisser des relations très tôt avec les Musulmans, avant même la naissance de l'Ordre des Frères Mineurs, une relation privilégiée s'est progressivement établie avec les croyants de l'Islam. Au XX^{e} siècle, des hommes comme Peyriguère et Poissonnier précisent leur attachement à Saint François et à Raymond Lulle[3]. L'histoire de cette relation ancienne est cependant double et duelle, car fondée sur deux événements simultanés, deux modèles contradictoires de rencontre avec les Musulmans.

Le premier est extérieur au Maroc : la rencontre à Damiette de François d'Assise et du sultan Al Malîk al-Kâmil en 1219, en pleine Croisade d'Égypte. Après plusieurs tentatives[4], François traverse les lignes armées, accompagné par le frère Illuminé de Rieti, et entre dans le camp du sultan. Emmené auprès du souverain d'Égypte et de Syrie, Al Malîk al-Kâmil, neveu de Saladin, François commence avec lui une « discussion courtoise ». Après quelques jours, durant lesquels ils ont pu discuter également avec des

---

[1] Oissila Saaïda, « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18^{e}-20^{e} siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 123.

[2] En 1923, le bulletin religieux de Marseille évoque, à l'occasion d'une vente de charité, la présence des Franciscaines Missionnaires non seulement à Marseille mais aussi en Orient où leurs Œuvres regroupent des écoles, des dispensaires, des hôpitaux, des orphelinats, des pouponnières (« Pour les Œuvres des Franciscaines Missionnaires », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2186, 29 avril 1923). Depuis le XIII^{e} siècle, la Custodie franciscaine de "Terre sainte" est chargée par Rome de la protection des "Lieux Saints".

[3] Michel Lafon, « Le Père Peyriguère dans l'Église du Maroc », *Chemins de dialogue 36*, p. 33.

[4] François a tenté en 1212 de se rendre en Orient. Une tempête a cependant dérouté le navire qui le conduisait en Syrie vers les côtes dalmates. En 1213-1214 (les dates sont approximatives), il part pour l'Espagne, espérant rejoindre le Maroc, mais, tombé gravement malade, François est à nouveau obligé de rentrer en Italie.

docteurs et de hauts personnages du royaume égyptien dont le mystique Fakhr al Din Mohammed Ben Ibrahim Farisi (mort en 1224), François et Illuminé repartent vers le camp des Croisés. Fondé sur le dialogue, ce premier modèle n'a pas une postérité immédiate auprès des Frères mineurs bien que proposé par le fondateur de l'Ordre. Beaucoup y voient un échec puisque le sultan n'a pas été converti et que François garde le silence sur cette rencontre. D'autres pourraient même y voir une trahison puisque François n'est pas allé jusqu'au martyr[1] alors que l'idéal au Moyen Âge est de se faire tuer au nom de la foi chrétienne, de subir une mort violente à l'image du Christ. En fait, il faut attendre l'époque contemporaine et la naissance d'une théologie des religions pour que l'événement de Damiette soit relu et qu'une pensée de la rencontre et du dialogue en sorte[2]. Pendant sept siècles, en effet, la tendance des Frères mineurs est de se détourner de ce premier modèle égyptien pour regarder plutôt vers le Maroc[3].

Car c'est au Maroc qu'un second événement concernant le futur Ordre franciscain s'est produit quasi simultanément à la rencontre de Damiette : le « martyre » des compagnons (on ne parle pas encore de « frères ») de François au Maroc. Ce second événement devient très vite le paradigme dans lequel évolue l'ordre franciscain. Alors que François se rendait en Orient, six de ses compagnons entraient dans la Séville musulmane, avec la détermination de faire connaître leur foi. Ils déclarent fausse la religion de Muhamed jusque devant l'émir almohade Yussuf al-Muntazir (1214-1224) à

---

[1] C'est pourtant ce qui animait François lors de ses tentatives précédentes (cf. Giulio Basetti Sani, *L'Islam et Saint François d'Assise. La mission prophétique pour le dialogue*, Publisud, Paris, 1987, p. 79).

[2] Gwenolé Jeusset, « François d'Assise et les musulmans », *Chemins de dialogue 30*, Marseille, 2007, p. 33 – 46. Cf. Giulio Basetti Sani (1987) : « L'expérience de la première rencontre de François avec le monde musulman lui a fait découvrir que seule la charité sincère et profonde, manifestée par un comportement fraternel, pourra faire que les musulmans s'ouvrent à l'Évangile. Dans le silence, la prière, la souffrance et la pénitence, il demandera, retiré dans la solitude, qu'un changement survienne dans le cœur des chrétiens à l'égard des musulmans. Peut-être y aura-t-il fallu attendre des siècles pour voir l'effet de cette action "propitiatoire". L'heure du dialogue commence, et, aujourd'hui, la prière et les souffrances de François font apparaître leur efficacité, à l'époque postconciliaire. Le moment ne saurait tarder où l'intercession de François fera sentir ses effets aussi dans le monde musulman et l'aidera à s'ouvrir au dialogue. » (p. 189)

[3] Cette tendance n'est cependant pas uniforme. Même un Raymond Lulle (1235-1316), pourtant savant majorquin à la croisée de plusieurs cultures, parlant couramment l'arabe, se lance dans la prédication pour convertir les populations musulmanes. Sur Raymond Lulle cf. Paul Dewailly, Raymond *Lulle*, Paris, 1947, 32 p. ; Daniel-Rops, *Les Aventuriers de Dieu*, Paris, 1951, p. 53 – 70 ; Jean Soulairol, *Raymond Lulle*, Éditions franciscaines, Paris, 1951, 160 p. ; Ramon Sugranyes de Franch, « Raymond Lulle, docteur des missions », *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, Supplementa V, Beckenried, 1954 ; « Les projets de croisade dans la doctrine missionnaire de Raymond Lulle », *Nova et Vetera*, XXXVII[e] année – n° 2, avril-juin 1962, p. 92 – 107 ; Jean-Claude Frere, *Raymond Lulle*, Paris, 1972, 284 p. ; Collectif, *Raymond Lulle : Christianisme, judaïsme, Islam*, Éd. universitaires, Actes du Congrès de Fribourg, 1986 ; Luisa Costa Gomes, *Vie de Ramon, le Docteur Illuminé*, Nrf, Gallimard, Paris, 1995, 316 p. ; Le dossier « Dialogue entre religions. Un précurseur : Raymond Lulle » dans *Évangile aujourd'hui, Revue de spiritualité franciscaine*, n° 171, troisième trimestre 1996.

Marrakech : le 16 janvier 1220, ils sont condamnés à mort. Sept ans plus tard, en 1227, un autre groupe de franciscains meurt pour la même raison à Ceuta[1]. La mort des premiers missionnaires franciscains a eu pour conséquence immédiate l'institutionnalisation d'une Église au Maroc au XIIIe siècle, une Église qui se veut missionnaire, puisque l'institution est confiée par le pape Honorius III aux ordres missionnaires dominicain et franciscain[2]. Mais, en l'absence des missionnaires (effective dès le XIVe siècle) l'institution ne dure pas au Maroc[3]. Sur le long terme, le modèle axé sur la prédication ouverte et impertinente passe les siècles. D'autres franciscains empruntent la même destinée, à l'instar du frère André de Espoleto au XVIe siècle. C'est ce modèle qui structure aussi la deuxième phase de l'histoire missionnaire de l'Ordre des Frères mineurs. Avec la découverte des Amériques, l'esprit évangélisateur franciscain dispose d'un vaste champ, sans obstacle, à la différence d'une Afrique du Nord très islamisée. Le zèle missionnaire déborde cependant sur le Maghreb et prend de nouveaux visages. Dès le début du XVe siècle, l'expansion portugaise favorise la création de postes militaires le long des côtes marocaines : Ceuta, Tanger, Arcila, Larache, Safi accueillent alors des couvents franciscains. Les affrontements militaires favorisent aussi l'accroissement du nombre de prisonniers. Et, à partir du XVIIe siècle, emmenés par le frère Juan de Prado, premier supérieur de la nouvelle Province des Frères Déchaux de San Diégo d'Andalousie, les Franciscains se tournent vers les captifs chrétiens du Maroc. Rapidement naît la Mission catholique franciscaine, autour de l'église Notre-Dame, à Marrakech et d'un petit hôpital. Les figures du frère Nicolas de Velasco puis du frère Francisco de la Concepcion dominent cette période. Sous les monarques Mawlay Ismaïl (1672-1727) et Muhammad III (1757-1790), grâce à de bonnes relations avec le

[1] Ramon Lourido Diaz, « L'Église au Maroc du XIIe au XIXe siècle », dans Henri Teissier (dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoire chrétienne, Desclée, Paris, 1991, p. 89.

[2] *Ibid*., p. 89 : « en 1225, ce pape nommait le dominicain, appelé frère Dominique, évêque de Marrakech, et, en 1226 le franciscain, frère Agnello, évêque de Fez […]. Frère Agnello était, en 1237, évêque titulaire de Marrakech, et l'attitude bienveillante de l'émir almohade, Idriss Al-Ma'mun (1229-1232), à son égard, permettra la première relation historique discrète entre la papauté et les souverains musulmans du Maroc. En effet, Grégoire IX envoya à Al-Ma'mun une lettre, datée du 27 mai 1223, pour le remercier du bon traitement qu'il réservait à ses représentants ecclésiastiques, et lui proposer la conversion au christianisme ».

[3] Les Franciscains se retirent progressivement du Maroc pour deux raisons. La première serait liée aux conflits militaires qui empêchent le passage et donc le renouvellement du clergé, ce qui fait que la majorité des évêques du Maroc n'ont pas posé le pied au Maghreb. La deuxième serait à trouver dans l'évolution interne de l'ordre franciscain et des ordres mendiants en général. Dès la fin du XIIIème siècle, la papauté se sert des Franciscains pour la réforme religieuse de la société chrétienne : ils sont poussés à l'installation dans les grands centres urbains européens, et l'idéal primitif de l'évangélisation missionnaire disparaît progressivement de l'Ordre des Frères mineurs.

pouvoir[1], et malgré la fin de l'histoire islamo-chrétienne de la captivité au Maroc (qui donnait sens à la présence des Franciscains dans le pays), les Franciscains semblent renforcer leurs positions au Maroc[2]. Mais leur place est très vite hypothéquée par d'autres facteurs. D'abord, l'évolution interne du pays remet en cause la présence des Franciscains : en 1790, le successeur de Muhammad III, Mawlay al-Yazid, les expulse du pays mais ils reviennent quatre ans plus tard, avec l'avènement de Mawlay Suleyman. Le facteur le plus grave pour les Frères franciscains est cependant extérieur à la situation marocaine : au XIXe siècle, l'Espagne voisine est travaillée par des mouvements anticléricaux pour aboutir en 1834 à la suppression des Ordres religieux[3]. La source principale de l'Église marocaine se tarit et d'après Ramon Lourido Diaz « les centres de la Mission catholique fermèrent un à un, au point qu'en 1850, il ne restait plus qu'un seul religieux, dans la ville de Tanger. C'était l'unique représentant de la Préfecture Apostolique du Maroc »[4].

Envoyés par le collège de Saint-Jacques de Compostelle, seule maison de formation acceptée par le pouvoir espagnol, les Franciscains ouvrent à nouveau, progressivement, des églises et des écoles dans les villes côtières. Le renouveau de la mission passe aussi par une figure espagnole : le Père Joseph Lerchundi qui, à bien des égards, annonce les postures futures d'un Charles de Foucauld et d'un Albert Peyriguère. Arrivé au Maroc en 1862, « Lerchundi fut un homme d'une mentalité sociale et ecclésiastique très en avance sur son temps »[5]. Il organise une école d'arabe à Tétouan

---

[1] Entre Mawlay Ismaïl, le consolidateur de la dynastie alaouite et les Franciscains a, semble-t-il, existé une « admiration et une familiarité mutuelles » (Ramon Lourido Diaz, « L'Église au Maroc du XIIe au XIXe siècle », *op.cit.,* p. 102). Quant à Muhammad III, il partageait les préoccupations humanitaires de l'Ordre des Frères Mineurs.

[2] Ramon Lourido Diaz, « L'Église au Maroc du XIIe au XIXe siècle », *op.cit.*, p. 105 : « les églises et les résidences des missionnaires, à l'intérieur du pays (Fez, Meknès, Marrakech) se développaient, tandis que s'ouvraient de nouveaux centres, dans les villes du littoral : Tétouan, Tanger, Salé-Rabat, Safi, Mogador (al-Sawira). L'élément chrétien européen – diplomates, commerçants, techniciens de la construction – commença à arriver, par petits groupes, et le monarque accordait aux franciscains une large liberté d'action religieuse et de formation des nouveaux venus […]. À côté de l'église et de la demeure des religieux, l'école fit alors son apparition ; les enfants chrétiens et également musulmans, y recevaient une formation culturelle ».

[3] « L'expulsion des jésuites survenue en 1767 et les premières mesures de sécularisation des biens ecclésiastiques préfiguraient la crise qui allait se matérialiser par les mesures de *desamortización* sous les gouvernements libéraux du XIXe siècle » (Michel Boeglin et Vincent Parello, *Lexique de l'Espagne Moderne,* 2011, http://meticebeta.univ-montp3.fr/lexique/).

[4] Ramon Lourido Diaz, « L'Église au Maroc du XIIe au XIXe siècle », *op.cit*., p. 106.

[5] *Ibid*., p. 108 : « Il pénétra profondément la langue et la vie du peuple marocain, de toute son âme, cohabitant de manière étroite avec toutes les classes sociales. Il élabora la première grammaire et le premier dictionnaire d'arabe dialectal. Il parvint à respecter et aimer ce peuple, tant dans ses aspects sociaux et culturels que religieux, sans que sa propre foi chrétienne s'en trouvât diminuée ou relativisée. Bien au contraire, elle s'enrichit et devint plus personnelle ».

pour la formation des religieux et des laïcs dans la langue et la culture du pays[1]. Il permet aussi pour la première fois, l'installation de religieuses franciscaines au Maroc qui contribue, avec l'aide d'associations européennes, au développement des églises, des écoles et des hôpitaux sur le littoral marocain. Lerchundi devient, par ailleurs, en bonne relation avec le sultan Hassan I, l'un des acteurs importants du développement du pays : il crée des Chambres de Commerce, encourage l'établissement de compagnies maritimes de navigation dans les ports, etc. Comme pour de nombreux autres acteurs économiques européens, Tanger est l'un de ses centres d'intérêt majeurs[2]. Au tournant du siècle, les Franciscains et les Franciscaines y tiennent les établissements sanitaires et scolaires. Le Père Lerchundi meurt en 1896 et avec lui une certaine orientation vers la population musulmane de l'Église catholique au Maroc. La présence croissante des Européens, qui mène bientôt au protectorat, contraint l'Église à répondre d'abord aux soins exigés par des chrétiens de plus en plus nombreux dans les ports du pays[3]. Assise entre zone espagnole et zone française et menée par le premier Vicaire Apostolique du Maroc depuis 1908[4], Mgr Francisco Cervera, l'Église catholique continue cependant à s'appuyer massivement sur les Franciscains, espagnols et français. Ainsi de 1911 à 1921, quatorze franciscains français arrivent au Maroc. Ils s'installent sur tout le territoire, au-delà du littoral, à Meknès, Casablanca, Marrakech, Mazagan et Souk el Arba du Gharb. Dans le même temps, à partir de la fin de l'année 1912, les sœurs franciscaines de Marie s'installent à Casablanca. A Meknès, Oujda et Marrakech, elles fondent des ateliers de tapis : « proches de la population marocaine, elles pénétraient dans les familles pour

---

[1] En 1900 il publie la méthode : *Rudiments de l'Arabe populaire du Maroc : avec de nombreux exercices et exemples de sa théorie et de sa pratique*.

[2] Cf. §1 "Tanger en 1900" dans Ramon Lourido Diaz et Guy Martinet, « Les mutations de l'Église au Maroc au XX^e siècle », dans Henri Teissier (dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoire chrétienne, Desclée, Paris, 1991, p. 143-44. Pour illustrer, on consultera l'ouvrage *Regards sur Tanger en 1900, Mohammed Ben Ali R'bati* (par Daniel Rondeau, Abderrahmane Slaoui, Nicole Poncharat (de), Malika, 2000, 152 p.) ; Mohammed Ben Ali R'bati (1831-1939) a su capturer des moments de la vie quotidienne marocaine et a peint les rues de Tanger et ses habitants.

[3] Ramon Lourido Diaz et Guy Martinet, « Les mutations de l'Église au Maroc au XX^e siècle », *op.cit.*, p. 145.

[4] C'est le Pape Pie X qui élève la Préfecture Apostolique du Maroc au rang de Vicariat Apostolique avec siège à Tanger en 1908. « En 1920, le Saint-Siège nomma le Père Lucien Dané Vicaire délégué pour la zone du Maroc sous protectorat français. Trois ans après, Pie XI créa deux Vicariats Apostoliques : un avec siège à Rabat, pour la zone du Protectorat français, et un autre à Tanger, pour la zone du Protectorat espagnol et la zone internationale de Tanger. Dans cette ville continuait à résider Mgr. Cervera, cependant que pour Rabat était nommé Mgr. Colomban Dreyer, qui devait abandonner le Maroc en 1927. Mgr. Cervera était mort un an auparavant » (http://www.dioceserabat.org/). Pour le Vicariat Apostolique de Rabat, trois évêques se succédèrent : Mgr Dreyer de 1923 à 1927, Mgr Vielle de 1927 à 1946 et Mgr Amédée Lefèvre de 1947 à 1955.

donner des soins aux femmes et aux enfants[1]. » Et, en 1932, c'est au tour des Clarisses françaises de s'installer dans le royaume chérifien.

3.3.3. Le tournant de Charles de Foucauld

En 1908, dans le Hoggar, alors qu'il est malade et isolé, Charles de Foucauld doit faire appel à l'aide des Touaregs pour se soigner : « il se retrouve pour la première fois en situation de devoir recevoir des autres » note le Petit-Frère Yvan Stern[2]. Cette évolution permet de faire une distinction importante : à Beni Abbes, Charles de Foucauld accueille dans sa chapelle ; à Tamanrasset, il se fait accueillir, « pour joindre les plus pauvres »[3]. Avec Charles de Foucauld ce sont les prémisses d'une nouvelle réflexion catholique sur l'hospitalité[4]. Autre lecture chrétienne, Jean-Marie Gaudeul traduit la vocation de Charles de Foucauld comme « une imitation du mode de vie de Jésus dans sa période de Nazareth »[5] : une vie de pauvreté (« la dernière place », celle d'un serviteur), une présence silencieuse au cœur d'un groupe humain, un amour exprimé dans le quotidien (l'objectif affiché est d'être « frère universel », adopter le mode de vie d'un peuple, comme Jésus a adopté la nature humaine dans son incarnation et cultiver l'estime et l'amitié de ce groupe (« s'apprivoiser »). Avec Charles de Foucauld, « l'Église est appelée à aller au-delà d'une simple idée pratique et fonctionnelle de l'acculturation des missionnaires en vue d'une certaine efficacité ultérieure ».

C'est aussi une nouvelle approche de l'islam qui commence à émerger parmi les Catholiques[6]. Peut-on pour autant parler de dialogue avec les Musulmans ? Charles de

---

[1] Ramon Lourido Diaz et Guy Martinet, « Les mutations de l'Église au Maroc au XXe siècle », *op.cit*, p. 148.

[2] Entretien non enregistré avec Petit Frère Yvan Stern, le samedi 22 janvier 2011, au centre diocésain Le Mistral. P.F. Yvan Stern a fait son noviciat à Tamanrasset de 1997 à 2000. Puis, au Maroc, il a été dans l'unique fraternité du pays, à Marrakech de 2000 à 2010 en tant que ferronnier. La fraternité marocaine ayant fermé, il arrive à Béni Abbès en janvier 2010, dans l'ermitage construit par Charles de Foucauld – ermitage qui appartient désormais à l'Église d'Algérie ; P.F. Yvan y est jardinier.

[3] Entretien avec P.F. Yvan Stern.

[4] Dans le même temps, Charles Péguy développe une certaine pensée de l'hospitalité, invitant à passer « le porche » de ce mystère (cf. Charles Coutel, *Charles Péguy, figures de l'hospitalité*, Pleins Feux Eds, Auteurs en question, Paris, 2006). Sur un plan encore plus existentiel, Louis Massignon vit une expérience fondatrice d'hospitalité en Irak.

[5] Jean-Marie Gaudeul, *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Collection "Studi arabo-islamici del PISAI", n°12, PISAI, Roma, 1998, I, 8. Mission : imitation du Christ p. 340-344 : "le mystère de Nazareth : Charles de Foucauld".

[6] Michel Dousse, « Charles de Foucauld et l'islam » dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 679. « Charles de Foucauld n'a pas théorisé sur l'islam, pas davantage d'ailleurs sur la religion chrétienne, et les a encore moins opposés l'un à l'autre. Mais on peut constater que dès sa conversion il ne peut plus voir l'islam autrement qu'à partir de ce qu'il avait découvert et investi en la personne de Jésus. Les musulmans devenaient en quelque sorte pour lui, au plan spirituel, des *pauvres* parce qu'ils ne connaissaient ou ne reconnaissaient pas le mystère chrétien ».

Foucauld a vivement critiqué les marabouts marocains pour leur adhésion à l'esclavagisme[1], ce qui ne permet pas de promouvoir un dialogue avec des responsables religieux locaux. Si dialogue il y a, il s'agit plutôt d'un dialogue de vie, fait de rencontres quotidiennes. Il passe peut-être aussi par la culture, en l'occurrence l'étude de la langue touarègue. Charles de Foucauld évolue dans un cadre historique et politique d'expansion coloniale, y compris contre l'empire ottoman musulman[2], et dans une conception théologique marquée par les exigences sotériologiques. Dans ses carnets[3], il parle toujours d'« infidèles » à propos des autochtones sahraouis, parce que non-chrétiens. Dans la même dynamique, si essentielle dans son activité missionnaire, la prière vise la conversion de ces infidèles, musulmans. La création en 1909 d'une Union en témoigne. Néanmoins, la conversion n'a peut-être pas tout à fait le sens que pourrait prendre l'image d'une distribution de sacrements, au premier rang desquels le baptême. Si l'on suit les analyses de Jean-François Six, qui lutte aujourd'hui contre l'instrumentalisation identitaire et anti-musulmane de certains textes du père de Foucauld[4], la conversion prendrait plutôt la forme d'un chemin de sainteté passant par la fraternité, chrétienne, française, républicaine.

Charles de Foucauld demeure un acteur colonial et s'inscrit dans ce paradigme. Certes il avait développé une pensée critique à l'égard de la colonisation dont il annonçait la fin proche si aucun changement radical de comportement n'intervenait de la part du colonisateur[5]. Il avait, selon Michel Dousse, « le souci que la colonisation ne se réduisît pas à l'exploitation des plus démunis au bénéfice des seuls intérêts matériels et politiques. Sa vocation – et il en eut conscience – s'inscrivit dans un moment où il était

---

[1] Entretien avec P.F. Yvan Stern.

[2] Pendant la Première Guerre mondiale, il use d'un ton franchement belliqueux contre la puissance ottomane turquisée, ennemie de la France. Le 6 décembre 1915, il écrit à Louis Massignon : « Que Dieu vous garde, bien cher ami et frère en JÉSUS, qu'Il donne la victoire à Sa fille aînée sur tous les fronts, dans cette guerre qui est une croisade : les massacres d'Arménie appelleraient à eux seuls une guerre européenne pour la destruction de la Turquie, question de Devoir et d'Honneur. » Le 18 février 1916 il lui écrit encore : « En même temps que vos lettres je reçois la nouvelle de l'évacuation de la presqu'île de Gallipoli ; vous avez dû en souffrir ; mais j'espère fermement que la guerre présente verra la fin de la Turquie […] » (cité dans Christian Destremeau et Jean Moncelon, *Louis Massignon, op.cit.,* p. 145-146).

[3] Charles de Foucauld, *Carnets de Tamanrasset, 1905-1916*, *Œuvres spirituelles de Charles de Foucauld XIV*, Nouvelle cité, Paris, 1986.

[4] Aujourd'hui certains sites web comme celui de la Contre-Réforme Catholique au XXIe siècle étudient « l'esprit » de Charles de Foucauld à partir de textes ou déclarations, notamment le deuxième point de la lettre du 29 juillet 1916 adressée à René Bazin où Charles de Foucauld réfléchit à « comment franciser les peuples de notre empire africain ». En réponse, Jean-François Six propose une analyse complète de la lettre dans un article publié sur le site du GRIC : « Mise au point : Charles de Foucauld, Les chrétiens et les musulmans » (publié le 8 octobre 2010).

[5] Antoine Chatelard, « Le Frère Charles et son message spirituel », dans Henri Teissier (sous la dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoires chrétiennes, Desclée, Paris, 1991, p. 202.

important que la France témoignât également de ses valeurs spirituelles. Il ne s'agissait pas de partir à l'assaut du monde musulman ou maghrébin pour le convertir ; mais comment prétendre lui apporter le progrès et la civilisation en se bornant aux intérêts matériels et en donnant le mauvais exemple par l'exploitation, le mépris et l'appât du gain ? »[1]. L'un de ses principaux soucis est donc de « conscientiser » ses coreligionnaires et ses compatriotes aux devoirs qu'impliquait la colonisation, ce qu'il tente directement en France à travers son association, sans beaucoup de succès cependant[2].

De la même façon, sans pour autant remettre en cause le cadre colonial, les catholiques sociaux reprennent à leur compte la dénonciation des abus[3]. Pris par l'organisation de la toute prochaine Exposition coloniale parisienne, le maréchal Lyautey a dû décliner l'invitation qui lui avait été faite pour participer à la session marseillaise des Semaines Sociales de France en 1930. Mais il a fait parvenir une lettre de remerciement à Eugène Duthoit où il reprend quelques phrases de l'organisateur. On comprend ainsi que « l'objet de ce Problème Social dans les pays de la Colonisation, c'est la vie commune à organiser dans l'ordre, dans la justice et dans la paix, entre une Métropole largement pourvue de biens matériels et spirituels, et une Société indigène qui a sa valeur propre, mais que les circonstances ont pu longtemps priver des avantages de la civilisation moderne ». Il s'agit de montrer « comment cette collaboration entre les administrateurs et les colons venus de la Métropole d'une part, les Indigènes de l'autre, doit être imprégnée de cet esprit social contenu dans l'Évangile, entretenu par l'Église Catholique »[4]. Il n'est donc pas question de remettre en cause le système colonial, mais de l'aménager selon les obligations évangéliques. La conversion s'impose aussi civilisateurs, missionnaires en tête.

[1] Michel Dousse*, op.cit.*, p. 677.
[2] Antoine Chatelard, *op.cit.*, p. 202.
[3] Cf. Semaines sociales de France, *Le problème social aux colonies, compte rendu* in extenso *des Cours et Conférences*, Marseille, XXIIe session, Lyon, 1930.
[4] « Lettre de M. Le Maréchal Lyautey » dans *Le problème social aux colonies, op.cit,* - documents annexes p. 579.

Chapitre 3. Vers un nouveau paradigme relationnel

D'une guerre mondiale à l'autre, plusieurs signes laissent penser qu'un paradigme relationnel alternatif à la domination latine de la Méditerranée est en construction. Plusieurs acteurs participent à une tentative culturelle et intellectuelle de transformation des rapports interméditerranéens, alors que la Méditerranée connaît un regain d'intérêt dans les années d'entre-deux-guerres. « La Méditerranée est à la mode », remarque l'écrivain Armand Lunel (1892-1977)[1] en 1936 :

> La Méditerranée est en ce moment à la mode. Peut-être même plus qu'une mode en train de s'imposer, est-ce un mythe à l'état de gestation, déjà chargé de force vive et, comme tous les mythes, débordant d'espérances, de promesses, mais, il faut bien l'avouer aussi, d'incertitudes ; car prévoit-on jamais exactement ce qu'un mythe peut nous réserver ?
> Mais de pressentiments, pour l'heure, on est loin d'en manquer.[2]

L'hypothèse d'une unité des civilisations de la Méditerranée se met en place avec les travaux de Fernand Benoît (1892-1969) qui tend à la vérifier par l'archéologie, l'histoire et la géographie dans *L'Afrique Méditerranéenne, Algérie, Tunisie, Maroc*[3] et *Avignon au double visage*[4]. Aux recherches théoriques et aux enquêtes il faut ajouter « l'action et la propagande » : le poète et journaliste Jean Desthieux (1895-1944) fonde le groupement des « Amitiés Méditerranéennes » qui s'inscrit dans la dynamique régionaliste, proche du félibrige.

À Marseille, ville aux réalités cosmopolites[5] et littéraires[6], creuset favorable à l'imagination et à la création artistique[7], les *Cahiers du sud*, dirigés pendant plus d'un

---

[1] Armand Lunel est né dans une famille juive provençale du Comtat-Venaissin. Son œuvre se concentre sur la vie des juifs en Provence. En 1926, il reçoit le premier prix Renaudot pour son roman *Nicolo-Peccavi*. Il est aussi professeur de philosophie à Monaco où il meurt en 1977. Le fonds Armand Lunel est aujourd'hui disponible en consultation à la bibliothèque municipale d'Aix-en-Provence.

[2] Armand Lunel, « Paul Valéry, La Méditerranée et l'Humanisme », dans « Chroniques », *Cahiers du Sud*, Tome XIV, 1er semestre 1936, n° 183, 23e année, mai 1936, p. 401.

[3] Les Beaux Arts, Paris, 1931.

[4] Éditions Alpina, Paris, 1932.

[5] Cf. Émile Témime (dir.), *Migrance, histoire des migrations à Marseille*, 4 Volumes, Éditions Edisud, Aix-en-Provence, Tome 3 : Marie-Françoise Attard-Maraninchi et Émime Témime (dir.), *Le cosmopolitisme de l'entre-deux-guerres, 1919-1945*, 212 p.

[6] Selon le titre d'un ouvrage de Maurice Ricord, *Marseille, cité littéraire ?* paru aux Éditions Robert Laffont en février 1942. Outre *Les Cahiers du Sud* qui contribuent au rayonnement de la ville dans les cercles littéraires, Marseille a vu évoluer certains ténors de la scène littéraire au début du siècle, en particulier le duo Marcel Pagnol - Albert Cohen, tous les deux élèves au Lycée Thiers.

[7] Cf. Marcel Roncayolo, *L'imaginaire de Marseille. Port, Ville, Pôle*, Éditions de la Chambre de commerce et d'industrie de Marseille, 1990.

demi-siècle par Jean Ballard (1883-1973), sont l'expression d'une autre sensibilité en offrant un espace de publication aux « humanistes méditerranéens », croyants et religieux compris. D'une mythologie à l'autre, ces humanistes prennent le parti de la vulgarisation des savoirs (y compris religieux) et mettent en valeur les notions de liberté, de tolérance, de dignité, d'ouverture et de curiosité. Ainsi proposent-ils une vision alternative de la Méditerranée pensée comme « patrie »[1], une et multiple, en contradiction avec l'idée nationaliste de latinité[2]. À la Rome impériale et impérialiste que veut ressusciter le fascisme italien sous prétexte d'un passé glorieux, Gabriel Audisio oppose le génie méditerranéen, « la seule valeur éternelle ». Albert Camus amorce une réflexion sur l'être et le vivre qui l'entraîne naturellement sur la voie des engagements politiques et culturels : il publie plusieurs articles dans *Alger républicain* en faveur d'un régime colonial plus juste et d'une culture méditerranéenne où se retrouveraient dans la fraternité, tous les peuples de la Méditerranée »[3]. Au plus près du monde réel, dans une contemplation passionnée sans perdre « la certitude consciente d'une mort sans espoir »[4], l'homme avance dans la vision mythique de Tipasa, à l'image du héros de la mythologie antique : Prométhée, Sisyphe, et Ulysse, bien sûr. Grâce souvent à des trajectoires individuelles comme celle de Louis Massignon, l'essor de ces lectures méditerranéennes plutôt païennes s'articule avec des bouleversements en cours dans les milieux chrétiens.

Dans l'entre-deux-guerres, plusieurs modèles de mission émergent dans les grandes congrégations catholiques et invitent à une évolution remarquable de l'orientalisme chrétien et du regard porté sur l'islam. Ces évolutions au sein du catholicisme participent au mouvement humaniste plus large qui s'exprime notamment depuis Marseille.

---

[1] Gabriel Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée*, Éditions Jeanne Laffitte, Gémenos, 2009, (Gallimard, 1935), p. 14.

[2] Cf. Jean-Robert Henry, « Métamorphoses du mythe méditerranéen », dans Jean-Robert Henry et Gérard Groc (dir.), *Politiques méditerranéennes entre logiques étatiques et espace civil. Une réflexion franco-allemande*, « Hommes et Sociétés », Karthala – Iremam, Aix-en-Provence, 2000, p. 43 : « [...] en réaction contre cet abus de latinité, l'universalisme méditerranéen s'est voulu une tentative de dépassement des facteurs de tension qui menaçaient la région, comme la guerre d'Espagne, les ambitions italiennes, la montée des résistances à la domination coloniale. »

[3] Jacqueline Lévi-Valensi, « Introduction », dans Albert Camus, *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de La Pléiade, Nrf, Gallimard, Paris, 2006, p. LVIII.

[4] Albert Camus, « Le vent à Djémila », *Noces*, dans *Œuvres complètes I*, *op.cit.*, p. 113.

1. Vers un renouveau de la Mission

Après leur « constat d'impuissance » à l'égard de l'islam, les congrégations missionnaires présentes en Afrique du Nord et au Moyen-Orient, tentent de renouveler leur approche. Au sein de la Compagnie de Jésus par exemple, Christophe de Bonneville (1888-1947), supérieur de la mission du Proche-Orient, pousse à la transformation de la *Missio Islamica* dans le sens d'un plus grand respect pour la religion musulmane[1]. En fait, cette évolution semble déjà bien avancée : les plans d'études de l'arabe et des projets de manuels d'islamologie se multiplient dès la fin des années 1920 afin de répondre aux nouvelles préoccupations de formation des jeunes missionnaires[2]. Les implantations jésuites en Méditerranée orientale, notamment en Égypte et au Liban (où les Jésuites ont fondé l'Université Saint Joseph ainsi qu'une congrégation féminine à Bikfaya appelé les Sœurs des Saints Cœurs de Jésus et de Marie pour prendre en charge l'enseignement des jeunes filles) favorisent l'émergence d'une nouvelle classe d'islamologues tandis que les revues *En Terre d'Islam.* Il faut cependant regarder du côté des Pères Blancs et de la famille foucauldienne pour observer les évolutions les plus remarquables.

1.1. Les Pères Blancs

Chez les Pères Blancs, une évolution significative du regard porté sur les musulmans intervient avec Henri Marchal (1875-1957), prêtre français devenu missionnaire en Afrique du Nord, où il a été un ami personnel de Charles de Foucauld pendant ses années passées au Sahara. En 1912, Henri Marchal est élu Assistant du Supérieur Général de la Société Missionnaire des Pères Blancs et se maintient à ce poste jusqu'en 1947. « Placé dans une position d'autorité et de responsabilité », Marchal se trouve alors obligé de « traduire en directives pratiques les principales orientations données par le Fondateur à sa Société missionnaire pour l'apostolat en Afrique, en général, et pour ses implications en milieu musulman, en particulier[3]. » Plus largement

[1] Sur les Jésuites, cf. « Jésuites lyonnais au Proche-Orient » dans Étienne Fouilloux, Bernard Hours, Dominique Avon, *Les jésuites à Lyon…*, *op.cit.*, p. 205.
[2] Oissila Saaïdia, *Clercs Catholiques…*, *op.cit.*, p. 203.
[3] Jean-Marie Gaudeul, « Le Mystère de la prédication du Christ : Henri Marchal (1875-1957) » dans *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Collection « Studi arabo-islamici del PISAI », n° 12, PISAI, Roma, 1998, p. 344.

même, « il est considéré comme le premier Père Blanc à avoir élaboré une doctrine pastorale et missionnaire basée sur les directives du Cardinal [Lavigerie] » [1].

1.1.1. « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans »[2]

En 1912, le Chapitre rappelle ainsi que le but n'est pas de baptiser des individus, mais de former une société chrétienne. Sur cette base et en relisant les principes d'apostolat de Lavigerie, Marchal développe une nouvelle méthode étant bien clair qu'il n'est pas théologien, mais se place sur le terrain pastoral[3]. Il fait cependant connaître sa méthode assez tardivement par rapport à son élection de 1912. Ce n'est qu'en 1938 qu'il distribue à ses confrères les *Grandes Lignes de l'Apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord* (alors qu'il commence à exposer sa conception de l'apostolat en 1932). Et ce n'est qu'en 1945 que suivent « L'âme musulmane » et « Le Milieu humain et la vie en terre d'Islam »[4].

Selon Oissila Saaïdia, Marchal insiste sur l'adaptation de l'apostolat au public à convertir et surtout sur l'importance de la prudence à conserver vis-à-vis des autorités françaises et des musulmans. Pour lui, le cœur de l'apostolat réside dans les vérités essentielles à observer (il recommande pour cela l'utilisation du Décalogue), bien plus que dans le sacrement du baptême : le plus important et le plus nécessaire est de se convertir à Dieu ; la conversion au christianisme l'est moins[5]. La mission se fait aussi par rayonnement. Le missionnaire doit montrer par son exemple qu'il est « homme de Dieu », ce qui, d'une part, le distinguera des colons et des autorités coloniales et, d'autre part, attirera vers la foi chrétienne bien des musulmans. Le but premier demeure la

---

[1] Joseph Cuoq, *Lavigerie, …, op.cit*., p. 94 : « sans doute, d'autres, avant lui ou en même temps que lui, eurent des pensées voisines des siennes, tel le P. Baldit (1861-1919).

[2] Nous reprenons ici le titre de l'article de Oissila Saaïda, « Henri Marchal, technique d'apostolat aurpès des musulmans », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18e-20e siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 121-137.

[3] Oissila Saaïda, *op.cit.*, p. 129.

[4] Joseph Cuoq, p. 95.

[5] Jean-Marie Gaudeul, p. 347-348 : « Marchal distingue trois niveaux de conversion, très différents, dont chacun a ses caractères spécifiques. 1. La conversion à Dieu : la conversion de base, celle qui est nécessaire au salut […]. 2. La conversion à Jésus […]. 3. La conversion au Christianisme : c'est souvent la première conversion à laquelle on pense quand le mot est prononcé en lien avec le travail missionnaire, elle n'est pourtant que la moins importante en comparaison des deux précédentes. On la décrit comme un changement d'allégeance d'une religion à une autre, et l'adoption de nouvelles doctrines et de nouvelles pratiques. Dans le contexte de l'affrontement islamo-chrétien […], un tel changement implique que l'on brise avec un groupe humain donné pour se joindre à un autre groupe, et un groupe ennemi. Cet état des choses découle de la façon dont on a traditionnellement identifié la religion avec telle ou telle entité politique. À ce niveau, l'Islam a érigé des barrières presque insurmontables : les controverses ont vacciné les esprits contre les Dogmes chrétiens ; les lois menacent de mort, civile ou physique, « l'apostolat » ainsi que le missionnaire ; la pression sociale colmate les brèches là où les autres mesures ont échoué. »

« défanatisation » du milieu qui passe non seulement par les œuvres spirituelles, mais également par les activités séculières, dont l'école qui demeure un élément central du dispositif missionnaire : « c'est en agissant sur la jeunesse que l'on désamorcera l'hostilité séculaire envers le christianisme, hostilité générée par l'apologétique musulmane, mais aussi par l'ignorance »[1]. Il s'agit en fait de disposer les esprits à accueillir le message chrétien[2]. D'après la lecture de Marchal, l'enseignement chrétien lui-même (les mystères) n'intervient que très tardivement dans le processus de conversion.

De cette théorie, Marchal retire une méthode, suivant la « prédication du Christ »[3]. En d'autres termes, il s'agit d'abord et avant tout de se faire accepter par les populations musulmanes « dans la logique de l'Incarnation ». Dans un deuxième temps, s'engager sur la voie de la conversion, en privilégiant l'abandon de sa vie et de sa personne à Dieu, bref mettre en pratique un dogme commun à l'Islam et au Christianisme. Finalement la conversion au Christianisme, en tant que système religieux, est quasiment abandonnée – dans le court terme en tout cas.[4] Cela permet à Marchal de calmer les ardeurs des missionnaires. Et puis, dit familièrement, c'est « faire passer la pilule » de l'échec historique de la Mission catholique en Afrique du Nord. Marchal perçoit même les convertis comme un poids pour la mission car ils peuvent attirer sur eux l'hostilité et le mépris des musulmans, et par ricochet, bloquer toute mise à disposition d'écoute et de respect par rapport au message chrétien. Le risque est, de plus, pour les missionnaires, de ne se concentrer que sur un petit groupe de chrétiens et de délaisser ainsi la masse musulmane[5]. Progressivement, les Pères Blancs pensent leur présence en Afrique du Nord, aux côtés des musulmans, comme « une relation d'accompagnement », dont l'objectif n'est pas « de convertir les musulmans, mais de les aider à vivre un islam ouvert, "christianisé" [6]. »

---

[1] Oissila Saaïda, p. 130.
[2] Joseph Cuoq, p. 109 : « la voie du salut n'est pas fermée aux musulmans, mais ils doivent se dégager de l'esprit de l'Islam et des sécurités fausses qu'il inspire ».
[3] Jean-Marie Gaudeul, *op.cit.*, p. 344.
[4] Pour argumenter cette position, Marchal s'en réfère à l'histoire des prophètes : « 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 » (Oissila Saaïdia, p. 133).
[5] Oissila Saaïda, p. 133.
[6] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, Mémoire d'histoire sous la direction de Philippe Levillain, Université Paris X – Nanterre, 1999, p. 13.

Les positions de Marchal provoquent de vives oppositions, dans les rangs même des Pères Blancs. Les racines de ces crispations sont déjà anciennes : dès l'époque de Lavigerie, des résistances s'étaient exprimées au sein de la Société des Missionnaires d'Afrique. En majorité, ces derniers se soumirent aux recommandations du fondateur. Mais comme ces mesures n'avaient pas été uniformes dans les différentes maisons d'éducation, on avait baptisé plusieurs dizaines d'orphelins. Et beaucoup de missionnaires (le Père Lechaptois, par exemple) n'étaient qu'à moitié satisfaits. Ils pensaient qu'une réserve excessive confirmait les musulmans dans la conviction de leur supériorité religieuse[1].

Mais les oppositions auxquelles fait face Marchal sont plus de l'ordre de combats d'héritiers. Marchal, par exemple, doit faire face à l'opposition vive et systématique d'un autre Père Blanc, Robert Focà. Or c'est l'interprétation par Marchal des recommandations de Mgr Lavigerie que Focà remet en cause et non pas l'œuvre même du fondateur des Pères Blancs. Selon Oissila Saaïda, Focà « porte un regard critique sur les espérances providentielles de Marchal : il adopte une démarche volontariste qui le conduit à ne pas renoncer aux conversions individuelles »[2]. Deux tendances antagonistes se font ainsi jour chez les Pères Blancs. Malgré cette opposition, c'est Focà qui est chargé de la mise en route (bien que provisoirement) de l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA).

1.1.2. De Marchal à André Demeerseman : la naissance de l'IBLA

L'une des idées de base qui inspire toute la réflexion du Père Marchal est le respect des cultures. Marchal se positionne par là contre toute attitude de mépris, mais aussi contre toute forme de syncrétisme[3]. Or ce respect passe par la connaissance. Dans cet esprit il pousse le Chapitre de 1926 à lancer le projet d'une maison d'études.

Le 18 novembre 1926, les pères Robert Focà et Joseph Sallam inaugurent la « Maison de l'Unité et de l'Effort » : une maison d'études arabes destinée à la formation linguistique et culturelles des religieux et des religieuses qui partent vivre en terre

[1] Cf. Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins,* Société des Missionnaires d'Afrique, Rome, 1986.
[2] Oissila Saaïda, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, 2004, p. 245.
[3] Joseph Cuoq, p. 98.

musulmane[1]. Les élèves sont dès le départ orientés vers la connaissance de l'arabe littéraire et dialectal. Les premiers rayons d'une bibliothèque sont consacrés à ce qui touche à la vie tunisienne, la religion musulmane ainsi que la littérature arabe[2]. Le centre s'installe en mai 1928 rue des Glacières, entre le quartier européen et la Médina où il prend le nom d'« Institut des Belles Lettres Arabes » le 30 mars 1931[3]. Durant cette première période, les Pères Blancs visent à gagner la sympathie de la population locale. En plus cependant, cette méthode d'apostolat s'accompagne d'un souci de controverse intellectuelle. Comme le rappelle le père Jean Fontaine, « l'équipe provoquait volontairement des polémiques apologétiques pour montrer aux Tunisiens les faiblesses de leur foi. Cette attitude est vouée à l'échec. La réaction tunisienne est assez vive, car on avait sous-estimée le milieu »[4]. Dès cette première épreuve, des dissensions vont apparaître au sein des pères de l'IBLA. D'un côté, Sallam et Focà se montrent agressifs à l'égard des musulmans ; de l'autre, le jeune André Demeerseman (1901-1993), soutenu par Marchal, regroupe les plus humbles, ceux qui souhaitent se mettre à l'écoute des Tunisiens ; l'organisation du Congrès Eucharistique de Carthage accentue un peu plus ces désaccords[5]. Mais Focà est rappelé à Alger en janvier 1931 par Marchal qui a confié l'année précédente la direction de l'IBLA à Demeerseman. Même si jusqu'en 1948, il s'agit toujours de mener une action missionnaire sans entreprendre d'œuvres (une action qui repose uniquement sur les contacts humains et les relations culturelles[6]), la

[1] Entretien André Ferré, 17 juillet 2009, Couvent de Bou Sandel, Tunis. André Ferré est né en 1933 à Saint-Mathurin, en Vendée. Historien de formation, il est titulaire d'un doctorat d'université de Paris-Sorbonne en 1971 et est remarqué pour l'édition du *Kitâb al-duwal al-munqati'a* d'Ibn Zâfir. Père blanc, il devient professeur puis directeur du PISAI à Rome de 1978 à 1984. Il est depuis membre du GRIC de Tunis, où il réside à l'IBLA.

[2] François Dornier, *Les Catholiques en Tunisie au fil des jours*, Finzi, Tunis, 2000, p. 543 – 555. Sur François Dornier (1913-2008), père blanc d'origine franc-comtoise, ayant vécu au Maghreb, responsable du domaine algérien de Thibar, cf. la notice biographique de Jean Fisset (http://www.mafrome.org/noticesnov08.htm).

[3] Jean Fontaine, *Points de Suspension*, Arabesques, Tunis, 2008, p. 14.

[4] Jean Fontaine, *op.cit.*, p. 15.

[5] Pierre Soumille, « La représentation de l'islam chez les chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français (1881-1956) et après l'indépendance », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18e-20e siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 111 : « tandis que Demeerseman proteste dans une lettre à l'archevêque de Carthage en signalant les diverses objections formulées par la presse de langue arabe, un autre Père Blanc de l'équipe, Focà, publie dans la revue *En Terre d'Islam* un article affirmant que « personne ne peut prétendre connaître d'avance la mesure des grâces que versera sur les musulmans le Congrès Eucharistique » et que « la vue de ces masses imposantes de fidèles…affermira (chez les musulmans) l'esprit religieux en ceux qui…croient volontiers que toute religion a disparu des masses chrétiennes » en montrant que le culte rendu à l'occasion de ce Congrès est le reflet de la sourate de « la Table servie » du Coran ».

[6] Pierre Soumille, *op.cit.*, p. 112.

prise de direction par Demeerseman, alliée au déménagement en 1932 rue Jeamaa el-Houa, marque une nouvelle étape pour l'IBLA.

Nommé à 28 ans, André Demeerseman, était arrivé au Maghreb pour baptiser les Tunisiens[1]. Pourtant, c'est une toute autre démarche qu'il développe. Il prend deux initiatives majeures en faveur du dialogue en Tunisie et plus largement entre musulmans et chrétiens. En 1934, il lance le « Cercle des Amitiés Tunisiennes »[2] qui remplace le « Cercle Lavigerie » créé deux ans plus tôt. L'idée est de « susciter la compréhension réciproque entre Tunisiens et Européens »[3]. Suivant le même objectif, le père Demeerseman favorise la création de la Revue "Ibla" en 1937. Destinée d'abord à faire connaître à la partie européenne du Protectorat les coutumes et la vie populaire tunisiennes[4], elle se transforme progressivement « en un instrument de rapprochement des élites franco-tunisiennes »[5]. Même si elle n'a pas vocation à traiter du dialogue islamo-chrétien, elle en est un cadre privilégié : dès le premier numéro, les Pères Blancs ouvrent la rédaction de la revue à des Tunisiens[6]. Cette évolution suit celle des sujets traités : la revue s'intéresse d'abord au folklore tunisien, puis progressivement, à partir des années 1950, aux études ethnographiques. Elle dresse aussi l'éventail de la vie intellectuelle et religieuse en Tunisie et, dans une moindre mesure, au Maghreb et dans le monde arabo-musulman. Le tirage aussi subit quelques évolutions : il atteint son apogée en 1942 avec 2500 exemplaires dont 1800 abonnés, avant de se stabiliser autour d'un millier. En parallèle, la collection « Le Bled » est créée en 1941 afin d'initier les colons à la langue arabe dialectale[7].

La bibliothèque aussi devient au fil des ans très importante : « pour répondre à la demande des étudiants des universités ; les facultés commençaient tout juste à exister » rappelle le père André Ferré[8]. Elle se dédouble pour permettre un accueil des jeunes du

[1] Entretien avec Jean Fontaine, 28 juillet 2009, IBLA, Tunis.
[2] Le Cercle des Amitiés Tunisiennes disparaît en 1964. Quarante Tunisiens y firent des conférences. Elles attiraient environ cent personnes (cf. Jean Fontaine, *Points de suspension, op.cit* : « Au départ », p. 21 – 22).
[3] François Dornier, *op.cit.*, p. 550.
[4] Entretien avec André Ferré, 17 juillet 2009, Couvent de Bou Sandel, Tunis.
[5] François Dornier, p. 550.
[6] Jean Fontaine, *Points de Suspension, op.cit.*, p. 23 : « Depuis (1937, les Tunisiens) sont régulièrement associés à des réunions de consultation dont les comptes rendus sont consignés dans les archives de la maison. Cette collaboration devient officielle avec la composition d'un comité de direction en 1977. Aujourd'hui, il est composé de dix collègues universitaires tunisiens (cinq femmes et cinq hommes). L'année 2006 est celle de la passation de la direction à Mme Kmar Bendana, avec pour administrateur Mr Ferhat Barouni et maquettiste Mlle Saida El Elj ».
[7] Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue. Les Centres d'étude chrétiens en monde musulman*, 9 Studien, Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberge, 1987, p. 55.
[8] Entretien avec André Ferré, le 2 août 2011, IBLA, Tunis.

secondaire, d'autre part. Pour ces derniers, les Pères Blancs organisent des cours qui prennent la forme d'études accompagnées. Ils sont plus de 350 inscrits à la bibliothèque à la fin des années 1950[1]. L'implantation dans la vie tunisienne se manifeste aussi par les relations tissées entre les Pères Blancs et les milieux médical et scolaire dans lesquels un grand nombre de structures dépendent alors de l'Église de Tunisie. Certains Pères Blancs travaillent en plus dans des structures extérieures à l'Église et bientôt dans des structures du nouvel État tunisien.

L'objectif est bien pour les Pères Blancs de Tunis de connaître et de faire connaître la Tunisie ; la revue *Ibla* est ainsi publiée en français. Les outils développés par l'IBLA ont une visée culturelle – et non religieuse. L'*Ibla* par exemple aborde les questions tunisiennes mais ne cherche pas à présenter la foi musulmane et ne fait pas allusion à la foi chrétienne[2]. En fait, depuis la fin des années 1940, l'IBLA tend à devenir un centre intellectuel au service du pays alors que celui-ci s'engage dans la lutte nationale[3]. En 1947, pour faciliter cette transformation de l'institut, la section "Étude de la langue et de l'islamologie" se sépare et s'installe à La Manouba. Une cinquantaine d'étudiants la fréquente jusqu'au début des années 1960.

1.2. La famille foucauldienne : « Les premiers disciples en terre d'islam »[4]

En 1930, le bulletin religieux de Marseille annonce l'organisation d'une soirée en « hommage à la cause du Révérend Père de Foucauld » :

> Le Père Madeleine, des Missionnaires d'Afrique, Pères Blancs, présentera, mardi 14 janvier, à 21 heures, au Majestic-Cinéma, 53 rue Saint-Ferréol, un film documentaire inédit : "À travers le Sahara jusqu'au Hoggar, ou exhumation des restes du Père de Foucauld". Tourné au cours du dernier voyage que firent en avril 1929, les Pères Blancs à Tamanrasset pour procéder aux constatations canoniques nécessaires, à l'exhumation et à la translation des restes de l'héroïque ermite, ce film est destiné à intéresser les sympathies françaises à la cause du Révérent Père de Foucauld […].[5]

Il est en effet question de canoniser Charles de Foucauld. Or, ce n'est pas tant le destin personnel de celui-ci qui marque un tournant que sa postérité. L'homme certes innove en matière de relations islamo-chrétiennes, mais il reste un individu isolé, qui

[1] François Dornier, p. 552.
[2] Jacques Levrat, *op.cit.*, p. 57.
[3] Pierre Soumille, p. 114 : « à partir de 1948 a commencé une nouvelle période de l'histoire de l'IBLA ».
[4] René Voillaume, *Charles de Foucauld et ses premiers disciples : du désert arabe au monde des cités*, Centurion, Bayard Éditions, Paris, 1998, p. 65.
[5] « Hommage à la cause du Révérend Père de Foucauld », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2509 – 49e année, 12 janvier 1930.

meurt seul au fin fond du Sahara. Ce n'est qu'après sa mort que l'on prend conscience, particulièrement en France, du changement de paradigme qui peut émerger des intuitions de l'ermite. Des hommes comme le père René Voillaume ou Albert Peyriguère jouent ce rôle de "transformateur", suivant les pistes ouvertes par leur maître spirituel.

À sa mort, Charles de Foucauld n'a pas d'héritier ; son seul compagnon ne le suit pas jusqu'à Tamanrasset. Il a bien fondé une association en France regroupant une quarantaine d'« amis », et dont le secrétariat est assuré par un prêtre de Saint-Sulpice, professeur au grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux, Monsieur[1] Laurain, mais le groupe ne se voit pas d'avenir au-delà de la vie de l'ermite[2]. Alors que les hommes tombent par millions sur les champs de bataille, scandant ainsi la Première guerre mondiale, il n'est pas surprenant que la mort d'un ermite au Sahara passe presque inaperçue.

« L'ermite du Sahara est mort seul, alors qu'il rêvait de fonder une famille religieuse. Mais ses disciples sont toujours là, sous formes de fraternités laïques, religieuses ou sacerdotales » écrit Roger Michel[3]. Charles de Foucauld bénéficie, une dizaine d'années après sa mort, d'un double intérêt : celui de la France qui renouvelle ses ambitions coloniales[4] et celui de la communauté chrétienne catholique à travers plusieurs itinéraires. Liés originellement au Maghreb, les disciples de Charles de Foucauld essaiment autour de la mer Méditerranée.

Les premiers successeurs de Charles de Foucauld sont présents au sein du monde arabo-musulman. Cette génération peut alors compter sur deux balises. La première est un ouvrage : la biographie de l'ermite écrite par René Bazin en 1921. La deuxième balise est un homme : Louis Massignon[5].

---

[1] Pour un Sulpicien, le titre n'est pas « Abbé » mais « Monsieur ».

[2] Cette association regroupe 48 personnes. Il s'agit surtout d'un cercle spirituel, suivant les recommandations écrites du Père de Foucauld. Prêtres et laïcs se retrouvent sous le nom d' « Union des Frères et Sœurs du Sacré Cœur ». Charles de Foucauld visait en fait à regrouper des laïcs qui vivraient dans le monde la vie qu'ont mené par la suite les Petits Frères et les Petites Sœurs.

[3] Roger Michel, *Seul l'amour restera, artisans de paix avec les musulmans*, Peuple Libre, Valence, 2010.

[4] « Ce n'est que longtemps après, quand la France tentera d'intéresser l'opinion publique à son empire colonial, que Frère Charles de Jésus accédera – *post mortem* – à la notoriété ; mais une notoriété sous un masque qui ne l'eût sans doute guère satisfait : comme il avait été assassiné par un Senoussiste, au cœur d'un Sahara gagné par la fièvre européenne, on le comptera en effet au nombre des militaires morts pour la France. C'est tout juste si l'on ne fera pas de lui une réincarnation des moines-soldats du Moyen Age : le Templier du XX^{e} siècle. D'ailleurs, lorsqu'on commence à s'intéresser ainsi à lui, une dizaine d'années après sa mort, c'est pour trahir la disposition essentielle de son testament […]. » (Denise et Robert Barrat, *Charles de Foucauld et la fraternité*, Maîtres spirituels, Seuil, Paris, 1958, p. 131-132).

[5] Louis Massignon a connu Charles de Foucauld dès avant 1906, avant sa conversion irakienne. Il devient membre de l'*Union des Frères et Sœurs du Sacré Cœur*, et quand ce cercle disparaît à la mort du Père de Foucauld, il met sur pied l'Association Charles de Foucauld, avec l'accord des Supérieurs des Pères Blancs et des Pères du Saint-Esprit. C'est à sa demande que l'académicien René Bazin, alors âgé de 70 ans, rédige

L'une des premières disciples de Charles de Foucauld est Suzanne Garde (1896-1954). Née en Tunisie, c'est en Palestine qu'elle lit René Bazin et décide de consacrer sa vie au service des musulmans. Après une rencontre avec Massignon en 1922, puis plusieurs tentatives malheureuses (qui s'expliquent en partie par l'hostilité des autorités ecclésiastiques oranaises), elle parvint en 1945 à fonder un « centre de soulagement pour toutes les formes de misères physiques et morales » à Dalilah, près de Bône en Algérie. Les « infirmières de Foucauld » y demeurent jusqu'en 1962 quand, à l'Indépendance, elles rejoignent la région d'Agen.

D'autres infirmières commencent une vie commune, en Tunisie, sous la responsabilité de l'évêque de Carthage. Elles sont devancées par deux hommes[1]. Le premier est un ancien amiral : Émile Malcor (1864-1944) qui devient prêtre en 1925. Il se voue alors à l'édification spirituelle des Bédouins dans l'esprit et d'après les méthodes de Charles de Foucauld. Ancien avocat, Charles Henrion (1887-1969) est ordonné à Tunis la même année. Avec Malcor et le Père Henri, il dirige ce petit groupe d'infirmières à Sidi-Saâd, près de Kairouan.

Au Maroc, deux figures foucauldiennes sont marquantes : Albert Peyriguère (1883-1959)[2] et Charles-Henri Poissonier (1897-1938). Comme Charles de Foucauld « d'un caractère indépendant, épris d'absolu […] Albert Peyriguère aura une vocation de défricheur solitaire »[3]. Nommé « Jean-Marie » à sa naissance à Trébons, près de Bagnères-de-Bigorre, Albert Peyriguère suit ses parents à Talence, près de Bordeaux où il entre au séminaire et est ordonné prêtre en 1906. Envoyé à Paris, il commence un doctorat sur le mouvement mystique et spirituel développé autour de Saint-Bernard à

---

et publie un livre intitulé : *Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite du Sahara.* Dix mille exemplaires sont vendus en deux mois ; deux cent mille en deux ans. L'ouvrage se veut un portrait spirituel du Père de Foucauld. Il n'en demeure pas moins marqué par le patriotisme français caractéristique de cette période. Massignon, quant à lui, rédige dans *La Vie Spirituelle* un article essentiel sur le message de Charles de Foucauld et publie à ses frais, en 1928, *le Directoire* qu'il n'aura de cesse de rappeler devant chaque déviation de l'œuvre foucauldienne (cf. Jean-François Six, « La postérité spirituelle de Charles de Foucauld », *Études*, 1993/ 05 - T378, N5, p. 654).

[1] Antoine Chatelard, « Le Frère Charles et son message spirituel », dans Henri Teissier (dir.), *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord*, Mémoires chrétiennes, Desclée, Paris, 1991, p. 204

[2] L'itinéraire nous est raconté principalement par son « fils spirituel » (Albert Peyriguère l'a appelé dans une première lettre datée de 1931 « mon cher petit »): Michel Lafon, né en 1922, qui a vécu avec lui sa dernière année et qui est resté à El-Kbab de 1958 à 1999. Michel Lafon a publié plusieurs ouvrages sur Albert Peyriguère dont une biographie en 1964. Alors qu'il réside dans le Moyen-Atlas, Michel Lafon envoie la *Lettre d'El Kbab aux amis du Père Peyriguère*. Il participe également à de nombreuses manifestations commémorant le parcours et le message du Père Peyriguère : le colloque du centenaire de la naissance d'Albert Peyriguère (Institut Catholique de Toulouse, 28-29 mai 1983), le colloque du cinquantenaire de sa mort (Maison d'accueil diocésaine « La Paix », Rabat, 6-8 novembre 2009).

[3] René Voillaume, *op.cit.*, p. 83.

l'Institut Catholique. Trois grandes étapes scandent son itinéraire[1]. Dans ses années de séminaire d'abord, Albert Peyriguère est sensibilisé par les travaux du Sillon de Marc Sangnier dont il garde une certaine orientation sociale et une attention particulière portée à la question de la liberté. Comme beaucoup de gens de sa génération, l'étape suivante est centrée sur la Première Guerre Mondiale. Mobilisé brancardier dans les tranchées, cette expérience est pour lui celle d'une proximité nouvelle avec les gens ordinaires, au-delà des barrières sociales traditionnelles : il n'a de cesse ensuite de retrouver une vie avec les gens sur un pied d'égalité. La vie des tranchées aurait également éveillé en lui une âme de missionnaire[2]. Mais la guerre est aussi pour lui synonyme de blessure physique. Il perd sa mâchoire lors d'un bombardement et sort ainsi très éprouvé du premier conflit mondial. Rentré à Bordeaux, il cherche d'abord un endroit où se reposer et répond, en 1920, à une demande en provenance de Tunisie. Son séjour dans le golfe de Hammamet est décisif : il y découvre à la fois les musulmans, l'Islam, et la figure de Charles de Foucauld (comme Suzanne Garde, il lit René Bazin). En juin 1926, sur la proposition du Père de Chatouville, Père Blanc bordelais, ils s'installent à La Daya, une petite oasis près de Ghardaïa pour vivre l'idéal de Charles de Foucauld. Mais il s'agit alors de l'idéal selon le règlement de 1899 soit une vie cloîtrée et silencieuse. Or Albert Peyriguère ne veut être ni enfermé ni contemplatif, mais suivant la lettre de Charles de Foucauld de 1911, il envisage plutôt d'assumer toute une inculturation dans la vie de tous les jours. Ajoutés à cela que sa santé ne lui permet plus de supporter la chaleur estivale, d'une part, et que sa cohabitation avec le père de Chatouville devient insupportable, d'autre part, Albert Peyriguère quitte La Daya au bout de quelques mois. Après un détour par Bordeaux, il décide en 1927 de s'installer au Maroc. Il réalise ainsi le souhait de Charles de Foucauld et s'arrête dans le Moyen-Atlas, à El Kbab. C'est là qu'il commence à expérimenter un mode exceptionnel de relations avec les musulmans berbères. Vivant comme un "marabout chrétien", il se distingue par un respect profond des populations locales, étudiant leur langue « non pas pour baragouiner avec les gens mais pour sa valeur intrinsèque et scientifiquement. Albert Peyriguère se fait aussi infirmier. Sa vie se concentre autour de la prière ; il déjeune frugalement, médite l'Évangile, écrit et invite, accueille, visite. Jusqu'en 1947 et l'arrivée de Mgr Lefèvre comme évêque du Maroc, le Père Peyriguère se sentait isolé : « isolé dans

[1] Michel Lafon, conférence donnée à l'*Institut Catholique de la Méditerranée* le mardi 25 janvier 2011.
[2] Marc Boucrot, « Biographie d'Albert Peyriguère », dans *Chemins de dialogue 36*, p. 21.

son souci d'ouverture au monde marocain, non pas pour convertir, mais pour faire connaître et aimer » précise le père Michel Lafon[1]. Néanmoins, le Père Peyriguère demeure patriote français et ne fait pas encore la distinction entre évangélisation et colonisation – distinction qu'il opère à partir des années 1950.

1933 est une année fondatrice pour la famille foucauldienne. En août, à Montpellier, après son noviciat chez les Trappistines, Sœur Marie-Charles fonde, les *Petites Sœurs du Sacré-Cœur*. D'origine belge, Madame Capart (1898-1989) avait lu Bazin et après la mort de son mari en 1928, était entrée en relation avec l'Association Charles de Foucauld et Louis Massignon. En 1936, celle que l'on appelle désormais Petite Sœur Magdeleine s'installe à Boghari, en Algérie, et lance ainsi, aidée d'une compagne, les *Petites Sœurs de Jésus*. Initialement vouée au nomadisme et à l'islam[2], cette congrégation s'étend rapidement au monde entier[3] et cultive « une présence faite d'humilité et de charité au milieu des musulmans, dans différentes terres islamiques mais aussi dans les banlieues populaires de France »[4].

Également en 1933, cinq prêtres de la région parisienne quittent la métropole pour s'installer à El Abiodh Sidi Cheikh, entre Alger et Beni-Abbès. « Pendant longtemps ils ne furent qu'un groupe de moines cloîtrés, remarque Antoine Chatelard, on les appelait *les Frères de la Solitude*. Ils essayèrent d'adapter leurs habitudes à l'environnement arabe, étudiant la langue et approfondissant leurs connaissances de la religion musulmane et des traditions locales »[5]. C'est dans ce cadre d'El Abiodh qu'évolue le jeune Louis Gardet[6], et c'est là qu'en 1942, il fait la rencontre du jeune

---

[1] Michel Lafon, « Le Père Peyriguère dans l'Église du Maroc », *Chemins de dialogue 36*, p. 32.
[2] Roger Michel, *op.cit.*, p. 31.
[3] Antoine Chatelard, p. 205. Cf. aussi Denise et Robert Barrat, *Charles de Foucauld et la fraternité*, Maîtres spirituels, Seuil, Paris, 1958, p. 154 – 157 : « En 1957, on compte ainsi six cent quatre-ving-dix-huit Petites sœurs appartenant à quarante-deux nationalités différentes ».
[4] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed Arkourn (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Le Livre de Poche - La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, p. 963.
[5] Antoine Chatelard, p. 205.
[6] La première époque de la vie de Louis Gardet demeure assez mystérieuse. Il change de noms : André Harlaire pour identité, André Brottier pour voyager, Marie-André pour prier, Louis Gardet pour publier. Très prolixe, il a fondé une revue, a signé plusieurs articles et a été repéré par Jacques Maritain à qui il confie « son désir de se donner à une vie consacrée alliant les deux commandements de l'amour de Dieu et des hommes […] il traverse la Méditerranée et s'installe à Maison-Carrée, maison généralice des Pères Blancs où il fait office de jardinier. À l'initiative du père Marchal il rencontre René Voillaume. Les deux hommes partagent la même aspiration à la vie contemplative insérée dans le monde. Sous le nom de Marie-André, le futur Louis Gardet attend les premiers frères dans le Sud-Oranais. Il participe à la fondation de la fraternité des Petits Frères de la Solitude à El-Abiodh Sidid Cheikh à l'automone 1933. »

dominicain Georges Anawati. Débute alors, entre les deux jeunes gens, une amitié très féconde tant sur le plan spirituel qu'académique : outre le projet éditorial qu'ils commencent à mettre en place, leur rencontre permet à Georges Anawati de préciser son approche de l'islam et de se lancer dans une recherche d'un dénominateur commun entre le christianisme et l'islam – recherche qui caractérise alors l'orientalisme chrétien.

2. L'évolution de l'orientalisme chrétien

Au cœur du mouvement orientaliste chrétien, Louis Massignon occupe la place de prophète, de guide et de maître. Avec lui se met en place une nouvelle approche de l'islam qui annonce des développements ultérieurs et des transformations fondamentales du regard porté sur l'islam, non seulement pour l'Église catholique, mais aussi pour l'Occident plus généralement. Louis Massignon soutient aussi l'émergence d'une nouvelle classe d'orientaliste catholique dont Georges Anawati.

2.1. Louis Massignon

Dans l'entre-deux-guerres, deux noms marquent profondément le paysage orientaliste catholique. La premier est espagnol : Don Miguel Asin y Palacios (1871-1944) dont le travail a consisté principalement à mettre en regard des notions et des mouvements de pensée qu'il estimait analogues pour les deux religions. Avec *La escatologia musulmana en la "Divina Comedia"* il est à l'origine d'une forte polémique[1] soutenant la thèse selon laquelle la *Divine Comédie* de Dante s'inspirerait fortement d'œuvres arabo-musulmanes. Avec *L'Islam christianisé*[2], il signe le premier ouvrage en langue européenne consacré à Ibn Arabi ; il travaille également sur Ibn Hazm, Ibn Massara et Ibn al Sid. Selon Louis Gardet, son œuvre est « une belle tentative de réconciliation de l'Espagne avec son histoire islamo-chrétienne »[3].

(Dominique Avon, *Les frères prêcheurs en Orient*, Paris, Cerf, 2005, p. 145 – 146. Sur Louis Gardet plus spécialement, cf. Dominique Avon, *Louis Gardet, l'entrée d'un catholique thomiste en islamologie 1926-1946*, in Liame, université de Montpellier, III, n° 9, 2002, p. 75 – 94 ; « In memoriam Louis Gardet », dans *Islamochristiana*, 12, Pisai, Rome, 1986, p. 1 – 26 ; Maurice Borrmans, *Louis Gardet (1904-1986), Philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2010, p. 61 – 77.

[1] *La escatologia musulmana en la "Divina Comedia"*, Real Academia Española, Madrid, 1919; Editoria Plutarco, Madrid, 1931. Dans l'édition de 1943, le texte est suivi de son *Historia y crítica de una polémica* de 1924 augmentée.

[2] Madrid, Editorial Plutarco, 1931.

[3] Louis Gardet, *op.cit.*, p. 399.

Peut-être plus que Don Miguel Asin y Palacios, Louis Massignon est certainement celui qui a marqué en profondeur l'orientalisme chrétien à cette époque[1]. Revenu à la foi chrétienne après une expérience mystique et un temps d'hospitalité au sein d'une famille musulmane de Bagdad en 1908[2], Massignon contribue à mettre en valeur dans l'islam ces deux dimensions, de spiritualité et d'hospitalité. En 1922, Louis Massignon soutient une thèse sur la Passion de Mansur al-Hallâj, mille ans après le supplice de ce soufi d'origine iranienne[3], dont la figure de mystique, comme le suggère Maurice Zundel, le rapproche des combats menés par Foucauld avec lequel il entretient une correspondance fournie[4]. À partir de ce travail sur Hallâj, c'est une approche passionnelle, par la sainteté, que tente de promouvoir l'orientaliste français. Massignon ne cesse de souligner « le travail de la grâce dans les cœurs musulmans » ; pour lui, comme l'écrit Jean-Marie Gaudeul, « l'Islam devait être apprécié en fonction de ces fruits de sainteté, et non pas seulement en fonction des défauts de ses adeptes les moins fidèles »[5].

> Plus que jamais je pense devant Dieu à nos amis musulmans. Ils se rangeront, je crois, avec nous quand les dernières tribulations viendront et quand l'heure sera proche. Car ils ont une foi qui n'est pas simplement la vertu naturelle de la religion, mais quelque chose de plus, la bénédiction de Dieu répondant à Abraham anxieux « *Utinam Ismaël vivat coram Te. Super Ismaël quoque exaudivi te.* »… Que Dieu bénisse votre œuvre et la chère mission latine de Mésopotamie.

Cette lettre du 2 juillet 1919 était adressée au Père Anastase, carme irakien qui le suit dans sa première période mésopotamienne, et peu enclin, semble-t-il, à l'étude de la mystique musulmane mais qui, pourtant, « comprit finalement le sens de ce souci spirituel des musulmans qu'éprouvait son disciple », d'après Jean-Marie Mérigoux[6].

---

[1] Sur la vie et l'œuvre de Louis Massignon, cf. la biographie de Christian Destremau et Jean Moncelon (Plon, 1994 ; Perrin, 2011), et les trois volumes parus à Beyrouth sous la direction de Youakim Moubarac, *Opera Minora*, réédités aux PUF en 1969, et repris chez Robert Laffont sous le titre *Écrits mémorables* en 2009.

[2] Sur la conversion de Louis Massignon, cf. Daniel Massignon, « Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908 », *Islamochristiana 14*, Roma, 1988, p. 127 – 199.

[3] Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj,* 4 volumes, Gallimard, Paris, 1975. Cf. Louis Gardet, « le grand œuvre de Louis Massignon, La Passion de Hallâj », *Le Monde*, 12 décembre 1975.

[4] « La mystique de Hallâj lui paraissait faire le pont entre des frères qui ignorent trop souvent ce qui peut les unir et c'est dans le sillage de ce martyr qu'il tenta d'accomplir – plus d'une fois au péril de sa vie – l'œuvre de justice et de vérité qui prolongeait, dans sa carrière de professeur et de savant, le témoignage héroïque de son ami le Père Charles de Foucauld » (Maurice Zundel, cité par Charles Journet dans « Bibliographies : Louis Massignon, *Mémorial*, 120 p. », *Nova et Vetera*, XXXIX[e] année – n° 2, avril-juin 1964, p. 142). Sur Louis Massignon et Charles de Foucauld, cf. Jean-François Six, *Le grand rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Bussière, Albin Michel, Paris, 2008, 374 p.

[5] Jean-Marie Gaudeul, p. 354.

[6] Jean-Marie Mérigoux, « La reconnaissance de Massignon envers l'Irak », *La Vie spirituelle, Les mystiques sauvages*, mai-juin 1977, 59[e] année, n° 620, Tome 131, p. 443.

Son expérience de l'hospitalité en Mésopotamie le pousse aussi à s'emparer de cette pratique qui pouvait être vecteur de dialogue entre les deux communautés religieuses. Massignon soulignait le fait que les chrétiens et les musulmans étaient étrangers les uns aux autres. Or les chrétiens sont appelés à aller vers les "étrangers" et à devenir leurs hôtes, ce qui passe par l'étude de la langue, des catégories et des doctrines de l'islam auprès des musulmans eux-mêmes ; en d'autres termes, il fallait quitter son propre point de vue critique, pour entrer dans l'univers du musulman et le voir, lui et sa foi, comme il se voit lui-même. C'est seulement alors que les chrétiens peuvent offrir, à leur tour, l'hospitalité aux musulmans, ce qui implique, de la part des chrétiens « de donner (aux musulmans) une place dans leur cœur, d'assumer dans leur prière personnelle les éléments appropriés de la prière islamique pour leur donner ainsi un certain sens chrétien pourvu qu'il ne soit pas en contradiction avec leur sens originel ». Rejoignant les intuitions formulées à la même époque par les pères Teilhard de Chardin (1881-1955) et Couturier (1881-1953), Louis Massignon voyait dans cette attitude d'accueil des musulmans dans le cœur et la prière des chrétiens un moyen « d'offrir la communauté islamique à Dieu dans l'Eucharistie ». En pratique, cet idéal voulait encourager les chrétiens et les Missionnaires qui vivaient parmi les musulmans à intégrer dans leur Eucharistie quotidienne leur vie personnelle (avec ses joies, ses épreuves) mais aussi leurs contacts avec les musulmans qu'ils soient amicaux ou non.

Louis Massignon se retrouve rapidement au cœur du réseau des orientalistes français, catholiques en particulier. Au cours des années 1930, il noue par exemple de "fortes et fécondes relations amicales" avec le jeune prêtre de Lyon, Jules Monchanin (1895-1957) qui s'intéresse à l'Orient indien[1]. Depuis ses études parisiennes, il est un

[1] Jules Monchanin est un prêtre du diocèse de Lyon, attiré par l'Inde où il part en 1939. « Durant l'hiver 1932, alors qu'il débute une nouvelle charge de vicaire à Saint Vincent, il contracte une double pneumonie. Aux portes de la mort, il confirme son vœu de partir aux Indes s'il guérit. Sa santé ne lui permettant pas de poursuivre un ministère paroissial, […] il jouit d'un peu plus de temps pour reprendre sérieusement le sanscrit, et pour seconder son ami Duperray, au foyer catholique de l'Institut franco-chinois et à la Ligue Missionnaire des Etudiants de France. Tous deux, marqués par la spiritualité du P. de Foucauld […], suivent avec enthousiasme les premiers linéaments de la théologie de leur ami Henri de Lubac. Ensemble, ils élaborent une nouvelle missiologie, dans le respect et l'échange des valeurs culturelles afin d'œuvrer à universaliser le message de l'Église. Monchanin suscite en cette ligne plusieurs groupes de dialogue d'avant-garde, avec les marxistes, le groupe Thomas More, avec les protestants - il participe aux premières rencontres de Dombes avec l'Abbé Couturier, en 1936-1937-1938 - et, fait exceptionnel pour l'époque, avec les juifs. Le groupe judéo-catholique de Paris le choisit pour venir l'encadrer d'un point de vue théologique. Monchanin y nouera de fortes et fécondes amitiés, notamment avec Louis Massignon » (http://monchaninlesaux-lyon.cef.fr).

ami fidèle de Henri Maspéro (1883-1945)[1]. Surtout, il parraine, non sans tensions parfois, la génération nouvelle et montante des islamologues catholiques parmi lesquels Jean-Mohammed Abd el-Jalil dont il est le parrain de baptême et Georges Chenouda Anawati auquel il rend visite au noviciat des Dominicains, à Coublevie, près de Grenoble, le 26 juin 1934 :

> Un jour, le 26 juin 1934, on frappa à la porte de ma cellule : un Père à la mine effarée, les yeux grands ouverts d'admiration, me dit presque avec respect : "M. Massignon, professeur au Collège de France, vous demande au parloir." Je descendis, le cœur battant, n'en croyant point mes oreilles. Effectivement, le Grand Maître était là et je pus, pour la première fois, admirer ce visage au regard brûlant, les joues creuses, qui me parlait d'une voix douce, courtoise, et ce sourire bienveillant qu'il montrait à ses plus humbles interlocuteurs. "Je m'excuse, me dit-il, de na pas avoir répondu à votre lettre si précise. J'ai été très pris…" ; puis nous échangeâmes quelques propos ou plus exactement j'écoutai religieusement ce qu'il me disait de Dieu, de la Révélation, des rapports du christianisme et de l'Islam.
> Ce fut le début d'une longue amitié qui devait s'approfondir au cours des années. Je le rencontrais à Paris chez lui, chaque fois que j'y passais, et au Caire il ne manquait jamais de venir nous voir longuement à l'Institut.[2]

L' « institut » n'existe pas encore en 1934. Mais l'Ordre dominicain est déjà dans une démarche de fonder une attache universitaire en Égypte.

2.2. Les Dominicains au Caire

Comme les Pères Blancs au Maghreb, les Dominicains vont créer un institut d'études spécialisé sur l'islam : l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO). Fondé au Caire en 1945, l'IDEO est le résultat d'une combinaison de stratégies internes et externes à l'Ordre des Frères prêcheurs[3]. Mais, il est aussi l'aboutissement de l'histoire longue des Dominicains en Méditerranée, avant d'être finalement le fruit d'une époque marquée par la querelle thomiste.

Dès le XIII[e] siècle, soit dès la naissance de l'Ordre dominicain, dans un contexte marqué par la lutte contre les hérésies, les Frères prêcheurs essaiment en

[1] Henri Maspéro qui devient plus tard un célèbre sinologue et vietnamologue était le « fils de l'égyptologue Gaston Maspéro. Le jeune Henri entendait parler de l'Orient à longueur de soirées et son influence sur Louis a peut-être été déterminante, car pour ce dernier ce monde était alors entièrement nouveau. Et c'est naturellement à Maspéro, mort en déportation, que Massignon dédiera, bien des années plus tard, son célèbre essai sur la Cité des Morts au Caire : "à l'ami qui m'a fait, le premier, penser à l'Égypte et au "Livre" de ses Morts. Henri Maspéro, mort à Buchenwald le 17 mars 1945". » (Christian Destremau et Jean Moncelon, p. 20).

[2] Georges C. Anawati, « Louis Massignon et le dialogue islamo-chrétien, souvernirs personnels », dans *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1996, p. 267.

[3] L'histoire de cette implantation dominicaine au Caire a fait l'objet de plusieurs travaux universitaires conséquents : Régis Morelon, « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la religion à l'Islam », *Mémoire dominicaine*, n° 15, Cerf, Paris, 2001, p. 137 – 216 et Dominique Avon (2005). Cf. aussi, sur l'histoire du fondateur le père Antonin Jaussen, Jean-Jacques Pérennès (2012).

Méditerranée ; ils sont rapidement présents à Constantinople[1], dans les royaumes francs d'Orient issus des Croisades[2], ainsi qu'en territoire musulman jusqu'à la cour des Abbassides[3]. Comme les Franciscains, ils exercent leur apostolat auprès des soldats chrétiens et des populations transportées d'Espagne en Afrique sous les Almohades. En 1250 commence l'expérience originale des *studium* pour la connaissance des langues orientales : sur l'initiative de Raymond de Peñafort, une école d'arabe (un *studium arabicum*), est fondée dans le couvent dominicain de Tunis[4]. Avec Humbert de Romans, maître général de l'ordre de 1254 à 1263, Raymond de Peñafort est le grand architecte de ce réseau dominicain d'écoles de langues orientales autour du bassin méditerranéen, en particulier en Espagne. Certes, ces centres disparaissent dès le XIVe siècle, mais l'intérêt scientifique pour les langues orientales et les peuples orientaux est alors pris en charge par des chaires de langues orientales dans les plus grandes universités

[1] En 1228, le chapitre général de Paris crée la province de Grèce pour travailler à l'union des Églises. On consultera les travaux de Marie-Hélène Congourdeau (« Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e Siècle, *Revue des études byzantines*, tome 45, 1987, p. 175 – 181) qui montre que les dominicains sont des acteurs importants de la fin de l'Empire byzantin. Dans la même idée d'unir les Églises, des missions dominicaines sont envoyées en Égypte.

[2] Jourdain de Saxe (1190-1237), maître de l'Ordre à partir de 1222, part en Terre Sainte en 1236 pour visiter les couvents de l'Ordre de la nouvelle province dominicaine. Il meurt sur le chemin du retour, au cours d'un naufrage, le 13 février 1237, près des côtes de Syrie. En "Terre sainte", les Dominicains italiens sont aussi très présents. Riccoldo da Monte di Croce (1243-1320) est ainsi parti en orient pour discuter de l'union avec des représentants de plusieurs Église ; il séjourne notamment à Bagdad à partir de 1290, où il apprend l'arabe. S'efforçant de connaître le mieux possible les croyances musulmanes, il écrit le *Libellus contra legem Sarracenorum* qui, traduit en grec par le savant byzantin Demetrios Kydones, devient l'une des sources importantes de la polémique anti-musulmane de l'époque des Paléologues (cf. les travaux de Jean-Marie Mérigoux, notamment « Les débuts de l'Ordre dominicain et le monde musulman : Riccolda da Monte di Croce », dans *Mémoire Dominicaine, Histoire, Documents, Vie dominicaine*, Les Dominicains et les mondes musulmans, Cerf, Paris, 2001 ; sur le séjour de Riccoldo à Bagdad, cf. aussi Jean-Marie Mérigoux, *Va à Ninive !: un dialogue avec l'Irak, Mossoul et les villages chrétiens : pages d'histoire dominicaine*, Paris, 2000). Hormis Riccoldo da Montecroce, les autres grandes figures sont, entre autres : Jean Conti de Polo, évêque de Nicosie en 1312 ; Pierre de Penne, même si Ch.Kohler doute qu'il soit jamais parti pour la Terre sainte (cf. Ch. Kohler, « Le *Libellus de locis ultramarinis* de Pierre de Pennis », *Revue de l'Orient latin*, XI, Paris, 1902) ; Thomas Agni de Lentini, de Syracuse, en Sicile. En 1231, ce dernier fonde la communauté de Saint-Archange de Naples, où en 1243 est reçu dans l'Ordre Thomas d'Aquin. En 1259, le pape Alexandre IV le nomme évêque de Bethléem et légat apostolique en Terre sainte : « il prit sa tâche vraiment à cœur et, dès son arrivée à Saint-Jean d'Acre, se retrouva aux prises avec les âpres querelles entre Pisans, Génois et Vénitiens, et également entre Templiers et Hospitaliers, entre Hospitaliers et l'évêché de Nazareth. Partout, il travailla pour instaurer la paix, bien convaincu que, sans la paix, la Chrétienté ne pourrait pas arrêter l'avancée des musulmans » (Gerardo Cioffari, « Les Dominicains italiens en Orient aux XIIIe-XIVe siècles », dans *Mémoire Dominicaine, Histoire, Documents, Vie dominicaine*, Les Dominicains et les mondes musulmans, Cerf, Paris, 2001, p. 99)

[3] « Dès 1235, l'un des compagnons de saint Dominique, Guillaume de Montferrat, s'était rendu jusqu'à la cour du calife de Bagdad. Dans la dernière décennie du siècle, alors que Bagdad avait été conquise depuis 1258 par les sino-mongols descendants de Gengis khan, un Florentin, le frère Riccoldo da Monte di Croce, y séjourna une dizaine d'années. Il visita toute la région chrétienne de Mossoul et quelques-uns de ses nombreux monastères en pleine prospérité et y recueillit des informations pour son *Livre de la pérégrination* » (Irénée-Henri Dalmais, « Deux cent cinquante ans de présence dominicaine en Irak », http://www.clio.fr).

[4] http://www.diocesetunisie.org/

européennes. Depuis la Sorbonne, saint-Thomas d'Aquin (1224/1225-1274), l'élève d'Albert le Grand, « premier explorateur d'envergure chez les Latins du continent gréco-arabe »[1], commente Aristote à travers le prisme des penseurs arabes, notamment Averroès qu'il n'hésite pas à critiquer directement[2]. Au XVe siècle, l'histoire des relations des Dominicains avec l'islam est marquée par l'itinéraire de Antoine Neyrot (1425-1460)[3]. Les dominicains sont par la suite des acteurs prépondérants de la nouvelle vague missionnaire uniate. En 1750, le pape Benoît XIV confie une mission aux dominicains français en Mésopotamie, mission mise en sommeil à cause des troubles révolutionnaires en Europe à partir de 1789. Ils reviennent cependant sur la scène orientale au milieu du XIXe siècle. Les missions dominicaines prennent le chemin de la Mésopotamie sur les traces des Italiens : les Frères prêcheurs français partent à la rencontre des Arméniens, des Kurdes et, avec pour objectif de convertir les chrétiens nestoriens, ils fondent un séminaire syro-chaldéen. Comme nous l'avons vu plus haut, ils installent aussi un couvent à Jérusalem. Et, très vite, suite à l'ouverture des premières pistes archéologiques par les frères de l'École biblique naît le désir d'installer un centre

[1] « L'estime qu'Albert porte aux philosophes, à savoir à Aristote, Avicenne, Averroès, Alfarabi, est manifeste dès ses *Questions* qui, datées de son magistère parisien à Saint-Jacques lors de la décennie 1240, sont rassemblées en sa Somme sur les créatures, notamment en sa IIe partie relative à l'homme (*Summa de creaturis, II-De homine*, éd. Borgnet, Paris, t. 35). Les grandes paraphrases explicatives qu'il a à peu près rédigées sur les principaux ouvrages philosophiques gréco-arabes allèguent, pratiquement à chacune de leurs milliers de pages et outre les noms de penseurs grecs, les noms d'Avicenne, d'Averroès, Alfarabi, éventuellement escortés d'autres noms lisibles notamment dans les textes d'Averroès, le Commentateur par excellence d'Aristote. Par sa fréquentation des versions latines de ces ouvrages, il a découvert et justifié leur supériorité philosophique sur l'étroite dialectique psychologisante typique de l'augustinisme traditionnel des maîtres latins […]. Premier explorateur d'envergure chez les Latins du continent gréco-arabe, Albert nomme Péripatéticiens un ensemble de penseurs qui va d'Aristote à Averroès en passant par Alfarabi, Avicenne, le *Livre des Causes* et Denys le pseudo-Aréopagite » (Édouard-Henri Wéber, « Les sources arabes d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin », dans *Mémoire Dominicaine, Histoire, Documents, Vie dominicaine*, Les Dominicains et les mondes musulmans, Cerf, Paris, 2001, p. 12 – 13).

[2] Dans *Contre Averroès* (ou *De unitate intellectus contra Averroistas - De l'unité de l'intellect contre les averroïstes*), Thomas d'Aquin n'hésite pas à parler de « l'erreur » d'Averroès quant à la nature de l'intellect humain. La *Somme* peut prendre aussi l'aspect d'une théologie apologétique, puisant son argumentaire dans les travaux de Pierre le Vénérable. Plus directement encore, le *De rationibus fidei contra logem Saracenroum, Graecos et Armenos* réfute nombre d'arguments développés par les penseurs musulmans. Albert le Grand s'était quant à lui fortement inspiré des œuvres d'Al Kindi, Averroes et Avicenne et Alhazen.

[3] Né en 1425 à Rivoli, dans une famille aisée de la société piémontaise, Antoine Neyrot entre au couvent dominicain Saint-Marc de Florence. Il part très vite pour le sud : la Sicile et bientôt la Tunisie où, fait prisonnier, il se convertit à l'islam et va même jusqu'à se marier. Mais la nouvelle de la mort de son ancien prieur, saint Antonin, provoque un nouveau bouleversement psychologique et le converti décide d'un retour à son ancienne foi. Il apostasie publiquement l'islam, ce qui le conduit à la prison, la torture et la mort, le 10 mars 1460. Son corps est rapatrié en Italie par des marchands génois présents à Tunis (cf. Paul Guérin, « le Bienheureux Antoine Neyrot, dominicain », *Les petits Bollandistes : vies des saints.* T. IV, Du 26 mars au 23 avril, Bloud et Barrad, Paris, 1876, p. 325). Outre ces aspects historiques, il faut noter l'actualité rendue à ce saint par des catholiques désireux de dénoncer aujourd'hui les conversions à l'islam. On trouve ainsi sur la toile plusieurs sites parlant d'Antoine Neyrot comme un modèle à suivre, « un saint pour aujourd'hui ».

de recherche au Caire : « Il fallait que les étudiants de l'École puissent avoir en Égypte un pied-à-terre afin d'étudier la période égyptienne de la Bible »[1]. La construction de la nouvelle maison dominicaine est confiée en 1928 au père Antonin Jaussen issu de l'École biblique. Mais la création du nouvel institut ne va pas de soi et prend encore une longue décennie[2].

Les remous intellectuels provoqués par la querelle thomiste accélèrent l'implantation dominicaine au Caire. Dans l'entre-deux-guerres, le père Marie-Dominique Chenu, régent des études du Saulchoir[3] et médiéviste renommé, exprime en 1938, le souhait de voir quelques jeunes dominicains se spécialiser sur l'étude de l'islam afin de mieux comprendre l'apport philosophique arabe à la philosophie et la théologie européennes. Le souhait du père Chenu rencontre celui du Vatican. En effet, le cardinal Eugène Tisserand, président de la Congrégation pour les Églises orientales, interpelle sur ce sujet l'Ordre dominicain réuni en Chapitre à Rome en 1938. Or, peu de temps auparavant, un égyptien est entré dans l'Ordre : en septembre 1933, Georges Anawati, membre d'une famille levantine grecque orthodoxe d'Alexandrie, a pris contact avec le couvent dominicain du Caire. Après s'être plongé dans l'ouvrage du Père Clérissac, *L'Esprit de Saint Dominique*, il a choisi de partir pour la France le 23 janvier 1934. En 1935 il est au Saulchoir. Avec Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil (1917-2005)[4], deux jeunes français, Georges Anawati se met à l'étude intensive de la langue arabe et de la culture musulmane. Tous les trois forment l'embryon du futur Institut Dominicain du Caire.

Le choix du Caire est aussi celui de l'immersion totale dans le monde musulman. Alors qu'Alexandrie, ville méditerranéenne et cosmopolite est le symbole de la puissance égyptienne à la fois moderne car occidentalisée et pré-islamique, capitale antique de l'Égypte païenne et chrétienne, Le Caire symbolise la grandeur arabe et

[1] Entretien avec Jean-Marie Mérigoux, 13 janvier 2011, couvent des Dominicains de Marseille.
[2] Cf. Jean-Jacques Pérennès (2012), notamment p. 87 – 108.
[3] Le Saulchoir est le centre d'études de la province dominicaine de France, créé au lendemain de l'expulsion de France des congrégations religieuses, en 1904. Ce centre a changé plusieurs fois de lieu mais a conservé le nom du lieu de sa création en Belgique. Après Kain et Étiolles, le Saulchoir se trouve aujourd'hui au couvent Saint-Jacques, dans le XIII[e] arrondissement de Paris.
[4] Serge de Laugier de Beaurecueil entre chez les Dominicains en 1935. Il est ordonné prêtre en 1943 par le cardinal Suhard. Après sa théologie au Saulchoir et l'obtention de ses diplômes à l'École des Langues Orientales et d'une licence d'arabe et d'islamologie, il arrive au Caire en 1946 pour fonder l'IDEO. Pendant dix-sept ans, Serge de Beaurecueil travaille sur Ansari, mystique musulman de l'Afghanistan où il part en 1963. Il y reste jusqu'en 1983. Rentré en Europe, il demeure d'abord au couvent de Bruxelles puis au couvent parisien de l'Annonciation où il meurt à l'âge de 87 ans. Sur Serge de Beaurecueil, cf. notamment Jean-Marie Mérigoux, « Un mystique du dialogue : Serge de Beaurecueil, o.p. », *Se Comprendre* n° 06/02 – février 2006.

musulmane. La ville abrite al-Azhar, université depuis le Xe siècle de l'ère chrétienne ainsi que l'Académie de la langue arabe, où Massignon prend part à plusieurs séances. Ville musulmane, Le Caire est caractéristique de la *dhimmitude* et abrite une importante communauté chrétienne, copte en majorité. Mais c'est avec une melkite, Mary Khalil qui cherche depuis quelques années à constituer un institut catholique en Égypte, que Louis Massignon fonde en 1940, le centre d'études de Dar El-Salam ou "Maison de la Paix" – centre qu'ils installent dans les locaux attenant au presbytère de Notre-Dame-de-la-Paix, église melkite de Garden City. D'après les premières constitutions du Centre, les fondateurs « entendaient se solidariser avec la tradition historique arabe afin de s'identifier à ses aspirations, en développant au maximum les valeurs qu'elle renferme »[1]. Il s'agissait en effet de mettre en perspective l' « héritage oriental » avec d'autres cultures pour l'enrichir tout en gardant une distance avec les pouvoirs politiques et religieux[2]. Le paysage égyptien s'enrichit encore en 1941 avec le lancement de l'Association des Ikhwân al-Safâ' (Les frères sincères), groupe qui réunit régulièrement quelques professeurs de l'Azhar et d'autres musulmans, et quelques prêtres et laïcs chrétiens autour du Père Ayrouth.

Le choix du Caire s'explique aussi par la place de l'Égypte dans le monde arabo-musulman. Première nation arabe à émerger durablement du giron ottoman grâce à l'entreprise de Mohammed Ali au début du XIXe siècle, elle crée une interface avec l'Europe occidentale. Les puissances occidentales ne s'y trompent pas tout particulièrement la France qui, dans la lignée de l'expédition de Bonaparte, fait de l'Égypte un champ privilégié de sa politique culturelle. En 1880, Jules Ferry institue une Mission permanente au Caire. En 1898, à l'occasion d'une redéfinition de ses statuts, l' « École du Caire » évolue en *Institut Français d'Archéologie Orientale* (IFAO). Les congrégations religieuses françaises investissent également massivement le champ de l'éducation, comme en témoigne Louis Malosse[3]. Dans *Impressions d'Égypte,* ce dernier observe la prépondérance des écoles religieuses sur la seule école laïque, qui contribue cependant à la diffusion de la culture française :

> Ainsi, d'Alexandrie à Ghirgeh, dans le delta et dans la haute Égypte, 42 établissements scolaires, dans lesquels l'enseignement tout entier se donne en français, contribuent à la diffusion de notre langue et par suite à l'extension de notre influence parmi les populations de la grande vallée.

[1] Christian Destremau et Jean Moncelon, *Louis Massignon, op.cit.*, p. 307.
[2] Cf. Dominique Avon, *op.cit.*, p. 559.
[3] Louis Malosse, « Les écoles françaises », dans *Impressions d'Égypte*, Paris, A. Colin, 1896, p. 242 – 259.

> […] Un de nos compatriotes, M. Landoswisky a créé au Caire, sous le patronage de *l'Alliance française*, en 1878, la seule école française laïque existant en Égypte. Cet établissement, qui a pris le nom *d'École Kléber*, en souvenir du général assassiné au Caire après le départ de Bonaparte, contribue, comme les écoles religieuses dont je viens de parler, à l'extension de l'influence française en Égypte. Elle est complètement indépendante et s'inspire des idées les plus libérales.

Si cette relation privilégiée entre l'Égypte et l'Occident renforce pour une part l'aliénation coloniale, économique, politique et militaire, elle établit aussi une connexion scientifique entre la pensée musulmane et la pensée occidentale, dans laquelle s'enracine la *Nahda*. Mais le réveil musulman ne va pas sans poser des questions d'identité fondamentales pour une Égypte qui se cherche entre arabité, musulmanité et méditerranéité. De façon générale, la période de l'entre-deux-guerres favorise le questionnement de l'identité culturelle autour du bassin méditerranéen. Au Liban, comme le note Henry Laurens, le mouvement phénicien glisse d'une identité caractérisée par le rejet de l'Islam et l'attachement à l'Europe chrétienne vers la définition d'une « double vocation libanaise à faire du commerce et à s'ouvrir à toutes les cultures du monde en étant le lieu de la pluralité par excellence ». En Égypte, Taha Hussein (1889-1973)[1] assure dans *L'Avenir de la culture en Égypte* (1938) l'appartenance de son pays à l'aire méditerranéenne, trait d'union avec la civilisation occidentale.[2] Les intellectuels européens participent aussi de ce mouvement de réflexion et donnent progressivement naissance à un courant humaniste, concurrent de celui qui accompagne la colonisation.

3. Essor d'un humanisme méditerranéen

Avec la nouvelle classe d'intellectuels européens qui émergent dans les années 1930, la Méditerranée se veut un espace d'attractivité, non plus seulement dans la perspective d'une domination mais dans la dynamique d'un enrichissement mutuel. Par rapport aux chantres de la *Mare Nostrum* comme Louis Bertrand, ils laissent émerger une approche plus positive de l'islam. Dans les années 1930, les *Cahiers du Sud* invitent

[1] Taha Hussein est né dans une région pauvre de Moyenne Égypte. Il perd la vue à trois ans, suite à une conjonctivite mal soignée. Étudiant d'al-Azhar puis de la nouvelle université Fouad I[er], il bénéficie d'une bourse d'État pour continuer ses études à la Sorbonne où il soutient une thèse de doctorat sur Ibn Khaldoun en 1919. En France, il rencontre aussi sa future épouse Suzanne qui occupe une place importante dans sa vie. Rentré en Égypte dès 1919, il s'applique à renouveler le système d'enseignement, ce qui le mène jusqu'à devenir ministre de l'Éduction nationale. Cf. Bruno Ronfard, *Taha Hussein – les cultures en dialogue*, Desclée de Brouwer, 1997.

[2] Henry Laurens, *Le rêve méditerranéen*, CNRS Éditions, Paris, 2010, p. 38.

aussi à une connaissance plus approfondie de l'islam. Jean Ballard leur orientation en direction du sud proche : « le souci de mieux identifier la richesse des civilisations et des mythes de la Méditerranée ne le quittait pas » souligne Alain Paire[1]. Et alors que leur fondateur navigue entre Grasse et Cassis, *Les Cahiers du Sud* « se réclament volontiers de Paul Valéry dont ils recherchent assidument les conseils et la présence[2]. » En 1933, à l'occasion de la création du *Centre Universitaire Méditerranéen* de Nice, ce dernier affirme en effet que par ses productions de lois tant naturelles que civiles, la Méditerranée est une machine à faire de la civilisation[3]. Rédacteur régulier au sein des *Cahiers*, Armand Lunel écrit alors :

> Le témoignage valéryen est irrécusable, et nous serons tous d'accord pour reconnaître que la zone méditerranéenne a représenté effectivement de toutes les aires du globe la plus favorable à la conception et à l'enfantement d'une civilisation matérielle et morale qu'on peut qualifier, à juste titre aujourd'hui, d'occidentale ou d'européenne.[4]

3.1. Un tropisme pour l'islam

Dans son très vaste réseau, Louis Massignon compte aussi l'archiviste et conservateur de bibliothèque Émile Dermenghem (1892-1971). Cet ancien élève de l'École des Chartes et de la Sorbonne fréquente le Maroc depuis 1925. Dès 1926, il publie un ensemble de Contes Fasis chez Rieder, éditeur qui s'intéresse aux « périphéries de la francophonie et met en avant des valeurs comme le métissage (biologique, culturel) et la simplicité[5]. » En 1932, selon Alain Paire, Dermenghem se voit confier par le « Marseillais[6] » Jean Ballard, « le soin de concevoir un ensemble à propos de l'une des idées qui obsédait ses fréquents voyages et croisières dans les pays du Maghreb : les rapports de l'Islam et de l'Occident qu'il aurait voulu placer sous le signe d'une meilleure tolérance[7]. » Louis Massignon est associé à la constitution du numéro spécial et *L'Islam et l'Occident* paraît en 1935[8]. Pour Jean Ballard, il s'agit de lutter contre la « névrose de

---

[1] Alain Paire, *Chronique des Cahiers du Sud, 1914-1966*, IMEC Éditions, Paris 1993, p. 236.
[2] *Ibid*., p. 233.
[3] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, dans *Œuvres*, II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1960, p. 1136 – 1137.
[4] Armand Lunel, « Paul Valéry, La Méditerranée et l'Humanisme », *op.cit.*, p. 401.
[5] Cf. Maria Chiara Gnocchi, *Le Parti pris des périphéries. Les « Prosateurs français contemporains » des éditions Rieder (1921-1939)*, préface de Valérie Tesnière, Bruxelles, Le Cri-CIEL, 2007.
[6] Alain Paire, *op.cit.*, p. 19 : « […] une composante beaucoup plus fondamentale aura forgé l'identité du futur directeur des Cahiers : Jean Ballard est avant tout un Marseillais ».
[7] *Ibid*., p. 237.
[8] Émile Dermenghem (dir.), « L'Islam et l'Occident », *Les Cahiers du Sud*, n° 175, août-septembre 1935, complété et réédité en 1947. Louis Massignon signe en 1935 un article sur « L'arabe, langue liturgique de

l'Occident » qui « a fait le succès de Spengler et de tous les sorciers qui, dans notre Babel, empêchent par leur vacarme les bons esprits de s'entendre ». Ballard cherche en réalité à donner un espace à ces "bons esprits", ces intellectuels, écrivains, artistes favorables à un humanisme rassembleur par-delà les frontières géographiques, comme il l'explique dans la suite de son introduction du numéro spécial :

> […] Le dommage est grand qu'ils ne puissent échanger leurs propos rassurants. À travers les divergences de culture et de morale, on verrait bien à quoi ils tendent tous : exalter la condition de l'homme, le dépouiller de la gangue des différences pour démontrer son essentielle unité. Tous d'ailleurs s'efforcent de le conduire sur les sommets où l'on s'entend mieux, où lui-même se concevra plus pur.
> Aux moments troubles comme ceux que nous traversons, il faut à tout prix provoquer cette explication des meilleurs. Or, notre destin nous a placés sur les bords d'une mer qui a bercé le rêve des sages et vu naître les plus sereines philosophies. Plus près de nous dans le temps et dans l'étendue, l'Islam apaise des millions d'âmes par ses certitudes. Et pourtant règne à son sujet la plus singulière ignorance.[1]

L'« essentielle unité » de l'homme apparaît d'ores et déjà comme le socle commun de cet humanisme méditerranéen dont Ballard se fait un temps le chef de chœur. Favorable à une « curiosité du cœur qui purifie la connaissance », le directeur des *Cahiers du Sud* définit une approche de l'islam sensiblement différente de celle d'un Louis Bertrand ou d'un Pirenne puisqu'il perçoit l'islam, non pas comme le facteur de division des rives, mais comme le vecteur de diffusion et d'enrichissement des sciences et des arts. Certes, Jean Ballard évoque une coupure historique, mais il n'en précise ni l'origine ni la nature :

> Ainsi, pendant plus de trois siècles, grâce à l'Islam, un climat unique de l'âme a régné dont il est difficile de ne pas avoir la nostalgie.
> Ce regret qui persiste en nous des nobles voluptés de l'esprit, d'une tolérance usant la notion de race, apprivoisant jusqu'au fanatisme, nous a longtemps fait désirer une rencontre nouvelle des deux mondes, disjoints depuis huit siècles. Pouvait-on rêver encore d'une civilisation méditerranéenne à formule plus ample, où l'Islam interviendrait comme au Moyen Age pour affiner, enrichir l'intelligence gréco-latine et aiderait à la création d'un nouveau syncrétisme dont notre mer serait le lieu et le véhicule ?

l'Islam » (p. 71 – 76). Miguel Asin Palacios est aussi associé à la publication et sa contribution porte sur les « Contacts de la Spiritualité Musulmane et de la Spiritualité Chrétienne » (p. 77 – 83).

[1] Jean Ballard, « Introduction », dans Émile Dermenghem (dir.), « L'Islam et l'Occident », *Les Cahiers du Sud*, n° 175, août-septembre 1935, p. 3.

« Syncrétisme », le mot est lâché. Jean Ballard tente de l'appliquer à d'autres aires culturelles[1]. Il participe ainsi d'une vision de réconciliation des rives et des cultures, face à une vision impérialiste et coloniale.

Le canal religieux n'est pas complètement écarté. En témoigne la présence des articles de Louis Massignon, Miguel Asin Palacios et Philippe Guiberteau[2]. Néanmoins, l'Occident n'est plus Chrétienté (Ballard parle de l'intelligence « gréco-latine ») tandis que l'Islam est principalement approché en terme de culture (laissant place à de nombreux articles consacrés aux arts[3]) et de civilisation – civilisation qu'il s'agit de mieux faire connaître :

> L'esprit de cette enquête nous sembla devoir être un approfondissement de l'Islam négligeant les mouvements de l'opinion et les reflets de la politique sur la pensée musulmane pour la recherche et l'exposé de ses valeurs culturelles, de ses vérités d'ordre universel susceptibles de s'intégrer ou de s'opposer utilement au concept occidental de l'homme, et de collaborer à une conscience nouvelle.

À l'instar de François Bonjean[4], certains auteurs jouent même le jeu de l'équivalence et parlent d' "Orient" plus que d' "Islam". On ne peut cependant pas qualifier l'approche des *Cahiers du Sud* d'orientaliste, y compris sur le plan artistique. L'émerveillement orientaliste, son exotisme, ne suffisent plus à ces chanteurs du soleil qui voient progressivement disparaître les grands écrivains voyageurs de la Belle Époque. En 1921, à l'occasion de la publication de *Suprême Vision d'Orient*[5], Pierre Loti (1850-1923) est jugé sévèrement pour ses impressions tardives sur Constantinople.

---

[1] Les numéros spéciaux de la revue tel que « L'Islam et l'Occident » servent ce dessein *: Théâtre Élisabéthain* (1933), *Romantisme allemand* (1937), *Retour aux mythes grecs* (1939), *Message actuel de l'Inde* (1941), *Images de la Suisse* (1943) sont les autres produits de ce vaste projet.

[2] Philippe Guiberteau, « Islam, Occident, Chrétienté », dans Émile Dermenghem (dir.), *L'Islam et l'Occident*, Les Cahiers du Sud, n° 175, août-septembre 1935, p. 84 – 94.

[3] Dr. Faraj, « Les Médecins Musulmans d'Andalousie et le Serment d'Hippocrate », pp. 95-97 ; E. Borrel, « La Musique Orientale », p. 98 – 100 ; Albert Gleizes, « Arabesques », p. 101 – 106 ; Gaston Wiet, « Quelques aspects de la civilisation antéislamique d'après les poésies arabes », p. 107 – 112 ; Henri Massé, « La Littérature Persane d'aujourd'hui », p. 122 – 126, etc.

[4] François Bonjean, « Quelques causes d'incompréhension entre l'Islam et l'Occident » dans « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud* n° 175, 23e année, août-septembre 1935, p. 5 – 27. Demeure cependant chez lui le clivage entre Musulmans et Européens.

[5] « Chronique des livres », *Fortunio*, n° 10, troisième série, novembre 1921. « M. Pierre Loti depuis quelques années a mis les rives du Bosphore en copie et toutes ses turqueries nous laissent indifférents. Il écrivait autrefois parce qu'il avait des impressions, maintenant il a des impressions afin d'écrire. Il revient pour la dixième fois à Constantinople et tout le surprend, tout l'étonne dans le pays d'*Azyadé* : un caïque qui glisse sur l'eau, une vieille maison qui menace ruine, un berger qui joue "turlutu" sur sa flûte d'une façon continue et monotone. On ne trouve pas l'ombre d'une idée originale dans ces *Suprêmes Visions d'Orient.* Il y avait pourtant quelque chose à dire sur ce pays où le sol est saturé d'histoire vraie, où l'horizon s'illumine de vérité légendaire. M. P. Loti n'a vu que des minarets qui s'élèvent dans les airs, des maisons au bord de l'eau éclairées la nuit, des petits cafés où des turcs fument des narghilés ?... Et on se demande s'il était bien utile de retourner à Constantinople pour recueillir des impressions aussi futiles et aussi surannées. »

Seul le soleil de Tolède sauve encore les récits voyageurs (publiés de façon posthume[1]) de Jean Lorrain (1855-1906) aux yeux de l'équipe des recensions de *Fortunio*, la revue mère des *Cahiers*. En fait, dans une revue qui est d'abord littéraire, la poésie prime sur un éventuel concept de Méditerranée qui n'apparaît que progressivement dans les *Cahiers* sous la direction de Jean Ballard. Néanmoins, comme l'explique Jean-Michel Guiraud, « le choix du Sud n'en reste pas moins éclatant, il a été imposé par Ballard au conseil de lecture, à la place du Midi ou de la Provence ; c'était faire preuve d'intuition, tourner le dos au régionalisme de la plupart des revues provinciales[2]. » C'est pourtant la revue aixoise *Le Feu* qui a amené aux *Cahiers* des acteurs essentiels à leur métamorphose : Léon-Gabriel Gros et André Gaillard, ceux qui l'ont projeté dans la sphère du surréalisme. Le choix du Sud, c'est aussi tourner le dos à Marcel Pagnol dont l'attention reste fixée sur la scène parisienne. Marcel Pagnol avait été à l'origine de la revue *Fortunio* en 1913. Le 25 février 1925, il démissionne du comité de lecture et *Fortunio* devient *Les Cahiers du Sud*.

D'après Jean-Michel Guiraud, « le Sud indiquait une direction, peut-être même une mission ; mais ce terme, qui conserve aujourd'hui toute sa modernité, n'était concevable que dans le cadre d'une présence méridionale, à Marseille, carrefour, à l'époque, des voies maritimes qui transitaient vers l'Afrique et l'Orient, mais aussi carrefour des cultures, ville cosmopolite où le brassage des peuples, des langages et des religions traçait des lignes imaginaires dans l'espace et dans le temps, à l'intersection des grands courants de civilisation[3]. » C'est en fait sous l'influence de Paul Valéry (1871-1945), entré dans l'aventure des *Cahiers* en 1932 avec la publication des *Lettres à Albert Coste*, que la pensée méditerranéenne se précise. Armand Lunel, qui accentue la notion de « creuset méditerranéen », au croisement des héritages d'Athènes et de Jérusalem, souligne la reconnaissance due à la Méditerranée :

> En somme il ne pouvait pas y avoir de laboratoire naturel plus commode pour apprendre à l'homme à dégager les caractères communs, les constantes essentielles et de la nature et de l'humanité. On sait également que la meilleure et la plus large part de ces bénéfices a été obtenue sur deux lignes principales de forces dont l'épanouissement pour ainsi dire illimité est loin, même à l'heure

[1] *Voyages. Récits de voyages*, Edouard Joseph Éditeur, 1921.
[2] Jean-Michel Guiraud, « Les grands moments des Cahiers du Sud : jalons pour un itinéraire », dans la revue de l'exposition *Jean Ballard et les Cahiers du Sud*, Marseille, 1993, p. 55 – 87, catalogue de l'exposition organisée par la Bibliothèque municipale de Marseille, les Musées de Marseille et l'Office de la culture de Marseille (Marseille, Centre de la Vieille Charité, octobre 1993), établi par Michèle Coulet, André Frère, Benoît Fauconnier et al., Ville de Marseille, Marseille,1993, p. 62.
[3] *Ibid*., p. 62.

> actuelle, d'avoir porté tous ses fruits. En fois, l'une de ces lignes partant, si l'on veut d'Athènes, et l'autre, de Jérusalem, il y a donc eu deux grands courants à qui il arriva d'ailleurs de mêler leurs eaux et de se marier. Les heurts ou divergences peuvent être considérés comme relativement négligeables. Mais il faut convenir pourtant que l'effort hellénique a porté à la fois sur la morale et la science, tandis que ce que nous devons à l'effort judéo-chrétien, étant à peu près égal à zéro sur le terrain scientifique, s'affirme comme d'autant plus considérable au point de vue moral. Quoi qu'il en soit, il s'agit, en théorie comme en pratique, d'une conquête et d'un héritage méditerranéen. Et nous serions donc bien ingrats pour ne pas entonner aussi souvent que possible un chant de reconnaissance à notre mère Méditerranée.[1]

Mais pour Lunel, l'héritage est plus vaste que celui fourni par la seule Méditerranée géographique. Il distingue « une *Méditerranée réelle*, domaine strictement géographique, telle qu'elle est limitée sur la carte, avec ses divers peuples riverains » d' « une *Méditerranée idéale*, faite du capital spirituel indéfiniment extensible, qui s'est trouvé et qui se trouve encore exploité partout sur le globe où l'on conserve le culte des humanités antiques, partout où Platon et la Bible, le goût de la spéculation désintéressée et le sens de la fraternité humaine sont également honorés ». L'humanisme méditerranéen est humaniste parce qu'universel :

> Même la Méditerranée totale de Gabriel Audisio a été à un certain moment et reste encore aujourd'hui trop étroite. Il a fallu et il nous faut encore l'apport de toutes les mers du globe pour nous faire comprendre que notre civilisation européenne et l'humanisme blanc de l'*homo sapiens et faber* sont encore loin de représenter tout l'humanisme et toute la civilisation.[2]

C'est suivant cette orientation d'universalité et d'humanité que Jean Ballard et Gabriel Audisio (1900-1978)[3] proposent une « synthèse méditerranéenne », contre le rapport de domination qui prévaut alors, concurrençant ainsi un autre courant

[1] Armand Lunel, « Paul Valéry, La Méditerranée et l'Humanisme », *op.cit.,* p. 403.
[2] *Ibid*., p. 406.
[3] Gabriel Audisio est né à Marseille en 1900 d'une mère savoyarde et d'un père piémontais qui est nommé directeur de l'Opéra d'Alger quand Gabriel a dix ans. À Alger, il fréquente l'école française mais étudie aussi l'histoire et la civilisation musulmanes. Il rentre en France en 1916 quand son père est nommé directeur de l'Opéra de Marseille. Il retourne en Algérie pour passer le concours de rédacteur de Préfecture et est nommé à Constantine. Il devient rédacteur au Gouvernement Général de l'Algérie, puis secrétaire de séance et bibliothécaire des Délégations financières algériennes (cf. Jean Susini, *Gabriel Audisio le méditerranéen*, imprimeries Cévennes, 1958). Il est l'auteur de *Trois Hommes et un Minaret* (Rieder, 1926), *Héliotrope* (NRF, 1928), *La Vie de Haroun-al-Raschid* (NRF, 1930), *Les Augures* (NRF, 1932) il compose également de nombreuses poésies parmi lesquelles : *Hommes du Soleil* (Éditions du Mouton blanc, 1923), *Poème de la Joie* (1924), *La Guirlande Abd-el-Tif* (Alger, 1927), *Le Hautbois d'Amour* (Éditions Soubiron, Alger, 1932), *Antée* (Éditions des Cahiers du Sud, Marseille, 1932), *Bucelle* (Éditions de Mirages, Tunis, 1931). En 1935, il publie chez Gallimard *Jeunesse de la Méditerranée*.

intellectuel qui se réunit en « Académie méditerranéenne » à Monaco en novembre 1935[1].

Gabriel Audisio est d'abord celui qui dénonce le rapport colonialiste français avec l'islam. Dès 1926, il fait dire à Saint-Pierre par l'intermédiaire de Nostradamus : « Sachez que la France est la fille cadette de l'islam[2]. » Il rend hommage aux vaincus de la bataille de Poitiers. Ayant déjà vécu à Paris, Marseille et Alger, celui qui n'est encore qu'un jeune intellectuel au milieu des années 1920 cherche depuis Alger, « à établir un pont entre les institutions culturelles locales et l'univers littéraire français ». Il organise des conférences où il invite différents représentants des lettres françaises parmi lesquels Jean-Richard Bloch, écrivain et essayiste qui dirige la collection littéraire intitulée les « Prosateurs français contemporains » chez Rieder. Chantre de l'unité méditerranéenne et de son homme, cet Ulysse, « l'Homme méditerranéen » qui aborde tous les rivages, Audisio vit en fait ce qu'il rêve pour la Méditerranée : un lieu d'une diversité des cultures qui doivent s'enrichir mutuellement. « Je crois à l'unité méditerranéenne » s'exclame Audisio en 1935 dans *Jeunesse de la Méditerranée*[3] qualifié par Armand Lunel de « véritable acte de poésie et de foi, message dynamique adressé aux cinq sens, magnifique débordement de lyrisme en faveur de la plus large fraternité méditerranéenne ». Dans les années 1930, la poésie secourt l'idée de l'unité d'une « civilisation méditerranéenne », quitte à bouleverser les schémas géologiques. Sous la plume d'Audisio, la mer devient ainsi un « continent, non pas un lac intérieur, mais une espèce de continent liquide aux contours solidifiés[4]. » Et la liquidité en appelle bientôt à la vivacité et à la sensibilité, à une complète régénération.

3.2. La régénération méditerranéenne

Gabriel Audisio n'hésite pas à attribuer à la Méditerranée des qualités énergétiques et créatrices. Elle est, d'une certaine façon, « vivante » :

---

[1] Le projet de synthèse est autant de l'ordre culturel que de l'ordre littéraire et géographique : « En janvier 1938, dans ses « Propos de nos 25 ans », Jean Ballard soulignait les vertus du carrefour intellectuel que représentent les *Cahiers du Sud* qui ont « la chance unique d'être situés dans une ville où passent également les courants venus dans la capitale et les messages d'une Méditerranée qu'ils tiennent pour leur patrie spirituelle ». Entre les deux ou trois pôles contradictoires qui scindaient sa vie, entre l'intensité fiévreuse d'André Gaillard, l'onirisme fantastique de Joë Bousquet et le sceptiscisme solaire d'un Paul Valéry, Jean Ballard aurait aimé voir se dessiner une improbable synthèse. » (Alain Paire, *Chronique des Cahiers du Sud, op.cit.,* p. 236).

[2] Gabriel Audisio, *Trois hommes et un minaret*, L'Harmattan, 2009 (Rieder, 1926), p. 72.

[3] Gabriel Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée*, Éditions Jeanne Laffitte, Gémenos, 2009, (Gallimard, 1935), p. 15.

[4] *Ibid*., p. 14.

> Il y a une autre manière de considérer la vie et l'être vivant : non plus comme quelque chose de passif, mais d'actif. Sous l'apparence du mouvement, du dynamisme et de la création, de la fécondité. La vie comme un principe qui crée des valeurs et de nouveaux principes, qui engendre de la vie, de nouvelles formes de vie, de nouvelles raisons d'exister.[1]

La célébration de la vie est aussi au cœur de *Rivages*, l'éphémère "revue de culture méditerranéenne" « née de la spontanéité » et du Valéry algérois. Lié à Audisio notamment à travers le groupe qui gravite autour de la librairie algéroise d'Edmond Charlot[2], Albert Camus (1913-1960) affirme, en 1937, loin des clichés romantiques, que « la Méditerranée qui nous entoure est au contraire un pays vivant, plein de jeux et de sourires »[3]. « Tout commence par l'amour de la vie et du monde sensible qui précède et inaugure la connaissance de la vérité, d'une vérité inséparable des sens et des sentiments » analyse Jacques Chabot[4]. Suivant l'exposé de Camus dans *Noces*, la conception ontologique et la représentation de l'existence de l'enfant de Belcourt sont marquées par un lien « à la fois charnel, affectif et spirituel » qui « unit » l'homme à la Méditerranée dans une « communion parfaite avec la beauté du monde[5]. » « La mer, le soleil et les femmes dans la lumière », à la manière dont il le chantera plus tard dans *L'Été*, apparaissent d'ores et déjà comme le triptyque mythique d'une région alternative, loin des brouillards et de la tuberculose des villes industrialisées du nord de l'Europe. Face à la déshumanisation d'une civilisation technique, les humanistes méditerranéens, au premier rang desquels Camus, remettent la sensibilité au cœur, « caractère qui ne se fonde pas dans les livres » mais dans « les passions et le courage, comme un art de vivre[6]. » Plus concrètement, avec la naissance de la société des loisirs et le lancement des congés payés en France, la Méditerranée devient le lieu privilégié des vacances estivales et des activités balnéaires pour les Européens du Nord. À partir de ces qualités naturelles de l'espace, des intellectuels comme André Siegfried créent un méditerranéisme constructif, une identité unitaire et spécifique, différente de celle des sociétés dominantes d'Europe et d'Amérique du Nord :

---

[1] Gabriel Audisio, « La Méditerranée vivante », *Cahiers du Sud* n° 207, juillet 1938, p. 574.
[2] Un groupe qui réunit Gabriel Audisio, Albert Camus, Emmanuel Roblès, Jules Roy, Jean Amrouche, Mouloud Feraoun. Cf. Michel Puche, *Edmond Charlot, éditeur : bibliographie commentée et illustrée*, préface de Jules Roy, Domens, Pézenas, 1995, et *Souvenirs d'Edmond Charlot*, entretiens avec Frédéric Jacques Temple, préface de Michel Puche, Domens, « Méditerranée vivante », Pézenas, 2007.
[3] Albert Camus, « La culture indigène. La nouvelle culture méditerranéenne », *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de La Pléiade, Nrf, Gallimard, Paris, 2006, p. 566.
[4] Jacques Chabot, *Albert Camus, « la pensée de midi »,* Édisud, Aix-en-Provence, 2002, p. 49.
[5] Jacqueline Lévi-Valensi, « Introduction », dans Albert Camus, *Œuvres complètes I*, Bibliothèque de La pléiade, nrf, Gallimard, Paris, 2006, p. XXVI
[6] Jacques Chabot, *op.cit.*, p. 40.

> Il y a une civilisation méditerranéenne, dont les éléments sont communs à tous les pays riverains. Partout on retrouve une certaine conception de la mise en valeur, entraînant une conception de l'individu et du travail fait par l'individu. La géographie, le climat paraissent, en l'espèce, les facteurs dominants, de sorte que, même après la rupture de la conquête arabe, cette unité subsiste. Nous avons vu ainsi qu'il existe une atmosphère de la production méditerranéenne, distincte géographiquement, distincte aussi chronologiquement. Dans l'espace, elle est eurasienne, liée par une sorte de parenté aux vieilles civilisations de l'Asie, en contraste marqué avec les nouvelles sociétés anglo-saxonnes au-delà des océans. Je me suis souvent dit, aux Etats-Unis, que, par rapport à l'Amérique du Nord, le pôle adverse était la Méditerranée. Dans le temps, il s'agit, aujourd'hui même et en dépit d'une évolution incontestable, d'une phase pré-machiniste, dans laquelle l'outil tient encore une place primordiale. C'est pourquoi le milieu reste, à tant d'égard, archaïque. « Un Allemand, écrit M. Jules Sion, dans la *Géographie universelle* d'Armand Colin, s'imagine difficilement l'existence des Germains, mais un Méditerranéen voit chaque jour, dans ses ports, dans ses champs, des scènes devant lesquelles il peut se croire contemporain d'Homère ».[1]

Contre une civilisation technique qui asservit l'homme et dont la militarisation n'est qu'un avatar, ce courant humaniste méditerranéen « vante une civilisation au service de l'homme et non faite pour l'écraser[2] » d'après Henry Laurens. André Siegfried repense la Méditerranée comme le lieu de « l'ingéniosité individuelle, de l'initiative personnelle, de l'esprit débrouillard, au besoin dans ce qu'il a d'antisocial », à l'inverse des « civilisations de masse » fondées sur « l'automatisme de la machine substituée à l'initiative de l'individu », « l'action collective de groupes étendus, substituée soit à l'action personnelle, soit à la souple coopération de groupes restreints », « la standardisation de la chaine, substituée à la fantaisie de l'outil[3]. »

Il ne s'agit cependant pas de créer un antagonisme d'ordre racial entre le nord et le sud de l'Europe. En 1936, à contre-courant d'une Europe fascisante qui se segmente en races, Audisio participe de l'idée de « synthèse méditerranéenne » :

> Si l'on voulait dresser un racisme latin en face du germanique, par exemple, je me demande comment l'on s'y prendrait. Je ne vois pas, malgré les félibres, qu'il existe une "race latine". Je répèterai : Rome a donné ses lois au monde, mais pas son sang…. Si la Méditerranée peut donner une leçon au monde, c'est justement celle d'une communauté humaine qui existe *malgré* les cloisons du sang et au-dessus des frontières nationales…. L'humanisme pense à l'homme, il ne fait point cas des nations. Je ne vois en Méditerranée ni race ni nation élue.
> La Méditerranée n'est pas une mer morte, elle est assez jeune, je la crois assez créatrice pour ne pas être obligée de s'en tenir *uniquement* aux formes de vie et de philosophie du passé… Rien ne s'oppose à ce que l'humanisme méditerranéen se

[1] André Siegfried, *Vue générale de la Méditerranée*, nrf, Gallimard, Paris, 1943, p. 183.
[2] Henry Laurens, *Le rêve méditerranéen, op.cit.*, p. 35.
[3] André Siegfried, *Vue générale de la Méditerranée, op.cit.*, p. 188.

> réalise dans des formes nouvelles de rassemblement communautaire : le fascisme n'y est pas plus « essentiel » que le socialisme.
> « Rome ne fut qu'un moment de la Méditerranée : la seule valeur éternelle, c'est le génie méditerranéen. A la latinité racornie j'oppose tout ce qui a fait la civilisation méditerranéenne dans le passé : le Grèce, Judas, Carthage, le Christ, l'Islam.

Se voulant plus proche de l'idée de « synthèse » que de particularismes divers, le projet des humanistes méditerranéens ne vise pas à créer un nouveau nationalisme méditerranéen qui concurrencerait ceux qui électrisent l'atmosphère européenne. Ces humanistes remettent en cause l'idée de latinité mise en avant au même moment par Mussolini. De même que Camus récuse toute tentation de nationalisme quand il affirme qu' « il ne peut s'agir d'une sorte de nationalisme du soleil »[1], Audisio distingue patrie et nationalisme dans *Jeunesse de la Méditerranée* :

> Ne pas confondre patrie et nationalisme. Je proteste contre « la mar nostre » des Provençaux, contre « il mare nostro » des Italiens, mauvais héritage du "mare nostrum" des Latins […].
> Et je protesterais aussi fort contre ceux qui chercheraient, de ce sentiment de race, à tirer un autre racisme. Je ne veux retenir de la race que le rassemblement fraternel et non l'opposition.[2]

Il s'agit « d'éviter les confusions de la patrie et du nationalisme, de la communauté ethnique et du racisme»[3] :

> Confusions qui font une race, dites « pure », si cela vous plaît ! Je ne crois pas aux races pures. La mienne, celle que je nommerai plutôt « mon peuple », a de multiples visages comme tout ce qui vit, et son authenticité repose, comme toutes les vérités, sur un amalgame d'antécédents suspects. C'est bien ce qui me régale en Cagayous, le Panurge algérois, sang mêlé au langage fait de français, d'arabe, d'espagnol et de tous les dialectes méditerranéens.[4]

Chez Camus aussi, l'Afrique du nord mythifiée dans les trois premiers essais de *Noces* est idéalisée comme un modèle de proximité entre Occident et Orient dans la conférence inaugurale donnée à la Maison de la culture le 8 février 1937 intitulée « La culture indigène – la nouvelle culture méditerranéenne »[5]. Si des traits culturels manifesteraient certes des différences singulières avec d'autres populations du nord et de l'est de l'Europe, cette « patrie méditerranéenne » se définirait surtout par « un certain goût de la vie qui est commun à certains êtres, par quoi on peut se sentir plus

[1] Albert Camus, « La culture indigène… », *op.cit.*, p. 566.
[2] Gabriel Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée, op.cit.,* p. 21.
[3] Gabriel Audisio, « Vers une Synthèse Méditerranéenne. Documents sur l'Esprit méditerranéen », dans *Cahiers du sud* n° 181, 23e année, mars 1936, p. 273.
[4] Gabriel Audisio, *Jeunesse de la Méditerranée, op.cit.,* p. 12.
[5] Albert Camus, « La culture indigène… », *op.cit.*, p. 565 – 572. Sur l'idée méditerranéenne chez Camus cf. *Albert Camus, précurseur : Méditerranée d'hier et d'aujourd'hui*, Textes réunis et présentés par Alek Baylee Toumi, Francophone Cultures & Litérature 55, Peter Lang Publishing, New York, 2009.

près d'un Génois ou d'un Majorquin que d'un Normand ou d'un Alsacien ». Dans une déclaration écrite en vue de la séance des Amitiés Méditerranéennes qui doit se tenir le 8 mars 1936 et qu'il suspecte d'affinité avec le projet latin, Gabriel Audisio précise, de même que Camus, son projet de « patrie méditerranée » :

> […] J'entends cette patrie au sens le plus large et le plus humain. Sa définition ne doit pas se ramener à une nationalisation, à un racisme, et, notamment, au prosélytisme en faveur d'une certaine forme de régime politique. Italie fasciste, France républicaine, Espagne syndicaliste, à chacune selon ses œuvres. Si nous sommes réellement et sincèrement (je souligne) d'accord pour « abolir les préjugés fondés sur les races et les mystiques », il peut y avoir de vraies amitiés méditerranéennes.
> Sinon, réduire le fait méditerranéen à la seule latinité, ce serait trahir la patrie méditerranéenne et la mutiler. D'une patrie ainsi conçue, un bon méditerranéen ne pourrait que s'expatrier volontairement.
> Pour moi, je suis citoyen de la Méditerranée à condition d'avoir pour concitoyens tous les peuples de la mer : y compris les Juifs, les Arabes, les Berbères et les Noirs.
> Je me dévoue à l'humanisme méditerranéen à condition qu'il tienne compte, non seulement de l'ordre romain, du miracle grec et du christianisme, mais aussi des apports civilisateurs de l'Égypte, de la Perse et de l'Orient phénicien, hébraïque et musulman.[1]

Cette réflexion sur la patrie n'est pas éloignée de la vision d'un humaniste catholique : Jacques Maritain. Au milieu des années 1930, au cœur du débat interne au monde catholique sur le patriotisme français[2], Maritain propose un *Humanisme intégral* qui caractériserait un « nouveau régime de civilisation », ce qui « représenterait [aux yeux des chrétiens] une nouvelle chrétienté non plus sacrale, mais séculière ou profane » :

> Ce nouvel humanisme, sans commune mesure avec l'humanisme bourgeois, et d'autant plus humain qu'il n'adore pas l'homme, mais respecte réellement et effectivement la dignité humaine et fait droit aux exigences intégrales de la personne, nous le concevons comme orienté vers une réalisation sociale-temporelle de cette attention évangélique à l'humain qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner, et vers l'idéal d'une communauté fraternelle. Ce n'est pas au dynamisme ou à l'impérialisme de la race, de la classe ou de la nation qu'il demande aux hommes de se sacrifier, c'est à une meilleure vie pour leurs frères, et au bien concret de la communauté des personnes humaines ; c'est à l'humble vérité de l'amitié fraternelle à faire passer – au prix d'un effort constamment difficile, et d'une certaine pauvreté – dans l'ordre du social et des structures de la vie commune ; c'est là qu'un tel humanisme est capable de grandir l'homme dans la communion, et c'est par là qu'il ne saurait être qu'un humanisme héroïque.[3]

---

[1] Gabriel Audisio, « Vers une Synthèse Méditerranéenne. Documents sur l'Esprit méditerranéen », *op.cit*., p. 276.
[2] Cf. René Rémond, *Les crises du catholicisme français dans les années 1930*, *op.cit*, p. 67 – 69.
[3] Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Fernand Aubier, 1936), dans Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes, volume VI*, Éditions universitaires, Fribourg Suisse – Éditions Saint-Paul, Paris, 1984, p. 299.

Maritain ouvre une brèche dans le triomphalisme catholique qui avance alors en Méditerranée sous la bannière latine. Il conçoit l'humanisme intégral « pour faire pièce à l'humanisme qui croit devoir se passer de Dieu » comme le précise Henry Bars. En même temps « c'est contre le "nationalisme intégral" de Maurras » que Maritain précise ses idées sur l'amour de la patrie, la patrie française en l'occurrence. Il n'y a chez Maritain aucun dénigrement de l'idée de patrie, qui est chez lui « tout ce qu'il y a de plus concret, quelque chose d'absolument unique, une personne charnelle et qui est capable de souffrir »[1]. Il écrit en 1933 :

> Pour que chacun aime sa patrie jusqu'à donner sa vie pour elle il n'est pas nécessaire qu'il l'idéalise selon sa dogmatique personnelle ; il suffit qu'elle soit ; c'est à son être, formé par un long effort collectif au cours de l'histoire humaine [...] que va cet amour, comme il va à l'être de nos parents ; car l'amour ne va pas au possible, mais à l'existant. Cet être de la patrie n'est pas le premier de tous les biens, il n'est pas l'Être par soi, comme le croient pratiquement ceux qui déifient la patrie ou l'État. Mais c'est un bien réel, concret, existant, et qui répond à une vocation particulière dans le grand mouvement de la "caravane humaine" : bien créé, et donc mêlé, indigent, contesté – et d'autant plus cher.[2]

Or les convictions des humanistes des années trente sont ébranlées par la guerre d'Espagne où l'Église n'hésite pas à appeler à une nouvelle « croisade » contre l'Internationale communiste. C'est un drame qui a fortement sensibilisé Maritain[3]. Touché à la racine de ses origines maternelles, Camus prend le parti de Barcelone et d'Oviedo. En fait, ses noces avec l'Afrique du Nord se comprennent aussi en contrepoint du projet latin qui, à l'image des absurdités prononcées "en majuscule" par la radio officielle dans *La Révolte dans les Asturies* derrière des prétentions insensées de démocratie et de générosité, instrumentalise les sentiments patriotiques et écrase les velléités humaines.

Ce n'est pas le même dégoût qui anime Maxime Piha à propos de la civilisation latine puisque l'intellectuel alexandrin l'aborde non pas comme une catégorie idéologique contemporaine mais comme un moment historique passé. Il n'empêche que,

---

[1] Henry Bars, *La politique selon Jacques Maritain*, collection points d'appui, Les Éditions ouvrières, Paris, 1961, p. 139.

[2] Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée de Brouwer, 1933, cité par Henry Bars.

[3] Maritain avait pu tisser de nombreux liens avec des Espagnols, catholiques et non catholiques à l'occasion de ses différents déplacements dans la péninsule ibérique avant même le début de l'insurrection militaire. Cf. Michel Bressolette, « Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne » dans les *Cahiers Jacques Maritain* 9, p. 33 – 51 ; Jean-Michel Garrigues, « Jacques Maritain face à un catholicisme de croisade : Espagne (1934-1937) », dans les *Cahiers Jacques Maritain* 63, décembre 2011, p. 34 – 35.

dans un article paru dans les *Cahiers Juifs*[1], il refuse de considérer ce moment latin comme une étape essentielle de l'histoire méditerranéenne. Selon lui la civilisation latine serait une simple imitation de la civilisation grecque ; au mieux, a-t-elle servi comme son canal de transmission et de diffusion :

> C'est à dessein que nous ne parlons pas de la civilisation latine, civilisation directement dérivée de la grecque et qui n'a rien apporté de spécialement original au monde, même pas le sens juridique, la loi des Douze Tables étant bien inférieure, éthiquement parlant, au Code d'Hammourabi, qui lui est bien antérieur. La civilisation latine n'a été qu'une imitation et un reflet de la civilisation grecque. On peut dire que les plus grands parmi les écrivains latins ne sont que les disciples habiles des écrivains grecs. La civilisation latine a pourtant été l'intermédiaire précieuse, à travers laquelle le monde moderne a connu la civilisation grecque. Les Romains ont été grands constructeurs de routes et sur ces routes ont véhiculé, à travers le monde antique, la civilisation grecque.[2]

Dans le schéma de Piha, la civilisation grecque ne serait qu'une des strates. Ensemble, elles constitueraient la « civilisation méditerranéenne[3] », qui n'est donc « point Une, mais multiple, comme un brillant taillé est composé de multiples facettes, dont toutes sont nécessaires à sa splendeur ». Et, dans une dynamique similaire, bien que moins spirituelle, de promotion de la connaissance des civilisations voulue par Jean Ballard, c'est pour « apporter une contribution incontestable à la solution de la crise spirituelle dont souffre le monde » que Maxime Piha appelle de ses vœux « un enseignement qui aurait pour but de dégager les principes essentiels et les points communs des différentes civilisations dont la Méditerranée a été le berceau »[4]. L'humanisme méditerranéen peut ainsi compter sur une inspiration juive :

---

[1] Maxime Piha, « Documents I. Civilisation Méditerranéenne », dans les *Cahiers Juifs*, janvier-février 1936, n°19, p. 58 – 64. Cette communication avait été envoyée au Congrès de l'Académie Méditerranéenne, « en réponse à l'enquête sur l'importance et le rôle des civilisations méditerranéennes ». Les *Cahiers Juifs* sont une « Revue méditerranéenne d'humanisme juif dirigée par une équipe de volontaires » fondée par David Prato et dirigée par Maxime Piha (né en 1901). Elle paraît alors tous les deux mois depuis janvier-février 1933. L'une de ses raisons d'être est liée à la création d'un Foyer National Juif en Palestine, comme en témoignent les multiples publicités et appels aux « Amis de la Palestine Renaissante ». Une autre raison d'être est liée au nazisme, comme on peut le lire sur un tract accompagnant certains numéros (JP 11 766) : « Nous entendons intégrer dans l'ordre universel les valeurs permanentes et toujours renaissantes du Judaïsme qui, à l'appel d'Eretz-Israël, reconstitue sur le sol de sa patrie retrouvée le foyer ardent d'où s'élanceront, une fois de plus pour le monde, les messages de délivrance et de vérité. Le bassin méditerranéen a toujours été un foyer de civilisation ; en cette heure où le Judaïsme allemand, centre de culture, est dispersé comme grain au vent, il revient au Judaïsme méditerranéen la charge et le périlleux honneur de tenir haut, comme il l'a déjà fait au cours des âges, le flambeau d'Israël ».

[2] *Ibid*., p. 59.

[3] Maxime Piha divise les civilisations en quatre groupes : primaires (jusqu'à la civilisation égyptienne antique), secondaires (les civilisation grecque et la civilisation hébraïque), tertiaires (la civilisation chrétienne et dans une certaine mesure, la civilisation islamique) et quaternaires (les civilisations modernes : française, italienne, etc.).

[4] Maxime Piha, « Documents I. Civilisation méditerranéenne », *op.cit*., p. 58.

> Nous sommes persuadés que cette nouvelle civilisation juive sera d'un grand secours dans la lutte entreprise contre les élucubrations d'une pseudo-science aryenne et d'un pseudo-humanisme ayant pour dogme la force et la suprématie injustifiée d'un peuple ou d'une caste sur toutes les autres.[1]

La latinité serait donc un « pseudo-humanisme », une illusion à laquelle s'opposerait une « vérité », pour reprendre les mots de Camus :

> La Méditerranée […] est la négation même de Rome et du génie latin. Vivante, elle n'a que faire de l'abstraction. Et on peut accorder volontiers à Monsieur Mussolini qu'il est digne continuateur des César et des Auguste antiques, si on entend par là qu'il sacrifie, comme eux, la vérité et la grandeur à la violence sans âme.[2]

Là aussi, l'unité de la nature humaine demeure la seule vérité qui vaille. « La grandeur n'a rien à voir avec la supériorité pour la simple raison que la vérité réside dans un accord, pas dans une domination. Accord de l'homme avec son pays, autrement dit dans sa façon de le sentir et de s'y sentir heureux. Les sensations sont sa vraie patrie[3] »analyse Jacques Chabot. « Il y a peut-être place pour la civilisation, la vraie, celle qui fait passer la vérité avant la fable, la vie avant le rêve » précise Camus[4]. Pour lui, la « vraie » culture méditerranéenne n'est pas celle qui triomphe sur les champs de bataille, mais plutôt celle qui est opprimée, « indigène ». Le rôle du courant humaniste méditerranéen est ainsi de revaloriser le vivant, aussi petit soit-il, aussi écrasé soit-il, contre les idéologues d'un humanisme triomphant :

> Notre tâche ici même est de réhabiliter la Méditerranée, de la reprendre à ceux qui la revendiquent injustement, et de la rendre prête à recevoir les formes économiques qui l'attendent. C'est de découvrir ce qu'il y a de concret et de vivant en elle, et c'est, en toute occasion, de favoriser les aspects divers de cette culture. Nous sommes d'autant plus préparés à cette tâche que nous sommes au contact immédiat de cet Orient qui peut tant nous apprendre à cet égard. Nous sommes ici avec la Méditerranée contre Rome. Et le rôle essentiel que puissent jouer des villes comme Alger et Barcelone, c'est de servir pour leur faible part cet aspect de la culture méditerranéenne qui favorise l'homme au lieu de l'écraser.[5]

L'homme entre pourtant dans une séquence de total écrasement. Les rêves humanistes sont battus en brèche non seulement par la latinité conquérante mais aussi par la technologie militaire et les massacres industriels qui caractérisent le Second conflit mondial.

---

[1] *Ibid*., p. 64.
[2] Albert Camus, « La culture indigène… », *op.cit.*, p. 566.
[3] Jacques Chabot, *Albert Camus, « la pensée de midi », op.cit.,* p. 24.
[4] Albert Camus, « La culture indigène… », *op.cit.*, p. 566.
[5] *Ibid.*, p. 566.

Conclusion de la première partie

« C'est en Méditerranée que se jouera certainement le sort du monde occidental » affirme Paul Morand en 1938[1]. Il n'imagine cependant pas que son pays, la France joue un rôle second. Car, en 1943, quand les armées alliées remontent la botte italienne à partir du Maghreb, les forces sont commandées depuis Washington. Les Américains s'installent en Méditerranée à l'automne 1942 pour ne plus en partir.

L'entre-deux-guerres apparaît alors comme l'ultime période exclusivement européenne de la Méditerranée. L'exclusivité n'empêche cependant pas la diversité des projets : deux visions contradictoires de la Méditerranée se dessinent. La première est celle qui accompagne le triomphalisme européen et définit la *Mare nostrum*, la Méditerranée latine, chasse gardée des puissances latines du nord-ouest méditerranéen. Cependant, plus que la supériorité sur les territoires du sud méditerranéen, la latinité vise surtout à affirmer une puissance alternative à la germanité en expansion. La puissance crainte parce que hégémonique n'est plus la marine britannique. Pourtant, cette dernière contrôle toujours la route Ouest-Est et, jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, elle demeure un acteur majeur de la scène militaire et politique méditerranéenne. Il faut dire que, avant les Allemands, les Britanniques ont participé de la remise en valeur du patrimoine méditerranéen : du parrainage de l'unité italienne à celui du foyer juif en Palestine, en passant par l'essor industriel de la Catalogne et touristique de la Côte d'Azur. Tout au long du XIX^{e} siècle, Londres a réenchanté une Méditerranée qui avait été écartée progressivement des grands courants économiques mondiaux. Mais le Royaume-Uni est une puissance déclinante. En 1936, les Britanniques se retirent un peu plus des affaires intérieures égyptiennes, tout en conservant le droit d'occuper la zone du canal de Suez. Ils continuent aussi de partager avec l'Égypte autonome la souveraineté sur le Soudan, désormais condominium anglo-égyptien.

La transition vers l'indépendance n'apparaît pas si aisée dans l'autre grand empire colonial, l'empire français, qui pense encore pouvoir présider aux destinées de la Méditerranée. Arrivé au pouvoir à la tête du Front Populaire, Léon Blum choisit pourtant des responsables de la politique coloniale plutôt enclin à répondre au « grand espoir »

[1] Paul Morand, *Voyages*, édition établie et présentée par Bernard Raffalli, Robert Laffont, Paris, 2011, p. 724.

qui s'attachait à son gouvernement « sur le sol des territoires ombragés par le drapeau français, sur les territoires de l'Afrique du Nord et de nos colonies », comme il le disait à la Chambre dès le 6 juin 1936. Marius Moutet (1876-1968) aux Colonies, Maurice Violette (1870-1960) pour l'Algérie, Pierre Viénot (1890-1940) chargé au Quai d'Orsay des protectorats et des mandats du Levant, Charles-André Julien (1891-1991) coordonnant, pour Matignon, les différents services dans le cadre du *Haut Comité Méditerranéen* : tous ces personnages étaient qualifiés de libéraux humanistes soucieux de faire disparaître les abus et les injustices de la domination coloniale. Cependant le projet Blum-Violette reste peu ambitieux concernant l'Algérie,: il proposait l'extension de la citoyenneté à 21 000 Français musulmans (diplômés, gradés de l'armée, fonctionnaires). L'élite algérienne approuve le projet à l'exception de quelques personnalités comme par Messali Hadj. Le 7 juin 1936, le "premier Congrès musulman" rassemble la Fédération des élus de Bendjelloul, les cheikhs réformistes de Ben Bâdîs et les communistes. « Quand la liberté française s'enfermait, s'écrit alors Ben Bâdîs, nous nous sommes tus. La liberté française a repris son élan, nous voulons la suivre ». La revendication essentielle du Congrès est assimilationniste : octroi aux musulmans de la citoyenneté française avec maintien de leur statut personnel[1]. À gauche, cinquante intellectuels signent un « manifeste en faveur du projet Viollette ». Mais, face à l'obstruction des élus européens d'Algérie et face au refus de Blum de réformer par décrets, le projet Blum-Violette n'est même pas discuté au Parlement.

Au Maroc comme en Tunisie, les « prépondérants » savent aussi paralyser les bonnes intentions du gouvernement, et, par exemple, remettre à sa place un Pierre Viénot qui ose, en mars 1937, à Radio-Tunis, affirmer que les intérêts des particuliers ne s'identifient pas nécessairement à ceux de la France. Il entame en plus le dialogue avec Habib Bourguiba. En Afrique du Nord, encore en 1936, comme l'écrit Jacques Berque, « le nationalisme s'identifie dans beaucoup de cas à l'option de modernité, qui, malgré les regards jetés vers l'Orient, reste francisante… mais la France a répondu par une fin de non-recevoir »[2].

Au Levant, des négociations entre Pierre Viénot et les nationalistes syriens et libanais aboutissaient à la signature, à la fin de 1936, de deux traités qui prévoyaient l'indépendance des deux territoires sous mandat après une période probatoire de trois

[1] Dominique Borne et Henri Dubief, *La crise des années 30, 1929-1938, op.cit.,* p. 170.
[2] Jacques Berque, *Le Maghreb entre les deux guerres*, Paris, Seuil, 1969.

ans. Mais ces textes ne furent jamais ratifiés par le Parlement où Léon Blum ne disposait pas de la majorité qui aurait pu lui permettre de contraindre les intérêts particuliers et les tenants de l'immobilisme[1]. Comme l'analysent Dominique Borne et Henri Dubief, avec le Front Populaire, « l'une des dernières occasions d'une politique progressive et modérée était perdue »[2].

D'autres canaux semblent cependant permettre un rapprochement des rives. Dès le milieu des années 1920, depuis Marseille, un mouvement littéraire se met en marche sous la direction de Jean Ballard pour forger une vision alternative à la Méditerranée latine. En 1943, la vision de Pirenne semble dépassée : André Siegfried n'associe pas la division islamo-chrétienne liée à la conquête arabe du VII[e] siècle à l'idée d'une crise fondamentale dans l'histoire de la Méditerranée.[3] Au niveau académique et religieux, des institutions apparues dans l'entre-deux-guerres, comme l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA), des personnalités comme Louis Massignon deviennent progressivement des acteurs incontournables du dialogue islamo-chrétien. Elles contribuent à l'évolution du regard chrétien et acheminent l'Église catholique vers le grand bouleversement que constitue, dans les années 1960, le Concile Vatican II. L'énorme travail de connaissance et de compréhension engagé permet en plus aux ordres missionnaires de développer un nouveau regard sur l'islam et de se doter de bases solides en vue d'un dialogue au moins culturel. Même si le travail de structures comme l'IBLA n'a pas pour but premier de conduire à un dialogue religieux entre chrétiens et musulmans, il a certainement préparé, disposé ceux qui désiraient se situer à ce niveau[4].

Le changement le plus considérable est peut-être celui qui va permettre une rencontre sur le sol européen. Dès le milieu des années 1920, le court récit proposé par Gabriel Audisio, *Trois hommes et un minaret* en témoigne. Dans ce livre « on passe d'une connaissance de l'autre, fruit d'une littérature de touristes, plus ou moins sérieux et scrupuleux, à une confrontation au jour le jour, obligée, nécessaire ». Maria Chiara Gnocchi remarque en effet qu' « il est une autre nouveauté qui mérite d'être soulignée : alors que seuls les explorateurs, les aventuriers, les écrivains et artistes de l'élite avaient

[1] Dominique Borne, Henri Dubief, *op.cit.,* p. 170.
[2] *Ibid*.
[3] « […] la conquête arabe divise cette mer, précédemment unifiée : il y aura désormais une Méditerranée musulmane et une Méditerranée chrétienne. Cependant, les échanges avec l'Orient persistent : les Arabes méridionalisent la Méditerranée tout en apportant à l'Occident médiéval plus de raffinement et de civilisation. Il n'y a pas eu jusqu'alors de crise de la Méditerranée : c'est d'ailleurs qu'elle doit venir. » André Siegfried, *Vue générale de la Méditerranée*, nrf, Gallimard, Paris, 1943, p. 180.
[4] Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue…*, op.cit., p. 63.

été, jusque-là, les protagonistes de cette rencontre avec l'autre, l' "aventure" concerne désormais les gens communs. » Les protagonistes de *Trois hommes* sont de simples travailleurs : M. Tristan Lerâle et son épouse, Mme Albert, épicière, Mme Lariguière, charcutière, Mme Florentin, concierge, et Smaïl Tounès, serviteur du mufti et gardien du Collège. « La rupture par rapport au passé est nette et de grand envergure ; ce n'est pas pour rien que la nouvelle atteint les sphères du Paradis… »[1].

[1] Maria Chiara Gnocchi, « introduction » dans Gabriel Audisio, *Trois hommes et un minaret*, L'Harmattan, Autrement Mêmes, Paris, 2009, p. xiii .

Deuxième Partie : Le développement du dialogue islamo-chrétien à la faveur de la décolonisation

Introduction de la deuxième partie

La Seconde Guerre Mondiale marque une rupture dans l'équilibre des forces en Méditerranée. Les puissances coloniales européennes, en particulier la France, en sortent considérablement affaiblies sur le plan militaire et politique. La France, l'Italie et le Royaume-Uni doivent accorder l'indépendance à leurs colonies : la Libye est indépendante en 1951 ; la Tunisie et le Maroc en 1956. La nouvelle Organisation des Nations Unies (ONU) qui devient rapidement une tribune politique en faveur de la décolonisation appuie la création de ces nouveaux États, y compris celle de l'État d'Israël, le 14 mai 1948, contre l'avis des Britanniques. Il est vrai que ceux-ci, comme les Français, ont perdu leur prestige au profit des deux nouvelles superpuissances. Or les Etats-Unis, comme l'URSS, soutiennent les mouvements de décolonisation : l'Union soviétique au nom d'un internationalisme prolétarien et de la lutte contre l'impérialisme occidental ; les États-Unis en mémoire de leur histoire, d'une certaine manière pionnière de la décolonisation. En 1956, lors de la crise du canal de Suez, les deux superpuissances imposent leur vue aux deux puissances européennes. Vainqueurs sur le plan militaire, les Français et les Britanniques se voient infliger une écrasante défaite politique et sont obligés de céder le canal à l'Égypte nassérienne. La crise illustre le changement considérable de la donne méditerranéenne. Expulsés de leurs anciennes zones d'influence, les Européens, au premier rang desquels les Français, sont poussés à se lancer dans la construction européenne et à accepter un nouveau modèle de relations avec leurs anciennes possessions coloniales qui prend progressivement le visage de la coopération.

La décolonisation est en effet le cadre de bouleversements considérables des sociétés méditerranéennes, liés à une marche forcée vers la modernisation. Celle-ci est sous tendue, dans les années 1950 et 1960, par une théorie du développement selon laquelle le retard des pays indépendants découlerait de leur incapacité d'instaurer des politiques efficaces[1]. Par conséquent, les pays du Nord sont invités à apporter leur soutien logistique, économique et financier aux pays du Sud. Cette « coopération » est cependant critiquée comme favorisant un nouveau lien de dépendance entre le Nord et le Sud, comme une nouvelle figure de l'impérialisme colonial.

[1] Cf. Walt Whitman Rostow, The *Stages of Economic Growth. A non-communist manifesto,* University Press, Cambridge, 1960, 178 p.

Sur la rive nord, l'Europe méditerranéenne est confrontée aux effets de l'exode rural, de l'urbanisation et de l'importation massive de la culture américaine. Le choc culturel est énorme dans ces régions encore très marquées par un style de vie traditionnel à l'instar des îles comme la Corse, les îles grecques ou la Sicile. Quant à l'Espagne franquiste, elle s'avance lentement vers le formidable développement touristique des années 1960-70 qui va se concrétiser par la création d'immenses cités balnéaires et acheminer progressivement des transformations tant sociales que politiques.

La marée montante de la modernisation provoque cependant une radicalisation des forces traditionnelles. Cela se traduit souvent par un tâtonnement politique et la montée de la militarisation[1]. Les armées prennent les rênes de nombreuses sociétés et se font, dans certains cas, le canal rassurant d'une modernisation officiellement nationale et non plus imposée depuis l'extérieur. En Égypte, la révolution des colonels a aussi pour but d'en finir avec l'influence encombrante des Britanniques et Nasser organise la construction du barrage d'Assouan, destiné à fournir le pays en énergie. Au Maroc, les *Forces Armées Royales* (FAR) sont l'un des leviers les plus importants de l'unification du pays[2]. En Algérie, l'armée française introduit la modernité dans les bleds algériens ; et c'est le général de Gaulle, avec le Plan de Constantine, qui lance le mouvement d'industrialisation repris et amplifié par Boumedienne, dirigeant de l'*Armée de Libération Nationale* (ALN) pendant les « événements ». Sous la présidence du général de Gaulle encore, infatigable partisan de l'indépendance nationale, la France devient une véritable puissance atomique et industrielle. De Gaulle, « l'homme du 18 juin », apparaît aussi comme le gardien de la démocratie républicaine au cours d'une période où l'armée occupe une place politique non négligeable. Car, depuis 1940, l'armée ne s'est plus détachée complètement du pouvoir civil, comme l'Affaire Dreyfus le lui avait imposé au début du siècle. Après la Libération du territoire métropolitain, profondément conservatrice et anticommuniste, l'armée française est humiliée en Indochine, avant de gagner militairement mais de perdre politiquement à Suez et en Algérie. En avril 1961, quatre généraux (Maurice Challe, Edmond Jouhaud, Raoul Salan et André Zeller) tentent de prendre le pouvoir ; ils sont arrêtés par de Gaulle qui, en 1962, propose aux Français

[1] Sur la militarisation des sociétés méditerranéennes, cf. le dossier « Militarisme et Militaires, l'âge des colonels » dans *Études méditerranéennes*, novembre 1960.
[2] Interventions dans le Rif à la fin de l'année 1958, liquidation du soulèvement montagnard de la région de Beni-Mallal au début de 1960, Agadir en février 1960.

de définir un nouveau type de président et garantit l'indépendance du pouvoir civil vis-à-vis des militaires. Ailleurs en Méditerranée, les armées sont constitutives des pouvoirs. En Israël, l'armée est l'un des instruments principaux du sionisme travailliste ; en Grèce, les colonels prennent le pouvoir à l'issue d'une guerre sanglante qu'ils ont mené contre les communistes ; en Espagne, sous la conduite du général Franco et soutenue par l'Église catholique, l'armée continue pleinement à jouer son rôle d'arbitre de la politique nationale. *A contrario*, en Turquie, militaires et religieux s'affrontent. Le 27 mai 1960, dirigée par le général Gursel et entrainée par les Nouveaux Jeunes Turcs, l'armée, renverse le gouvernement autoritaire de Menderes, jugé trop favorable aux religieux. Mais quel est le camp de la modernité ? Pour beaucoup celle-ci fait peur : elle est synonyme de déracinement, et (plus inquiétant encore) de guerres mondiales, de massacres, de Shoah et de bombes atomiques. Ce tourbillon macabre donne crédit aux forces qui tentent une réinterprétation de la modernité en s'appuyant sur la tradition religieuse. En Égypte, mais aussi en Israël où le sionisme travailliste provoque des rejets catégoriques de la part des mouvements *haredim*[1], certains courants religieux se retranchent ou sont repoussés aux marges de la société où se préparent de sombres desseins.

Les catholiques sont aussi interpellés par la modernité. À l'initiative du pape Jean XXIII, l'Église catholique se réunit en Concile : évêques et cardinaux représentant toutes les parties et toutes les nations du monde, plus de 2500 « pères conciliaires » se retrouvent à Rome, d'octobre 1962 à décembre 1965[2]. Ce rassemblement est l'occasion d'un renouvellement du regard de l'Église sur le monde. Le monde ouvrier occupe une place considérable dans les esprits des Pères conciliaires majoritairement européens[3]. Parallèlement, mais tout en étant liée par les questions de la mission et de la liberté religieuse, la relation de l'Église catholique avec les autres religions s'invite au Concile. Les acteurs passés ont toute leur place dans cette évolution. Mort bien avant le Concile, Charles de Foucauld n'en est, par exemple, pas absent. Pendant le Concile la "Fraternité des Petits Évêques" regroupe cinq évêques d'Asie, quatre d'Afrique, six d'Amérique latine, cinq d'Europe ; tous disciples de l'ermite du Sahara. Ces évêques prennent l'habitude de se rencontrer, de prier ensemble ; ils vont même jusqu'à se donner un

[1] Le mouvement Naturei Karta (« les Gardiens de la Cité ») s'abstient de participer aux élections et s'exile dans la création d'une contre-culture.
[2] Serge Berstein & Pierre Milza, *Histoire du vingtième siècle : Tome 2, 1945-1973, Le monde entre guerre et paix*, Initial, Hatier, Paris, 1995, p. 484.
[3] Cf. les numéros de la revue *Masses ouvrières* correspondant aux années du Concile.

règlement qui leur permet de perdurer par-delà les années du Concile. Travaillée notamment par son disciple René Voillaume, la spiritualité de Foucauld s'est ainsi diffusée et participe au renouvellement de l'opinion catholique. Il en va de même des autres courants de pensée et des acteurs qui ont donné un nouveau souffle à l'orientalisme chrétien dans l'entre-deux-guerres : à côté d'autres congrégations religieuses les Dominicains, les Pères Blancs, sont acteurs du changement officiel de regard qu'opère l'Église catholique sur les musulmans. En dehors des cercles catholiques, la question du dialogue est aussi travaillée dans les milieux protestants où individus et institutions prennent plusieurs initiatives dès l'Après-guerre[1].

Au niveau le plus officiel, le pape Jean XXIII prend personnellement part à cette nouvelle posture. Profitant des circonstances historiques (la crise des fusées de Cuba, le lancement de « la décennie du développement » par l'ONU), le pape intervient avec force en 1963, en publiant l'encyclique *Pacem in terris*, s'adressant au-delà des chrétiens à « tous les hommes de bonne volonté » pour la paix dans le monde, suivant d'assez près le texte de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. D'autres textes fondateurs suivent, notamment l'encyclique *Ecclesiam Suam* du pape Paul VI et surtout la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* qui, adoptée à la fin du Concile, ouvre un autre cycle, plus institutionnel, pour le dialogue islamo-chrétien.

Avant d'y arriver cependant, la période qui commence au lendemain de la Seconde guerre mondiale est plutôt celle des prémisses du dialogue islamo-chrétien. Ce dialogue prend plusieurs formes (rencontres individuelles, recherches et rencontres intellectuelles, activités de solidarité, luttes communes), suit plusieurs exigences (religieuses, humanitaires) voire diverses stratégies (diplomatiques, politiques), évolue dans ses structures (associatives, universitaires).

En France, où les flux migratoires méditerranéens grossissent une communauté musulmane, les occasions de rencontres islamo-chrétiennes se multiplient. À Marseille, certaines trajectoires illustrent l'engagement d'une partie de la communauté catholique auprès des populations musulmanes. Dans la France des années 1950, « les relations des

[1] En 1949, le pasteur suisse Henri Nusslé publie *Dialogue avec l'islam* ; en 1955, l'anglais J. Spencer Trimingham publie *The Christian Church and Islam in West Africa*. Au milieu des années 1950, des expériences de dialogue sont menées par *the American Friends of the Middle East* et le Conseil Œcuménique des Églises qui, fondé en 1948, lance une étude en 1955 sur « Parole de Dieu et convictions religieuses contemporaines ».

chrétiens avec les immigrés nord-africains sont vécues sur le mode de la charité[1] ». Les défis posés par les grands bouleversements sociaux, économiques et culturels de cette époque favorisent aussi le dialogue islamo-chrétien. Des liens de solidarité caractérisent ce dialogue. Ces liens s'observent aux niveaux local, métropolitain ainsi que dans les territoires d'Outre-Méditerranée au sujet desquels, dans le même temps, les luttes anti-coloniales deviennent le cadre de nouvelles fraternités islamo-chrétiennes.

Sur le plan académique, des dynamiques se polarisent autour des grands centres intellectuels du pourtour méditerranéen. Des initiatives sont prises par des acteurs tant universitaires que politiques pour proposer une approche alternative du sud au moment où celui-ci s'émancipe de ses anciens maîtres. Alors que l'Europe sort exsangue et ravagée du second conflit mondial, la Méditerranée des origines, celle de la Nature mythique et du mythe abrahamique, tend à être présentée comme un « réservoir de vie et de sens » pour des civilisations industrielles en reconstruction, suivant le vocabulaire d'un Gabriel Audisio. Poursuivant les réflexions des années 1930, des intellectuels, dont des religieux, développent une idée méditerranéenne fondée sur le dialogue des cultures et la rencontre des rives. Idée généreuse, elle est cependant minée par une série de facteurs géopolitiques et de considérations idéologiques qui caractérisent cette période de la guerre froide et de la décolonisation. Le rêve méditerranéen fondé sur l'humanisme, que Camus dépeint dans *L'Exil d'Hélène* en 1948, se brise sur les réalités de l'époque au premier rang desquelles la guerre d'Algérie.

Néanmoins « cette rencontre entre une Europe en construction, et une Europe coloniale qui se termine est à l'origine d'une véritable politique européenne de coopération au développement »[2]. Celle-ci prend corps dans les années 1960 et devient, après la période coloniale, un nouveau cadre pour le dialogue islamo-chrétien : des acteurs religieux tentent aussi de répondre aux exigences du développement de la rive sud tandis que se tient le concile Vatican II. Mais le dialogue religieux reste soumis aux aléas géopolitiques qui secouent la Méditerranée à la fin des années 1960 : bien que vivace, le dialogue islamo-chrétien, demeure limité.

---

[1] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours, op.cit.*, p. 10.
[2] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, Paris, 2009, p. 103.

Chapitre 4. Les prémisses du dialogue islamo-chrétien : nouvelles solidarités et nouveaux enjeux de la décolonisation

Après-guerre, les missions chrétiennes connaissent un souffle neuf outre-mer, s'inspirant de développements antérieurs. Pie XII parle à ce propos de motifs d'« espérance » dans son « Discours sur les Missions Catholiques »[1]. Au sujet du monde arabo-musulman, il faut néanmoins les relativiser. Certes deux données qui se vérifient en Asie du Sud-est et en Afrique du Nord : d'une part, « le nombre des ouvriers missionnaires a plus que doublé pendant [le pontificat de Pie XI] » et, d'autre part, « le nombre de enfants des deux sexes qui fréquentent les écoles dans les territoires des Missions a triplé ». Cependant, à la différence d'autres territoires de missions, le monde arabo-musulman n'a pas vu émerger un « clergé indigène ». De l'entre-deux-guerres demeure l'acquis d'une distinction opérée entre la culture occidentale et le christianisme, dans la lignée de Jacques Maritain :

> [Le missionnaire] n'a pas mission de transplanter la civilisation proprement européenne dans les pays de mission, mais bien de disposer les peuples qui jouissent parfois d'une culture millénaire, à accueillir et à s'assimiler les éléments de vie et de mœurs chrétiennes qui doivent s'harmoniser naturellement et sans difficultés avec toute civilisation saine.

Comme le souligne Pie XII, la Mission n'est donc qu'une transition, permettant à l'Église de s'implanter durablement :

> Le grand but des Missions est d'établir l'Église en de nouveaux pays et de faire qu'elle y jette de profondes racines, de façon à pouvoir un jour y vivre et s'y développer sans le soutien de l'œuvre de Missions. Cette dernière ne trouve pas sa fin en elle-même, elle tend avec ardeur vers son noble but et elle se retire dès qu'il est atteint.

La décolonisation va permettre de tester la réussite de cette implantation missionnaire Outre-Méditerranée. Entre 1945 et 1962, l'ensemble des territoires colonisés acquiert l'indépendance politique. Ces années qui courent de la fin de la Seconde guerre mondiale à celle de la guerre d'Algérie, s'avèrent être un cadre favorable au « dialogue islamo-chrétien ». Pour Abdelmajid Charfi, la décolonisation est en effet « à l'origine d'une prise de conscience des limites des efforts de conversion tentés sans grand succès parmi les populations colonisées » et marque « le besoin de rectifier le tir et d'adapter la *mission* ou la *da'wa* à la nouvelle situation ». D'après l'auteur tunisien,

[1] Discours prononcé le 24 juin 1944 et publié le 14 janvier 1945 dans la *Documentation Catholique*.

l'évolution des sciences humaines et les tensions au Proche-Orient qui créent de nouvelles solidarités islamo-chrétiennes sur le terrain et qui rappellent que les antagonismes se situent sur un autre plan que le religieux, sont deux autres facteurs favorables au dialogue entre chrétiens et musulmans[1]. On peut aussi mettre en avant l'évolution des sociétés européennes qui, à l'instar de la France, accueillent de plus en plus de populations de confession musulmane. La France des Trente Glorieuses connaît une forte croissance économique qui va de pair avec une croissance démographique prenant la forme du "Baby-Boom". Pour se reconstruire, la France métropolitaine fait appel à la main d'œuvre étrangère et coloniale. De nombreux "Nord-Africains" arrivent ainsi dans les régions productives françaises, habitant aux marges des cités, dans des conditions souvent insalubres qualifiées de bidonvilles. Au nom du principe de « charité » et de l'impératif de la « mission », des chrétiens apportent leur aide et leur soutien à ces nouvelles populations. Souvent, ils s'inscrivent dans le sillage de l'Action catholique initiée dans l'entre-deux-guerres et enrichie pendant la Seconde guerre mondiale : à Paris, le cardinal Suhard (1879-1949) crée la Mission de France en 1941[2] suivie de la Mission de Paris en 1943 ; la Mission de Marseille est lancée en 1944[3]. Commence aussi l'expérience des prêtres-ouvriers stoppée au milieu des années 1950 par les plus hautes sphères de l'Église catholique[4].

Le champ de la solidarité ouvrière devient en fait l'un des terrains principaux de la rencontre islamo-chrétienne sur le territoire métropolitain. Les grandes villes apparaissent comme des champs d'observation particulièrement intéressants ; elles illustrent les transformations sociales. Marseille accueille une troisième fois les

---

[1] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana* 1, PISAI, 1975, p. 115 – 125.

[2] Archevêque de Reims en 1930, Emmanuel Suhard est créé cardinal en 1935 et devient archevêque de Paris en 1940. Hanté par la déchristianisation de la France, il est à l'origine de nombreuses initiatives missionnaires. Pour une biographie du Cardinal Suhard, on verra notamment : Jean–Pierre Guérend, *Cardinal Emmanuel Suhard, archevêque de Paris (1940-1945), Temps de paix, temps de guerre, passion pour la mission* (avec une préface d'Emile Poulat), Cerf, octobre 2011, 380 p.

[3] Plusieurs noms émergent alors : les Pères Jean Gentile, Jacques Loew, Antoine d'Arcier, tombé dans les combats de la Libération, à la Cabucelle. Ce sont aussi des laïcs militants ouvriers : Alain Lepetit, Louis Blanadet, Charles Bichi, Louis Castino, Eugène Martin, Charles Baumstark, Edmond Cereda, et des femmes : Béatrice Lepoutre, Mireille Ausset, Juliette Danton. Puis viennent Jo Demauge, André Bergonnier, prêtre-ouvrier, mort accidentellement sur les quais de Marseille. André Bossuyt, premier évêque de la Mission de France, meurt aux Aygalades en 1974.

[4] Sur l'expérience des prêtres-ouvriers, cf. notamment Gregor Siefer, *La Mission des prêtres-ouvriers. Les faits et les conséquences*, EPI, Paris, 1963 (Essen, 1960), 435 p. Sur l'Église et le monde ouvrier, cf. Robert Wattebled, *Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'Après-Guerre*, Églises/sociétés, Éditions ouvrières, Paris, 1990, 310 p.

Semaines Sociales de France, du 17 au 22 juillet 1956 et portent sur les « exigences humaines de l'expansion économique[1] ». Les pratiques de la rencontre s'accompagnent en plus d'une réflexion sur l'évangélisation qui, de manière avant-gardiste, alimente celle sur le dialogue islamo-chrétien. Sur un plan plus politique, voire moral, liée aux enjeux de la décolonisation, l'agitation sociale et culturelle ajoute un degré de collaboration supplémentaire entre chrétiens et musulmans[2].

1. Entre décolonisation et migration, le défi de la solidarité

Dans les années 1950-1960, on constate, à Marseille, un certain engouement pour les figures missionnaires qui se sont révélées dans leur rapport avec l'Outre-Méditerranée, pendant la période coloniale. Émilie de Vialar est canonisée en 1951. Les célébrations du centenaire de sa mort s'étalent sur trois jours, du 19 au 21 octobre 1956[3]. Et, dans le quartier de la Capelette, à proximité du couvent des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, la paroisse Sainte-Émilie de Vialar est inaugurée en octobre 1961. En 1961 également, le diocèse de Marseille organise des festivités à l'occasion du centenaire de la mort de Mgr Eugène de Mazenod intervenue le 21 mai 1861 : en hommage au fondateur des Missionnaires de Provence en 1816, devenus par la suite les « Oblats de Marie Immaculée », une exposition et une fête à Notre-Dame de la Garde sont notamment organisées[4]. En 1960, dans un article paru dans le bulletin religieux marseillais, le Père M. Coudray, Père Blanc, vice-postulateur de la Cause du Père de Foucauld lancée en 1946, annonce aussi la tenue d'une exposition consacrée à l'ermite du Sahara, présenté comme un « parfait disciple du Christ », dans la crypte de l'Église Saint-Vincent-de-Paul dite des « Réformés »[5]. Il faut ajouter à cela la parution d'une biographie du père Albert Peyriguère décédé le 30 avril 1959[6].

---

[1] Outre les articles qui y font référence dans le bulletin religieux (notamment le n° 3777 du 29 juillet 1956), cf. le compte rendu intégral publié par La Chronique du Sud-Est.
[2] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.*, p. 13.
[3] *Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 3784 – 75e année, 7 octobre 1956, p. 568.
[4] Cf. *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* de l'année 1961. Mgr de Mazenod, né en 1792, avait été évêque de Marseille à partir de 1837. Cf. Jean Leflon, *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des missionnaires oblats de Marie Immaculée*, 1782 - 1861, 3 vol. et Jean Chelini (sous la direction de), *Saint Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, fondateur des Oblats de Marie Immaculée*, Actes du Colloque du 18 novembre 1995.
[5] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* du n° 3946 – 79e année, 10 janvier 1960.
[6] Georges Gorée, *Au-delà du père de Foucauld. Le père Peyriguère : vie et Écrits spirituels*, Paris, éd. du Centurion, 1960. *Les mardis de Dar el-salam* publient aussi, en 1959, le « Testament spirituel du Père Peyriguère » précédée d'une introduction de Michel Lafon (Cahier MCMLVIII-MCMLIX, 1959, Paris, Le Caire, p. 156 – 218). Une *Lettre aux Amis d'Albert Peyriguère*, annuelle, commence à paraître la même année.

Est-ce que cet engouement pour les figures missionnaires participe d'un intérêt pour l'islam de la part des catholiques, à Marseille en particulier ? Il est sûr que la présence musulmane est désormais bien réelle dans les grandes villes industrielles françaises. Dans les années 1940-1950, les agglomérations françaises s'agrandissent considérablement sous l'effet du développement industriel : Paris, Lille-Roubaix-Tourcoing, Lyon-Villeurbanne, Marseille-Berre, notamment. Les banlieues, comme La Courneuve et Argenteuil en région parisienne se font le réceptacle des nouvelles populations issues de l'exode rural et de l'immigration de travail. Dans les années de la Reconstruction, au sortir de la Seconde Guerre Mondiale, puis celle de l'expansion économique des années 1950 et 1960, la France fait venir des travailleurs étrangers, comme d'autres pays d'Europe nord-occidentale[1]. Dès 1946, Alfred Sauvy annonce la nécessité d'une immigration importante[2]. Comme pendant la Première guerre mondiale, la France fait naturellement appel aux populations de ses territoires colonisés d'Afrique du nord et d'Afrique noire, mais plus de la moitié des courants migratoires proviennent d'autres pays européens (Italie, Espagne, Pologne et bientôt le Portugal)[3].

En juin 1947, les « Œuvres pour les étrangers » se réunissent à Paris sous la présidence de Mgr Delouvrier, représentant du cardinal Suhard. Directeur du Bureau des Étrangers pour le diocèse de Marseille, l'abbé Paulin Scolardi y rend compte de l'activité de son bureau et des missions engagés auprès des communautés étrangères, citant des Espagnols, des Italiens, des Arméniens et des Slaves. Sur la question des étrangers, les Œuvres adoptent « les vœux suivants » :

> Que, dans tous les diocèses importants, NN. SS. Les Évêques veuillent bien désigner un prêtre spécialement chargé des questions d'apostolat auprès des étrangers ;
> Que soit établi un annuaire du clergé étranger en France et des œuvres pour les étrangers.
> Que, dans les Séminaires et les Retraites pastorales, des conférences soient faites sur le problème étranger. À cette occasion, on pourrait aussi parler des rapports avec les non-catholiques. Une équipe de conférenciers serait facile à constituer. Éventuellement une semaine sociale pourrait être consacrée au problème étranger.

[1] Dans les autres pays d'Europe du nord et de l'ouest, un phénomène migratoire comparable se met en place : les puissances coloniales font appel à des populations issues de leurs colonies. Par exemple, les Britanniques font essentiellement venir sur le territoire métropolitain des populations indiennes, pakistanaises, en particulier. L'Europe du sud termine de son côté sa transition démographique et n'accueille pas encore des populations originaires d'Outre-Méditerranée en nombre conséquent.
[2] Alfred Sauvy, « Évaluation des besoins de l'immigration française », *Population*, n° 1, 1946, p. 91 – 98.
[3] Cf. Ralph Schor, *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIX^e siècle à nos jours*, Coll « U-Histoire », A. Colin, Paris, 1997, 384 p. Cf. aussi l'exposition permanente de la Cité nationale de l'immigration montrant de façon imagée l'évolution de l'immigration en France depuis le début du XIX^e siècle.

> Que des articles soient publiés dans la Presse catholique pour intéresser les Français au problème de l'immigration et combattre la xénophobie.
> Que l'on veille à ce que, dans toutes les messes étrangères, quelques mots soient dits en français avant le sermon en langue étrangère (législation des Etats-Unis) ; que la presse catholique étrangère donne, en bonne place, des nouvelles de France ; que, dans les fêtes, le drapeau français soit toujours à côté des drapeaux étrangers.
> Sauf en ce qui concerne les Orientaux, on souhaite qu'il soit nettement défini que c'est le clergé français qui a charge d'âmes auprès des étrangers, le clergé étranger étant auxiliaire et missionnaire. Les Orientaux eux-mêmes demeurent, d'après une réponse de la S. Congrégation Orientale, sous l'administration des évêques français en France.
> En ce qui concerne la jeunesse étrangère née en France, on souhaite que soient constitués des groupes d'amitié franco-étrangers, dans lesquels la culture et la langue des deux pays seraient employées et étudiées.[1]

Ces propositions sont centrées sur les communautés chrétiennes, mais des nouvelles pistes sont ouvertes et permettent d'envisager une appréhension plus large de l'immigration, au moment où le plan Monnet (1946-1952) commence à organiser cette immigration de travail. Parmi les quelques 310 000 travailleurs appelés, il est envisagé d'en faire venir un tiers du Maghreb. L'immigration algérienne est ainsi favorisée par les ordonnances de 1944 et 1946, puis par la loi du 20 septembre 1947, qui accorde la citoyenneté française aux Algériens – sans pour autant en faire des citoyens égaux sur le plan social puisque des discriminations persistent en matière d'assurance et de sécurité sociale. Les populations en provenance du Maroc et de Tunisie sont moins nombreuses, mais leurs parts augmentent avec les indépendances de leurs pays respectifs.

Les Maghrébins qui immigrent vers la métropole, souvent des hommes seuls[2], ne sont pas issus de la population dite européenne, mais des communautés musulmanes des espaces agricoles pauvres ou des quartiers urbains populaires. Immigrés dans cette France métropolitaine, ils y apportent une altérité culturelle et religieuse dénoncée par les sensibilités xénophobes en période d'incertitudes socio-économiques, à l'image du mouvement poujadiste au milieu des années 1950. La masse catholique française ne reste pas étrangère à ces résurgences d'extrême droite. Pour répondre à ces peurs et aider les chrétiens français à mieux faire connaître l'islam et les réalités du monde arabo-musulman, des personnalités religieuses se lancent dans des projets à caractère pédagogique. Parmi ces acteurs, le Père Jacques Ghys (1914-1991) est à l'origine de

[1] « Les œuvres pour les étrangers », *Bulletin religieux du diocèse de Marseille*, n° 34, 31 août 1947, p. 554.
[2] L'immigration familiale ne commence qu'à partir du milieu des années 1950.

plusieurs publications[1], notamment du bulletin mensuel *Comprendre* qui paraît à partir de 1956[2].

Concentrés dans les zones ouvrières, les travailleurs immigrés maghrébins deviennent peu à peu une réalité tangible du monde ouvrier français. Ils bénéficient de certains systèmes de solidarité, mais les traumatismes du déracinement n'en demeurent pas moins considérables, surtout que plusieurs réalités commencent à se télescoper.

Les populations maghrébines, qui s'enrichissent des familles à partir de 1954, doivent faire face aux carences considérables des structures d'accueil et à des conditions de vie très précaires. L'aide sociale est organisée par les gouvernements de la IV^e^ République[3], mais elle se révèle insuffisante et favorise ainsi l'essor, à côté des solidarités communautaires, d'initiatives privées ancrées dans le mouvement associatif[4]. Des chrétiens sont présents dans ce mouvement d'autant plus que le Saint Siège publie un premier texte officiel sur la question en 1952[5]. À l'image du père Lecourtois à Argenteuil, l'« interpellation évangélique » (suivant l'Évangile de Matthieu 25, 35) pousse certains à investir massivement le terrain social des milieux immigrés. Selon Delphine Dussert-Galinat, les chrétiens développent ainsi une « approche des

[1] Jacques Ghys est né à Lille le 22 mai 1914. Il entre au noviciat de Maison-Carrée en octobre 1934, fait son scolasticat à Thibar et y prononce son serment le 26 juin 1938. Il est ordonné prêtre à Carthage le 25 mars 1939. Le 20 août 1939, le père Ghys arrive à l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) à Tunis mais doit rentrer en France dès septembre pour combattre l'invasion allemande. Démobilisé en août 1940, il retourne étudier l'arabe à Tunis puis devient professeur à Béja. Il est à nouveau mobilisé en novembre 1942 et participe à différentes campagnes militaires, au Maghreb et en Europe. Il retourne à l'IBLA en octobre 1945. "Amoureux de la culture arabe" et "grand connaisseur de l'Islam", on lui demande de s'occuper, à Paris, du *Secrétariat Social pour les Nord-Africains* fondé par le Père Georges Letellier. Dans cette fonction pour le reste de sa vie il tente d'expliquer le monde arabo-musulman aux Français grâce à la publication de plusieurs revues : *Études sociales nord-africaines*, *Documents nord-africains*, *Cahiers nord-africains* dans les années 1950, *Hommes et Migrations Documents*, *Hommes et Migrations Études* dans les années 1960. Pour plus de précisions sur la vie du père Jacques Ghys, cf. la nécrologie parue en 1991 dans *Le Petit Écho*, revue mensuelle des Pères blancs.

[2] Consultable au SRI, ainsi que les documents *Se Comprendre*, cette collection met en lumière des points de théologie musulmane, de pratique et de vie sociale (fêtes, culte), d'actualités mais aussi de la question du dialogue entre chrétiens et musulmans. C'est l'un des outils mis en exergue lors des formations dispensées par le SRI.

[3] Création du *Service d'assistance technique aux Français musulmans d'Algérie* (SAT) et des *Conseillers Techniques aux Affaires Musulmanes* (CTAM) en 1952 pour améliorer les conditions de travail ; mise en place du *Service des Affaires musulmanes et de l'Action sociale* (SAMAS) en 1958.

[4] Le *Service Social d'Aide aux Émigrants* (SSAE), branche française du Service Social International, le Fonds de solidarité franco-algérien. Les associations locales sont aussi très nombreuses.

[5] Dans *Exul familia*, Pie XII défend le droit naturel à l'immigration : tout émigré doit pouvoir trouver un accueil décent dans le pays d'accueil et sa dignité doit être reconnue. La défense de la famille étant une priorité, celle-ci doit pouvoir être protégée et réunie.

musulmans essentiellement humanitaire »[1]. Progressivement, et malgré la disparité des positions de chacun des partenaires, ces liens tissés créent un cadre favorable à un dialogue entre chrétiens et musulmans.

Dès l'Après-guerre, des structures de soutien sont mises en place par les chrétiens pour soutenir les travailleurs nord-africains[2]. Les activités d'alphabétisation à destination des travailleurs immigrés deviennent l'une des propositions essentielles de la Cimade (le *Comité Inter-Mouvements Auprès Des Évacués*) fondée en 1939, du Secours catholique né en 1946. L'*Assistance morale et aide aux Nords-Africains* (AMANA) est inaugurée la même année par une équipe de Pères Blancs dirigée par le père Jacques Ghys, avec l'accord du diocèse de Paris et du Provincial de France, dans le sillage du *Secrétariat Social pour les Nords-Africains* créé le 22 décembre 1945 par le Père Georges Letellier. Directeur de l'AMANA jusqu'à sa mort, Jacques Ghys la concevait « comme un ensemble cohérent pour assurer une meilleure compréhension réciproque. L'alphabétisation restait sans doute l'action qui lui tenait le plus à cœur. Pour lui elle était la première étape de l'intégration et d'une meilleure connaissance de la société d'accueil de la part des migrants »[3]. Toujours dans la région parisienne, les protestants lancent l'*Association familiale pour les Nord-Africains* (AFNA) en 1952. Présidée par Tristant Vieljeux, l'AFNA traite principalement la question du logement. Louis Massignon préside au même moment l'Amicale des Nord-Africains (ANARF) qui, dirigée par Louis Rouani, multiplie les centres d'alphabétisation dans les grandes villes françaises. À Lyon, où « le cardinal Louis-Marie Gerlier se soucie personnellement du sort des immigrés »[4], l'ÉSSANA – *Études sociales et service d'accueil aux Nords-Africains* – est créée en 1947, officiellement déclarée en préfecture le 24 janvier 1948[5]. Les diocèses des régions industrielles sont à la pointe du tâtonnement de l'Église catholique de France qui aboutit au début des années 1960 avec la création d'un réseau national de

[1] Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997 : acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, thèse de doctorat d'histoire sous la direction de Marc Agostino, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 2010, p. 185.

[2] Henri de la Hougue, « Où en sont les rencontres entre chrétiens et musulmans ? », dans François Bousquet et Henri de la Hougue (sous la dir.), *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres religions*, « Théologie à l'Université », Desclée de Brouwer, Paris, 2009, p. 53.

[3] Nécrologie de Jacques Ghys, *Le Petit Écho*, 1991.

[4] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Le Livre de Poche - La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, p. 970.

[5] Sur l'ESSANA, on verra notamment Marianne Thivend, « L'ESSANA, une association d'alphabétisation en direction des Algériennes et des Algériens, 1954-1971 », L'atelier numérique de l'histoire, http://atelier-histoire.enslyon.fr/AtelierHistoire/episodes/view/9

chrétiens engagés auprès des Maghrébins. Le cardinal Gerlier à Lyon, le cardinal Lienart à Lille, poussent l'Église de France à nommer spécialement des prêtres à ce « ministère d'amitié ». Ces « délégués » pionniers s'appellent Albert Carteron et Henri Le Masne à Lyon, Pierre Deschemaker et Gérard Huyghe à Lille. Ce dernier met en place un premier comité de dialogue avec les immigrés musulmans et invite les immigrés à « vivre avec »[1].

À la fin des années 1950, des jeunes issus du Collège jésuite de Provence, situé au cœur des quartiers bourgeois de Marseille, participent à des activités de solidarité dans les Quartiers Nord. Suivi par ses frères, Jean-Marie Mérigoux[2] accompagne les Sœurs blanches emmenées par Sœur Suzanne Kouri appelée « Sœur Georgina » (1895-1986)[3] dans les bidonvilles marseillais de la campagne Picon et de Sainte-Marthe. Au caractère sans doute autoritaire, celle que l'on appelle « La sœur » propose à des jeunes chrétiens des quartiers sud de la ville de venir faire jouer les enfants âgés de quatre à six ans habitant par la Paternelle, les jeudi et dimanche après-midi (voir photos ci-jointes). Il s'agissait « d'empêcher les enfants d'aller jouer dans les décharges alentours et sur le chemin de fer qui n'était autre que la voie ferrée du Paris-Marseille » explique Bernard Mérigoux[4]. Des activités de soutien scolaire sont également proposées à l'intérieur de deux vieux wagons de chemins de fer transportés à la Campagne Picon par des militaires qui deviennent le centre de l'association « Vacances et loisirs » appelée aussi « Le Club des Minous de la Belle de Mai ». Dans une ambiance de convivialité, ce sont de véritables liens d'amitié entre jeunes chrétiens et jeunes musulmans qui se tissent dans ces cités naissantes, à l'occasion des activités proposées sur place ou bien des sorties en famille organisées à Cavaillon[5]. Sœur Georgina, Suzanne Kouri ou Khoury de son nom original était d'origine libanaise. Nommé à Marseille en 1946, un autre Libanais, Mgr Joseph

[1] Composé de prêtres, de religieuses et de laïcs, ce comité est placé sous la responsabilité du père Gérard Huyghe. Ce dernier est nommé évêque d'Arras en 1962 ; il soutient alors les grèves de mineurs, l'Action catholique, les initiatives en faveur des immigrés. En 1971, il prend la présidence du SRI.

[2] À côté de ses activités dans les bidonvilles, Jean-Marie Mérigoux fréquente aussi les Arabes chrétiens de Marseille : Maronites et Melkites principalement (entretien avec Jean-Marie Mérigoux, abbaye de Sénanque, Gordes, Vaucluse, 4 décembre 2009).

[3] Sœur Suzanne Kouri est née le 15 novembre 1895 à Sfax. Elle fait sa "première profession" le 31 octobre 1920 à Saint-Charles, en Algérie. Après plusieurs aller-retours entre la métropole et l'Afrique du Nord, elle est nommée à Marseille en août 1952 où elle demeure jusqu'à mars 1986, quand elle part pour Alès puis Toulouse. Cf. en annexe, la nécrologie qui lui est consacrée (Archives générales/Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique).

[4] Entretien téléphonique avec Bernard Mérigoux, le 20 janvier 2012. Né en 1949, Bernard Mérigoux prend part aux activités proposées par Sœur Georgina, entre 1963 et 1966, suivant ainsi ses frères plus âgés, Jean-Marie et Jacques. Bernard Mérigoux compare cette expérience à celles qui se mettent plus tard en place dans le cadre de l'*Action Catholique des Enfants* (ACE).

[5] Entretien avec Madame Sakri, le 3 février 2012, avenue Foch, Marseille.

Hayek encourage également cette attention catholique à l'égard des musulmans. Il est difficile cependant d'en tirer une généralité sur le rôle de pont des chrétiens d'Orient à Marseille, alors que l'Œuvre d'Orient célèbre son centenaire en grandes pompes à Notre-Dame de Paris, le mercredi 16 mai 1956[1]. Quant aux chrétiens orthodoxes, ils semblent plus préoccupés par le développement du communisme international en Méditerranée oriental que par la question musulmane[2]. En 1955, quand commence à se poser la question chypriote, se produit un nouvel exode des populations grecques chrétiennes, quelques 100 000 personnes. En 1951, ce sont 160 000 Turcs qui fuient la Bulgarie.

Figure 1 - Activités à La Paternelle hiver 1965-1966 (Archives personnelles de Bernard Mérigoux)

Au même moment, à Alger, des groupes de Vie nouvelle, de l'Action catholique ouvrière, de l'*Association de la Jeunesse Algérienne pour l'Action Sociale* (AJAAS) sont

[1] « Centenaire de l'Œuvre d'Orient », *Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 3768 – 75e année, 27 mai 1956, p. 339.

[2] La lecture du périodique *Le Manteau sacré de la Mère de Dieu*, l'organe de l'Église Orthodoxe-Catholique et du Cercle de l'Amitié Franco-Hellénique à Marseille et Provence (Fonds Hypatios 8 DM-3-2), montre que l'islam n'est abordé que sous l'angle historique ou international. Aujourd'hui cependant, à l'instar de Jean-Paul Roux, certains auteurs analysent les événements balkaniques des années 1950 comme une nouvelle chronique à insérer dans « la longue guerre de l'islam et de la chrétienté » (Jean-Paul Roux, *Un choc des religions, la longue guerre de l'islam et delà chrétienté (622-2007),* Histoire, PUSJ-Fayard, Beyrouth-Paris, 2007, p. 331).

engagés dans les bidonvilles de Berardi[1]. Dans le quartier populaire de Mahieddine, à l'instar de la mère d'Henri Teissier, futur évêque d'Oran puis d'Alger, des chrétiennes participent aux actions d'une œuvre sociale musulmane appelée « La Tasse de Lait »[2]. En fait, dans certaines paroisses d'Algérie (à Alger, on ne peut pas parler de problématique d'immigration, bien que l'exode rural soit une réalité) peut-être plus qu'ailleurs en France, l'Action catholique et le rapport à l'islam semblent intrinsèquement reliés. Attention au monde ouvrier et attention au monde indigène, musulman en l'occurrence, se connectent dans l'esprit des missionnaires de l'époque.

2. Dialogue et/ou évangélisation

Au lendemain de la Seconde guerre mondiale, plusieurs acteurs catholiques, académiques et religieux, contribuent à penser une nouvelle spiritualité missionnaire. Ces acteurs n'hésitent pas à faire appel aux catégories de l'unité, de la justice, ni à montrer une certaine compréhension de la révolte tout en niant le caractère nécessaire d'une dialectique sociale jugée inhumaine[3]. À la fois théologique et pastorale, l'ensemble de cette production chrétienne débouche progressivement sur une nouvelle appréhension des autres croyants, des musulmans « nord-africains » en particulier.

En 1943, à Paris, avec Mère Marie de l'Assomption (de son nom Marie-Émilie Taudière), le père Jean Daniélou fonde le Cercle Saint-Jean-Baptiste[4] qui est rendu indépendant de tout mouvement d'Action catholique à la fin de l'année 1944. Il est ouvert à des jeunes filles de formation et de milieux très divers (étudiantes, assistantes sociales, cheftaines, etc.) et se veut un « Cercle de spiritualité et de culture missionnaire » :

> Il cherche à donner à ses membres une formation personnelle pour les mettre en mesure de mieux servir ces organisations ; il propose aux mouvements d'action missionnaire la possibilité d'approfondir leur culture spirituelle et intellectuelle dans le sens propre à leur vocation. Une telle formation n'est pas réservée aux seuls apôtres des missions lointaines, elle cherche à donner aux militants d'A.C.

[1] Martine de Sauto, *Henri Teissier, un évêque en Algérie : de l'Algérie française à la crise islamiste*, Bayard, Paris, 2006, p. 39.
[2] *Ibid*., p. 77.
[3] Ces réflexions ne sont pas sans rappeler la pensée développée au même moment par Albert Camus qui publie notamment *L'Homme révolté* en 1951. Néanmoins ce dernier ne semble pas partager pour autant l'« espoir » des chrétiens et ne se considère pas comme participant de leurs réflexions. Cf. Albert Camus, « L'incroyant et les chrétiens (Fragments d'un exposé fait au couvent des dominicains de Latour-Maubourg en 1948) », *Actuelles*, dans *Œuvres complètes II*, p. 470 – 474.
[4] Sur l'histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste, cf. Françoise Jaquin, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou,* Beauchesne, Paris, 1987, 271 p.

> une vision universelle du catholicisme, […] qui, seule, peut faire l'union entre les différents mouvements spécialisés.[1]

La formation passe par un véritable « travail culturel », de connaissance des civilisations dites « païennes », entendant par là tant les civilisations extra-européennes que le monde ouvrier qualifié par Jean Daniélou de « formes nouvelles de civilisation, communes à l'humanité entière, et qui se trouvent étrangères aux civilisations antérieurement évangélisées »[2]. Ce travail de connaissance passe essentiellement par la diffusion de cours par correspondance « organisés pour faire bénéficier ceux qui ne sont pas à Paris de l'esprit et des travaux du Cercle et permettre à ses membres de se cultiver plus profondément par une étude personnelle de culture indigène (Islam, Inde, Chine ou Russie), d'Écriture Sainte ou de Missiologie » précise mère Marie de l'Assomption. Dès 1944, le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste* permet la diffusion d'articles de fond sur les civilisations européennes et extra-européennes.

Outre la connaissance, la prière demeure au cœur des activités du Cercle. Comme le souligne Marie de l'Assomption, « une messe "vécue" ensemble est le centre de la vie, de la prière missionnaire du Cercle », prière qui demeure sa « vocation essentielle » :

> […] La vocation essentielle du Cercle Saint-Jean-Baptiste reste la prière missionnaire : assumer intérieurement les nations qui sont encore étrangères à l'Évangile, en sorte qu'existe déjà mais caché ce mystère de la louange parfaite de la Trinité Sainte qui sera manifesté à la fin des temps.[3]

Le Cercle Saint-Jean-Baptiste développe l'idée de la substitution, selon laquelle des prières chrétiennes peuvent « prendre en charge ces nations qui n'ont pas d'intermédiaire visible du salut », à l'instar des nations musulmanes. Le Cercle s'inscrit ainsi dans ces expériences de recentrement de la mission par la prise en compte de la pluralité du monde. Tout en s'inscrivant dans la dynamique de la propagation de la foi chrétienne, le Cercle tente de faire une place aux civilisations non chrétiennes, tant européennes qu'extra-européennes. L'Islam est alors perçu comme l'une de ces civilisations. Ainsi à l'occasion d'une journée organisée le 25 avril 1948 et présidée par

[1] Marie-Émilie Taudière, « Qu'est-ce que le Cercle Saint Jean-Baptiste ? Une expérience », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, 1946, *Axes*, Tome VI-VII, juin-juillet 1969, p. 10.
[2] Jean Daniélou, « Mission chrétienne et mouvement ouvrier », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, 1950, *Axes* VI-VII, juin-juillet 1969, p. 55.
[3] Marie-Émilie Taudière, « Qu'est-ce que le Cercle Saint-Jean-Baptsite ? une expérience », *op.cit.*, p. 10.

Mgr Chappoulie (1900-1959)[1] alors président de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, une membre active du Cercle témoigne :

> Dans une courte allocution, le R.P. Daniélou […] insista sur la réalité et le secret des desseins de Dieu que l'Esprit Saint doit nous révéler. Or, si la mission est faible, si le message du Christ n'est pas assez répandu, ce n'est pas parce que l'Esprit n'est pas assez puissant, mais parce que les Chrétiens ne sont pas assez convaincus que le monde du Christ est déjà arrivé et qu'ils y sont entrés par le baptême.
> À l'offertoire, sept jeunes filles vinrent porter à l'autel, le riz et le thé : offrande de l'Inde, une broderie rouge : symbole du travail de la Chine et du sang de ses martyrs, les dattes et le lait : offrande de l'Islam, une corbeille d'agrumes : offrande du Monde Noir, un authentique vêtement papou, représentait la Papouasie où l'une d'entre nous est partie comme supérieure de l'ordre indigène des Ancelles de Notre Seigneur. Enfin le pain et le sel furent l'offrande de la Russie, une roue et une lampe de mineur, celle du monde ouvrier.[2]

Il est remarquable que l'Islam soit perçu comme l'une des autres civilisations. L'auteur ne parle pas ici de monde arabe mais d' « Islam », laissant de côté l'altérité religieuse pourtant bien marquée et connue. Le Cercle participe en réalité à une véritable révision de la mission qui prend ses racines dans la période d'entre-deux-guerres. En organisant, le 25 avril 1948, une « Journée de Spiritualité et de Culture Missionnaires », les membres du Cercle désirent que cette journée soit « une manifestation de prière vraiment catholique et universelle, et d'ouverture aux grands problèmes actuels, qui, sous des apparences économiques, sociales, financières, sont le plus souvent d'ordre spirituel ». La primauté du spirituel fait référence à des réflexions développées par Maritain, qui permettent aux missionnaires de se placer plus en profondeur. Cependant, rester à la surface de la rencontre des civilisations, ou pourrait-on dire, de la rencontre interculturelle, n'est-ce pas éviter, voire nier, la possibilité d'une rencontre interreligieuse ?

À la même époque, d'autres acteurs des relations interreligieuses ont ces mêmes préoccupations. En 1947, en Égypte, Louis Massignon et Mary Khalil institutionnalisent une association de prière d'un nouveau style et de dimensions internationales : la *badaliyya*, terme qui, en arabe signifie « remplacement, échange avec un soldat tiré au sort ». En fait l'expression désigne « l'attitude qui consiste à se mettre à la place de

[1] Mgr Henri-Alexandre Chappoulie est nommé président de l'Œuvre en 1936 pour la section parisienne. Délégué de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France auprès du gouvernement français de 1941 à 1945, il est ensuite nommé directeur du secrétariat de l'épiscopat de France jusqu'en 1949, date de sa nomination comme évêque d'Angers. Il est l'auteur de *La vocation missionnaire et civilisatrice de la France* et de *Rome et les missions d'Indochine au XVIII^e siècle* (Paris, 1943).
[2] Jacqueline Peltier, « une date dans l'histoire du Cercle : 25 avril 1948 », *Bulletin du Cercle Saint-Jean Baptiste*, Numéro spécial, 1948 (sans pages).

l'autre, à donner sa vie pour lui », en d'autres termes, une « offrande de soi pour ses frères en Islam »[1]. Avec la mise en valeur du concept de substitution, Massignon se positionne en héritier de Foucauld[2]. Il en appelle même plus loin dans le temps, jusqu'à Saint-François et Saint-Louis, comme on peut le lire dans les statuts d' « Al-Badaliya». Mais il tire aussi cette attitude de sa propre histoire. L'« esprit de substitution » accompagnait déjà sa conversion de 1908[3], puis s'est développé grâce à la lecture de Joris-Karl Huysmans qui définit sa doctrine de « substitution mystique » dès 1901 après une étude consacrée à la sainte Lydwine de Schiedam[4]. Massignon le met en pratique après la mort de son ami Luis de Cuadra intervenue le 12 août 1921[5]. Avec Mary Khalil dès 1934 et le « vœu de Damiette » du 9 février, Massignon systématise cette pratique de la substitution à l'égard de l'Islam.

La famille foucauldienne développe par ailleurs un nouveau type d'évangélisation à partir de l'expérience algérienne, musulmane et ouvrière. Comme le notent certains des disciples de Charles de Foucauld – Albert Peyriguère, par exemple, qui l'avait déjà fait remarquer à René Voillaume[6] – le cloître ne correspond pas à la spiritualité de Charles de Foucauld[7]. Avec la Seconde guerre mondiale, les Frères de la famille foucauldienne « découvrent au sein de l'armée, la déchristianisation profonde des masses populaires et la prolétarisation quasi générale du monde ouvrier »[8] ; cette

---

[1] Cf. Louis Massignon, *Badaliya, Au nom de l'autre (1947-1962),* présenté et annoté par Maurice Borrmans et Françoise Jacquin (Préface du cardinal Jean-Louis Tauran), Cerf, 2011, 400 p.

[2] Oissila Saaïda, *op.cit*., p. 224-225 : « Massignon ne croit pas à la possibilité du salut des musulmans sans l'intercession de chrétiens. 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 […]. 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. Concrètement, la substitution se manifeste par la récitation de prières en arabe, notamment de trois angélus, aux heures de la prière musulmane. L'objectif est en fait de compléter la prière musulmane en affirmant l'incarnation divine niée par les musulmans. La communion du vendredi leur est aussi adressée. Il s'agit de sanctifier les prières musulmanes sans que les musulmans le sachent […]. »

[3] Christian Destremau et Jean Maucelon, *op.cit.*, p. 20 : « La mère de Louis accueillera naturellement comme une grâce la conversion de son fils. Comme la mère de Léon Bloy, elle s'était en effet offerte, en "esprit de substitution", pour qu'il se réconcilie avec l'Église. »

[4] *Ibid.*, p. 24-25. Morte en 1453 après avoir été paralysée pendant trente-cinq ans, Lydwine de Schiedam est connue pour ses extases mystiques manifestant la transformation d'atroces souffrances en amour. Son culte est relancé sous le pontificat de Léon XIII en 1892. Massignon s'intéresse aussi à la figure de Marie des Vallées (1590-1656) dite "la Sainte de Coutances" qui, alors que l'époque est marquée par la chasse aux sorcières, offre ses souffrances pour « ses frères qui se perdent ».

[5] *Ibid.*, p. 218.

[6] Michel Lafon, conférence donnée à l'Institut Catholique de la Méditerranée le mardi 25 janvier 2011.

[7] « En réalité les premiers Frères connaissent fort mal la façon dont a vécu le Père de Foucauld à Tamanrasset ou à Béni-Abbès. Beaucoup plus qu'à l'enseignement de sa vie, c'est à ses écrits qu'ils sont fidèles » (Denise et Robert Barrat, *Charles de Foucauld et la fraternité*, *op.cit.*, p. 138 – 139).

[8] Denise et Robert Barrat, *Ibid*., p. 139.

expérience pousse les disciples du Père de Foucauld à prendre une nouvelle orientation au sortir du second conflit mondial. En décembre 1945, les Frères deviennent « Petits Frères de Jésus » et ils sortent de leur clôture.

René Voillaume rencontre ainsi à Alger plusieurs militants de l'*Action Catholique Ouvrière*, des membres de la *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC) et sur les docks de Marseille, en 1946, le Père Jacques Loew. L'année suivante, il fonde le première Fraternité ouvrière à Aix-en-Provence qui « s'ouvre à une nouvelle forme de vie contemplative, dans le partage concret de la vie des pauvres »[1] ; d'autres communautés sont lancées ensuite à Berre-l'étang, Lyon, Concarneau. À l'étranger, des fraternités s'implantent dans de nombreux pays, jusqu'au Pérou. À l'occasion des visites qu'il entreprend, René Voillaume écrit des lettres où il développe progressivement une pensée de cette nouvelle forme d'apostolat. Plusieurs de ces lettres sont regroupées et publiées en 1951 aux éditions du Cerf sous le titre *Au cœur des masses* qui marque une nouvelle étape pour la famille foucauldienne et lui donne un nouveau souffle.

Dans la lignée des Petites Sœurs et des Petits Frères de Jésus, naissent les Petits Frères de l'Évangile (1956) et les Petites Sœurs de l'Évangile (1963) qui renouvellent l'évangélisation et le service des plus pauvres. En 1966, les Petites Sœurs de Nazareth prennent essor dans le sillage de la JOC. Deux ans plus tard, un groupe de laïcs de Barcelone donne naissance à la « Comunitat de Jesus ». C'est le début d'une diffusion plus large, mondiale, du message de Charles de Foucauld[2]. Outre des instituts séculiers créés dès la fin des années 1940[3], d'autres fraternités apparaissent dans les années 1950, suivant les recommandations du Père de Foucauld rédigées pour l' « Union des Frères et des Sœurs du Sacré Cœur ». Dès 1928, Louis Massignon publie des pages du « Directoire » : Fraternité séculière Charles de Jésus, Fraternité des femmes laïques consacrées. En Algérie, les Petits Frères développent un nouveau modèle d'évangélisation fondé sur l'idée d'un témoignage de vie rayonnante. Ils sont présents parmi les plus pauvres, le bidonville algérien de Mahieddine par exemple. Ils s'intègrent autant que possible dans la culture du pays, revêtant l'habit local et célébrant en rite melkite pour ne pas que la présence chrétienne soit associée à la culture occidentale[4],

[1] *La Croix*, 15 mai 2003.
[2] Dans les années 1980, des congrégations apparaissent en Haïti, au Canada, en Italie, en République centrafricaine. S'ils sont multinationaux, ces groupes demeurent cependant implantés dans leur seul pays.
[3] L'« Union des Nazaréennes du Père de Foucauld » est créée à Bordeaux en 1949 tandis que l' « Union des Frères de Jésus » est destinée aux prêtres diocésains.
[4] Cf. Denise et Robert Barrat, *Charles de Foucauld et le fraternité,* op.cit., p. 143-45.

suivant ainsi des intuitions développées dans les années d'entre-deux-guerres par Jacques Maritain (qui vit d'ailleurs parmi les Petits Frères de Jésus à partir de 1961 avant de devenir l'un des leurs en 1970). Les Petits Frères sont ainsi appelés à ne pas s'arrêter aux sentiments de supériorité ni de pitié qui caractérisent, selon René Voillaume, les visions missionnaires traditionnelles, paternalistes et évolutionnistes :

> Le plus grave est qu'autour de vous des hommes de bonne volonté, dévoués, intelligents, connaissant mieux que vous le pays et les hommes, quelquefois des Missionnaires et des Religieuses, essayeront de vous convaincre au nom de leur longue expérience que vous faites fausse route à vouloir les traiter [les autres hommes] sur un pied d'égalité fraternelle. Je ne parle pas de certains fonctionnaires, commerçants ou coloniaux, ne faisant pas mystère d'un sentiment de supériorité parfois brutal, ou ne cherchant en définitive que leur propre intérêt ou celui de leur entreprise ; leur attitude vous mettra plutôt en réaction. Je parle de ceux qui, de leurs forces, le font cependant avec le sentiment plus ou moins conscient de leur supériorité. Je vous supplie de croire que tant que vous aurez ces sentiments, vous ne saurez pas aimer comme vous le devez. Jésus ne nous a pas commandé d'*avoir seulement pitié* des hommes auxquels nous nous jugeons supérieurs sur le plan de la civilisation : il nous a commandé de les *aimer en frères*, ce qui n'est pas la même chose.[1]

Le partage des conditions, la vie au milieu des pauvres, la « fraternité universelle » est au cœur du projet défini par René Voillaume, qui invite cependant au refus de prendre part activement à la lutte des classes qui engendrerait la « haine » :

> Ce refus de prendre part active à la lutte des travailleurs en quête d'un monde plus juste ne nous est pas imposé au nom d'un "idéal" plus ou moins artificiel de vie religieuse, ni même sous prétexte que nous représentons l'Église à un titre plus particulier : il nous est en réalité imposé au nom même de notre appartenance à la classe des travailleurs, comme un apport indispensable à leur combat pour que celui-ci puisse rester effectivement chrétien.[2]

À cause de l'exigence de l'« unité » du genre humain « dans l'amour»[3], mais sans remettre en cause pour autant le bien fondé des révoltes, les fraternités foucauldiennes s'imposent une attitude de présence silencieuse au sein des formes dominantes de luttes sociales dans les sociétés industrialisées, de luttes nationales dans les colonies. Dans ce second cas, René Voillaume précise qu'« il faudra porter cette réprobation des parties opposées pour garder intactes les exigences égales de la justice et de l'amour universel que les Fraternités ont plus particulièrement pour mission d'incarner parmi les peuples »[4]. De manière plus générale, il s'agit de collaborer pour « lutter avec moins de haine et surtout avec une espérance plus vive de poursuivre l'instauration d'une société

[1] René Voillaume, « L'unité de l'amour », *Au cœur des masses*, Cerf (7ème édition), Paris, 1957, p. 482.
[2] *Ibid.*, p. 471.
[3] *Ibid.*, p. 472.
[4] *Ibid.,* p. 477.

unifiée dans la charité »[1]. Cette non-adhésion idéologique apporte une alternative missionnaire, au moment où la mission catholique en monde ouvrier connaît une crise majeure. En 1954, Rome décide de mettre un terme à l'expérience des prêtres-ouvriers. Par-delà le choc que cette décision engendre au sein des communautés chrétiennes engagées aux côtés des ouvriers et par-delà les nombreuses réactions dans les milieux les plus divers, presse comprise[2], cette crise est aussi l'occasion d'un renouvellement de la mission en milieu ouvrier, et finalement, du rapport au monde en général.

Dès juillet 1950, dans une lettre qu'elle adressait au Père Loew, Madeleine Delbrêl (1904-1964), réaffirme la vocation missionnaire du chrétien tout en dénonçant le risque de l'idéologisation[3]. Au moment de l'arrêt de l'expérience, d'autres lettres, des articles de la hiérarchie[4] tentent également de répondre aux incompréhensions de l'opinion et essaient de faire preuve de pédagogie. En mai 1954, *La Vie catholique illustrée* consacre une Édition Spéciale « notre vie » à « l'Église au sein du monde moderne face aux civilisations nouvelles ». Le tâtonnement est présent à tous les niveaux mais se précise petit à petit. En 1957, Madeleine Delbrêl signe *Ivry, ville*

---

[1] *Ibid.*, p. 475.

[2] « Après la destitution des provinciaux de l'Ordre de Saint-Dominique », *Le Monde*, 17 février 1954, p. 6 (Archives de l'archevêché de Marseille, B-21, Prêtre Ouvriers, 1960-1976). Les réactions sont nombreuses dans le monde médiatique (François Mauriac, le Père Boisselot, dominicain en charge de *l'Actualité religieuse dans le monde,* le journal *Témoignage chrétien*) mais aussi dans le monde politique, à droite (M. Edmond Michelet, sénateur RPF, demande au gouvernement d'intervenir auprès du Saint-Siège) comme à gauche (M. Deixonne, député socialiste du Tarn). Au sein de l'institution ecclésiale elle-même, les prises de position sont extrêmement nombreuses : de la part des prêtres-ouvriers dont le « Le communiqué signé par 73 *prêtres-ouvriers* » est relayé par *Témoignage chrétien* (12 février 1954), mais aussi de la base ecclésiastique comme en témoigne, à Marseille, une lettre signée du 4 février 1954 par des Pères Pierre Judet, Maurice Batigne, Georges Blaize, André Genoe, Emile Mihiere, Nicolas Obermeyer, Emile Couruet, adressée au chanoine Sasia (Archives de l'archevêché de Marseille, Carton B-21, Prêtres ouvriers 1960-1976) ; cette base étant elle-même soutenue par les curés des paroisses ouvrières suivant ce qu'en dit la lettre d'accompagnement 1954 des Pères Jean Gentiel, curé de Saint-Louis, Georges Mollard, curé de Saint-Michel, Jean Clairefond, curé des Crottes, Georges Merighi, curé de l'Estaque, Savin Iseler, curé du Rouet, adressée au chanoine Sasia : « La Mission de France, telle que nous avons appris à la découvrir peu à peu, c'est beaucoup plus qu'un rajeunissement des méthodes apostoliques, beaucoup plus qu'une action sur des ouvriers, même nombreux, mais considérés individuellement ; c'est reconnaître l'existence d'un monde étranger à celui qu'habite actuellement l'Église et c'est vouloir l'entrée de l'Église dans ce monde encore non baptisé, ce monde tel qu'il est, avec sa culture, son idéal, son esprit et son élément le plus marquant : la classe ouvrière ».

[3] Lettre de Madeleine Delbrêl, dans « Présence du chrétien au monde », *Nova et Vetera*, XLI[e] année – n° 1, janvier-mars 1966, p. 72.

[4] « Ce que le prêtre doit apporter au monde ouvrier, Lettre-circulaire de S. Exc. Mgr de Provenchères à son clergé », *La présence de l'Église dans le monde ouvrier*, Mardi 23 février 1954. Le 11 février 1954, Mgr de Provenchères signait aussi la Lettre Circulaire n° 16 « À notre clergé » sous forme de « Note sur les Prêtres-Ouvriers ». Le Cardinal Liénart, président de la Commission chargée par le Saint-Siège de diriger la Mission de France, signe aussi une lettre adressée aux prêtres de la Mission de France le 9 mars 1954, se disant compréhensif des inquiétudes et préoccupé des questions institutionnelles pour permettre une reprise des activités de la Mission (Fonds Prêtres-Ouvriers).

marxiste, terre de mission[1]. Comme dans sa lettre de 1950, elle trace « une ligne d'une finesse incroyable, mais d'une netteté inexorable, entre les positions marxistes et la vie chrétienne[2]. » A côté, d'autres catholiques contribuent à un renouvellement de la réflexion catholique sur la mission : le père Loew[3], le père Jean de Menasce (1902-1973)[4] proche de Maritain dans le domaine des relations judéo-chrétiennes, le père Louis-Joseph Lebret (1897-1966) qui publie notamment *Les dimensions de la Charité* en 1958 aux Éditions ouvrières où il développe l'idée d'une rencontre aimante de l'humanité entière. Dans la même dynamique, le pape Jean XXIII qui publie l'encyclique *Mater et Magistra* le 15 mai 1961 pour marquer le 70e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, rappelle les enseignements sociaux des papes précédents et propose une application de ces mêmes principes à quelques-uns des problèmes de la vie sociale contemporaine[5].

Dans le monde ouvrier français, l'Action catholique et ses différentes formations demeurent l'instrument privilégié de l'évangélisation. À Marseille, dans les années 1950, le lien entre l'Action Catholique et le pouvoir épiscopal se fait plus étroit. Le 7 janvier 1959, à l'occasion des vœux de la nouvelle année, Eugène Martin, du Comité Diocésain de l'ACO, s'adresse à Mgr Marc Lallier au nom des militants de l'ACO :

> Ce ne sont pas des directives d'ordre temporel que nous sommes venus chercher ce soir auprès de vous, Monseigneur ; mais le but de chacun de nos Mouvements étant le même : l'évangélisation de nos frères, de tous nos frères, nous vous demandons simplement de nous aider par vos directives à mieux comprendre comment, dans le milieu providentiel où le Seigneur nous a placés, Il a besoin de nous. Indiquez-nous comment, en coordonnant nos efforts, en étant hardi et humble dans notre tâche […], en ayant toujours plus le souci des plus pauvres, des plus petits, des mal logés, de ceux qui vivent dans l'injustice, qui souffrent dans leur corps et dans leur cœur, de ceux aussi qui sont les prolétaires de la vie spirituelle (et il y en a dans toutes les classes de la société), le Seigneur sera mieux connu et mieux aimé de tous nos frères de Marseille.

---

[1] « Rencontres », Cerf, 1957.

[2] Nuria Carreras-Patxot, « Madeleine Delbrêl vient de nous quitter », *Nova et Vetera*, XLe année – n° 1, janvier-mars 1965, p. 71

[3] Jacques Loew, *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964, 240 p.

[4] Jean de Menasce est né à Alexandrie en 1902. Il s'engage en 1926 dans une conversion au catholicisme et entre dans l'Ordre des Dominicains en 1930. Il devient entre autre un acteur prépondérant du dialogue judéo-chrétien.

[5] « […] En commémorant solennellement l'encyclique de Léon XIII, Nous sommes heureux de saisir l'occasion de rappeler et de préciser des points de doctrine qui ont déjà été exposés par Nos Prédécesseurs et en même temps d'expliquer la pensée de l'Eglise du Christ sur les nouveaux et les plus importants problèmes du moment. » Pour faciliter la réception de cette encyclique parmi les communautés chrétiennes françaises, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France réunie à Paris en 1961 rend publique une note d'enseignement doctrinal qui prend aussi la forme d'une invitation à l'action. Elle est accompagnée d'une autre note sur le Concile en préparation (supplément du bulletin religieux marseillais du 26 novembre 1961).

De la même manière, Mgr Lallier propose trois orientations à l'Action Catholique Diocésaine, dont la première est l' "insertion" :

> Il faut « se mettre en route » vers tous ceux qui, parfois sans le savoir, nous attendent. Les visites pastorales révèlent de mieux en mieux qu'il reste de nombreux « îlots » où aucune présence chrétienne n'est assurée, des quartiers entiers où l'on ne trouve aucune famille pratiquante ou militante. Pour y porter le Christ, il faut que les mouvements organisent leur action en fonction de cet objectif, aient le souci des secteurs les plus déshérités et s'efforcent de s'y implanter. Il faut aussi […] travailler méthodiquement dans la fidélité aux activités propres et à la mission de chaque mouvement.[1]

Au cœur de l'Action catholique dans le monde ouvrier, la *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC), lancée en France par le père Georges Guérin en 1927 à Clichy suivant le modèle belge du père Joseph Cardijn, est qualifiée en 1961 de « mouvement catéchuménal »[2]. Outre les jeunes ouvriers français, elle devient un espace privilégié de rencontres avec des jeunes d'autres origines, souvent méditerranéennes, dont on peut supposer, pour les « Nords-Africains » une appartenance religieuse non-chrétienne :

> Ces jeunes « missionnaires laïcs » partent pour plusieurs années. Ce qui les pousse ainsi loin de leurs familles et de leurs camarades ? L'élan du mouvement jociste qui les entraîne invinciblement vers leurs frères et leurs sœurs les plus pauvres – matériellement, mais surtout moralement et spirituellement. Il leur apprend à faire attention aux autres, à aimer en eux le Christ pauvre, affamé, sans abri, sans ami, à découvrir le prochain dans le camarade d'atelier, dans le jeune venu d'autres régions de France et jusque dans l'étranger : ce Nord-Africain, cette jeune Espagnole…[3]

En métropole, les travailleurs immigrés qui s'imprègnent de la culture ouvrière, se sensibilisent aussi à la rhétorique anti-colonialiste et participent de l'agitation anti-coloniale.

3. Du dialogue islamo-chrétien dans les luttes de la décolonisation

Face aux processus de décolonisation au Maghreb, les chrétiens sont divisés. Après les massacres de Sétif en 1945, de nombreux chrétiens poussent un « cri

[1] « L'Action Catholique autour de Monseigneur l'Archevêque », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 3895, 18 janvier 1959.
[2] M. Saudreau, « La JOC, mouvement catéchuménal », *Masses ouvrières*, 17e année n° 179, novembre 1961, p. 39 – 76.
[3] « Action Catholique Diocésaine – la "Semaine internationale" d'une JOC missionnaire », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 3896 – 78e année, 25 janvier 1959.

d'alarme »[1]. Dès 1947, André Mandouze (1916-2006) alerte l'opinion sur les réalités honteuses et insupportables de la colonisation. *A contrario*, des instruments comme la revue *Marchés Coloniaux du Monde*, dirigée par René Moreux, ancien conseiller de l'Union Française, tentent de promouvoir la colonisation jusqu'au bout[2]. En octobre 1953, dans la *Nouvelle Revue française d'Outre-mer*, organe mensuel du *Comité Central de la France d'Outre-Mer,* le marseillais François Charles-Roux, ambassadeur de France et membre de l'*Institut de France et de l'Académie des Sciences coloniales*, se plaint des mouvements anticoloniaux qu'il décèle au sein du catholicisme français :

> Depuis huit ou neuf ans, il est de mode, dans la Métropole, de dénigrer le colonial, de le décrier, de déblatérer contre lui et de vitupérer contre la colonisation […] une véritable campagne a été son train qui, se déchaînant à propos d'événements ou d'incidents, voire même sans occasion particulière, a fortement contribué à ébranler la cohésion de nos territoires d'outre-mer avec leur métropole et à encourager une minorité d'agitateurs, aux prises avec nos autorités, tandis qu'elle décourageait une majorité de gens paisibles et loyaux qui ne nous cherchaient pas noise […] le fait est qu'elle a rencontré des assentiments et, occasionnellement, trouvé du renfort dans une fraction du catholicisme français.[3]

Dans un article de juin 1954, dans lequel il décortique une conférence donnée par un membre de la Congrégation du Saint-Esprit (congrégation missionnaire présente en Afrique, à Madagascar et aux Antilles), François Charles-Roux accuse encore un peu plus certains courants du catholicisme français de connivence objective avec l'ennemi communiste[4].

---

[1] Jean-Jacques Pérennès, *Chrétiens en Algérie, un souvenir de l'époque coloniale ou l'ébauche d'un nouveau visage de l'Église dans le monde ?* Centre Lebret « Foi et développement », Paris, 1977. Cf. chapitre 1, « Les chrétiens et la guerre de libération ».

[2] Cf. dans le numéro du 6 juin 1953 de la revue *Marchés coloniaux du monde*, l'article de Georges Hardy, ancien directeur de l'École coloniale, ancien recteur de l'Université d'Alger : « Quand aurons-nous en France une opinion coloniale ? ».

[3] François Charles-Roux, « Expansion coloniale et christianisme », *Nouvelle Revue Française d'Outre-mer*, n° 10 – 45e année – octobre 1953 – Nouvelle série, p. 255 – 260 (Archives de la Famille Charles-Roux, Archives municipales, Marseille, 80 II 354).

[4] La conférence en question était intitulée « Du devoir de décolonisation », et avait été donnée le 23 février 1954, dans la salle des « Ingénieurs catholiques » appartenant aux Jésuites, rue de Varenne, par le père Michel. François Charles-Roux reprend des éléments de l'article cité précédemment : « […] Paris est devenu, en ces dernières années, un foyer de dénigrement contre l'œuvre coloniale de la France et un séminaire de théories tendant à la détruire. A cette tâche coopèrent de nombreux catholiques avec des ennemis déclarés du catholicisme, dans une communauté d'efforts qui ne paraît nullement gêner les premiers. À la même campagne participent des hommes qui se réclament de l'Église et des hommes qui se réclament de Lénine, des journaux qui se vendent sous le porche des paroisses et d'autres qui sont acquis à la cause des Soviets. Le ton peut différer. Mais le parti-pris, l'injustice sont les mêmes chez les uns et chez les autres. Les éléments catholiques de cette coalition de fait ne semblent pas non plus prendre la moindre garde à l'encouragement que leurs accusations apportent, outre-mer, à des mouvements anti-français extrémistes, voire même aux organisateurs d'attentats et de crimes, contre lesquels ils n'élèvent jamais aucune protestation » (François Charles-Roux, « Existe-t-il un "péché de colonialisme", et un "devoir chrétien de décolonisation" ? », *Nouvelle Revue Française d'Outre-mer*, n° 6 – 46e année – juin 1954 – Nouvelle série, p. 239 – 242, Archives municipales, Marseille, 80 II 359).

Des missionnaires catholiques adoptent en effet une position sensiblement différente sur la colonisation. Pour éviter que la figure de Charles de Foucauld soit instrumentalisée au service de la colonisation alors que le processus inverse est déjà bien enclenché, la famille foucauldienne se retrouve à Beni Abbès, en 1955, à l'invitation de Petite Sœur Magdeleine. En Tunisie, alors que la lutte nationale s'intensifie, le père André Demeerseman « n'hésite pas à se montrer un témoin engagé»[1], ce qui lui vaut d'être violemment attaqué par le journal conservateur *Tunisie-France*[2]. Plus encore, le père André Demeerseman accueille à l'IBLA une partie de la famille de Habib Bourguiba[3]. Les centres culturels catholiques participent en fait à leur manière au combat des indépendances maghrébines, essayant de rester des lieux de rencontres indépendants. Au Maroc, « La Source », centre d'études créé en septembre 1952 à Rabat[4], favorise des rencontres entre Marocains « nationalistes » et chrétiens sociaux dont certains faisaient partie des « Français libéraux ». Plus franchement, Mgr Lefèvre, Vicaire apostolique de Rabat, publie une retentissante « Lettre Pastorale » en faveur des revendications marocaines. De même père Peyriguère prend le parti de l'indépendance marocaine contre les autorités militaires françaises : « La France est au Maroc en état de péché mortel »[5]. Peyriguère amorce ainsi une distinction entre colonisation et évangélisation. Contre une colonisation qui vise à imposer la culture et la langue du colonisateur, en l'occurrence la France, le père Peyriguère cherche à promouvoir celles du colonisé. Suivant le modèle foucauldien, il avait déjà composé un dictionnaire de psychologie linguistique en 1930. L'évolution du personnage est néanmoins remarquable. Jusque dans les années 1930, le mystique de El Kbab pensait qu'il était compatible de faire rayonner ensemble France et Christianisme. La Seconde Guerre

---

[1] Pierre Soumille, « La représentation de l'islam chez les chrétiens de Tunisie pendant le protectorat français (1881-1956) et après l'indépendance », dans Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18e-20e siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, p. 115 : « Fin 1951, quand le gouvernement français oppose une fin de non-recevoir à la demande de négociation du ministère Chenik […] et que le dialogue semble rompu, [André Demeerseman] signe « un appel à l'opinion » dans un texte rédigé en arabe et en français, publié à la fois dans un éditorial de la revue et dans le quotidien de Tunis *La Presse* : « Que les Français se montrent compréhensifs des réalités tunisiennes ».

[2] Pierre Soumille, *op.cit.,* p. 115.

[3] Entretien avec le Père John McWilliam, le 1er août 2008, au couvent de Bou Sandel, Tunis.

[4] De 1952 à 1953, le centre s'appelle en fait le Centre Raymond Lull. C'est quand il déménage à la rentrée 1953 que le centre reprend le nom de ses nouveaux locaux (cf. Jacques Levrat, 1987, p. 340).

[5] Michel Lafon, conférence donnée à l'Institut Catholique de la Méditerranée le mardi 25 janvier 2011 : Albert Peyriguère est entre autre préoccupé par l'avenir de la rencontre islamo-chrétienne : « La rencontre est manquée si l'Islam rend le Christianisme responsable de tant d'iniquités dont souffrent les musulmans. Alors que faire ? Peut-on se taire devant l'injustice ? » (Michel Lafon, *Bibliographie d'Albert Peyriguère*, Bordeaux, PUB, 1986, p. 17).

Mondiale, la lutte des Marocains pour l'indépendance et le risque encouru par le christianisme d'être amalgamé avec la colonisation aux yeux des Marocains, le forcent à dissocier le christianisme de la politique française de colonisation. Sa fonction devient dès lors « supranationale » : « il est prêtre et missionnaire au service de l'idée chrétienne pour en montrer la grandeur » précise Michel Lafon[1].

La crise algérienne qui commence à la Toussaint 1954 cristallise les positions. Côté protestant, la Cimade poursuit une action sociale en faveur des détenus maghrébins en dépit de relations compliquées avec le Ministère de l'Intérieur[2]. Guidée par Mgr Léon-Étienne Duval[3], archevêque d'Alger depuis 1954, l'Église catholique en Algérie se range du côté de la défense des droits humains de la communauté musulmane. Après les premiers « cris d'alarme » vient l'« heure de la dénonciation » au moment de l'écrasement du peuple algérien par la réplique française aux premiers attentats. En 1956, c'est un déferlement de motions, une multiplication de comités, de campagnes de presse. En métropole ou en Algérie, plusieurs porteurs de valises des indépendantistes algériens sont aussi chrétiens. Nombreux sont ceux qui remettent en cause les pratiques françaises. Dans la continuité de *Consciences algériennes*, André Mandouze fonde *Consciences maghrébines* en 1954 pour dénoncer l'absence de démocratie. Louis Massignon cherche de son côté « à suggérer des solutions qui offriraient à l'Algérie un choix moins radical que celui entre l'indépendance et le statu quo »[4]. Jean Scelles, André de Peretti (né en 1916 à Rabat) et d'autres chrétiens s'engagent à travers le *Comité chrétien d'entente France Islam*, créé en 1947, pour faire respecter les droits humains des Algériens[5]. En juin 1953, avec François Mauriac, ils créent le *Comité France-Maghreb*. Suivant l'exemple de Gandhi, le poète et philosophe chrétien Lanza del Vasto (1901-1981) lance l'Action civique non violente pour faire

[1] *Ibid*.
[2] Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France…, op.cit.*, p. 189.
[3] Mgr Léon-Étienne Duval (1903-1994) est né en Savoie. Il devient évêque de Constantine et d'Hippone en 1946, puis archevêque d'Alger en 1954, succédant à Mgr Leynaud. De son séjour dans l'est algérien, marqué par les massacres de Sétif de 1945, il comprend les aspirations du peuple algérien à la justice. Il invite d'ailleurs les chrétiens à s'engager contre la misère dans une lettre pastorale de 1950 intitulée *Pour plus de justice sociale.* Cf. Marie-Christine Ray, *Le Cardinal Duval, un homme d'espérance en Algérie,* L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1998.
[4] Christian Destremau et Jean Moncelon, *Louis Massignon, op.cit.,* p. 436. Louis Massignon participe ainsi, aux côtés de Alain Savary, de la tentative avortée d'union maghrébine associée à la France. Les textes de « combats » de Louis Massignon concernant l'Afrique du Nord sont regroupés dans le tome 3 des *Opera Minora*, p. 559 – 625.
[5] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Le Livre de Poche - La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, p. 969.

libérer les Algériens internés en France et faire cesser l'usage de la torture[1]. *Témoignage chrétien* et *l'Express,* qui publie les articles de François Mauriac, Joseph Folliet, ancien résistant et fondateur de *Pax Christi*, s'engagent dans cette même voie. Au sein du monde syndicaliste le responsable de la CFTC, Alexandre Chaulet travaille à établir des liens étroits entre syndicalistes chrétiens et musulmans. Plusieurs militants chrétiens, comme Robert Barrat, secrétaire général du *Centre Catholique des Intellectuels Français* sont arrêtés. En 1956, le bulletin religieux de Marseille se fait l'écho de l'expulsion de trois prêtres de Souk-Ahras « par la force publique » en publiant une « Déclaration de la Mission de France » signée par le cardinal Liénart, « prélat de la Mission de France » et « au nom des 80 communautés de la Mission de France : Jean Vinatier, vicaire général ».[2] La Mission de France, qui en appelle à la justice et au bon sens des pouvoirs publics, s'y présente comme un trait d'union nécessaire, ses prêtres comme des « artisans de paix » entre les deux communautés présentes en Algérie.

Mais, au début de la guerre d'Algérie, l'opinion catholique est loin de les soutenir massivement. La grande majorité a plutôt tendance à suivre une minorité extrémiste de pieds-noirs appuyés par les tendances nationalistes les plus réactionnaires du catholicisme français dont Mgr Lacaste, évêque d'Oran, et le Père Émile Gabel, rédacteur en chef de *La Croix* se font les porte-voix. Ce soutien mutuel reprend les thèmes qui avaient fondé l'alliance politique et idéologique entre l'Église, l'armée et l'extrême droite nationaliste développés pendant l'Affaire Dreyfus : dénonciation de la « trahison », hantise de l'extrême gauche (le communisme international dans les années 1950), références à la « France éternelle et chrétienne » de Charles Martel et de Jeanne d'Arc telles que pouvaient déjà l'envisager les organisateurs du Congrès eucharistique de Carthage en 1930. Mais la stratégie du Saint-Siège en faveur de l'autodétermination[3], la « haute figure du Cardinal » et la remise en cause progressive des évidences par les attentats commis par l'OAS contre des chrétiens sont autant d'éléments qui permettent à l'Église en Algérie de se faire une place pour l'avenir dans la société algérienne.

Paradoxalement, la fin d'une présence chrétienne importante en nombre au sud de la Méditerranée occidentale va participer des avancées théologiques en matière de dialogue interreligieux. L'Église d'Algérie devient l'un des moteurs du dialogue avec les

---

[1] *Ibid*., p. 969.
[2] « Une déclaration de la Mission de France », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 3769 – 75e année, 3 juin 1956, p. 356 (cf. Annexe).
[3] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, p. 99.

musulmans. Des fraternités vécues dans la guerre, une nouvelle réalité rend possible un dialogue plus véritable en Algérie entre une Église catholique transformée et minorisée et une société désormais massivement, voire exclusivement, musulmane. La guerre d'Algérie est aussi le cadre d'événements fondateurs : pour des acteurs institutionnels catholiques et protestants avec la création le 4 juillet 1959 de l'Union des Croyants Monothéistes ; et pour des acteurs individuels. Pendant son séjour militaire qui s'étale de juillet 1959 à janvier 1961, Christian de Chergé (1937-1996), futur prieur du monastère de Tibhirinne, rencontre Mohamed, garde-champêtre algérien, dont l'assassinat peut être lu, rétrospectivement, comme fondateur pour la vocation algérienne du jeune séminariste. Plus encore, selon l'approche théologique qui est celle de Christian Salenson, Christian de Chergé ne peut plus vivre sa foi de chrétien sans dialoguer avec l'islam ; le dialogue entre islam et christianisme, est désormais constitutif de sa vocation[1]. Au-delà de la décolonisation, la question des religions non-chrétiennes est posée à la théologie chrétienne. Comme le suggère Rosino Gibellini, les théologiens catholiques des années 1950 adoptent une position sensiblement plus positive à l'égard des religions non-chrétiennes que les penseurs protestants des années 1930[2]. Alors que le théologien allemand Karl Rahner (1904-1984) développe la notion de « chrétiens anonymes » en Allemagne[3], en France, Jean Daniélou explore *Le Mystère du salut des nations*[4] où il affirme que les religions non chrétiennes ne doivent pas plus être considérées « comme des obstacles à abattre, mais doivent être situées dans le plan d'une pédagogie divine comme une préparation à l'Évangile, car les valeurs humaines et religieuses qu'elles expriment sont destinées à trouver leur accomplissement dans le

[1] Christian Salenson, *Christian de Chergé, une théologie de l'espérance*, Bayard/Chemins de dialogue, Paris, 2009, p. 42 : « Lors d'un accrochage, Mohammed intervient pour que son ami ne soit pas inquiété, faisant valoir son attachement à l'Algérie et aux musulmans. Christian échappe mais le lendemain on retrouve Mohammed assassiné au bord de son puits. Christian est bouleversé par la mort de son ami. Il laisse cet événement retentir profondément en lui et peu à peu révéler tout son sens. Il écrira quelques années plus tard : "dans le sang de cet ami, j'ai su que mon appel à suivre le Christ aurait à se vivre tôt ou tard dans le pays même où m'avait été donné le gage de l'amour le plus grand…" Il y entend l'appel à se lier à un peuple, à l'Algérie. Et ce lien avec l'Algérie deviendra constitutif de son appel à suivre le Christ. »

[2] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle, op.cit.*, p. 585.

[3] Karl Rahner, « Das Christentum und die nichtchtristlichen Religionen » (1961), in *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln 2^e édition, 1964 (trad. fr. Michel Fédou), *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris, Cerf, 1996. Sur Karl Rahner on verra notamment la biographie de Bernard Sesbouë, *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001. Et sur la théorie des « chrétiens anonymes », cf. l'article de Bernard Sesbouë, « Karl Rahner et les "chrétiens anonymes" » dans *Études*, 5, Vol 361, novembre 1984.

[4] Seuil, Paris, 1946, 146 p. Quelques années plus tard, en octobre 1956, dans *Comprendre*, le Père Blanc André d'Alverny écrit : « Si nous affirmons que hors de l'Église, il n'y a point de salut, c'est ajouter aussitôt que tout âme de bonne foi, croyant en un Dieu rémunérateur, peut être sauvée par son appartenance invisible à l'Église visible du Christ » (André d'Alverny, *Comprendre*, série bleue, octobre 1956, n° 6, p. 15, cité par Charles Mercier, p. 18).

Christianisme »[1]. En 1948, il propose de même des « dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme »[2]. La rencontre avec l'islam est aussi intellectuelle.

[1] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle, op.cit.,* p. 588.
[2] *Dialogues : avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme*, Le Portulan, Paris, 1948, 192 p.

Chapitre 5. La Méditerranée comme espace discursif et dialogique

Dans les années 1940-1950, l'idée méditerranéenne, et tout le « débat sur l'unité »[1] qu'elle entraîne, se fonde sur un humanisme enraciné dans les réflexions commencées avant la Seconde guerre mondiale. Mais la rencontre des cultures est compromise par des forces centrifuges, intéressées et externes au bassin méditerranéen : la guerre froide, les débuts de la construction européenne, la modernisation sont autant de mouvements historiques contraires aux rapprochements méditerranéens. Aussi, dans ces années 1940-50, l'idée de dialogue n'est-elle pas propre à la Méditerranée. Elle s'applique à l'issue du Second conflit mondial à l'ensemble des relations internationales centrées alors sur l'antagonisme russo-américain crispé sur l'Europe, bien que de nouvelles zones de combats apparaissent en Corée, en Indochine et au Moyen-Orient.

Il n'empêche que la vision d'une remise en cause de « la prééminence de la civilisation occidentale » est déjà perçue par Albert Camus comme le futur paradigme relationnel principal. En novembre 1946, alors qu'il collabore à *Combats*, il publie huit articles regroupés dans un dossier « Ni victimes ni bourreaux ». Dans l'article intitulé « Le monde va vite », il n'hésite pas à voir par-delà l'actualité internationale immédiate :

> Nous centrons aujourd'hui nos réflexions autour du problème allemand, qui est un problème secondaire par rapport au choc d'empires qui nous menace. Mais si, demain, nous concevions des solutions internationales en fonction du problème russo-américain, nous risquerions de nous voir à nouveau dépassés. Le choc d'empires est déjà en passe de devenir secondaire, par rapport au choc des civilisations. De toutes parts, en effet, les civilisations colonisées font entendre leurs voix. Dans dix ans, dans cinquante ans, c'est la prééminence de la civilisation occidentale qui sera remise en question. Autant donc y penser tout de suite et ouvrir le Parlement mondial à ces civilisations, afin que sa loi devienne vraiment universelle, et universel l'ordre qu'elle consacre.[2]

Remettant en cause l'ordre international naissant de la conférence de Paris qualifiée de réunion des « vingt et un sourds, futurs criminels de guerre[3] » et de la création de l'*Organisation des Nations Unies* (ONU) vilipendée comme « une majorité de ministres » qui préparerait par la « loi internationale » une « dictature internationale »,

---

[1] Anne Volery-Lazghab, « Méditerranée : années 1950, un débat sur l'unité », *Confluences Méditerranée*, n°35, Automne 2000.
[2] Albert Camus, « Le monde va vite », *Actuelles*, dans *Œuvres complètes II*, Bibliothèque de La Pléiade, Nrf, Gallimard, Paris, 2006, p. 449.
[3] Albert Camus, « Démocratie et dictature internationales », *Ibid*., p. 446.

Albert Camus pointe, en « Méditerranéen », les horizons de la paix et de l'universel ; il en appelle à une « démocratie des peuples » caractéristique d'un « ordre international fondé sur la justice et le dialogue »[1].

Au niveau de la Méditerranée, ce « dialogue » est peu à peu investi par une nouvelle classe d'intellectuels et d'animateurs du dialogue qui n'hésite pas, comme Camus, à réfléchir aux « moyens d'atteindre cette unité du monde, de réaliser cette révolution internationale où les ressources en hommes, les matières premières, les marchés commerciaux et les richesses spirituelles pourront se trouver mieux redistribuées[2]. » Regroupant plusieurs acteurs du dialogue islamo-chrétiens, des centres académiques émergent ainsi autour du bassin méditerranéen pour constituer les pôles d'un réseau intellectuel. Ce dernier participe à la remise en valeur de l'idée méditerranéenne, celle d'un rapprochement culturel des sociétés méditerranéennes qui prend corps dans les années 1950 par plusieurs initiatives, en contrepoint des crises liées à la décolonisation. Car ces expériences de dialogue, à la fois religieux, culturel et politique, sont limitées, non seulement par des réticences qui s'expriment à l'intérieur des communautés chrétienne et musulmane, mais aussi par une situation politique qui se complique notamment à cause du conflit au Proche-Orient.

1. La Méditerranée, espace de dialogue académique

Alors que les régions industrielles et maraichères d'Europe occidentale deviennent autant de creusets pour la rencontre entre chrétiens et musulmans, des pôles de dialogue académique émergent à partir des grands centres intellectuels du bassin méditerranéen. S'appuyant à la fois sur un réseau universitaire assez dense et sur l'héritage humain de l'orientalisme européen, les années 1940 et 1950 sont favorables à l'émergence d'une intelligentsia partagée entre les différents pays bordant la Méditerranée. La capitale française qui rayonne sur le plan intellectuel et culturel dans ces années d'Après-guerre, concentre par exemple une série de facteurs propres à favoriser le dialogue entre chrétiens et musulmans ayant pour but premier « la connaissance mutuelle et l'enrichissement réciproque sans chercher d'abord la conversion »[3]. À l'intérieur de ce mouvement, l'orientalisme, catholique compris, suit

[1] Albert Camus, « Un nouveau contrat social », *op.cit.,* p. 451.
[2] Albert Camus, « Démocratie et dictature internationales », *op.cit*., p. 447.
[3] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 14.

une évolution jusqu'à se faire oriental lui-même, comme en témoignage Jacques Berque en 1960 :

> […] L'orientalisme n'en est plus au temps où il pouvait apparaître comme l'auxiliaire rédempteur ou l'éclaireur érudit de l'expansion économique ou politique. Il doit aujourd'hui s'intégrant aux évolutions qu'il cherche à comprendre, les servir par l'analyse ou la comparaison. À quoi s'ajoutent peut-être, dans mon cas, un privilège et une responsabilité : de me sentir, au Caire, à Beyrouth, presque un membre de cette intelligentsia, d'autant plus chère à nos cœurs que souvent l'usage de notre langue, bien des élans encore, mais hélas plus encore d'espoirs déçus, la font regarder vers la France.[1]

La France métropolitaine bénéficie d'universités d'excellence attentives alors aux problématiques du monde arabo-musulman. À Aix-en-Provence s'ouvre par exemple un premier département d'arabe en 1957 ; Jean-Marie Mérigoux que nous avons déjà croisé en est le premier inscrit[2]. La proximité avec les autres sciences sociales en plein essor dans ces universités françaises pousse les systèmes religieux « à se situer par rapport à de nouveaux concepts et horizons mentaux, à une nouvelle vision de l'homme et de l'univers »[3]. Presque naturellement, la France prend paradoxalement le leadership intellectuel dans cette Méditerranée en décolonisation qui la rejette politiquement. L'espace francophone devient l'un des traits d'union de cette Méditerranée en mouvement, à côté d'autres initiatives, anglo-saxonnes et italiennes[4]. Outre des centres culturels annexes, notamment au Maghreb où plusieurs des acteurs du dialogue islamo-chrétien évoluent à un moment ou à un autre[5], le Proche-Orient et l'Égypte émergent

---

[1] Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Le Seuil, 1960, p. 10.

[2] Entretien avec Jean-Marie Mérigoux, Abbaye de Sénanque, Gordes, Vaucluse, 4 décembre 2009. Jean-Marie Mérigoux, est né à Besançon. Suivant son père enseignant, son enfance est partagée entre Aix, Toulouse et Marseille où il passe son baccalauréat en philosophie au Lycée Périer. À Marseille "Porte de l'Orient" où il découvre le monde arabe « dans sa vérité, dans ce qu'il est : chrétien et musulman ». On verra aussi son ouvrage intitulé *Va à Ninive ! Un dialogue avec l'Irak* (L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2000, 488p.).

[3] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement », p. 115 – 125, *Islamochristiana 1*, Pisai, 1975.

[4] La revue *Études méditerranéennes* se fait par exemple l'écho de quelques initiatives. Fondé à Rome en 1921 dans le but de « développer et répandre la connaissance de l'Orient, et avant tout du monde islamique, grâce à une œuvre de divulgation scientifique », l'*Instituto per l'Oriente* diffuse la revue *Oriente Moderno* qui regroupe des des informations sur la événements politiques, culturels, économiques, sociaux et religieux des pays islamiques. En plus de la revue l'institut a déjà publié en 1955 quelques 52 ouvrages. Il dispose également d'une bibliothèque spécialisée. Aux Etats-Unis, l'Institut du Moyen Orient de Washington publie une revue trimestrielle consacrée aux problématiques de cette région du monde : *The Middle East Journal*, fondée en 1947 (cf. *Études méditerranéennes* n°1, Éditions de Minuit, Paris, été 1957, p. 131 – 133).

[5] Les futurs protagonistes de l'Église d'Algérie évidemment, mais aussi des dominicains de passage comme Jean-Marie Mérigoux et plus tard Jean-Jacques Pérennès y étudient un temps, en particulier l'arabe. Le jésuite Henri Sanson soutient de son côté à l'université d'Alger son doctorat ès lettres en 1952 (cf.

comme des pôles secondaires mais essentiels pour l'évolution de l'orientalisme catholique.

À Paris, siège de l'Unesco[1], les structures universitaires, publiques et privées, sont à l'époque le cadre privilégié pour les travaux de recherches sur l'islam et pour les rencontres entre des chercheurs musulmans et chrétiens. Ces lieux contribuent à la constitution d'une élite universitaire internationale, francophone car liée principalement à la France[2], qui se retrouve à l'occasion des différentes initiatives organisées en faveur du dialogue interreligieux. À l'*École nationale des langues orientales vivantes*[3] se croisent, au sein du Groupe international de recherches religieuses, les étudiants français Henri Teissier, Serge de Beaurecueil, Hélène Expert-Bezançon, l'algérien Ali Merad, l'afghan Abdul Ghafour, des professeurs comme le syrien Osmane Yahya, spécialiste d'Ibn Arabi[4], Habib Hamdani agrégé d'arabe. Ce dernier enseigne aussi à l'*École Nationale d'Administration* (ENA) et à Sciences-Po. Au CNRS, on trouve Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999)[5]. À la Sorbonne évolue également Mohammed Arkoun[6]

Mehenni Akbal, *Père Henri Sanson, S.J., Itinéraire d'un chrétien d'Algérie*, Histoire et perspectives méditerranéennes, L'Harmattan, Paris, 2010, 164 p).

[1] Sur le rôle culturel de l'Unesco dans l'Après-Guerre, cf. Joseph Yacoub, *L'humanisme réinventé*, Cerf, Paris, 2012, 214 p.

[2] Dominique Avon, « Intellectuels musulmans au confluent des sciences humaines et du dialogue interreligieux », dans Dominique Avon, *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, 2009, p. 335 – 362.

[3] Pour l'historique de l'INALCO, cf. http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/: « Créée par la loi du 10 germinal an III (30 mars 1795), rattachée en 1832 au ministère de l'Instruction publique, l'*École des langues orientales* a été réorganisée par un décret du 8 novembre 1869. Sa double vocation dès l'origine était de former des spécialistes des langues, mais aussi et surtout de préparer ceux qui, pour leurs affaires, pour leurs carrières coloniales, civiles ou militaires, avaient besoin d'une connaissance pratique des langues et des institutions des pays étrangers. Le statut du 8 juin 1914 transforma l'*École des langues orientales* en *École nationale des langues orientales vivantes* et en fit un grand établissement d'enseignement supérieur. L'Ecole, devenue *Institut national des langues et civilisations orientales* (INALCO), fut rattachée en 1971 à l'université Paris-III, puis, avec la loi Savary sur l'enseignement supérieur de 1984, devint un grand établissement indépendant ».

[4] Osmane Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, 2 vol., Institut Français de Damas, 1964. On verra aussi l'article « Ibn 'Arabi », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, Paris, 1996, p. 869 – 871.

[5] Eva de Vitray-Meyerovitch (1909-1999) est issue d'une famille chrétienne. Elle s'est convertie à l'islam à la suite de lecture d'auteurs soufis. Elle est d'ailleurs devenue spécialiste de Rumi. Cf. Sellam Sadek, *L'Islam et les Musulmans en France*, Paris, Ed. Tougui, Paris, 1987, p. 334.

[6] Mohammed Arkoun (1928-2010) naît dans un village de Kabylie, au sein d'une famille pauvre et nombreuse. Après des études secondaires à Oran, puis des études supérieures en philosophie à Alger, il rejoint la Sorbonne où il obtient l'agrégation en langue et littérature arabes en 1956. Occupant plusieurs postes d'enseignement à Strasbourg, Paris, Lyon, il devient docteur en philosophie en 1968 et obtient une reconnaissance internationale grâce à ses travaux sur Ibn Miskawayh, philosophe perse du premier millénaire. Il est ainsi appelé à donner des cours et à devenir membre de plusieurs instituts universitaires en Europe et aux Etats-Unis. Ayant reçu de nombreux prix, il décède à Paris le 14 septembre 2010.

qui, par sa proximité avec Louis Gardet[1], fréquente aussi les milieux interreligieux et en devient bientôt un acteur prépondérant. La nouvelle génération est accompagnée par Louis Massignon, non sans accrocs. En 1953, ce dernier fait partie du jury de thèse de doctorat en Sorbonne du dominicain Jacques Jomier qui refuse de confondre le dieu des chrétiens et celui des musulmans. Louis Massignon a aussi pour étudiant, à l'École pratique des hautes études et au Collège de France, Jean-Dominique Boilot (1912-1989), futur supérieur de la maison des dominicains du Caire et qui affirme, au moment de la disparition de l'orientaliste qu'il « fut le ferment fécondant d'une recherche théologique sur la signification et la corrélation des grands faits religieux à l'intérieur du monothéisme »[2]. En 1954, Massignon « invente » un pèlerinage au Vieux-Marché, en Bretagne où se retrouvent chrétiens et musulmans autour de la légende redécouverte des Sept Dormants.[3] Sous son aile, les principaux acteurs chrétiens du dialogue avec les musulmans vont se former, à l'instar de Roger Arnaldez (1911-2006)[4]. C'est aussi avec son aide, et celle de Jacques Berque, qui détient la chaire d'histoire sociale de l'Islam contemporain au Collège de France à partir de 1956, que l'érudit indien Muhammad Hamidullah, exilé en France depuis 1948, réalise en 1959 une nouvelle traduction du Coran en français. La même année, Pierre Claverie, futur évêque d'Oran, entre au Saulchoir, couvent d'études dominicain au sud de Paris[5]. Dans l'ébullition pré-conciliaire

[1] Les deux hommes publient en 1978 : *L'Islam, hier-demain*, « Deux millards de croyants », Buchet/Castel, Paris, 256 p.

[2] Jean-Dominique, Boilot, « La Mort du professeur Louis Massignon », *Mideo 7*, Le Caire, 1962-1963, p. 408.

[3] Sur l' « invention » du pèlerinage par Louis Massignon, cf. Manoël Pénicaud, « L' "hétérotopie" des Sept Dormants en Bretagne », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 155, juillet-septembre 2011, mis en ligne le 10 novembre 2011, http://assr.revues.org/23337

[4] Roger Arnaldez (1911-2006) rencontre Louis Massignon après avoir obtenu l'agrégation de philosophie. Avec différentes fonctions universitaires, il est au Caire de 1938 à 1955. Il fréquente ainsi le réseau de Dar el-Salâm et publie plusieurs articles dans *Les Mardis de Dar el-Salâm* dont « L'œuvre de l'école d'Alexandrie » (Cahier MCMLII) – Roger Arnaldez est spécialiste de Philon d'Alexandrie, « controverses théologiques chez Ibn Hazm de Cordoue et Ghazali » (Cahier MCMLIII). Il s'intéresse en effet aux grands penseurs de la civilisation musulmane comme Ibn Hazm et Averroès ainsi qu'aux avancées scientifiques apportées par l'islam, notamment la médecine. Ses écrits se concentrent aussi sur l'exégèse coranique et l'étude « civilisationnelle » de l'islam. Il est élu à l'Académie des Sciences morales et politiques en 1986. Voir Roger Arnaldez, *Hâllaj : ou la religion de la croix*, Paris, Plon, 1964 ; *Mahomet ou la prédication prophétique*, Paris, Seghers, 1972. Cf. l'article paru dans *Études méditerranéennes* (novembre 1960) : « Influences grecques sur la pensée arabe ».

[5] Pierre Claverie est né en 1938 à Bab el-Oued. Après des années de formation universitaire à Grenoble, puis ses études dominicaines au Saulchoir, il est renvoyé en Algérie. De 1973 à 1981, il est responsable du Centre d'études diocésain de langue et de pastorale, les Glycines, puis est nommé évêque d'Oran en 1981 à la suite de Mgr Teissier. Il est assassiné le 1er août 1996 aux côtés de son chauffeur. Cf. Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie, un Algérien par alliance*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2000.

lancée par les pères Chenu, puis Congar, l'institution dominicaine devient un centre de bouillonnement intellectuel favorable à des ouvertures théologiques[1].

Bien que l'étude des autres religions ne soit pas une préoccupation dominante de l'époque[2], les centres de formations catholiques ont commencé à multiplier les possibilités d'enseignement et de recherches liées à la rencontre interreligieuse. À l'*Institut Catholique de Paris,* Jean-Mohammed Abd-el-Jalil donne des cours d'arabe, de littérature (il publie une *Brève histoire de la littérature arabe* en 1943), et d'islamologie (*Aspects intérieurs de l'Islam*, 1949[3]). Maurice Brillant (1881-1953) et René Aigrain (1886-1957) commencent la publication d'une *Histoire des Religions* en cinq volumes qui paraissent chez Bloud et Gay entre 1951 et 1957. De son côté, le Cercle Saint Jean-Baptiste attire les étudiants. Il est fréquenté par Hassan Hanafi et Henri Teissier auquel Daniélou[4] confie le groupe sur l'islam en 1953[5]. Dans le *Bulletin* qui paraît dès 1944, les grands noms de la recherche chrétienne publient sur les questions de rapport aux autres religions. Un réseau francophone international commence ainsi à se mettre en place autour de Jean de Menasce (1902-1973)[6], Jules Monchanin, Louis Massignon, le libanais Youakim Moubarak (1924-1995) qui cherche aussi à donner une compréhension chrétienne de l'islam. Ce maronite qui plus tard s'investit massivement dans les différents synodes, illustre la présence du Liban dans ces initiatives en faveur du dialogue islamo-chrétien.

À cette époque, le « Pays du cèdre » jouit d'un système politique relativement stable et libéral par rapport à ses voisins. Comme le souligne André Nouschi, les indépendances signifient aussi d'assumer la responsabilité financière et monétaire. Or les réseaux bancaires qui se mettent progressivement en place sont très fragiles et l'épargne privée n'est pas encore suffisamment abondante pour mener à bien les politiques d'investissements nécessaires. Seul le Liban concentre par sa politique financière d'ouverture et grâce à sa relative stabilité une masse élevée de capitaux quiviennent, souvent, s'y réfugier pour fuir les crises et les régimes socialisants voisins.

---

[1] Sur l'histoire du Saulchoir, cf. la préface de René Rémond à la réédition aux Éditions du Cerf en 1985 du livre de Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir, une école de théologie* (1937).
[2] Martine de Sauto, *Henri Teissier…, op.cit.*, p. 41.
[3] Seuil, Paris, 1949, 236 p.
[4] Sur le rôle du père Daniélou comme animateur spirituel du Cercle, cf. : Yves Raguin, « Le Père Jean Daniélou et l'esprit du Cercle saint Jean-Baptiste », *Axes* VII/1-2, 1974-1975, p. 62 – 68.
[5] Martine de Sauto, p. 43.
[6] Jean de Menasce devient spécialiste du mazdéisme et des religions iraniennes et enseigne à Fribourg et à Paris, à l'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE).

Beyrouth devient ainsi la place financière de la région (malgré le krach de 1966) bénéficiant de la confiance et des placements en provenance des pays producteurs de pétrole du Golfe persique[1]. Avec l'Université américaine, l'Université Saint-Joseph et l'Université Saint-Esprit de Kaslik, le pays bénéficie en plus d'un réseau universitaire important et de niveau international, en lien avec les grandes universités d'Occident. Enfin la concentration sur son territoire de communautés et d'acteurs religieux, monastiques et universitaires, lui permet de devenir l'un des centres méditerranéens les plus actifs en matière de dialogue islamo-chrétien. Tous de culture arabe, les chrétiens sont particulièrement nombreux à s'investir dans l'étude du dialogue avec l'Islam. Michel Asmar anime conférences et séminaires sur le dialogue interreligieux du Cénacle Libanais créés au lendemain de la guerre. Le Liban abrite alors Mgr Khodr, évêque libanais orthodoxe ou encore la communauté pauliste grecque catholique qui compte parmi les plus grands connaisseurs de la littérature arabe.

Au Proche-Orient, une coupure fondamentale s'approfondit entre juifs et arabes chrétiens et musulmans. Le conflit au Proche-Orient est l'un des facteurs ayant favorisé le dialogue islamo-chrétien dans ces années 1940-50[2]. Dans le désarroi de la Nakba, les tensions au Proche-Orient créent de nouvelles solidarités islamo-chrétiennes sur le terrain, entre Palestiniens musulmans majoritaires et chrétiens minoritaires, et poussent les acteurs à reporter les antagonismes sur d'autres plans que le plan religieux[3]. En 1954, lors d'une première rencontre de responsables chrétiens et musulmans organisée par les *American Friends of the Middle East* à Bhamdoun au Liban, Mustafâ Al-Sibâ'î n'hésite pas à souligner l'importance du « défi » posé par le sionisme. Dans ces années de décolonisation et de guerre froide, le dialogue islamo-chrétien est tributaire de problématiques qui le dépassent. À l'occasion des rencontres organisées à Bhamdoun (22-29 avril 1954 et 15-18 juin 1956) et à Alexandrie (9-14 février 1955), les défis posés par le matérialisme et le communisme demeurent au centre des préoccupations[4], réunissant des dizaines de participants (74 en 1954 venus de 22 pays du monde, 28 en 1955 et 30 en 1956) autour d'un projet de société plutôt conservateur.

[1] André Nouschi, *La Méditerranée, op.cit.*, p. 175.
[2] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement », p. 115 – 125, *Islamochristiana 1*, PISAI, 1975.
[3] *Ibid*.
[4] Ekkehard Rudolph, « Bilan de quarante-trois années de Dialogue islamo-chrétien : Étude », *Méditerranée Espace de Cultures et de Cilvisations,* conférence internationale de Hyères, Collection Europe-Cultures Volume 6, Institut Robert Schuman pour l'Europe, p. 106.

La dénonciation des conséquences de l'athéisme et l'importance d'un retour aux valeurs religieuses traditionnelles sont par exemple deux éléments mis en exergue dans les premiers paragraphes de la déclaration d'Alexandrie :

> L'humanité passe par une crise profonde et les hommes sont dans l'angoisse. Le matérialisme, l'irréligion et l'athéisme menacent la vie spirituelle du monde. Lors de notre congrès historique à Bhamdoun au Liban, puis à Alexandrie en Égypte, des représentants des deux grandes religions, Christianisme et Islam, se sont réunis pour découvrir l'étendue des terrains d'accord qui existent entre nous, et dans le cadre desquels nous pourrions coopérer pour faire face aux défis, aux dangers et aussi aux possibilités du temps présent. Le matérialisme, l'irréligion et l'athéisme sont les terrains féconds de la corruption sociale, spirituelle et morale. Nous croyons qu'il est nécessaire pour nous de réorienter nos manières de penser, de réajuster notre échelle de valeurs et d'insuffler aux hommes la conviction que Dieu est une force vivante, agissante dans le monde. Sans le secours de Dieu, nous ne sommes pas plus capables de sauver le monde que nous n'étions capables de le créer au commencement. Les hommes doivent accepter d'être gouvernés par Dieu.[1]

La tolérance qui vaut pour l'autre croyance n'a donc pas lieu d'être pour l'incroyance. Il est cependant remarquable que les rencontres sont organisées par les *American Friends of the Middle East* et singulièrement le pasteur Garland Evans Hopkins (1913-1965). « Fondée sur la foi commune en un Dieu Unique » suivant le titre de la déclaration de 1956, concrétisée par la création d'un *Continuing Committee on Muslim-Christian Cooperation* en 1954, la « coopération islamo-chrétienne » fait en réalité l'objet d'une instrumentalisation évidente à des fins géopolitiques alors que les Anglo-Saxons mettent sur pied le Pacte de Bagdad en 1955. Un climat de méfiance s'installe ainsi progressivement et le comité permanent n'obtient pas de la Jordanie l'autorisation de se réunir à Jérusalem en 1956.

Comme le Liban, l'Égypte est caractérisée par une forte présence historique du christianisme. Les coptes représentent la majorité de cette communauté chrétienne mais, dans les grandes villes du nord, particulièrement Alexandrie, d'autres communautés chrétiennes composent le christianisme local : Arméniens, Byzantins, Latins à travers la communauté italienne et la Compagnie de Jésus. Les grands penseurs égyptiens du début du siècle ont tous eu des liens avec les chrétiens. Mohammed 'Abduh avait fait ses études en Europe et, en Égypte, avait pris la défense des coptes à plusieurs

[1] Les déclarations ont été regroupées par l'Institut d'Études Islamo-Chrétiennes sous la direction d'Augustin Dupré la Tour dans *al-Bayanât al-masîhiyya l-islâmiyya l-mushtarika (min 1373/1954 ilâ 1412/1992) (nusûs mukhtâra)- Les Déclarations islamo-chrétiennes*, Dal el-Machreq, Beyrouth, 1995, 206 p. Pour les déclarations de 1954, 1955 et 1956, cf. p. 11 – 29.

reprises. En 1939, son élève Amin al-Khûli publie un livre d'une grande originalité pour l'époque : *La Réforme du christianisme et sa relation avec l'islam*. De même Mahmud Abû Rayya (1889-1970) est dépeint comme un « théologien soucieux du respect des juifs et des chrétiens »[1].

Mais le nationalisme égyptien remet en cause ce cosmopolitisme finalement bien européen[2] chanté par Laurence Durell dans *Le Quatuor d'Alexandrie* (1957-1960). Les grandes institutions culturelles françaises connaissent alors une époque glorieuse qui est remise en cause par la révolution de 1952 et plus encore par la crise de Suez[3]. Derrière Alexandrie, c'est en fait Le Caire qui domine :

> La métropole par excellence du monde arabe, et même du monde musulman, devient Le Caire ; les Égyptiens réalisent encore mal cette « promotion » en dignité, due à la dernière guerre, de leur capitale, qui va vers deux millions d'habitants. Un progrès intellectuel s'y dessine, que je constate d'année en année, et qui est d'origine « intermususulmane » de plus en plus ; car les écrivains chrétiens arabes n'y travaillent plus autant que par le passé ni autant qu'ils le devraient. C'est de là que nous attendons la renaissance, le classicisme arabe nouveau qui mettra l'Islam de niveau avec les cimes de la culture mondiale.[4]

En réalité, l'Égypte monarchique des années 1940-50 est en pleine ébullition intellectuelle, entre conflit avec Israël et remise en cause de la présence britannique. Les réflexions politiques, sociales et religieuses se bousculent. Taha Hussein et Ahmad Amîn dominent une culture égyptienne bouillonnante qui accouche alors des romans de Naghib Mahfouz. En 1955, le futur prix Nobel, publie *Les enfants de notre quartier*, histoire religieuse du monde. Comme à Paris, et d'ailleurs souvent en lien avec la France, les structures universitaires et la concentration d'acteurs dans la région du Caire favorisent le dialogue islamo-chrétien au niveau académique. En avril 1946, le cheikh Moustapha Abd-el-Razek, recteur de l'Université d'Al-Azhar depuis un an, encensé par les Occidentaux pour son ouverture intellectuelle (vers l'Occident justement)[5], signe ainsi cette déclaration publiée en 1947 à la suite de l'article de Louis Massignon dans *L'Islam et l'Occident* :

> Je ne vois aucune raison réelle de mettre en opposition l'Islam et l'Occident ; car l'Islam en soi ne contient rien de contraire à l'Occident en soi ; de même l'idée

[1] Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, L'islam des Lumières, Albin Michel, Paris, 2004, p. 47.
[2] Jean Carpentier et François Lebrun (dir.), *Histoire de la Méditerranée*, Points Histoire, Seuil, Paris, 2001, p. 474.
[3] L'École française de Droit du Caire, fondée en1890 est fermée en 1956 (et l'IFAO est obligé de limiter ses activités (http://www.ifao.egnet.net/ifao/historique/).
[4] Louis Massignon, « Situation internationale de l'Islam », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 15 – 16.
[5] Cf. Carlo Suarès, « Regards d'Alexandrie », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 28.

> d'Occident ne comporte rien de contraire à celle de l'Islam. Et les conflits entre Musulmans et Occidentaux, dont l'histoire garde encore les souvenirs, ne doivent pas exprimer une opposition essentielle entre l'Islam et l'Occident ; car les causes de ces conflits passagers ne relèvent ni de l'islamisme ni de l'occidentalisme.
> Aujourd'hui nous constatons heureusement une tendance ferme et éclairée vers une unification culturelle, morale, et même politique de l'humanité ; et je crois que rien de sérieusement réel n'empêche la collaboration effective et sincère entre l'Islam et l'Occident et leur participation à un idéal capable de faire régner la paix dans le monde et assurer le bien-être à tous les hommes.[1]

L'université d'Al-Azhar joue alors un rôle paradoxal. Vivier de personnalités promptes à renouveler la pensée musulmane, l'université islamique est aussi celle qui sanctionne certains écrits, comme ceux d'Ali Abd el-Raziq, censuré depuis la publication de son ouvrage sur *L'islam et les fondements du pouvoir*, en 1925. Ce dernier incarne pourtant l'une des pensées qui rayonne le plus. L'un de ses disciples, le magistrat Muhammad Saïd al-Ashmawy (né en 1932) rappelle que Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique[2]. En 1954, Khaled Hussein publie *La Cité inique*, réflexion inédite de la part d'un musulman sur la Semaine sainte chrétienne. Hussein participe aussi au groupe Dar el-Salâm dont plusieurs conférences sont publiées dans les cahiers intitulés *Les Mardis de Dar el-Salâm*, ayant pour but « la formation d'une élite intellectuelle »[3]. Entre 1945 et 1960, Louis Massignon ne donne pas moins de dix-sept conférences à Dar el-Salâm. De même, Maurice Zundel et Roger Arnaldez participent régulièrement aux activités du Centre. Mais seulement onze conférences sont données en arabe entre 1940 et 1955, et ce n'est qu'en 1955 que le premier conférencier musulman (Ibrahim Madkour) intervient[4]. L'Association des Ikhwân al-Safâ' semble donner plus de place aux musulmans. La convivialité accompagne aussi le fonctionnement académique.

> Dans une atmosphère de cordialité et de simplicité les membres de cette association se réunissaient tous les quinze jours, terminant leurs séances par une prière commune. Après un exposé fait tantôt par un membre musulman, tantôt par un membre chrétien, un échange de vues s'établissait, en arabe naturellement.
> Les sujets étaient des plus divers, mais toujours envisagés dans une perspective religieuse ou culturelle, de façon à approfondir la connaissance mutuelle et à suggérer des terrains d'entente et de coopération. Voici à titre d'exemples, quelques sujets qui ont été traités : le Christ, la mystique, la prière, les principes

[1] Cheikh Moustapha Abd-el-Razek, « Déclaration », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 19.
[2] Muhammad al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989.
[3] Quatrième de couverture de la revue (Cahier MCMLVIII-MCMLIX, 1959, Paris, Le Caire). Dar el-Salam édite aussi, en arabe, des textes de référence : en 1961 par exemple, les évangiles en arabe suivant la traduction des pères jésuites de Beyrouth ainsi que le *Psautier* suivant la traduction complète établie par Mohammed al-Sadiq et Serge de Beaurecueil.
[4] Christian Destremau et Jean Moncelon, *Louis Massignon*, Tempus, Perrin, Paris, 2011, p. 307.

> fondamentaux du christianisme et ce qu'en pense l'Islam, la religion et la liberté de pensée, le monachisme, les principes moraux comme bases de l'union des peuples, etc.
> Pendant le jeûne du Ramadan, un *iftâr* (rupture du jeûne) réunissait, une fois par an, les membres musulmans et chrétiens dans un dîner fraternel, au couvent des Dominicains. Malheureusement, à la suite des événements politiques de 1952 et des restrictions qui en résultèrent concernant les associations, les réunions régulières cessèrent. Seul l'*iftâr* traditionnel persista en alimentant en quelque sorte la flamme.[1]

Rien n'a été publié de ces conversations, mais d'après Robert Caspar, grâce à ces rencontres, « un rapprochement réel s'esquissa et aboutit à des conclusions aussi importantes que la reconnaissance, par les théologiens musulmans, du christianisme comme vrai monothéisme, malgré la doctrine de la Trinité »[2]. En fait cette Égypte est l'Égypte monarchique, dominée encore par la puissance britannique et des élites intellectuelles souvent francophones, voire francophiles comme en témoigne un Carlo Suarès (1892-1976), né dans l'Alexandrie cosmopolite :

> Que la France s'installe et s'étale en son vaste empire. Que France soit cet empire, France universelle, Église laïque. Que France soit cette culture et ses institutions, en Afrique comme en Europe, en Orient comme en Occident, en Islam comme en Chrétienté. France, non colonies ; France, non mandataires et mandatés, protecteurs et protégés, France là où France est, France sans oui et non, sans mais ni peut-être. Quel est le risque ? L'universel est-il risque ? Ah ! Devinons en l'Islam une ferveur disponible, une fraîcheur incomparable. Une fois déjà le Prophète Mohammed tendit aux Juifs et aux Chrétiens une main qu'ils refusèrent. Il n'est pas trop tard pour descendre de nos faux piédestaux et accepter cette étreinte dans un esprit de liberté vraie, d'égalité vraie, de fraternité vraie.[3]

Mais le cosmopolitisme que chante aussi un Laurence Durell masque des mutations profondes de la société égyptienne qui se crispe comme les autres sociétés méditerranéennes de l'époque lorsque monte la marée de la modernité. C'est pourtant en s'y inscrivant que, en 1945, Hassan al-Banna élabore un programme social, lance un mouvement de jeunesse, établit même un système économique interne à la Société des Frères musulmans. Cette vision progressiste de la société est cependant construite sur un appel aux masses marqué par une tendance anti-intellectuelle, des déclarations souvent défensives et moralisatrices, une image déformée de « l'Occident », sans parler d'une démocratie toute relative dans les rangs de la Société. À l'extérieur, les Frères

[1] Georges C. Anawati, « Louis Massignon et le dialogue islamo-chrétien, souvenirs personnels », dans *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1996, p. 276. Ce texte est sûrement la reprise d'un article publié par le Père Anawati dans *Concilium* 116 (extrait disponible au SRI, « Visites et Congrès internationaux », « Rencontres internationales » HC 63.1)
[2] Robert Caspar, « Le dialogue islamo-chrétien », dans *Vivant Univers*, n° 305, 1976, p. 38.
[3] Carlo Suarès, « Regards d'Alexandrie », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 29.

musulmans s'impliquent dans la révolte palestinienne et bientôt dans le conflit contre Israël. À l'intérieur, alors que les Chemises vertes monarchistes affrontent les Chemises bleues du Wafd, les Frères musulmans entretiennent l'agitation dans les quartiers populaires dans les universités et dans la zone du canal contre les Britanniques. En mars 1948, une campagne de terreur est lancée par l'Appareil secret, l'unité terroriste apparue en marge de la Société en 1943. Le 28 décembre 1948, le premier ministre Mohamed al-Nouqrachi est assassiné. La Société est supprimée ; des milliers de membres incarcérés ; Banna est abattu le 12 février 1949. Dans la tourmente de la succession, les Frères musulmans, dont l'implantation dans la société reste incontournable, se laissent séduire, dans un premier temps, par le jeune colonel Nasser qui obtient leur soutien pour mener à bien la révolution de 1952. Mais pour Nasser « rien, y compris la religion, ne pourrait interférer avec l'intérêt national ; tout, y compris la religion, devait être subordonné à l'État »[1]. Il dissout finalement la Société le 15 janvier 1954. Échappant de peu à un attentat le 26 octobre 1954, Nasser se sent libre et légitimé pour lancer les arrestations contre les membres de la Société. Et, à partir de novembre 1954, les Frères musulmans sont enfermés dans les camps jusqu'à la mort de Nasser. Ils y expérimentent la violence de l'idéologie socialisante à son plus haut degré. La vision réformiste développée par Banna et incarnée par son successeur Hassan Ismaïl al-Houdaybi, est mise de côté, en attendant l'émergence d'une idéologie bien plus radicale au milieu des années 1960.

Les Frères musulmans et le jeu de Nasser participent en réalité de la radicalisation et de la fermeture à l'Occident de la société égyptienne. En 1959, une *fatwa* du cheikh Mohammed Bahy d'Al-Azhar vise nommément Massignon et la fondation Dar el-Salam, comme « types de missionarisme camouflé en orientalisme scientifique d'enseignement supérieur »[2]. Il est vrai que la *badalyyia* traite essentiellement de conversion (« même si cette évolution ne peut être que l'aboutissement d'un effort intérieur » selon ses concepteurs) et qu'à ce titre, les instance religieuses musulmanes ont toujours gardé une certaine suspicion à son égard. En réalité, si les intuitions les plus importantes de Louis Massignon ont obtenu l'adhésion générale des « spécialistes » catholiques du dialogue islamo-chrétien, et si son

[1] Karen Armstrong, *Le combat pour Dieu…, op.cit.,* p. 350.
[2] *Ibid.*, p. 290.

influence demeure importante sur les rives de la Méditerranée, la vision massignonienne du dialogue avec les musulmans n'est pas complètement consensuelle. Dans une conférence qu'il donne à Fribourg, le 15 novembre 1985, Georges Anawati peut ainsi distinguer parmi les islamisants catholiques un courant « maximaliste » d'un courant plus réservé[1]. Le premier courant, le plus massignonien, regroupe ceux des islamisants catholiques qui reconnaissent le prophétisme de Mohammed, et le caractère révélé du Coran : Youakim Moubarac[2], Michel Hayek[3], Gaston Ledit, Denise Masson[4], Giulio Basetti-Sani (1912-2001)[5]. Une autre catégorie dont fait partie Georges Anawati, manifeste, quant à elle, une sympathie et une ouverture affichées à l'égard de l'islam, mais garde, contrairement aux plus massignoniens, une réserve sur la question de la détention de la vérité. Mais dans un souci de compréhension de la vision musulmane, certains de ces orientalistes catholiques décident de procéder à un décentrement mental, selon lequel il est nécessaire de se placer dans l'axe même de la doctrine musulmane[6]. Cet effort de « décentrement » est réalisé par l'ami proche de Georges Anawati rencontré à El-Abiodh pendant l'été 1942, Louis Gardet[7] :

> On doit souhaiter que nombreux soient les chrétiens qui aient le souci de connaître, en toute justice intellectuelle, l'Islam tel qu'il est, en ses dogmes et en sa mentalité religieuse, et en son histoire, et que nombreux soient les musulmans qui aient le même souci à l'égard des dogmes et de la vision chrétienne du monde. Connaître l'autre *ab intra.* La norme semble devoir être : présenter de l'autre une prise de vue telle qu'il s'y reconnaisse lui-même.[8]

Connaissance signifie en même temps reconnaissance des divergences radicales qui séparent les religions chrétienne et musulmane. D'après Maurice Borrmans, qui étudie ces « prophètes du dialogue islamo-chrétien »[9], ces islamisants croient

---

[1] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2008, p. 222.

[2] Youakim Moubarak publie dès 1956 à l'Institut français de Damas une *Bibliographie de Louis Massignon* puis les trois tomes de *Opera Minora* en 1963 qui compilent l'œuvre de Massignon. *L'œuvre de Louis Massignon* est aussi le titre du premier des cinq tomes de sa *Pentalogie islamo-chrétienne* qu'il compose entre 1972 et 1973. Sur Youakim Moubarak, cf. Georges Corm, *Youakim Moubarac, Un homme d'exception*, Librairie orientale, Beyrouth, 2004.

[3] Michel Hayek publie notamment *Les Arabes ou le baptême des larmes*, Gallimard, Paris, 1972.

[4] Parmi les ouvrages de Denise Masson, on retiendra : *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Desclée de Brouwer, 1976 ; *Les Trois Voies de l'Unique*, Desclée de Brouwer, 1983 ; *Porte ouverte sur un jardin fermé*, Desclée de Brouwer, 1989.

[5] Cf. *L'Islam et saint François d'Assise*, Publisud, 1987.

[6] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.*, p. 223.

[7] Louis Gardet reconnaît assez tôt l'islam comme religion et communauté (*oumma*), ce qui semble mieux correspondre à la perception d'eux-mêmes des musulmans. De plus, il fait partie des pionniers du « décentrement », c'est-à-dire la conception du christianisme du point de vue des musulmans.

[8] Louis Gardet, *Connaître l'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958, p. 145.

[9] Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, L'histoire à vif, Cerf, 2009, 257 p.

« prématuré de porter un jugement théologique sur l'Islam. Mieux vaut prendre l'Islam comme un fait et continuer à l'étudier dans sa complexité même ». Ce courant de l'islamologie catholique regroupe des spécialistes comme Joseph Gelot[1] et Jacques Jomier[2]. C'est d'ailleurs avec Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil que Georges Anawati est chargé de la création de l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) où se retrouvent, dans les années 1950, de nombreux jeunes étudiants parisiens et de futurs responsables catholiques : Henri Teissier, Robert Caspar. L'IDEO devient rapidement un pôle de recherche islamologique et de dialogue islamo-chrétien très attractif. Sur les conseils de Osmane Yahya, et les encouragements de Louis Massignon, Serge de Beaurecueil se lance, pendant dix-sept ans, dans la connaissance du mystique Abdallah Ansari et l'édition de ses *Manâzil al-sâ'irin*[3]. Il en devient le spécialiste mondialement reconnu.

À partir de 1956, ces islamologues se retrouvent régulièrement à l'occasion des Journées Romaines dont un tract présente ainsi les buts et l'esprit :

> Les Journées Romaines voudraient rendre possible un partage approfondi entre personnes ayant vocation à la rencontre avec les musulmans, au nom de l'Église et dans l'esprit de l'Évangile. Dans un esprit de prière et de foi, elles cherchent à fournir l'occasion de cet échange à des personnes ayant cette vocation à ses différents niveaux (rencontre à la base ; action sociale, éducative, familiale, pastorale ; responsabilités professionnelles portées ensemble ; recherche théologique ou islamologique ; prière solidaire des musulmans), et provenant des diverses régions du monde.
>
> Les Journées Romaines ne sont donc ni une session d'initiation à l'Islam […] ; ni un colloque de spécialistes des sociétés musulmanes ou de l'histoire comparée des religions ; ni une rencontre d'information destinée aux responsables européens des Congrégations et Institutions travaillant dans les pays musulmans.[4]

---

[1] Cf. notamment Joseph Gelot, « Les doctrines de l'islam et le salut des musulmans », *Nova et vetera*, n° 1, janvier-mars 1961, p. 17 – 34.

[2] Jacques Jomier s'illustre dans le domaine de l'exégèse coranique (voir Jacques Jomier, *Bible et Coran, Paris, Cerf, 1959 ; Introduction à l'islam actuel*, Paris, Cerf, 1964). Sur les différents thèmes travaillés par Jacques Jomier, cf. l'ouvrage collectif : *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.,* études réunies et coordonnées par Marie-Thérèse Urvoy, Patrimoines, Éditions du Cerf, Paris, 2002.

[3] « À son arrivée au Caire en 1946, Serge de Beaurecueil commence ses recherches sur la mystique musulmane, comme attaché libre de l'IFAO (*Institut français d'Archéologie orientale*), avant d'intégrer pleinement l'IDEO. En 17 années d'intense labeur, il devient le spécialiste mondialement reconnu d'Ansari, un mystique persan du 11e siècle. En 1953-1954, il publie à l'IFAO un Commentaire du livre des étapes, ouvrage d'Ansari dont il publie l'édition critique en 1962 (Les étapes des itinérants vers Dieu). Suivront plusieurs autres ouvrages sur Ansari : *Khwâdja 'Abdullāh Ansari (396-481/1006-1089), mystique hanbalite*, Beyrouth, 1965. Il publie aussi de nombreux articles dans la revue *Mideo*. Sa compétence lui vaut d'être officiellement invité en Afghanistan en 1963 à l'occasion de la célébration du neuvième centenaire lunaire de la mort d'Ansari. Il publie alors un recueil des Manuscrits d'Afghanistan (IFAO, 1964). En 1971, il passe un doctorat d'État ès lettres à la Sorbonne (sur l'ensemble de ses travaux, cf. *Mideo* n° 11, 1972, p. 291 – 300) » (www.ideo-cairo.org).

[4] « Journées Romaines », Bibliothèque diocésaine de Tunis.

L'initiative de ces Journées qui participent d'un mouvement assez vaste d'organisation de l'islamologie et de l'orientalisme catholique[1], revient à Georges Anawati qui, lors d'un séjour à Rome en avril 1955, pointe devant le Cardinal Eugène Tisserand[2] et Mgr Sismondi la « nécessité de coordonner les initiatives et les efforts entre congrégations et ordres religieux ayant des maisons en pays d'islam[3]. » Hormis la réponse négative immédiate de Roberto Focà, et quelques inquiétudes exprimées par Louis Massignon, la proposition d'Anawati obtient un franc succès auprès des islamisants catholiques et des autorités romaines[4]. Une première rencontre se tient *via Aurelia*, chez les Pères Blancs du 16 au 23 septembre 1956 sur le thème « Chrétiens concernés par l'Islam et les musulmans »[5]. Georges Anawati entendait s'en tenir à une « position médiane » (entre une vision massignonienne maximaliste, et les minimalistes, beaucoup plus conservateurs[6]) qui lui semblait représenter le consensus commun des catholiques, face au *mystère* de l'Islam et se refusant à toute interprétation *christianisante* de l'Islam ou du Coran. Refusant tout recours à l'apologétique, à la polémique, au syncrétisme, il ne cesse de répéter qu' « il faut recourir à la seule arme que le Seigneur nous a laissée, l'amour »[7]. Ces considérations théologiques participent

[1] Des congrès sont organisés dans plusieurs points de la Méditerranée, notamment en Espagne, où l'on observe un renouveau des études arabes et islamologiques poussé par le jésuite espagnol Félix Maria Pareja (1890-1983), alors secrétaire de l'Association des orientalistes espagnols. En 1951, il publie une « somme » intitulée *Islamologia* (Orbis Catholicus, 842 p.) en collaboration avec Alessandro Bausani traduite en français et publiée à Beyrouth en 1963. Plusieurs congrès sont organisés, notamment à Cordoue en septembre 1962.

[2] Sur Eugène Tisserand, cf. Étienne Fouilloux, *Eugène cardinal Tisserand (1884-1972, une biographie*, Pages d'histoire-Biographie, Desclée de Brouwer, 2011 : chapitre 5 « Entre juifs et musulmans », p. 421 – 474.

[3] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 233.

[4] *Ibid*., p. 234-235.

[5] *Ensemble,* la revue du diocèse de Rabat se fait l'écho des « Journées Romaines Maghreb-Machrek » (XLVII, octobre 1993, p. 11 – 16). Depuis 1956, les Journées Romaines se tiennent tous les deux ans. Le souci de laisser une totale liberté aux débats a incité les organisateurs à ne pas diffuser les interventions. Progressivement cependant, les Journées se sont ouvertes à d'autres corps de l'Église : à des religieuses en 1965, à des laïcs et à des chrétiens du COE en 1967. Elles se sont aussi ramifiées en branche géographique.

[6] Les réticences d'Anawati par rapport à la vision massignonienne de la religion musulmane illustrent le caractère houleux des relations entre Massignon et les Dominicains du Caire. Cf. Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati, op.cit.,* p. 226-228 : « Jomier avait été abruptement interpellé par (Massignon) lors de sa soutenance de thèse en 1954 et s'était tu, sur un signe de Blachère, lorsque Massignon lui demanda si « oui ou non *Allah* du Coran est le Dieu d'Abraham » (Jacques Jomier en fait le récit dans son livre *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris, Cerf, 1996, p. 28-30). Outre le souvenir personnel de Jomier, on en a un écho par Massignon lui-même. Dans une lettre très dure adressée aux dominicains du Caire qui le sollicitaient pour participer à un numéro de la revue *Lumière et vie* sur l'islam, Massignon les accuse de l'inviter à collaborer *par tactique* (Lettre du 5 août 1955). Jean-Jacques Pérennès cite longuement la réponse de Georges Anawati (Lettre du 9 août 1955). « […] Le père Anawati exprimera à nouveau ses réticences face à la vision massignonienne de l'islam, lors du colloque tenu à Paris pour le centenaire de la naissance de Louis Massignon en 1983 ».

[7] Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2009, p. 137.

alors d'un dialogue méditerranéen plus large que la seule islamologie chrétienne, et qui poursuit les tentatives des années 1930 de faire émerger un humanisme commun à toutes les rives. Acteurs civils, politiques et religieux entrent en connexion pour repenser les relations interméditerranéennes. En 1955, la Fondation *Cini* invite à Venise une dizaine d'intellectuels arabes, turcs et iraniens de premier plan pour débattre des relations entre l'Islam et la civilisation occidentale avec les plus grands islamologues italiens.

2. Contributions intellectuelles des acteurs du dialogue islamo-chrétien à l'idée méditerranéenne

En 1949, dans la Préface de la première édition de *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Fernand Braudel présente une Méditerranée vivante, au point de la personnifier :

> Son personnage est complexe, encombrant, hors série. Il échappe à nos mesures et à nos catégories.[1]

Avec l'étude du temps long, l'historien rappelle ce qui fait la « permanence » du cadre méditerranéen, à savoir ses paysages, l'élément naturel. L'Europe raisonnante semble avoir tendance à l'évacuer mais, d'après Camus, « la nature est toujours là, pourtant » :

> Délibérément, le monde a été amputé de ce qui fait sa permanence : la nature, la mer, la colline, la méditation des soirs. [...] L'histoire n'explique ni l'univers naturel qui était avant elle, ni la beauté qui est au-dessus d'elle. Elle a donc choisi de les ignorer. Alors que Platon contenait tout, le non-sens, la raison et le mythe, nos philosophes ne contiennent rien que le non-sens ou la raison, parce qu'ils ont fermé les yeux sur le reste.[2]

Chez Camus, la nature est célébrée non pas dans un esprit écologique conservateur ni de manière pittoresque, mais suivant ce qu'elle peut signifier pour la recherche du bonheur. Or en Méditerranée, si la nature est souvent résumée à la beauté éblouissante de la création, elle peut aussi se faire l'instrument providentiel de la destruction. C'est le soleil étourdissant qui mène au crime dans *L'étranger*. C'est la maladie qui cerne l'homme dans *La peste*. Et, de la même façon, Jean Giono (1895-1970) annonce l'impuissance de l'homme face aux destructions colportées par la mer. Dans *Le*

[1] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris, 1949/1966, Tome 1, p. 13 (consulté à la BMVR de Marseille, W.6073).
[2] Albert Camus, « L'Exil d'Hélène », *L'été* (Gallimard, 1954) dans *Œuvres complètes* III, Gallimard, 2008, p. 599.

Hussard sur le toit (1951), le choléra arrivé par bateau tue aveuglément ; et il provoque l'histoire d'amour. « Sur cette eau, depuis des millénaires, les meurtres et l'amour s'échangent et un ordre spécifiquement méditerranéen s'établit » précise Giono dans un article paru dans *Provence*[1]. En fait cette recherche du bonheur passe par l'exigence de l'unité : une unité qui, selon Roger Cravero, « peut être physique, sensuelle, charnelle ; elle peut être humaniste dans l'union fraternelle avec l'homme, dans la solidarité et l'amour humains ; enfin elle peut être métaphysique[2] » ; une unité qui ne peut être que l'authenticité véritable, qui n'est pas confondue avec l'efficacité de la technique, comme le dit plus tard Jacques Berque à propos des peuples arabes[3] ; une unité tragique qui ne fait pas l'impasse de la vérité, des limites et de la mesure. Et sa première mesure, la mort, est ainsi appelée à retrouver toute sa part de beauté, caractéristique d'une mythologie méditerranéenne. Quand Ulysse est chez Calypso et qu'il « doit choisir entre l'immortalité et la terre de la patrie », il « choisit la terre, et la mort avec elle ». Plus qu'une preuve d'humilité que l'on serait trop rapidement tenté de rapprocher d'une attitude chrétienne développée par exemple chez les Petits Frères, le roi d'Ithaque révèle la « fierté de l'homme qui est fidélité à ses limites, amour clairvoyant de sa condition »[4]. Dieu est mort, mais « l'histoire et la puissance », « l'élan de la volonté » placé « au cœur de la raison, qui est devenue meurtrière » doivent retrouver des limites, non plus transcendantes mais humaines. Il s'agit de lutter pour « l'ignorance reconnue, le refus du fanatisme, les bornes du monde et de l'homme, le visage aimé, la beauté enfin[5] », alors que l'Occident sort ravagé de la Seconde guerre mondiale par ses excès de raison. Camus en appelle ainsi à une nouvelle pénétration méditerranéenne de l'Europe, un rappel de l'héritage grec :

> La pensée grecque s'est toujours retranchée sur l'idée de limite. Elle n'a rien poussé à bout, ni le sacré, ni la raison, parce qu'elle n'a rien nié, ni le sacré, ni la

[1] Jean Giono, « Provence », *La Méditerranée*, Gallimard, Paris, 1993, p. 251 – 252 : « Ce n'est pas par-dessus cette mer que les échanges se sont faits, c'est à l'aide de cette mer. Mettez à la place un continent et rien de la Grèce n'aurait passé en Arabie, rien de l'Arabie n'aurait passé en Espagne, rien de l'Orient n'aurait passé en Provence, rien de Rome à Tunis. Mais sur cette eau, depuis des millénaires, les meurtres et l'amour s'échangent et un ordre spécifiquement méditerranéen s'établit. »

[2] Roger Cravero, « Camus ou la sagesse sans chemin », dans Rencontres méditerranéennes de Lourmarin, *Albert Camus : une pensée, une œuvre*, Cadenet, 1986, p. 61.

[3] « Parce qu'il règne encore chez [les Arabes] une dissociation historique entre l'authenticité et l'efficacité », Jacques Berque, « Dialogue sur "les Arabes" par Jacques Berque et Louis Massignon », *Esprit* n° 288, octobre 1960, p. 1511.

[4] Albert Camus, « L'Exil d'Hélène », *op.cit*., p. 600.

[5] *Ibid*., p. 601.

> raison. Elle a fait la part de tout, équilibrant l'ombre par la lumière. Notre Europe, au contraire, lancée à la conquête de la totalité, est fille de la démesure.[1]

Contre une totalité idéologique et abstraite alors triomphante, il en revient à l'unité de l'Homme, révolté compris. Comme l'illustre aussi la trajectoire d'un Jean Amrouche (1906-1962)[2], le combat aux côtés des humiliés va de pair avec une pénétration culturelle. Albert Camus continue en fait la dénonciation de cette civilisation de la technique, productrice de mort, où les tragédies « traînent une odeur de bureau et le sang dont elles ruissellent a couleur d'encre grasse » ; où « notre raison a fait le vide » et où, « enfin seuls, nous achevons notre empire sur un désert »[3]. Au même moment d'autres humanistes sont confrontés au désert, géographique et social : Théodore Monod (1902-2000) traversant le Sahara[4], Jean Daniélou arpentant l'usine[5]. La référence au désert reste cette « antivaleur de la modernité » et ce « contrepoint du mythe du progrès, voire de révélateur du rapport à Dieu »[6].

L'idée camusienne de mesure implique en fait une certaine compréhension de la justice qui se confond avec un « équilibre que nous avons laissé derrière nous et dont nous croyons ingénument que nous allons le retrouver au bout de nos erreurs ».[7] De la même manière, René Voillaume ne confond pas les valeurs de la technique avec celle de l'humanité. Ainsi, les Petits Frères ne sont pas appelés à adapter les peuples extra-européens « à une forme de civilisation occidentale, matérielle et technique, qui est loin de représenter le seul idéal possible d'une civilisation vraiment humaine[8]. » Cette critique de la civilisation technique pousse ces mêmes protagonistes chrétiens à prendre part aux débats humanistes et à revisiter les catégories de justice, de fraternité, de dialogue et d'amitié :

---

[1] *Ibid*., p. 597.
[2] Cf. Jean El Mouhoub Amrouche, *Journal 1928-1962*, édité et présenté par Tassadit Yacine Titouh, Non lieu – Association des Amis de Paris-Méditerranée, 2009.
[3] Albert Camus, « L'Exil d'Hélène », *op.cit.,* p. 600.
[4] Au cours de sa vie très riche, Théodore Monod parcourt de nombreuses fois le désert dans les années 1950-60. Ami de Louis Massignon il s'engage toute sa vie, en accord avec sa foi chrétienne, dans le combat pour la dignité humaine.
[5] « […] nous voyons Antoine surgir de son désert, qui n'a plus de raison d'être, dès lors que l'Église est redevenue la communauté des martyrs au cœur d'un monde païen. "Mon désert, c'est mon usine." » (Jean Daniélou, « Mission chrétienne et mouvement ouvrier », *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, 1950, *Axes* VI-VII, Paris, juin-juillet 1969, p. 60).
[6] Jean-Robert Henry, « Métamorphoses du mythe méditerranéen », dans Jean-Robert Henry et Gérard Groc (dir.), *Politiques méditerranéennes entre logiques étatiques et espace civil…*, op.cit., p. 44.
[7] Albert Camus, « L'Exil d'Hélène », *op.cit.,* p. 597.
[8] René Voillaume, *Au cœur des masses, op.cit*., p. 484.

> L'homme a besoin d'amitié : il a besoin au minimum d'amitié et si nous avons l'amitié avec les Arabes, si nous la leur proposons, toutes les autres objections tombent.[1]

Réservoir de vie et de sens, la Méditerranée peut apparaître comme un réservoir spirituel, où la dimension religieuse peut contribuer au dépassement des contradictions, à l'instar de ce que concluait Philippe Guiberteau en 1935, repris en 1947 :

> La cité future ne sera harmonieuse et légitime que si la généralité des hommes y sait à la fois prier sans cesse et s'astreindre avec zèle aux travaux temporels. Une telle cité ne peut être bâtie que sur des principes métaphysiques de premier choix. […] le monde méditerranéen en possède infiniment plus que les éléments.[2]

De manière plus précise, Carlo Suarès remet en cause le fondement du dualisme Islam/Occident, en s'appuyant sur le cosmopolitisme complexe alexandrin :

> C'est ainsi que j'ose aujourd'hui m'identifier à l'alexandrinisme pour vous dire que votre binôme Islam-Occident, vu d'ici, est à la fois trop simple, car on voit mal les éléments qui le composent, et trop compliqué, car ce tout est un brouillamini de problèmes insolubles. J'ose même vous dire que ce binôme n'existe pas, de sorte qu'à le poser on se trouve déjà dans l'abstraction.[3]

Selon une approche que l'on pourrait qualifier de massignonienne la dimension spirituelle vient enrichir le projet de rapprochement culturel des rives. Elle contribue à l'appel fait à Abraham, la figure commune aux trois grandes traditions monothéistes qui se sont développées historiquement autour du bassin méditerranéen. La fin des années 1950 est marquée par la personnalité de Giorgio La Pira (1904-1977). Maire de Florence de 1951 à 1957 puis de 1961 à 1965, il entend transformer sa ville en « *nuova Gerusalemme*»[4] et y invite à l'occasion d'*Incontri Mediterranei* intellectuels, politiques, journalistes de tendances diverses aux trajectoires parfois contradictoires. En 1958, par exemple, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Marocain converti au catholicisme, rencontre le futur Hassan II. Les souverains marocains successifs perçoivent en effet la Méditerranée comme un espace nécessaire de coopération économique et politique[5]. Suivant cette stratégie, le Maroc, à peine indépendant, s'associe à la démarche de rencontre des cultures, comme l'illustre cette allocution de Muhammad V, « Roi et imam » du Maroc du mois d'août 1956:

---

[1] Louis Massignon, « Dialogue sur "les Arabes" par Jacques Berque et Louis Massignon », *Esprit* n° 288, octobre 1960, p. 1513.
[2] Philippe Guiberteau, « Islam-Occident-Chrétienté », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 173.
[3] Carlo Suarès, « Regards d'Alexandrie », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 20 – 21.
[4] Sergio Romano, *Guida alla politica estera italiana, da Badaglio a Berlusconi*, Bur Saggi, Milano, 1993/2006, p. 146
[5] Anne Volery-Lazghab, « Le Maroc et l'espace méditerranéen, 1956-1965 », *Hermès*, 2001, http://www.hermes.jussieu.fr/rephisto.php?id=2

> Il était naturel que le Maroc, en évoluant, devint un foyer de civilisation où collaborent à la fois la pensée musulmane et la pensée chrétienne. Ainsi, il lui a été permis de participer largement au progrès de l'humanité. Trait d'union entre le monde oriental et le monde occidental, creuset où viennent se fondre diverses cultures, le Maroc doit figurer parmi les nations qui s'intéressent aux choses de l'esprit et qui œuvrent pour le progrès des connaissances humaines.[1]

Au Maroc même, dans le Moyen-Atlas, à partir de 1956, des rencontres estivales se tiennent au monastère bénédictin de Toumliline. Des moines français de l'abbaye Saint Benoît d'Encalcat s'y installent en 1952 et y demeurent jusqu'en 1968. Amorcées dès 1955 par des réunions d'étudiants issus de milieux universitaires divers, ces rencontres bénéficient de la proximité de l'Université coranique de Fez, la Qaraouyine, du parrainage d'autorités religieuses de premier plan dont le souverain chérifien, et de la participation de plusieurs professeurs venus du monde entier pour y donner des cours magistraux consacrés à des sujets particuliers[2]. En 1956, les 120 sessionnistes sont issus de douze pays différents[3]. Se retrouve ainsi à Toumliline tout un réseau d'universitaires et d'acteurs du dialogue interreligieux et interculturel : Jean Daniélou, Othman Yahia, Denise Masson, etc[4]. Les revues *Confluent*, *Faits et idées* rendent compte régulièrement de ces rencontres[5].

Une nouvelle revue se donne également ce rôle de creuset intellectuel. *Études méditerranéennes* est lancée en 1957 et est éditée à Paris, par les éditions de Minuit, jusqu'en 1963, à un rythme trimestriel plus ou moins soutenu[6]. En 1957, le liminaire affirme l'ambition du dialogue, inscrivant sa démarche sur l'horizon abrahamique de la « rencontre des trois grandes civilisations monothéistes » :

> En dépit des haines grandissant dans le monde, le devoir des élites est de maintenir constamment ouvert le dialogue entre les hommes et entre les peuples.
> La Méditerranée a été le lieu de rencontre de trois grandes civilisations monothéistes. Elle est aujourd'hui le théâtre de luttes où les forces centrifuges se mesurent aux forces de rapprochement [...].

---

[1] Traduction française reproduite par la revue *Confluent*, numéro spécial sur les « Rencontres de Toumliline », Rabat, décembre 1957, p. 7 ; cité par Louis Gardet dans *Études méditerranéennes*, 1957.
[2] En 1960, par exemple, le sujet de la rencontre porte sur la recherche de Dieu. cf. Élisabeth des Allues, *Rencontre, 60, Toumliline, à la recherche de Dieu, au service de l'Afrique,* Le Cerf, Paris, 1961, 281 p.
[3] Fatima Hassar, « Impressions de Toumliline », *Confluent*, *revue culturelle de la coopération publique et privée* n° 7, 1955, p. 10. Le Maroc et la France sont les deux pays qui de loin sont les plus représentés (viennent ensuite l'Allemagne, l'Algérie, Madagascar, le Sénégal, le Cameroun, la Belgique et les Pays-Bas) de même que les musulmans et les catholiques sont les plus nombreux, loin devant les représentants juifs, protestants et ceux qui se réclament de l'athéisme.
[4] Cf. Marie-Rose Mayeux, « Cours internationaux d'été de Toumliline : 1956-1957-1958-1959 », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 9, 1960, p. 81 – 94.
[5] Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue…, op.cit.,* 1987, p. 338.
[6] En six ans, il n'y a eu que onze numéros.

> Dans cette conjoncture historique capitale, *Études Méditerranéennes* se propose de faire entendre la voix d'hommes de bonne volonté, spécialistes de problèmes méditerranéens qui, par delà les conflits immédiats, tenteront, dans un esprit de connaissance réciproque et dans un but de rapprochement, de suggérer des solutions positives.
> C'est seulement dans une meilleure connaissance et estime mutuelle que les conflits politiques peuvent trouver solution. *Études Méditerranéennes* se propose donc de réserver une place importante à la vie culturelle des peuples riverains de la Méditerranée [...].

L'idée méditerranéenne développée ici se fonde, comme dans le cas des colloques florentins, sur l'affirmation du lien historique et culturel entre les pays riverains de la mer Méditerranée, à la base d'une « communauté méditerranéenne » intemporelle[1]. Par delà le moment colonial, des intellectuels de culture parisienne se retrouvent pour repenser les relations entre les rives méditerranéennes. Au sein du Comité de rédaction se retrouvent ainsi plusieurs personnalités dont un grand nombre de journalistes, souvent engagés dans des luttes anticoloniales, et la plupart issus des trois traditions monothéistes: Robert Barrat, journaliste, secrétaire général du Centre Catholique des Intellectuels Français pendant les années 1950, Béchir Ben Yahmed, journaliste tunisien, Pierre Corval, ancien journaliste du journal *L'Aube* d'inspiration chrétienne[2], Jean Daniel, né en Algérie en 1920 dans une famille d'origine juive alors pour journaliste à *L'Express*, Mohamed El Fasi, ministre marocain de l'Éducation nationale et des Beaux Arts entre 1955 et 1958, le démocrate-chrétien Felix Garas, Joe Gouldin, dont le nom est plus tard israélisé en Joseph Golan-Gouldin, Jean Lacouture, revenu au *Monde* en 1957, et Jean Rous, trotskiste proche de Bourguiba et Sédar-Senghor. Ce comité s'enrichit aussi des contributions d'autres intellectuels tels que Jean Amrouche et des participants aux colloques de Florence (plusieurs liminaires sont signés par Giorgio La Pira). C'est d'ailleurs Louis Gardet qui ouvre la revue. À cette occasion, il souligne l'exigence du dialogue des cultures (pris au sens large), puisqu'il parle « volontiers ici de "culture religieuse", à la condition de bien entendre ces mots » :

> Il ne s'agit point de l'avancement des sciences religieuses proprement dites, la connaissance des dogmes de foi, des sources scripturaires, et cette « intelligence de

[1] Anne-Volery-Lazghab, « La Méditerranée de la revue *Études Méditerranéennes.* Modes et formes du discours sur les décolonisations et le nationalisme arabe à travers le thème de la Méditerranée », *Hermès*, 2002, http://www.hermes.jussieu.fr/rephisto.php?id=24

[2] Pierre Corval est aussi le fondateur en 1954 de la première émission politique télévisée « Face à l'opinion » qui est supprimée par Guy Mollet. En 1956, il publie un ouvrage préfacé par le général Cartroux (l'un des principaux soutiens du général de Gaulle pendant la Seconde guerre mondiale) intitulé *Le Maroc en révolution* (Bibliothèque de l'Homme d'action, Témoignage Chrétien, 1956, 159 pages). Il est ensuite directeur de l'Office de Radiodiffusion Télévision Française (ORTF) à Beyrouth, puis à Rome, avant de rentrer en France en 1965 pour diriger les programmes de France culture.

> la foi » qu'est la théologie. Cela, c'est affaire de vérité. J'entends parler seulement de l'apport d'un climat religieux sur un plan de culture et d'humanisme, et c'est affaire de raison sans doute, mais aussi de sensibilité, de cœur et d'art.[1]

Pour Louis Gardet les « deux ordres de valeurs, l'un de culture profane, l'autre de culture religieuse, ne cessent d'interférer ». La pluralité est au cœur de son propos :

> […] Il n'y a pas *une* mais *des* cultures méditerranéennes. Mais que cette pluralité même devrait être, pour les hommes de bon vouloir, une occasion d'échange et d'amitié. En dépit de la diversité des langues véhiculaires, une communauté d'expression demeure, née d'influences historiques similaires. Bien plus, les cultures religieuses en présence s'enracinent en un fonds sémitique ou commun ou apparenté. Il ne s'agit pas d'opérer une unification artificielle, qui ne pourrait apporter, à brève ou longue échéance, qu'animosités et luttes faiseuses de morts. Reconnaître le fait d'une vitale complexité et les interpénétrations nécessaires, c'est cela au contraire qui peut être facteur de compréhension mutuelle et d'épanouissement. Et peut-être alors la trame providentielle d'une unité d'ordre supérieur pourrait-elle se dessiner.[2]

L'unité n'est pas l'unification. Et Louis Gardet se garde bien de promouvoir un « syncrétisme niveleur », en particulier dans le domaine plus précis des relations islamo-chrétiennes. Selon lui, ce serait même l'une des « deux tentations à vaincre » à côté de la controverse apologétique :

> La plus ancienne, longtemps la plus fréquente, est la tentation non seulement du débat, mais du combat dialectique, où il faudrait à tout prix minimiser les positions de l'adversaire pour mieux le convaincre d'erreur. Et l'autre tentation serait de plaire, à tout prix encore, à l'interlocuteur, donc de ne plus voir l'engagement de vérité qui est en cause, et de s'enliser dans les méandres d'un syncrétisme niveleur.[3]

Seul « un effort réciproque d'authentique connaissance de l'autre, tel qu'il est et se veut être »[4] semble permettre un véritable dialogue.

Tentative de fonder par la rencontre intellectuelle une « pax mediterranea », au moment où Gabriel Audisio espère dans *Feux vivants* (1957) que la Méditerranée saura « opérer la synthèse entre les croyances contradictoires », *Études méditerranéennes* et les rencontres de Florence manifestent l'émergence du "dialogue" sur la scène méditerranéenne intellectuelle. En 1960, ce dialogue accouche du rêve « que cette mer soit un lac d'espérance »[5]. En 1961, du 19 au 24 mai, le troisième colloque méditerranéen de Florence se tient sous le signe de la rencontre entre l'Afrique et le

[1] Louis Gardet, « Méditerranée : dialogue de cultures », *Études méditerranéennes* n° 1, Éditions de Minuit, Paris, été 1957, p. 6.
[2] *Ibid*., p. 10.
[3] Louis Gardet, *Connaître l'Islam*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1958, p. 142.
[4] Maurice Borrmans, *Louis Gardet (1904-1986)*, *op.cit.*, p. 315.
[5] « Liminaire », *Études Méditerranéennes*, Éditions de Minuit, automne 1961.

monde européen et hellénistique. Il poursuit l'idée d'une « révolution pacifique propre à intégrer des nations ou des groupes longtemps oubliés par l'histoire dans le courant du progrès contemporain ». Alors que la guerre d'Algérie bat son plein, *Études méditerranéennes* et les réunions de Florence apparaissent comme une tentative originale et équilibrée de penser l'espace méditerranéen. Pour Anne Volery-Lazghab cependant, la revue *Études méditerranéennes* mettrait surtout en avant les aspects européens de l'histoire et de la culture placées pourtant au fondement de la « communauté méditerranéenne ». En fait, l'idée culturelle méditerranéenne serait sous-tendue par une vision européano-centrée. Il est vrai que la revue revient de façon récurrente sur le sort de la minorité européenne vivant en Algérie[1]. Au vrai la synthèse abrahamique peut paraître utopique alors que la Méditerranée enchaîne les crises dont le caractère religieux ne peut être complètement omis.

Proche de cette vision mythique d'un rassemblement méditerranéen accompli sous l'égide du « Père des croyants », Carlo Suarès est démenti par la création de l'État d'Israël. Dès janvier 1946, dans ses « Regards d'Alexandrie », Suarès fait remonter Islams et Occident à une racine abrahamique commune :

> Les quatre « occidents », y compris le communiste (en dépit de certaines apparences) et tous les Islams, sont des mouvements historiques qui émanent d'un subconscient collectif commun : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.[2]

Contrairement à Louis Massignon, Suarès ne semble pas considérer que la généalogie mythique musulmane remonte à Ismaël, premier né d'Abraham, mais fils de sa servante Hagar. En réalité, dans un souci de synthèse abrahamique, cette déviation lui permet de s'approcher franchement de l' « énigme » juive, représenté par Israël qui « n'existe pas ». « Je veux dire qu'il n'existe pas en tant qu'entité » précise-t-il[3]. Or, à partir de 1948, Israël existe en tant qu'entité politique et Isaac est en mesure militaire de disputer la terre à Ismaël, comme en témoignent les premières guerres israélo-arabes. Dans ce cas, les appels à la « fraternité », même quand Massignon rappelle le partage d'une langue sacrée et d'une racine sémitique commune, paraissent bien dérisoires. D'ailleurs Jacques Berque interroge Massignon :

---

[1] Anne-Volery-Lazghab, « La Méditerranée de la revue *Études Méditerranéennes.* Modes et formes du discours sur les décolonisations et le nationalisme arabe à travers le thème de la Méditerranée », *Hermès*, 2002, http://www.hermes.jussieu.fr/rephisto.php?id=24

[2] Carlo Suarès, « Regards d'Alexandrie », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 21.

[3] *Ibid*., p. 32.

> […] croyez-vous que le débat dans lequel plongent à la fois les Juifs et les Arabes se réduise à ce dialogue et ne soit pas emporté dans un phénomène plus vaste, que j'appellerai la variation anthropologique du monde ? [1]

Face aux réalités méditerranéennes, au conflit proche-oriental, mais aussi aux avancées de la décolonisation, Jacques Berque se dégage du message sémitique, centré sur la transcendance, pour mettre en avant l'horizon gréco-oriental résumé dans la figure d'Héraclite, « l'ami des choses » pour reprendre une expression qui ouvre son ouvrage *Les Arabes d'hier à demain*[2]. Comme il le soumet à Louis Massignon :

> Je cherche une communauté avec les Arabes non pas tellement dans ce témoignage sémitique […] mais dans un message gréco-oriental. Je pense à une vieille Méditerranée asiatique que signalise, selon moi, cet Héraclite où notre temps retrouve d'extraordinaires anticipations.[3]

La synthèse au cœur spirituel semble être dépassée par les idées matérialistes. Et à un Massignon arrivé à la fin de son parcours terrestre, Berque se permet de préciser :

> Il est possible que les Arabes que vous avez aimés ne soient plus tout à fait ceux que je rencontre et que j'aime. Je n'ai pas rencontré Feyçal 1er mais je le connais d'après vous et d'après Lawrence. J'ai rencontré en revanche des foules de jeunes intellectuels arabes, la plupart marxistes ; je les ai aimés et évidemment ma définition des Arabes a varié pour autant.[4]

De manière plus générale et dans un sens tout autre que l'approche de Jacques Berque, la synthèse abrahamique semble être battue en brèche par ce qui pourrait être lu comme le déroulé implacable de « la longue guerre de l'islam et de la chrétienté »[5], marquant ainsi les limites d'un dialogue bien précaire.

3. Les limites du dialogue dans la décolonisation

Si l'on reprend l'analyse de Georges Anawati développée dans sa conférence de Fribourg en 1985, on peut distinguer un « courant minimaliste » au sein de l'islamologie catholique qui regrouperait ceux qui ont « une attitude très critique voire agressive » à l'égard du dialogue avec les musulmans. À l'avant-veille du concile Vatican II, ce courant est loin d'être encore « anachronique », contrairement à ce que Anawati peut affirmer en 1985. Trente ans plus tôt, en 1955, l'un de ses confrères, le dominicain Hector-Gabriel

[1] Jacques Berque, « Dialogue… », *op.cit.,* p. 1506.
[2] « Esprit », Seuil, Paris, 1959.
[3] Jacques Berque, « Dialogue… », p. 1518.
[4] *Ibid*., p. 1519.
[5] Jean-Paul Roux, *Le choc des religions, le longue guerre de l'islam et de la chrétienté, 622-2007*, Histoire, Fayard – Presses de l'Université Saint-Joseph, 2007, p. 349 – 351.

Théry (1891-1959)[1] publie, sous le pseudonyme d'Hanna Zakarias[2] *L'Islam entreprise juive, de Moïse à Mohamed*[3]. Selon lui, Muhammad n'aurait été qu'un instrument piloté par un rabbin juif de La Mecque qui, au VII[e] siècle, aurait eu l'objectif de convertir au judaïsme la population de la péninsule arabique[4]. La thèse de Zakarias s'ancre en réalité dans un fond d'antisémitisme tenace :

> Mohammed, le Coran arabe, l'Islam représentent pour nous l'ultime tentative des Juifs pour assurer le triomphe d'Israël dans le bassin méditerranéen.[5]

Dans le troisième livre, Zakarias assure que « le Coran arabe primitif ne fut que la traduction des principales histoires de l'Ancien Testament et surtout du Pentateuque, faite de l'hébreu en arabe par le rabbin de La Mecque ; que ce Coran arabe primitif est aujourd'hui perdu ; enfin que le livre que nous appelons Coran n'est pas un Coran, mais un livre d'histoires anecdotiques, écrites au jour le jour comme un journal de route par le même rabbin, instructeur de Mohammed et fondateur de l'Islam »[6]. Ce rabbin s'opposerait aux chrétiens – que « les juifs, non avertis des doctrines christologiques, regardaient comme polythéistes et qui devenaient par conséquent à leurs yeux, les pires ennemis de la Loi de Moïse. Pour le rabbin de La Mecque, les chrétiens étaient des juifs,

---

[1] Hector Théry (1891-1959) entre au noviciat des dominicains du Saulchoir, alors à Kain (Tournai) en 1911. Prêtre en 1916, lecteur en théologie en 1920, il s'oriente, , vers l'histoire de la théologie médiévale (influence du Pseudo Denys sur saint-Thomas et les mystiques rhénans) sous la direction du P. Mandonnet. Professeur d'histoire ecclésiastique de 1923 à 1926, il fonde avec Étienne Gilson les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* où il publiera un certain nombre de ses travaux. À partir de 1927, il enseigne à l'*Angelicum* à Rome tout en gardant une part d'enseignement à l'Institut catholique de Paris. En octobre 1929, nommé archiviste de l'Ordre dominicain, il est aussi chargé de fonder l'Institut historique dominicain. Ses compétences d'historien sont aussi utilisées par la section historique de la Congrégation des Rites en charge des dossiers de béatification et canonisation. Pendant la Seconde guerre mondiale, il est en Afrique du nord où il participe à des activités de renseignement et de résistance qui lui vaudront plusieurs décorations. C'est là qu'il travaille sur la civilisation musulmane. À Oran, il publie *Tolède grande ville de la renaissance médiévale* (1944) et *Tlemcen, évocation sur son passé* (1945). Il s'intéresse aux influences des sources musulmanes sur la pensée médiévale et aux origines du Coran. Une bibliographie détaillée a été publiée par André Duval dans « Théry, Hector », *Dictionnaire de Spiritualité*, *Tome XV*, Beauchesne, Paris, 1991, p. 678 – 680. Cf. aussi I.C.L., « Théry (Hector), en relig. *Gabriel*. » dans Gérard Mathon et Gérard Baudry (dir.), *Catholicisme, hier-aujourd'hui-demain*, *Tome XIV*, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1996, Sida-Timothée Aelure, p. 1148 – 1149.

[2] Plusieurs orthographes existent. Jacques Jomier écrit « Zacharias ». Nous reprenons l'orthographe « Zakarias » suivant la signature inscrite sur *L'Islam, entreprise juive*, Cahors, 1955.

[3] Hanna Zakarias, *L'Islam, entreprise juive : de Moïse à Mohammed*, Cahors (Chez l'auteur, Boîte Postale 46) : Tome 1 (355p.) : I. Conversion de Mohammed au judaïsme ; II. Les enseignements à Mohammed du rabbin de La Mecque (1955) ; Tome 2 (336p.) : III. Composition et disparition du Coran arabe original et primitif ; IV. Lutte du rabbin de La Mecque contre les idolâtres et les Chrétiens (posthumes).

[4] « La première conquête spirituelle de ce rabbin est la conversion au judaïsme d'un certain Mohammed, marié très probablement à une juive, Khadidja, qui mit l'embargo sur son mari. Mohammed devenu juif sera désormais le meilleur auxiliaire du rabbin pour la judaïsation de l'Arabie » (Tome 1, p. 7).

[5] Tome 1, p. 19.

[6] Tome 2, p. 7.

mais des juifs renégats[1]. » Zakarias continue ainsi la tradition de dénigrement du prophète des musulmans et reprend à son compte des qualificatifs méprisants, des « attaques des Mecquois contre Mohammed »[2] : « Mohammed tu n'es qu'un fou ! », « Mohammed tu n'es qu'un possédé, un magicien et un poète ! », « Mohammed, tu n'es qu'un menteur ! », etc. La conclusion évidente en est que Mohammed ne serait nullement prophète et que, si révélation il y a, elle serait « celle qui naît dans le judaïsme, puis se prolonge et se clôt dans le christianisme ». Selon Zakarias, l'Islam ne pourrait ainsi avoir ni prétention ni légitimité à se présenter comme le « Sceau de la Prophétie ». Outre les fondements religieux, le dénigrement porte sur l'Islam en tant que civilisation, et notamment le rapport au savoir et aux sciences :

> Intellectuellement l'Islam est la religion la plus stagnante qu'on puisse imaginer et il n'y a guère de chance de voir surgir dans le monde musulman de sérieuses vocations d'historiens religieux. Les musulmans, en effet, ne connaissent pas leur religion et n'éprouvent aucun désir de la connaître. La masse est illettrée, et parmi les lettrés, la volonté de recherches religieuses est totalement inexistante. Le coup de massue originel qui a converti à l'Islam, au VII^e^ siècle, les peuples du Proche-Orient et les populations berbères de l'Afrique, continue à peser sur eux.
> […] Si le musulman a la foi, il en ignore le contenu réel ; il ignore l'origine de sa religion, la portée historique du Coran, les rapports du Coran avec la Bible, Évangile et Ancien Testament. Tout cela est rigoureusement caché à la masse […]. Le fait nous suffit ; le Coran ne doit pas en Islam constituer un objet de recherches historiques ou psychologiques. L'*a priori* de la Révélation stoppe dès le principe toute velléité de pareilles recherches.[3]

Zakarias s'attaque en fait à l'orientalisme rationaliste hérité du XIX^e^ siècle, dont l'érudition a contribué, à ses yeux, à masquer l'impossibilité pour le personnage historique Mohammed de vraiment fonder une religion[4]. Louis Massignon est indirectement visé à travers ses disciples, Moubarac[5] et Abd el-Jalil[6]. Dans sa préface,

---

[1] Tome 2, p. 139.
[2] Tome 2, p. 141.
[3] Tome 1, p. 10 – 11.
[4] « Nous avons tout lu de la littérature coranique. Nous avons tout lu avec une profonde tristesse […]. Nous avons pensé et nous pensons aux érudits et aux historiens du monde entier qui ont fait et qui font encore fausse route, égarant à leur suite l'opinion publique si crédule dans les domaines qu'elle ignore et qu'il est si facile de leurrer » (Tome 1, p. 18 – 19).
[5] Youakim Moubarac, docteur en théologie de l'Institut Catholique de Paris, attaché de recherches au Centre national de la Recherche scientifique, secrétaire de rédaction de la *Revue des Études Islamiques*, publie en 1963, dans la collection « Recherches et Documents », aux Éditions Dar al-Maaref, au Liban, sous le patronage du Centre d'Études Dar El-Salam, au Caire, les *Opera Minora*, soit la collection en trois volumes des conférences, articles de revues ou de dictionnaires, études, brochures, notes, préfaces et autres textes dispersés de Louis Massignon.
[6] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* note p. 221 – 222.

Zakarias remet en cause les études coraniques de Nöldeke-Schwally[1], Montet[2] et Blachère[3]. Seul contre tous, Zakarias se refuse à proposer une bibliographie[4] tout en affirmant le caractère scientifique unique de son ouvrage :

> Ce que nous pensons de notre travail, c'est qu'il constitue, depuis treize siècles, le premier livre de vérité sur le Coran, Mohammed et l'Islam. Tous les autres ouvrages qui précèdent le nôtre sont à classer parmi des ouvrages de labeur, d'un labeur faussement orienté et pataugeant depuis le VII[e] siècle, dans des ornières de plus en plus chaotiques. L'érudition qu'on y rencontre grossit sans cesse, sans jamais se renouveler ; elle dénote sans aucun doute un gros effort, mais un effort de l'extérieur. Par contre, c'est uniquement par l'intérieur que nous avons voulu empoigner le problème de l'Islam.[5]

Mais selon Gérard Mathon et Gérard Baudry, « ses hypothèses hasardeuses […] porteront atteinte au crédit qu'il s'était acquis en tant qu'historien »[6], d'autant plus que les partisans du dialogue islamo-chrétien réagissent vivement à ses théories. Jacques Jomier en particulier publie un article dans la revue *Études* en 1961[7]. Le risque est grand en effet que le dialogue possible ne se transforme en polémique stérile :

> L'un des désagréments de ces affirmations gratuites est qu'elles risquent de compromettre toute recherche scientifique et sereine des rencontres, concordances ou filiations possibles. Des musulmans veulent expliquer le christianisme par le pseudo-Évangile de Barnabé. Des chrétiens leur répondent par un moine nestorien ou un rabbin mekkois. Tout effort de dialogue tourne et s'enlise en de stériles polémiques.[8]

La polémique ouverte par Zakarias s'éteint avec lui. Mais sur le plan politique, elle continue d'alimenter une tendance chrétienne intransigeante. En s'attaquant aux massignoniens, les hypothèses de Zakarias touchent aussi à leurs combats, notamment en faveur de la décolonisation. À l'inverse, Hanna Zakarias, Julio Garrido participent à la tendance chrétienne intransigeante qui se manifeste de manière violente au moment de la guerre d'Algérie, bien que l'OAS se vante de faire place dans ses rangs à plusieurs musulmans. Dans ces conditions peut-on relire la guerre d'Algérie comme une lutte

---

[1] « Nöldeke admet sans aucune critique que Mohammed est le fondateur de l'Islam, l'auteur du Coran. Il y a plus. Son ouvrage [*Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1909-1919] est encombré des légendes traditionnelles et ahurissantes. Nous estimons que ce travail aurait besoin d'un très sérieux nettoyage » (Tome 1, p. 16).
[2] Zakarias qualifie son ouvrage (*Le Coran*, Payot, Paris, 1929), d'« irréel et inobjectif » (p. 17).
[3] « […] il est fort regrettable que M. Blachère n'ait pas eu le même souci du réel et de l'objet. Intoxiqués par une foule de légendes incontrôlables, ses ouvrages par ailleurs grandement méritants, ne donnent pas à l'esprit le sentiment d'une solidité reposante. Nous ne pouvons pas dire qu'ils ont crevé le plafond traditionnel, fantaisiste et follement imaginatif des études islamiques » (Tome 1, p. 18).
[4] Tome 1, p. 18.
[5] Tome 1, p. 7.
[6] « Thery (Hector), en relig. *Gabriel*. », *Catholicisme…*, p. 1149.
[7] Jacques Jomier, « Les idées de Hanna Zacharias », *Études*, n° 308, janvier 1961, p. 82 – 92.
[8] Louis Gardet, p. 409.

religieuse ? Le départ des juifs et des chrétiens d'Algérie en 1962 s'expliquerait-il aussi par la crainte du fanatisme religieux ? Christian Destremau et Jean Moncelon apportent des éléments saisissants à ce propos : « les *Lettres* à la Badaliya, parce qu'elles devaient rester confidentielles, nous permettent de découvrir un Massignon assez lucide quant aux rapports entre les différentes religions : il y affirme ainsi à plusieurs reprises que la guerre d'Algérie est une guerre entre musulmans et chrétiens[1]. » Il n'empêche que, en juin 1962 encore, alors que la guerre d'Algérie arrive à son terrible terme, Massignon en appelle à la *badaliyya* cinq mois avant sa mort :

> […] Ne nous lassons pas de répéter qu'il faut prier ensemble, chrétiens et juifs et musulmans, pour l'avènement de cette Paix tant désirée, qui se fait tant attendre. Toute tentative d'accord sur le terrain économique, et même culturel, s'il n'est pas fondé sur un mouvement sincère des cœurs, unis dans « la Foi dans le Dieu d'Abraham, Père de tous les Croyants », ne peut qu'effrayer le tiers monde, et le rejeter dans le camps des Athées professionnels.[2]

Aussi, les années 1950 pendant lesquelles s'accroissent les possibilités de recherches, de débats, de publications entre intellectuels de tous horizons, peuvent bien apparaître comme le cadre d'une « reconnaissance progressive d'un langage commun fondé sur des méthodes qui sont acceptées des deux côtés de la Méditerranée » pour reprendre les termes de Dominique Avon[3], les échanges n'en sont pas pour le moins compliqués par le contexte géopolitique mouvant de l'époque. Plus préoccupante encore pour elle, l'idée du rapprochement des rives semble essentiellement, voire exclusivement, intellectuelle. Et à moins qu'elle ne soit justement travaillée à des fins politiques, comme dans le cas florentin, on n'y voit guère de traductions dans le champ politique. Certains intellectuels sont même amenés à mettre en scène un procès, « l'Islam ayant le rôle du ministère public, et l'Occident celui de la défense »[4] lors d'une

---

[1] Christian Destremau et Jean Moncelon, p. 465. Aujourd'hui, des mouvements politiques identitaires instrumentalisent la guerre d'Algérie dans ce sens du choc des religions. Le cercle *France-Jeunesse-Civitas*, dans un article consacré au « Rôle de l'Église durant la guerre d'Algérie », propose l'analyse suivante « L'identité idéologique de ce conflit algérien était avant tout anti-chrétienne. C'est d'une lutte entre la Croix et le Croissant qu'il s'agissait et aux yeux des responsables du FLN, c'est la Croix qui était l'objectif premier à abattre dans ce réduit chrétien sud méditerranéen. Comme Jeanne d'Arc l'avait fait pour la France, l'Église de France et celle d'Algérie auraient du brandir à leur tour l'Etendard de la Délivrance contre ceux qui voulaient les soumettre au Croissant. De façon incompréhensible et difficilement explicable, elles allaient leur apporter leur soutien… » (http://francejeunessecivitas.hautetfort.com/, 23 décembre 2010).

[2] Lettre à la *Badalyia* citée par Christian Destremau et Jean Moncelon, *op.cit.*, p. 465.

[3] Dominique Avon, « Quatrième partie », *Les Frères prêcheurs…, op.cit.*, p. 580.

[4] Franco Rizzi, *L'Islam et l'Occident, Conversation autour de quelques lieux communs*, Sindbad, Actes Sud, 2012, p. 13 : Francesco Carnelutti, « en tant que juriste, avait conçu les rencontres sous la forme d'un véritable procès, prévoyant un ministère public et un avocat, l'Islam dans le rôle de l'accusateur et l'Occident dans celui de la défense ». Ces journées se tiennent entre le 19 et le 24 septembre à l'Isola San

rencontre organisée à Venise par la Fondation *Cini* en 1955. La seule réalisation notable en dehors du champ intellectuel reste peut-être la création des Jeux méditerranéens par l'égyptien Muhammad Taher Pacha (1879-1970) alors vice-président du *Comité International Olympique* (CIO) suivant le modèle des Jeux Olympiques et dont la première édition officielle se tient à Alexandrie en 1951[1]. Mais comme le résume le liminaire de la revue *Études méditerranéennes*, le contexte géopolitique est trop lourd pour permettre un développement durable et profond de l'idée méditerranéenne :

> Conflit à Suez, instabilité dans le Proche-Orient, tension judéo-arabe, troubles à Chypre, guerre en Algérie, veille d'orage en Espagne ; toutes les crises du bassin méditerranéen se déroulent dans un climat de compétition implacable entre l'Union soviétique et les États-Unis.

Zone de tensions internationales, la Méditerranée apparaît bientôt comme une idée aussi répulsive qu'attractive. En 1947, dans la nouvelle édition du numéro spécial des *Cahiers du Sud*, Louis Massignon propose une explication de la position islamique sur la question méditerranéenne eu égard aux évolutions politiques du temps, notamment par rapport au mouvement sioniste :

> À l'Ouest [au Maghreb], l'Islam, normalement sur la défensive, coopère certainement, et c'est bien naturel, aux revendications actuelles de l'indépendance totale pour tous les pays arabes et arabisés, depuis Damas jusqu'à Tanger ; mais il n'ose pas envisager de les faire entrer dans une grande solidarité méditerranéenne qui serait pourtant une solution communautaire plus généreuse, et culturellement plus féconde, parce qu'il n'ose se dire facteur de progrès humain en Occident qu'à titre rétrospectif (c'est le thème poétique du « regret de l'Andalousie », « de la Sicile »).
> Le problème du statut politique des pays arabes demeure crucial pour cette « convention culturelle méditerranéenne » qui devrait pouvoir être négociée entre l'Europe chrétienne (singulièrement la France) et l'Arabisme ('Arûba) musulman. Mais sa solution est rendue encore plus malaisée par la colonisation sioniste de la Palestine, et l'intérêt économique grandissant que lui portent les Etats-Unis d'Amérique. Certes, ce sont les crimes de l'antisémitisme européen qui ont donné à l'immigration sioniste en Palestine la densité excessive qu'elle a prise (en 20 ans vingt fois plus de colons), mais je suis convaincu que la vraie justice sociale serait de contraindre l'Allemagne à restituer à tous ses anciens citoyens israélites leur nationalité allemande, plutôt que d'amener l'Islam mondial à organiser une guerre sainte de désespérés pour la garde de ses « Lieux Saints » dont Jérusalem la Sainte, « al-Quds » fait partie. Le bureau permanent du Conseil suprême islamique, formé aux Congrès de Jérusalem (1926-1931), est devenu, des Indes à l'Argentine, l'axe de cristallisation de l'unité musulmane. L'Islam peut parfaitement trouver un *modus vivendi* avec des juifs du type yéménite ou séfardi,

---

Giorgio. Parmi les participants se retrouvent l'égyptien Taha Hussein et le tunisien Hassan Husni Abdelwahab, le turc Zeki Velidi Togan, les iraniens Hasan Taqizadeh et Mojtaba Minovi, et les italiens Giorgio Levi Della Vida, Alessandro Bausani, Francesco Gabrieli, Pasquale Saraceno, Guido Piovene, etc.

[1] Des jeux sont organisés dès 1949 à Istanbul, mais seuls quelques athlètes turcs et italiens y participent. Les Jeux méditerranéens ont ensuite été organisés par le Comité International des Jeux Méditerranéens (CIJM) rassemblent aujourd'hui une vingtaine de pays du bassin méditerranéen.

> mais n'a que des incompatibilités avec l'ashkénazi de parler yiddich. On pouvait espérer, et j'ai été de ceux-là, que la refonte du néo-hébreu en Palestine se ferait en tenant compte d'éléments communs d'acculturation judéo-arabe (familiers aux grands auteurs juifs du moyen âge, qui écrivirent en arabe), mais elle s'est faite dans un sens germano-américain bien inquiétant. L'anxiété présente des dirigeants britanniques est significative.[1]

Dans les nouveaux États du sud et de l'est de la Méditerranée, nombreux sont ceux qui accueillent avec tiédeur une idée qui les forcerait à se rapprocher de leurs anciens maîtres alors qu'ils acquièrent péniblement leur indépendance. L'arabité attire au détriment d'une quelconque appartenance méditerranéenne : c'est une « Ligue des États Arabes » et non des États méditerranéens qui se met en place à la fin de la Seconde guerre mondiale[2]. Sati' al-Hussary (1880-1967), alors chargé du département culturel de la Ligue arabe au Caire, et Constantine Zureik (1909-2000), le fondateur du *Mouvement nationaliste arabe* avec Georges Habache, considèrent ainsi que l'idée méditerranéenne est une « menace » pour « leur propre interprétation de l'unité culturelle arabe ». Phénomène plus important encore sur le plan géopolitique, à partir de 1948 et la création de l'État d'Israël, la question palestinienne polarise les crispations, la Palestine étant appelée par la Ligue arabe à devenir « un État indépendant en soi ». Les pays arabes trouvent dans la *Nakba* un mythe fondateur et en Israël un ennemi fédérateur, repoussant *sine die* toute éventualité de rapprochement d'envergure méditerranéenne. Il n'empêche que l'arabité ne résume pas à elle seule le choix identitaire. Le particularisme phénicien qui ressort des poèmes de Said Akl (né en 1911) au Liban et le pharaonisme égyptien agissent comme des idéologies centrifuges et exclusives à la fois de l'arabité et de l'idée méditerranéenne[3].

Sur le plan idéologique, la jeune *intelligensia* arabe est assaillie par la « tentation du marxisme»[4] . Louis Gardet illustre cette expression par le succès extraordinaire des

---

[1] Louis Massignon, « Situation internationale de l'Islam », *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, 1947, p. 15 - 16.

[2] En 1944, le gouvernement égyptien charge un groupe d'étude d'élaborer un projet de fédération des pays arabes. La conférence d'Alexandrie du 25 septembre 1944 se conclut par la rédaction du « Protocole d'Alexandrie », déterminant les bases d'une future association. La Ligue des États Arabes est créée le 22 mars 1945 au Caire par sept États : l'Égypte, l'Arabie Saoudite, l'Irak, la Transjordanie (future Jordanie), le Liban, la Syrie et le Yémen du Nord. Son objectif est clair : affirmer l'unité de la « nation » arabe et l'indépendance de chacun de ses membres. La nouvelle institution est dirigée contre l'ingérence des puissances coloniales européennes dans la région : qu'elle vienne de France par la Méditerranée, ou qu'elle vienne du Royaume-Uni par le Golfe persique qui vise à constituer une union du « Croissant fertile » centrée sur Bagdad et un axe hachémite jordano-irakien.

[3] Salim Tamari, « La méfiance des nationalistes arabes », *Alternatives internationales*, n° 39, juin 2008, p. 23.

[4] Louis Gardet, *L'Islam, Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967/1978, p. 362.

traductions arabes du *Capital* dans les librairies de Damas et de Beyrouth dans les années 1951-53. Ce fait s'expliquerait selon lui par le triomphe politique et économique des révolutions russe et chinoise et l'attraction consécutive qu'elles exercent sur des populations en quête de « réponse immédiate aux humiliations ressenties et aux désirs d'efficacité temporelle ». Car, comme dans l'islamisme quelques décennies plus tard, « dans le marxisme, c'est d'abord une revendication de justice sociale qui les séduit », la question de l'athéisme étant souvent évacuée. Rares sont ceux qui connaissent en fait réellement le marxisme et rares sont ceux qui intègrent un parti communiste, souvent pourchassé par les pouvoirs dictatoriaux arabes. Il n'empêche que le socialisme va peu à peu s'imposer comme modèle de gestion économique dans plusieurs pays arabes, souvent par accointance soviétique à l'instar de l'Égypte nassérienne. Pourtant, en 1955, lors de la grande conférence de Bandoung, Nasser se fait le héraut arabe du « Tiers-monde » – projet, certes, concurrent à l'idée méditerranéenne mais qui, par bien des aspects, pourrait apparaître comme complémentaire : ne serait-ce que parce qu'il réussit à réunir des leaders méditerranéens des différentes rives (Nasser, Tito, et plus tard, Boumedienne) ou parce qu'il développe une vision d'espace politique neutre et indépendant, comme peuvent le faire à leur façon La Pira en Italie et De Gaulle en France.

Cependant, pour les pays méditerranéens de l'Europe occidentale, l'avenir ne semble pas vraiment se profiler Outre-Méditerranée, mais plutôt Outre-Atlantique. Certes, exclue du concert des nations en 1946 à cause de son alliance passée avec les régimes de l'Axe, l'Espagne franquiste s'appuie sur les enjeux de la guerre froide et sur des liens tissés avec les nouveaux pays indépendants pour sortir progressivement de son isolement. En juillet 1955, par exemple, l'Espagne accueille à Barcelone dix pays du pourtour méditerranéen à l'occasion de la deuxième édition des Jeux de la Méditerranée. Mais ce sont surtout les enjeux de la guerre froide qui lui permettent de se réinsérer dans le grand jeu international[1]. De la même façon, d'après Jean-François Devret, quand le processus de construction européenne est lancé, dans les années 1950, avec notamment la création de la *Communauté Européenne du Charbon et de l'Acier* (CECA)[2], « la dimension méditerranéenne n'a pas joué un grand rôle » : « ni l'Italie, ni la France

[1] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, p. 99. Sur la « réinsertion internationale de l'Espagne de Franco », on verra José Luis Neila, *España y el Mediterráneo en el siglo XX. De los acuerdos de Cartagena al proceso de Barcelona*, Serie historia contemporánea, Silex, Madrid, 2011, p. 307 – 405.
[2] Traité de Paris, 1951.

n'ont mis l'accent sur l'existence de problèmes spécifiques de développement de ces régions »[1]. La *Communauté Économique Européenne* semble avoir les yeux fixés sur les régions de la Meuse et du Rhin, et les Six n'accordent pas beaucoup de considération au retard des régions du Sud, à part pour accepter quelques exemptions commerciales en faveur de l'Italie du sud. Seules quelques visions économiques semblent porter des préoccupations liées à l'ouverture extra-continentale. Tel est le cas de la vision définie par l'économiste François Perroux (1903-1987). Ce dernier exprime des craintes à l'égard des « instincts de repliement » et des « contractions émotives » qui caractérisent selon lui ceux qui « considèrent l'Europe comme une terre à cultiver et à défendre » et non comme « une œuvre à accomplir ». Lors d'une conférence prononcée au *Centre Catholique des Intellectuels Français* le 24 janvier 1955, il s'appuie sur la confiance gaullienne d'une « France sans rivages » pour projeter une « Europe sans rivages »[2], titre d'un ouvrage publié en 1954 en pleine crise de la *Communauté Européenne de Défense* (CED). Certes « l'Europe sans rivages » fait d'abord référence aux territoires extra-européens marqués par une culture européenne apportée par les différentes vagues de colonisation. Néanmoins, dans ce qui est finalement l'un des premiers ouvrages sur la « mondialisation », François Perroux propose une vision de l'Europe ouverte sur le monde et non pas repliée sur d'éventuelles racines identitaires qui pourraient la renfermer sur une attitude nombriliste et agressive à l'égard d'une altérité tant politique que culturelle.

Outre François Perroux, Robert Schuman (1886-1963), alors ministre français des affaires étrangères, analyse le « développement du continent africain » comme l'une des « tâches essentielles » de l'Europe dans la Déclaration sur le projet de fédération européenne qu'il prononce le 9 mai 1950 dans le Salon de l'Horloge du Quai d'Orsay. Le projet ambitieux de l'« Eurafrique », qui revient de manière récurrente dans les cercles

---

[1] Jean-François Drevet, « Construction européenne et Méditerranée », dans Dominique Borne et Jacques Scheibling, *La Méditerranée, op.cit.,* 2002, p. 158.

[2] François Perroux, « L'Europe sans rivages », dans *Œuvres complètes I, L'Europe dans le monde : L'Europe sans rivages* (Nouvelle édition augmentée), Presses universitaires de Grenoble, p. 690. François Perroux n'est pas le premier à évoquer la nécessaire ouverture de l'Europe sur le monde, notamment sur le plan des échanges commerciaux. Dès 1943, le président de la Commission d'études pour les problèmes économiques constituée en exil auprès du général de Gaulle, Hervé Alphand (1907-1994) « évoque les problèmes et les contours de l'Europe de l'après-guerre : "l'union économique européenne n'est pas une autarcie. C'est une étape vers la solution de problèmes plus vastes : celui du développement des échanges universels, ne jamais donner l'impression que l'on songe à substituer les anciens isolationnistes nationaux à un isolationnisme régional. L'union européenne est destinée à conclure des accords d'échanges libéraux avec l'Amérique, l'Empire britannique, l'URSS, etc" » (Philippe Mioche, *Comprendre la construction européenne*, REF.2C éditions, Marivaux, 2007, p. 41 – 42).

économiques[1], peut ainsi apparaître comme le garant d'une ouverture, au moins économique, de l'Europe en construction envers l'Outre-Mer. Mais l'Eurafrique se réduit très vite à la question des relations entre les Six et les colonies françaises. Finalement, la France réussit à ce que le Marché Commun créé lors du traité du Rome (25 mars 1957) intègre les relations économiques qu'elle a développées avec ses partenaires d'outre-mer (ses colonies, le territoire algérien ainsi que le Maroc et la Tunisie) et ce malgré l'opposition de ses partenaires continentaux qui ne sont pas d'accord sur la politique à mener vis-à-vis du sud[2].

Mais la France se sort très péniblement du processus de décolonisation qui est perçue comme une perte de puissance considérable. Certains promoteurs historiques de la colonisation (comme Albert Sarraut, alors président de l'Union Française), tentent jusqu'au bout de retarder l'échéance[3]. Mais l'Union Française est condamnée. En 1954, la France est évacuée du Viet-Nam, et en Méditerranée, alors que Pierre Mendès-France annonce à Carthage l'indépendance de la Tunisie et du Maroc (effective en 1956), la « Toussaint rouge » marque le début de la guerre d'Algérie. En octobre 1956, la France est humiliée par Gamal Abd-el Nasser qui lui arrache politiquement le canal de Suez. La Méditerranée pourrait ainsi naturellement apparaître comme un pôle répulsif, à l'inverse du projet atlantiste, dans le cadre duquel la France intègre le commandement de l'OTAN qui siège dans un premier temps à Paris. La France conserve néanmoins des liens et des intérêts considérables au Levant et au Maghreb ; les territoires algériens sont jusqu'en 1956 les principaux bénéficiaires des investissements français à

[1] Cf. par exemple l'article paru dans le n°10 de la *Nouvelle Revue française d'Outre-Mer* (45e année, octobre 1953, nouvelle série) : « Le Marché eurafricain et les perspectives des métaux non ferreux africains ».

[2] Ainsi les Pays-Bas mettent en garde contre une division de l'Afrique entre pays associés et non associés tandis que, proche de la France dans ces négociations, la Belgique se montre plus encline à travailler au rapprochement de la *Communauté Économique Européenne* (CEE) avec les pays de la rive sud de la Méditerranée. La République Fédérale Allemande est prise entre sa vocation de puissance économique mondiale qui la fait regarder au-delà des seules colonies françaises et ses obligations morales à l'égard d'Israël associées aux enjeux énergétiques, qui la contraignent à regarder de près la situation au Proche-Orient (Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe, op.cit.,* p. 105-107). Quant à l'Italie, malgré l'européisme atlantiste des Démocrate-chrétiens, d'une part, et le puissant courant pro-soviétique entrainé par le Parti Communiste, d'autre part, selon Sergio Romano, elle semble se donner deux objectifs : « ultima delle potenze continentali o prima fra le nazioni del Mediterraneo » (dernière des puissances continentales ou première parmi les nations de la Méditerranée). Dans la deuxième partie des années 1950, Gronchi navigue ainsi entre Nixon et Moscou, Mattei développe une ambitieuse politique pétrolière avec la Libye devenue indépendante en 1951, tandis que La Pira transforme Florence en laboratoire interculturel contre l'ingérence américaine en Méditerranée. Il est difficile en revanche pour l'Italie, tenue désormais par la solidarité communautaire, de profiter de la position délicate de sa sœur latine pour s'imposer (Sergio Romano, *Guida alla politica estera italiana : da Badaglio a Berlusconi*, BUR, Saggi, 2004/2006, p. 109).

[3] Cf. annexe : Albert Sarraut, message paru dans la revue « Saint-Cyr » du mois d'août 1953 et publié dans n° 10- 45e année – octobre 1953, nouvelle série de *La Nouvelle Revue française d'Outre-mer*, p. 254.

l'extérieur de la métropole. L'objectif est d'y constituer une base de reconquête pour le cas où l'Europe serait occupée par les Soviétiques. D'ailleurs, un projet de « Pacte méditerranéen » est lancé par Félix Gaillard (1919-1970), avant-dernier président du Conseil des ministres entre le 5 novembre 1957 et le 15 avril 1958, qui intègrerait le Maghreb dans l'Alliance atlantique afin de contrecarrer les avancées soviétiques dans le monde arabe, en particulier depuis le rapprochement entre Moscou et Le Caire[1].

Les investissements au Maghreb sont ainsi d'ordre à la fois militaire et industriel. En s'appuyant sur cet héritage, la France gaullienne se distingue de son partenaire allemand au cours des années 1960 et tente de tourner les préoccupations de la CEE vers son sud méditerranéen. D'après Nadia Hamour, « si la France se limite souvent à la défense de ses intérêts mercantiles ou à l'infléchissement du pôle allemand, elle vise aussi au réel développement d'une politique méditerranéenne pour préserver certains acquis de la période coloniale et à retrouver son rôle de leadership en Méditerranée. Ce grand dessein se manifeste dès 1958, dans les discours du général de Gaulle qui s'appuie sur le rôle de la France dans le monde et dans le monde arabe en particulier »[2]. Et la crise de Bizertepeut apparaître, en 1961, comme l'une des manifestations de velléités de puissance de la France gaullienne. Néanmoins, comme le Royaume-Uni[3], la France ne domine plus la zone méditerranéenne. N'ayant plus la Route des Indes à défendre, le retrait des Britanniques du bassin oriental de la Méditerranée paraît inéluctable[4]. La France et le Royaume-Uni doivent désormais compter, d'une part, avec le jeu de Moscou qui, bien qu'idéologiquement contre la colonisation, emprunte d'autres canaux pour s'implanter sur les rivages de la Méditerranée[5], d'autre part et surtout, avec les Etats-

[1] Anne Volery-Lazghab, « La Méditerranée de la revue *Études Méditerranéennes*… », *op.cit*.
[2] Nadia Hamour, p. 106.
[3] Londres sort très affaibli du second conflit mondial et est entré dans une dépendance à l'égard de Washington, allié et rival dans la région du Moyen-Orient depuis les années 1920. Les Britanniques reconnaissent l'indépendance de la Transjordanie en mars 1946, mais y conservent des intérêts et des appuis considérables dont le souverain qu'ils ont mis en place, le roi Abdallah de la famille des Hachémites. La relation avec l'Égypte du roi Farouk est en revanche beaucoup plus délicate et houleuse, notamment à cause du Soudan : Farouk se proclame en juin 1948, « roi d'Égypte et du Soudan » ; les Britanniques répondent par une réforme qui fait du Soudan un État indépendant (cf. André Nouschi, *La Méditerranée au vingtième siècle*, Coll. « U » Histoire contemporaine, Armand Colin, Paris, 1999, p. 221).
[4] En juillet 1958, le général Qassem renverse Noury as Sa'id, Premier ministre d'Irak : les Britanniques doivent compter de plus en plus avec les Américains pour maintenir leurs intérêts pétroliers déjà sensiblement écornés en Iran en 1951.
[5] S'inscrivant dans l'histoire longue de la recherche russe d'un débouché sur les mers chaudes, les Soviétiques visent, au sortir de la guerre, un accès libre à la mer Adriatique à travers la Yougoslavie de Tito et l'Albanie de Enver Hodja. Mais, dès 1948, le premier prend son indépendance vis-à-vis de Moscou pour devenir après l'un des chantres du mouvement des Non-alignés, tandis que le deuxième s'enferme dans un rapprochement lointain avec la Chine maoïste. Dans le même temps, Moscou pousse ses pions en

Unis. L'Occident est aussi américain désormais, selon le mot de Jacques Berque : « l'américanisme veut assumer la part de l'Occident »[1]. Or à Washington, la mer n'est pas perçue comme une entité singulière : au mieux, elle devient progressivement, au cours de la deuxième moitié du vingtième siècle, un couloir menant au Moyen-Orient riche en pétrole. Les Américains y ont leurs intérêts. Dès les années 1920, ils ont fait main basse sur les immenses réserves pétrolifères d'Arabie Saoudite. À la fin de la Seconde guerre mondiale, en collaboration et au détriment des Britanniques, ils consolident leur position en Irak et en Iran. En fait, les Etats-Unis assument désormais le rôle que tenaient auparavant les Britanniques, à savoir s'opposer à la puissance russe[2]. Et, comme ceux-ci au début du siècle, les Américains s'investissent en Méditerranée orientale pour protéger leurs intérêts moyen-orientaux de Moscou. Ils utilisent l'aide Truman sous-tendue par la doctrine du *containment* et un système d'aide économico-militaire à disposition des gouvernements autoritaires alliés de la Grèce et de la Turquie, qui devient d'ailleurs l'un des piliers de l'OTAN bien que n'ayant aucune légitimité géographique à entrer dans une alliance « atlantique ». Plus à l'ouest, tandis que Moscou semble considérer le sud de l'Europe occidentale comme « le point le plus vulnérable et le plus accessible »[3], Naples est choisi comme quartier général de l'amirauté américaine en Méditerranée. Le Plan Marshall est lancé en 1947. Il bénéficie à la France et l'Italie en proie à une influence communiste grandissante, en partie pilotée depuis Moscou. L'Espagne franquiste intègre l'OTAN en 1956. Alors que la guerre froide s'amplifie, la Méditerranée se militarise et s'éloigne plus encore du rêve humaniste de « lac de paix ».

Grèce en dépit de l'accord dits des « pourcentages », signés entre Churchill et Staline en octobre 1944. En France et en Italie les Soviétiques utilisent les grands partis communistes nationaux pour remuer les opinions publiques à coup de grèves et autres insurrections ouvrières. Dans les pays arabes, Moscou soutient aussi les partis communistes locaux, en particulier dans leur lutte contre les puissances coloniales, mais dès qu'elle le peut, l'Union soviétique favorise les liens gouvernementaux, y compris avec d'anciens tortionnaires de partis frères. À l'occasion de la crise de Suez, l'URSS se rapproche ainsi de l'Égypte nassérienne qui fusionne en 1958 avec la Syrie pour donner naissance à l'éphémère République Arabe Unie (1958-1961). Surtout, au travers des nouveaux États arabes, Moscou s'attache une clientèle pour contrecarrer les États-Unis au sein de la nouvelle Organisation des Nations Unies. (cf. André Nouschi, *La Méditerranée au vingtième siècle*, Armand Colin, Paris, 1999, p. 215).

[1] Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Le Seuil, 1960, p. 10.

[2] André Nouschi, *La Méditerranée…, op.cit.*, p. 233.

[3] André Nouschi, p. 233.

Chapitre 6. La relance conciliaire du dialogue avec l'islam

Avec l'indépendance de l'Algérie et la fin de la décolonisation, l'année 1962 symbolise l'entrée dans un nouveau mode de relations interméditerranéennes. Un nouveau paradigme relationnel se met en place : la « coopération » désigne un système d'aides multiples alliant subventions, crédits à faible intérêt, bourses universitaires, envois d'experts afin de contribuer au développement des anciens pays colonisés. D'une dépendance politique, la relation glisse, d'une certaine manière, vers une forme de lien, pour ne pas dire de dépendance, centrée sur les urgences et les exigences politiques du développement économique et social des pays du Sud.

Dès les premières années de la *Communauté Économique Européenne* (CEE), des accords d'association sont conclus sur le plan multilatéral avec plusieurs pays méditerranéens, notamment avec la Grèce (1961) et la Turquie (1963). Ces accords prévoient l'établissement d'une union douanière, l'harmonisation des politiques de concurrence et de gestion des marchés agricoles ainsi qu'une aide financière pour accélérer le développement économique. En 1969, des accords sont signés avec le Maroc et la Tunisie[1] : les produits manufacturés de ces pays sont rendus exempts de taxes, mais sont soumis à des quotas révisés en fonction de la situation économique européenne. Concernant l'agriculture, la CEE impose des restrictions substantielles pour prévenir l'entrée dans son marché des produits concurrents[2]. Il s'agit là d'accords essentiellement commerciaux, mais leur portée n'en est pas moins politique. En cette période marquée encore par la figure du général de Gaulle, ils sont caractéristiques des visions gaulliennes d'indépendance et d'équilibre : selon celles-ci, l'Europe doit être indépendante des Etats-Unis et doit entretenir des relations équilibrées avec l'ensemble du monde ; elle doit donc être libre d'encourager des liens de coopération avec d'autres ensembles comme les pays de l'Est et le Tiers-Monde[3]. Au centre de l'édifice, profitant de

[1] Par rapport à ses voisins, l'Algérie prend un certain retard dans la coopération avec les Européens. Un accord de coopération est signé en 1976. Sur le partenariat Algérie-Europe, cf. la thèse de doctorat en droit communautaire de Saïd Benahmed dirigée par Rostane Mehdi : *Les relations entre l'Union européenne et l'Algérie*, Université Paul Cézanne (Aix-Marseille), 2006. Cf. aussi le mémoire de Master 1 en études européennes de Khoudir Leguefche sur *L'accord d'association entre l'Algérie et l'Union Européenne*, Université Pierre Mendès - France Grenoble, 2008.

[2] Institut Européen de Recherche sur la Coopération Méditerranéenne et Euro-Arabe : « UE-Maghreb Accords (Maroc, Algérie, Tunisie) », http://www.medea.be.

[3] Serge Berstein & Jean-Pierre Rioux, *La France de l'expansion 2, L'apogée Pompidou (69-74)*, Nouvelle histoire de la France contemporaine, Histoire, Points, Seuil, Paris, 1995, p. 39.

liens culturels forts avec la rive sud de la Méditerranée, la France se place en bonne position pour proposer une coopération avec ses anciennes colonies du Maghreb, en particulier sur le plan culturel, l'enseignement étant l'instrument principal de cette politique. Elle envoie ainsi des milliers de coopérants au Maghreb pour occuper des postes de professeurs.

L'Église catholique n'est pas absente de cette dynamique. Déjà dans son encyclique *Mater et Magistra* de 1961, Jean XXIII invitait à une plus grande coopération entre les différentes parties du monde :

> Certes, les secours d'urgence répondent à un devoir d'humanité et de justice. Ils ne suffisent pas toutefois à éliminer, pas même à réduire, les causes qui engendrent en beaucoup de pays un état permanent d'indigence, de misère ou de famine. Ces causes proviennent avant tout d'un régime économique primitif ou arriéré. Elles ne peuvent être éliminées ou comprimées que par diverses organisations coopératives qui donneront aux habitants aptitudes et qualifications professionnelles, compétence technique et scientifique. Elles mettront à leur disposition les capitaux indispensables pour mettre en route et accélérer le développement économique suivant les normes et les méthodes modernes.
> Nous savons fort bien qu'en ces dernières années une conscience plus universelle, plus approfondie, a été prise du devoir de s'employer à favoriser le développement économique et le progrès social dans les pays qui se débattent dans les plus grandes difficultés.
> […] Nous ne pouvons toutefois ne pas observer que la coopération scientifique, technique et économique entre communautés politiques économiquement développées et pays qui sont encore au début ou aux premiers pas de leur développement, veut une autre ampleur que celle que nous connaissons. Il est à désirer que les prochaines décennies soient témoins de ces relations accrues entre pays développés et pays en voie de développement.[1]

Nouveau paradigme de relations en Méditerranée, la coopération devient, après celui de la décolonisation, le cadre d'un nouvel axe d'investissement de l'Église qui prend la forme du « dialogue » avec les musulmans. L'Église catholique devient même un vecteur privilégié de trajectoires, d'itinéraires et de croisements multiples qui s'observent tant au niveau local qu'au niveau international. De plus, en 1962 s'ouvre le Concile Vatican II. À cette occasion, l'Église catholique définit une nouvelle vision de l'Homme, de son histoire et de sa destinée. Elle s'intéresse à l'Homme comme tel, baptisé ou non, « situé dans le plan général de Dieu ». Elle prend en compte toute l'Humanité et pas seulement les croyants en Jésus-Christ[2]. De cette ouverture humaniste découle en partie une nouvelle attitude à l'égard des musulmans qui s'exprime officiellement dans

[1] « § Coopération scientifique, technique et financière » (http://www.vatican.va/).
[2] René Metz, « Les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 » [dans Michel Reeber (dir.), *Recherches sur les fondements théologiques du partage de foi entre Chrétiens et musulmans*, Dossier du SRI n° 9, p. 23 – 25], p. 24.

la déclaration sur les religions non-chrétiennes intitulée *Nostra Aetate* et adoptée à la fin de l'année 1965. Mais cette posture ne va pas sans provoquer des réticences et des critiques alors que la coopération en Méditerranée connaît certaines limites.

1. De nouvelles expériences de dialogue islamo-chrétien au temps de la coopération

La coopération économique et politique des années 1960 met en scène des « agents de la coopération entre civilisations » pour reprendre une expression plus ancienne de Jacques Maritain[1]. À ce titre, elle favorise un renouvellement des relations islamo-chrétiennes au niveau local, au niveau métropolitain et dans les relations avec le Maghreb. Vue depuis Marseille, et depuis l'exemple du Collège catholique de Provence, la coopération apparaît comme un terrain favorable pour la mise en rapport de chrétiens et de musulmans au niveau individuel. Les mouvements migratoires du début des années 1960 continuent de multiplier les occasions de rencontres islamo-chrétiennes, à un niveau supérieur, sur le territoire métropolitain. Au Maghreb, les bouleversements liés à la fin de la colonisation poussent l'Église catholique, désormais très minoritaire, à expérimenter une attitude originale vis-à-vis des sociétés indépendantes.

1.1. Marseille-Alger : une « mini-réalisation de coopération »

En 1965, à Marseille, le père jésuite Xavier Rivoire, alors « aumônier des grands »[2] du Collège de Provence, prend une initiative dans le contexte nouveau de la coopération. À Noël, il se rend à Alger pour rencontrer ses homologues du collège jésuite d'Alger dont le public a radicalement changé suite à l'indépendance : d'un public

[1] Jacques Maritain, « L'Église et les civilisations », *Questions de conscience. Essais et allocutions*, Desclée de Brouwer, 1938, dans Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, volume IV, Éditions universitaires (Fribourg Suisse) – Éditions Saint-Paul (Paris), 1984, p. 649.

[2] Entretien avec Xavier Rivoire, le 22 janvier 2012, à Notre-Dame des Missions, 25 rue Saint-Éloi, Marseille. Xavier Rivoire est né à Lyon en 1930. Après plusieurs années passées au Collège de Provence, il part dix-huit mois en Algérie à partir de septembre 1972. À Alger, il se lance dans l'apprentissage de la langue arabe d'abord avec les sœurs blanches pendant un mois et demi, puis avec une étudiante algérienne. En 1973, il passe deux mois à Touggourt. Au mois de juillet 1973, il est à Grenoble, auprès des travailleurs algériens, puis rentre en Algérie. Il passe alors un mois à Constantine, avant de retourner à Touggourt pour une période de quatre mois. Il termine son séjour algérien à El-Abiodh. Rentré en France, il s'investit dans l'alphabétisation dans les Quartiers Nord de Marseille, puis dans le milieu hospitalier : à Salon-de-Provence, il passe quinze ans à l'hôpital avant de devenir, pour une durée de cinq années, aumônier de prison. De 1995 à 2000, il est à Lyon, auprès des jésuites en fin de vie. De 2000 à 2005, il est en Ardèche, à Lalouvesc. En 2005, il rentre à Marseille, d'abord au Centre anti-cancéreux de l'Institut Paoli-Calmettes, puis intègre l'équipe d'aumônerie de La Timone.

massivement chrétien, pied-noir, le collège n'accueille désormais plus que des élèves de tradition musulmane. À Alger, il évalue la faisabilité d'un chantier de travail pour l'été 1966 –chantier animé par et pour des jeunes d'Alger et de Marseille. « Le Révérend Père Fisset, Supérieur des Pères Blancs en Afrique du Nord, pense alors que la Kabylie pourrait être le lieu de cette expérience », note dans ses carnets Bernard Mérigoux[1]. Avec Jean-Paul Saugeron et Benoît Roustang, « deux camarades de Sciences-Expérimentales » et comme lui futurs bacheliers, il est envoyé par Xavier Rivoire en Algérie pendant les vacances scolaires du printemps 1966 pour « prendre contact avec Alger » et visiter deux villages de Grande-Kabylie, les Ouad'hias et Bounouh, où le père Dulagrand les accueille. Initié par les Jésuites, le partenariat passe ainsi dans les mains des Pères Blancs.

C'est dans ce village montagneux, proche de Tizi Ouzou, puis dans la plaine, à Bounouh, que se tiennent les deux premiers chantiers d'été, entre le 18 juillet et le 5 août. Ces chantiers durent trois semaines. Ils se déroulent selon le schéma suivant : cours le matin, animation, randonnées l'après-midi. Les Algériens enseignent les maths et l'arabe, tandis que les Français enseignent le français et les mathématiques à des collégiens de la région. « C'est l'occasion de tout découvrir » se rappelle Bernard Mérigoux, qui passe plusieurs mois en Algérie et qui note, au moment de faire le bilan, les « quatre choses principales » retenues de cette « mini-réalisation de coopération » :

> 1) une expérience de contact avec des élèves et d'enseignement ;
> 2) la découverte d'une mentalité et d'un mode de vie totalement différents des nôtres ;
> 3) un contact avec la religion musulmane ;
> 4) une expérience d'amitié, de vie communautaire avec des jeunes algériens[2]. »

Le groupe français est en effet accompagné de jeunes Algériens, notamment Aïd Mamar, alors élève de première au collège d'Alger. Bernard Mérigoux parle ainsi d'une connaissance mutuelle favorisée par des activités communes à destination des enfants :

> Au cours de ces quelques semaines, chrétiens et musulmans, nous avons vécu en toute simplicité, chacun respectant la religion de l'autre, dans un travail commun pour des tiers qui étaient des élèves. Cette œuvre commune nous a permis de mieux nous connaître et de mieux nous apprécier.[3]

---

[1] Entretien téléphonique avec Bernard Mérigoux, le 20 janvier 2012. Bernard Mérigoux effectue son premier chantier en juillet 1966 et retourne en Algérie tous les étés jusqu'en 1969, année où Chantal Abel et sa future épouse, Marie-Thérèse, l'accompagnent.

[2] Bernard Mérigoux, « Discours d'un jeune ancien », Marseille, novembre 1966 [Archives personnelles de Bernard Mérigoux], p. 11. Cf. annexe.

[3] Bernard Mérigoux, Jean-Paul Saugeron, André Michaud, « Un été en Algérie », *Revue Clin d'œil*, Collège de Provence, Marseille, 1967[Archives personnelles de Bernard Mérigoux], p. 15. Cf. annexe.

Exemple d'un dialogue islamo-chrétien des œuvres ? « C'était une activité de service auprès des gens », précise Xavier Rivoire. Et « si on devait parler de lien, ils concernait plutôt l'Algérie et la France que le rapport entre chrétiens et musulmans. On était arrivé à un point de séparation absurde[1]. » Plus que le dialogue, c'est l'amitié, la connaissance de l'autre, qui est placée au cœur du projet :

> […] nous avons longuement parlé sur des problèmes qui concernent la France et l'Algérie ; l'amitié entre les jeunes – ses des[2] deux pays, par exemple.
> […] Manque-t-il des rapports entre nous jeunes Français et jeunes Algériens ? – sûrement oui et beaucoup. Il ne faut pas que nous disions : « La France a trop fréquenté l'Algérie » ou bien « L'Algérie a trop senti la présence française à ses côtés ». Tout cela est absurde.[3]

De fait, ces séjours ont permis des liens d'amitié solides, puisque toujours d'actualité au début du XXI^e^ siècle, même si, contrairement à ce que Xavier Rivoire avait espéré au départ, les Algérois n'ont jamais pu venir à Marseille dans le cadre d'échanges de services et de découvertes. Fin 1966, le jeune aumônier retourne à Alger pour faire le bilan de cette première expérience. « La dernière conclusion, c'est que nous avons tous envie d'y retourner » note Bernard Mérigoux, qui parle encore aujourd'hui de cette expérience avec beaucoup d'enthousiasme. Il faut dire que la suite de l'expérience l'amène à rencontrer celle qui va devenir sa future épouse. En 1967, le site de Benni-Yeni est ajouté à la liste des destinations. Des jeunes filles sont envoyées pour passer leur BE.

[1] Entretien avec Xavier Rivoire.
[2] « ses des » : tel quel dans le texte original.
[3] Aïd Mamar, « Un été en Algérie », *Revue Clin d'œil*, Collège de Provence, Marseille, 1967[Archives personnelles de Bernard Mérigoux], p. 14. Cf. annexe.

Figure 2 Camp d'été aux Ouad'hias, juillet-août 1966 (Archives personnelles de Bernard Mérigoux)

De la « mini-réalisation de coopération », les Mérigoux ont ainsi poursuivi leur itinéraire dans une coopération plus officielle. Mais le souci humanitaire, voire religieux, bien que changeant de niveau et de nature, demeure le même.

1.2. En métropole

Dans cette même dynamique humanitaire et religieuse, des liens interméditerranéens, islamo-chrétiens se construisent aussi à Marseille même, alors que la ville et sa région accueillent de nombreux migrants, comme le bulletin religieux s'en

fait l'écho[1]. Chantal Abel témoigne par exemple d'une présence d'étudiants maghrébins dans les foyers étudiants catholiques, comme le TODI, situé aux pieds des escaliers de la gare Saint-Charles[2]. Or, comme on peut le lire dans le bulletin diocésain de la ville, Marseille elle-même traduit alors le défi de la « mission » de l'Église :

> De par sa situation de grand port méditerranéen, Marseille est traditionnellement tourné vers les terres lointaines. Ce n'est pas un hasard si Monseigneur de Mazenod, Évêque de Marseille, a été le fondateur d'une congrégation missionnaire : les Oblats. […] Marseille a été surtout en rapport avec l'Asie et l'Afrique mais relativement peu avec l'Amérique latine qui est actuellement un des plus gros soucis de l'Église.
> Marseille est une plaque-tournante pour les missionnaires (prêtres, religieuses, laïcs) qui partent ou arrivent. Plus de 5000 prêtres célèbrent la messe à Notre-Dame de la Garde chaque année. L'Église de Marseille est concernée par ce fait ; elle doit se sentir solidaire dans toute sa pastorale de ceux qui partent pour le Christ […].
> Qui n'a pas remarqué en arrivant à Marseille ces bidon-villes où s'entassent des Nord-Africains : à Saint-André, La Busserine, Saint-Louis, Saint-Barthélémy, le Grand Arénas, etc…; les HLM grouillants de gosses à Sainte-Marthe, les statistiques parlent de 13000 Nord-Africains accrochés à Marseille.
> Concrètement il existe sur Marseille des organismes et des personnes qui par des biais divers portent ce souci missionnaire.[3]

À l'instar du Collège de Provence[4], les écoles catholiques, poussent leurs élèves souvent issus de familles chrétiennes à s'engager dans différents projets de service auprès des plus pauvres, des immigrés en particulier. Il y a les activités dans les quartiers nord, à l'image de ce que propose la Sœur Georgina. Il y a aussi les services d'alphabétisation proposés en divers endroits de la ville, que certains poursuivent encore aujourd'hui. Un autre élève de Provence, Raymond Gil et sa future épouse, Odile Maestraggi, témoignent aujourd'hui de ces cours organisés par la Cimade à la cité de la Grande Cayolle, sur le chemin de la calanque de Sormiou et qu'ils donnent alors avec d'autres jeunes, de Provence et d'ailleurs. Raymond Gil établit même à l'époque une liste des initiatives prises auprès des immigrés maghrébins à Marseille pour le compte de

---

[1] « Le phénomène des migrations dans les diocèses de Marseille et d'Aix », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 4103– 82e année, 31 mars 1963, p. 187.
[2] Entretien avec Chantal Abel, le 22 décembre 2011, à l'Institut Catholique de la Méditerranée (ICM). Proche des Mérigoux, elle est partie à plusieurs reprises en Algérie avec eux. Elle est membre de la famille foucauldienne.
[3] « Note d'information N° 1 de la Commission diocésaine de coopération missionnaire », *Supplément au Bulletin Religieux* n°14 du 7 avril 1968, *Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 4340, 7 avril 1968.
[4] Sur la présence des jésuites à Marseille, cf. l'article "Marseille" de Jean Brémont dans Pierre Delattre (dir.), *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, Tome III, Enghien, Wetteren, 1955, p. 66 – 120.

l'adjoint au Maire de Marseille, M. Padinodi, chargé d'une mission d'information sur les travailleurs immigrés[1].

On peut émettre l'hypothèse que Raymond Gil incarne un engagement, assez commun à l'époque, des chrétiens en faveur du développement. On retrouve cet engagement par exemple dans plusieurs mouvements associatifs comme le CCFD, créé en 1961 ou encore ATD-Quart-Monde, lancé en 1956 par le père Joseph Wresinski (1917-1988), mais aussi dans le milieu intellectuel si l'on pense, par exemple, à l'influence du père Lebret et du rapport Jeanneney remis en 1963. Pour Raymond Gil, il s'agissait de s'occuper du Tiers-Monde à Marseille avant de partir à l'étranger et tout d'abord en Algérie, à Noël 1973, où il retrouve le Père Xavier Rivoire, son ancien directeur spirituel au Collège de Provence[2]. Néanmoins, il est difficile de parler de dialogue. Il s'agirait plutôt de rencontres humaines. L'échange interreligieux n'est pas la motivation première ; Raymond Gil (plus peut-être qu'un Bernard Mérigoux), témoigne d'abord d'une urgence de solidarité, une certaine charité chrétienne qui pourrait s'exprimer aussi bien à l'égard des musulmans qu'à l'égard d'autres communautés humaines.

À la même époque, différents organismes privés, catholiques, prennent part à l'accueil des pieds-noirs qui arrivent en masse à l'été 1962. Le Secrétariat Social qui publie les résultats d'une enquête en 1963 invite toutes les paroisses à se mobiliser :

> […] Il reste cependant que l'effort fait déjà dans les paroisses pour accueillir et intégrer les familles rapatriées demeure un devoir impérieux pour tous.[3]

Témoigne de cette préoccupation l'appel lancé par l'archevêque de Marseille en novembre 1963, alors qu'il est en plein Concile à Rome :

> Chers diocésains,
>
> Je ne peux oublier la façon dont vous avez accueilli en 1962 les rapatriés d'Algérie ; plus d'une fois, j'ai tenu à vous en remercier. Mais voici qu'un effort semblable, quoique plus limité, nous sera tout prochainement demandé.
>
> A la suite des décisions que vous connaissez, près de 25.000 citoyens français vont être contraints de quitter un pays où ils vivaient depuis longtemps. L'espoir qu'ils avaient eu d'y demeurer, le courage dont ils ont fait preuve pour

[1] Nous n'avons pas pu récupérer cette liste.
[2] Raymond Gil, aujourd'hui "François Gil", dit "Bilou" est né en 1950. Il est entré à l'*Agence Française de Développement* (AFD) et passe l'essentiel de sa vie professionnelle entre l'Afrique noire, l'île Maurice et les Antilles. Il vit aujourd'hui dans la banlieue parisienne.
[3] « Nos frères rapatriés d'Algérie », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 4114 – 82e année, 16 juin 1963, p. 358.

> s'adapter à une situation nouvelle, le désir qu'ils portaient en eux de prêter leur concours loyal à la jeune Algérie : tout cela n'est plus qu'un douloureux souvenir…
>
> Vous comprendrez la souffrance de nos frères et les recevrez d'un cœur vraiment chrétien […].[1]

Le Secours catholique est en première ligne, comme en témoigne Michel Lombard qui sèche alors les cours pour aller sur le port aider les familles à porter leurs valises jusque à la gare Saint-Charles[2].

L'indépendance de l'Algérie introduit en métropole une évolution démographique des minorités religieuses. Parmi le million de rapatriés se trouve la grosse communauté juive sépharade d'Algérie. Malgré les rejets et les écueils antisémites d'une société française qui ne prend que progressivement la mesure de la Shoah, la communauté juive s'intègre assez facilement à la société métropolitaine, en tout cas plus facilement que les populations musulmanes[3]. Ces dernières composent une vague migratoire beaucoup plus éclatée. Les harkis sont parqués. Et l'immigration de travail connaît de fortes fluctuations et des provenances nationales diverses. Jusqu'au milieu des années 1970, les travailleurs maghrébins font un va-et-vient constant, ramenant l'argent amassé pendant l'année au bled et à la famille. Gilles Kepel parle à ce propos d'une « noria migratoire » entre les rivages de la France et du Maghreb. Cette noria fonctionne jusqu'en juillet 1974, quand une circulaire ministérielle restreint drastiquement l'immigration légale des travailleurs. À travers cette immigration, très masculine avant le regroupement familial, l'islam s'installe progressivement et discrètement sur le territoire métropolitain français, sans être véritablement visible. Ouvriers anciennement paysans, ces travailleurs migrants pratiquent l'islam populaire maghrébin et n'ont pas forcément de revendications affichées. Nombreux sont ceux qui pratiquent peu va même

---

[1] « Communiqué de Monseigneur l'Archevêque », *Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 4132, 17 novembre 1963, p. 775.

[2] Entretien avec Michel Lombard, le 25 janvier 2011, place Caire, Saint-Barnabé, Marseille. Michel Lombard est aujourd'hui prêtre à Saint-Barnabé, sur les hauteurs de Marseille. Ancien élève du Collège de Provence, il a séjourné à plusieurs reprises dans le monde arabo-musulman.

[3] Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France…, op.cit.*, p. 218 : « […], l'indépendance des pays du Maghreb déclenche une immigration juive sans précédent dans l'histoire de la France. Près de 100 000 juifs sépharades du Maroc et de la Tunisie rejoignent la métropole en 1956, et 140 000 juifs algériens en 1962. Cela suscite des rejets de la part d'une population française qui estime ne rien devoir à ses réfugiés d'Afrique du Nord, même s'ils sont considérés comme des citoyens à part entière. Or, les rapatriés juifs font preuve d'une grande capacité d'intégration à la vie économique et sociale du pays, grâce notamment à la possibilité pour un grand nombre d'entre eux, en particulier les fonctionnaires, de continuer à exercer la même profession que dans leur pays d'origine. Soutenus par les organisations israélites, le reclassement des rapatriés juifs est par conséquent plus aisé que pour les musulmans venus chercher en France une terre de bienfaits ou fuyant tout simplement les représailles des nationalistes algériens ».

jusqu'à dire Gilles Kepel : « une importante population d'origine musulmane […] exprimait marginalement son appartenance confessionnelle dans la pratique religieuse »[1]. De surcrôt, cette faible pratique s'inscrit dans un contexte français et européen de sécularisation massive.

Dans les régions industrialisées de la moitié est de la France, attractives pour des populations en recherche d'emploi, le défi du pluralisme religieux s'ajoute progressivement au défi de l'athéisme qui touche les classes populaires ouvrières. Il n'empêche que les rapports interreligieux, islamo-chrétiens en particulier, tendent à se multiplier. Sur les lieux de travail, essentiellement dans les usines, les relations sont favorisées par la présence des mouvements de l'*Action catholique Ouvrière* (ACO) et dans une moindre mesure de la *Jeunesse Ouvrière Catholique* (JOC). Les relations peuvent aussi être d'ordre plus strictement religieux, posant par exemple la question des conversions. En 1964, le chanoine Gauvin, recteur du Catéchuménat de Nancy, distingue ainsi trois catégories de musulmans qui demandent le baptême :

> 1°) Ceux, originaires d'Algérie, qui habitent en France depuis dix ans au moins, et qui, ayant opté pour la nationalité française, ne retourneront probablement jamais en Algérie. Souvent, ils ont épousé une Française, sont fonctionnaires ou ont un emploi stable. Leur conversion ne semble pas poser de trop gros problèmes quant à la persévérance.
> 2°) les anciens harkis ; leur désir de baptême semble n'être qu'une démarche sociologique en vue de s'intégrer dans la vie française. Il faudrait être très prudent avant de leur accorder le baptême. Peut-être même ne faudrait-il pas accepter de baptême isolé, pour ne pas couper le converti de son groupe.
> 3°) les travailleurs algériens ayant gardé la nationalité algérienne, et qui risquent de repartir dans leur pays, donc d'y apostasier. Il semble prudent de ne pas accepter le baptême »[2].

Massive dans certains quartiers, la présence des musulmans interpelle toujours un peu plus l'Église de France. Mais il faut attendre le milieu des années 1970 pour que l'Église mette en place un service spécialement dédié aux relations avec les musulmans.

1.3. L'Église présente au Maghreb

L'Église catholique suit de près les avancées de la décolonisation. La Tunisie et le Maroc établissent des relations diplomatiques avec le Saint-Siège dès 1956, date de leur indépendance. Avec l'Algérie, le Vatican vise à maintenir une Église et cherche la

[1] Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam, naissance d'une religion en France,* L'épreuve des faits, Seuil, Paris, 1987, p. 9.
[2] « Lettre du Chanoine Gauvin Nancy, 25 août 1964 », dans « Catéchuménat Archives 1966 » (SRI).

conciliation avec les nationalistes[1]. Des relations sont aussi posées avec la plupart des pays de l'ancienne Afrique occidentale et équatoriale française en 1960. L'Iran, le Pakistan, l'Irak, et bientôt le Koweït, établissent également des liens diplomatiques avec le Vatican.

Mais si les États à majorité musulmane nouent facilement des relations diplomatiques avec le Saint-Siège, très rares sont ceux qui souhaitent définir le statut juridique de la communauté catholique qui se trouve sur leur territoire. Dans les années 1960, seule la Tunisie passe une telle convention avec le Saint-Siège[2]. Signé le 27 juin 1964, ce *modus vivendi* règle le statut juridique de l'Église catholique dans le cadre de la République tunisienne. Ce texte constitue dès lors « un modèle pour montrer à la fois le respect d'un État islamique à l'égard de l'Église catholique ainsi que l'ouverture et l'abnégation de la part de l'Église catholique à l'égard de l'État »[3]. L'État tunisien s'engage, selon l'article 1, à « respecter le libre exercice du culte catholique en Tunisie, conformément aux dispositions de l'article 5 de la Constitution de la République Tunisienne du 1er juin 1959 et dans les conditions prévues par le *Modus vivendi* ». De son côté, l'Église catholique cède définitivement et à titre gratuit à l'État tunisien les lieux de culte et les autres biens immobiliers dont elle n'a plus besoin en raison du départ massif des chrétiens d'origine européenne, le protectorat français ayant pris fin en 1956. La cathédrale de Carthage, 94 églises, 2 séminaires et 47 presbytères sont ainsi remis à l'État tunisien. Le Père Michel, de la Mission de France, qui vient de terminer son séminaire, est chargé de la fermeture[4]. L'Église accepte également de supprimer le prestigieux archevêché de Carthage avec son titulaire pour le remplacer par une simple *prélature nullius*. Le *Modus vivendi* autorise enfin le gouvernement tunisien à intervenir dans la nomination du prélat de la même manière qu'il autorise, en règle générale, les États, avec lesquels le Saint-Siège a conclu un concordat, à intervenir dans la nomination des évêques, en faisant valoir des objections de « caractère politique général »à l'encontre du candidat.

---

[1] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, p. 99.

[2] L'accord suivant est passé avec le Maroc en 1984. Comme l'explique René Metz dans « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », *op.cit.* p. 33 : « Cet accord n'a pas fait l'ojet d'une convention dans le genre du modus vivendi conclu avec la Tunisie. C'est sous la forme d'une simple lettre adressée au pape Jean-Paul II le 30 décembre 1983 que le roi du Maroc Hasan II précisa le statut juridique concédé à l'Église catholique. Le 5 février 1984, le pape Jean-Paul II adressa, à son tour, au roi du Maroc une lettre dans laquelle il donnait son assentiment aux dispositions contenues dans la lettre du roi » (cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 77, Rome, 1985, p. 712 – 715).

[3] René Metz, *op.cit.,* p. 33.

[4] Entretien avec Michel Prignot, le 1er août 2011, chez lui, au presbytère de la cathédrale de Tunis.

Dans ce nouveau contexte marqué par la disparition brutale d'une population chrétienne et d'un patrimoine immobilier conséquent, les Églises maghrébines jouent la carte de la coopération, du « service » vis-à-vis du pays dont elles sont les hôtes, par leurs institutions, en particulier dans les milieux de la santé et de l'éducation. En Tunisie, par exemple, à l'occasion de la crise de Bizerte, alors que les coopérants quittent le territoire et que les bibliothèques ferment par manque de responsables, les Pères Blancs de l'IBLA continuent de travailler : la fréquentation de la bibliothèque de l'IBLA connaît une nette progression de même que la cote de popularité de ses responsables[1]. En Algérie, créé cardinal en 1965, Mgr Duval se refuse à faire de l'Église d'Algérie une « Église d'ambassade » et se lance dans une politique pastorale ambitieuse, incluant les musulmans dans son ministère. Il contribue surtout à revisiter la catégorie théologique de l'« amitié » islamo-chrétienne[2].

La Caritas est l'un des agents majeurs de la coopération. Sous la colonisation, elle demeurait une section du Secours Catholique de France et s'adressait particulièrement à la population européenne. En Tunisie, elle représentait ainsi plus ou moins 250.000 personnes, le service étant présent dans la plupart des paroisses. Après l'Indépendance et l'effondrement des paroisses, *Caritas* devient pour survivre le « Service social de la Prélature », protégé par le *Modus Vivendi* de 1964. À partir de cette date, la *Caritas* collabore avec les organismes tunisiens qui peu à peu s'organisent pour venir en aide aux couches sociales les plus démunies et pour prendre contact avec les organismes caritatifs européens »[3].

Si la venue des coopérants permet le renouvellement de flux humains nord-sud en Méditerranée occidentale, les politiques d'arabisation engagées au Maghreb multiplient les liens entre le Maghreb et le Machrek. Pour répondre aux nouveaux impératifs de l'enseignement de la langue arabe dans leur système d'enseignement, les Églises maghrébines font appel à des chrétiens de langue arabe, souvent en s'appuyant sur des liens personnels de responsable catholiques en Orient. Ainsi, en 1964, Henri Teissier, alors secrétaire général des mouvements et des œuvres du diocèse d'Alger, le père jésuite Paul Devillers et le père Jean Franchimont, responsable d'une école populaire installée dans la basse Casbah d'Alger, s'adressent aux Sœurs libanaises des

[1] Entretien avec André Ferré, le 2 août 2011, à l'IBLA, Tunis.
[2] Cf. Jean-Jacques Pérennès, *Chrétiens en Algérie, un souvenir de l'époque coloniale ou l'ébauche d'un nouveau visage de l'Église dans le monde ?* Centre Lebret « Foi et développement », Paris, 1977.
[3] http://www.diocesetunisie.org/

Saints Cœurs de Jésus et de Marie, réputées pour leur parfaite connaissance et maîtrise de la langue arabe[1]. D'autres congrégations féminines essaiment de la même façon au Maghreb. Des sœurs libanaises, syriennes, égyptiennes de Saint-Joseph de l'Apparition, viennent compléter le corps professoral majoritairement français de l'école de la rue Sidi Saber, en plein cœur de la vieille ville de Tunis. À Halfaouine, autre quartier populaire au nord de la médina, des sœurs coptes s'installent[2]. Cette nouvelle présence chrétienne, arabe, interpelle fortement des populations maghrébines habituées à amalgamer chrétien et occidental et peu habituées à rencontrer des arabes non musulmans. De son côté, pour faire face aux énormes besoins de l'enseignement public, l'État algérien fait aussi appel massivement à des enseignants arabes. Or, si des liens se créent à cette occasion entre l'Algérie et l'Égypte par exemple, ces liens sont parfois porteurs de divisions plus que d'apaisement. Les États arabes orientaux profitent en effet de cette ouverture algérienne pour se débarrasser de personnes peu désirées, au premier rang desquels les fondamentalistes musulmans. En Algérie, l'arabisation fait ainsi le lit de l'idéologie fondamentaliste musulmane qui commence bientôt à remettre en cause l'islam populaire maghrébin.

2. Vatican II : « L'Église regarde avec estime les musulmans »

Dans l'histoire de l'évolution du regard chrétien, catholique en particulier, porté sur les musulmans, le Concile Vatican II demeure un tournant majeur. À ce propos, rédemptoriste spécialiste de l'islam et très engagé dans les relations islamo-chrétiennes, le père Roger Michel[3] n'hésitait pas à affirmer publiquement que « pour un Institut en Sciences et Théologie des Religions (ISTR), *Nostra Aetate* peut être considérée comme une charte fondatrice »[4].

---

[1] Martine de Sauto, *Henri Teissier…*, p. 98. Henri Teissier avait connu cette congrégation lors d'un séjour au Liban en 1956.

[2] Sur l'histoire des congrégations enseignantes, cf. François Arnoulet, « L'enseignement congréganiste en Tunisie aux XIX^e^ et XX^e^ siècles », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* n° 72, 1994, p. 26 – 36.

[3] Roger Michel est né à Saint-Clément, près de Nancy, le 9 novembre 1945. Ordonné prêtre le 26 mai 1973, il devient religieux, missionnaire rédemptoriste, le 3 octobre 1976. Il suit des études d'islamologie à Rome puis part en mission au Niger jusqu'en 1984. Il est à Marseille de 1984 à 1996 où il participe à la naissance de Marseille-Espérance et de l'Institut de Sciences et Théologie des Religions (ISTR) aux côtés de Jean-Marc Aveline. Il est ensuite à Valence jusqu'en 2010 où il œuvre pour les relations interreligieuses pour le diocèse de Valence, tout en continuant à donner des cours d'islamologie à Marseille et au niveau national, dans le cadre du Service des Relations avec l'Islam. Élu Provincial rédemptoriste au début de l'année 2011, il part habiter à Paris où il décède le 11 avril.

[4] Roger Michel, *Session de rentrée sur Vatican II*, 10 octobre 2009, Marseille. Il est tout à fait significatif que l'ISTR de Marseille ait organisé en octobre 2009, sa session de rentrée sur Vatican II, alors que des mouvements internes à l'Église catholique tendent à remettre en cause les interprétations des textes

Comme le laisse penser son paragraphe 3, ce texte conciliaire, promulgué lors de la dernière session à l'automne 1965, porte en lui les germes, les engagements et les possibilités de développements futurs en matière de dialogue islamo-chrétien :

> L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète ; ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Si au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté »[1].

À l'ouverture du Concile, il est cependant loin d'être acquis que l'Église catholique s'intéresse aux rapports qu'elle entretient avec les musulmans. Une combinaison de facteurs amène finalement les pères conciliaires à se pencher sur la question de l'islam.

2.1. « L'islam, invité de la dernière heure »[2]

L'*aggiornamento* de l'Église catholique est l'occasion d'un tournant majeur dans ses rapports avec les musulmans. Le Concile était pourtant plutôt mal parti pour aborder, plus généralement, les relations de l'Église avec les autres religions. Avant son ouverture, le Vatican avait envoyé un questionnaire à tous les évêques participants afin d'établir les priorités du Concile à venir. Aucun des questionnaires retournés ne posait la question des relations avec les autres religions. Celle-ci a finalement été posée par un historien juif, Jules Isaac (1877-1963)[3], ami personnel de Jean XXIII.

---

conciliaires allant dans le sens de l'ouverture aux musulmans, à l'instar de Marie-Thérèse Urvoy (« Dialogue islamo-chrétien : du principe à la réalité », *Catholica* n° 106, hiver 2009-2010, p. 73 – 90). Sur cette tendance au sein du catholicisme français, on aura recours, avec mesure, à Michel Orcel, *De la dignité de l'islam : réfutation de quelques thèses de la nouvelle islamophobie chrétienne*, Bayard, 2011, 188 p.

[1] *Nostra Aetate*, paragraphe 3.

[2] Titre repris de Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Cerf, Paris, 2005 : chapitre XXI, p. 777.

[3] Jules Isaac est issu d'une famille de juifs patriotes français (son père, militaire, choisit le camp de la France au lendemain de la défaite de 1871). Il est l'auteur, avec Albert Malet qui meurt au front en 1915, des manuels d'histoire « Malet et Isaac ». Poursuivi sous le régime de Vichy il perd l'ensemble de sa famille (à l'exception de son fils) déportée à Auschwitz. En 1945, il est rétabli comme inspecteur général honoraire. Il se consacre alors à la recherche et à la lutte contre les causes de l'antisémitisme – combat qu'il commence pendant la Seconde guerre mondiale avec la rédaction de *Jésus et Israël*. Jules Isaac joue également de son influence à la conférence de Seelisberg en 1947 et, avec Edmond Fleg, crée les Amitiés Judéo-Chrétiennes.

Sur la question des relations avec l'islam, l'intérêt du Concile a été encore plus tardif. Il a emprunté un cheminement laborieux et tâtonnant. Il faut dire que les pères conciliaires ont souvent une connaissance très réduite de la religion musulmane. Une majorité d'entre eux est originaire des pays d'Europe occidentale où l'islam est encore peu visible et préoccupe peu. Il est par ailleurs encore trop tôt pour tirer une expérience des Églises d'Afrique du Nord dont les pays, à l'instar de l'Algérie, viennent de sortir de la colonisation. En fait, la posture adoptée par le Concile vis-à-vis des musulmans est le fruit d'une combinaison de facteurs : le positionnement du pape Paul VI, le rôle de certains experts du dialogue islamo-chrétien au premier rang desquels les responsables des instituts missionnaires créés quelques décennies plus tôt[1] et l'élaboration du texte conciliaire sur le judaïsme. Une histoire précise de ce texte a été écrite par Maurice Borrmans, dans un article paru dans la revue *Islamochristiana* en 2006[2].

2.1.1. Le positionnement de Paul VI

En août 1964, l'évêque de Marseille, Mgr Lallier invite les prêtres et les laïcs de sont diocèse à méditer un texte, « fruit de la réflexion personnelle de notre Pape et expression vivante de sa sollicitude pour tous les hommes »[3]. Paul VI vient en effet de publier une encyclique dont les destinataires immédiats sont les évêques du monde entier. Comme *Pacem in terris* cependant, elle est adressée « au clergé et aux fidèles de l'univers, ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté ».

Avant même son élection au siège de Pierre, Mgr Giovanni Montini (1897-1978) entretenait des relations avec Louis Massignon depuis les années 1930. Il s'était fait remarquer par une posture spécifique au sein de la Curie : « il avait notamment encouragé des réunions de prières tendant à accomplir, dans la supplication chrétienne, les valeurs religieuses de l'Islam »[4]. Devenu pape, Paul VI, insiste sur « les adaptations et l'internationalisation nécessaires »[5]. Il demande de regarder « par-delà l'horizon de la

[1] Cf. Dominique Avon, « Catholiques et musulmans : l'inflexion conciliaire », *Chemins de dialogue* n° 39, Marseille, 2012, p. 53 – 68. Sur le rôle de Georges Anawati, cf. Jean-Jacques Pérennès, *op. cité*. Sur le rôle de Robert Caspar, cf. Roger Michel, « Robert Caspar et le Concile Vatican II », *Chemins de dialogue* n° 31, Marseille, 2008, p. 115 – 122.

[2] Maurice Borrmans, « L'émergence de la Déclaration *Nostra Aetate* au concile Vatican II », *Islamochristiana* n° 32, Rome, 2006, p. 9 – 28.

[3] « L'encyclique "Ecclesiam Suam" », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 4167 – 83e année, 30 août 1964, p. 435.

[4] Robert Caspar, « Le Concile et l'Islam », *Études*, janvier 1966, p. 115, cité par Dominique Avon, p. 782.

[5] Discours du 29 septembre 1963, publié le 4 octobre dans l'*Osservatore romano*.

chrétienté » pour prendre en considération « les autres religions qui gardent le sens et la notion du Dieu unique, suprême et transcendant, créateur et providence ».

La trajectoire de Paul VI illustre par ailleurs le tâtonnement de l'Église conciliaire. En décembre 1963, Paul VI accueille chaleureusement Galal Ezzat, ambassadeur de la République Arabe Unie qui lui présente l'ouvrage *La Morale du Coran*. Le diplomate se serait entendu dire : « Je vous remercie ; je ne connais pas suffisamment l'Islam ; cela me permettra de le connaître »[1]. Ce même mois, le pape aurait répondu à certains prélats : « le dialogue avec les musulmans aura lieu »[2]. Lors de son voyage en « Terre sainte » en janvier 1964, Paul VI ne manque pas une occasion d'adresser un salut fraternel aux musulmans. Il rencontre notamment le roi Hussein de Jordanie. Et le jour de l'Épiphanie, à Bethléem, il lance un message de paix aux deux autres religions monothéistes présentes en « Terre sainte » :

> Notre salut déférent, nous l'adressons d'une manière particulière à quiconque professe le monothéisme et avec nous rend un culte religieux à l'unique vrai Dieu, le Dieu vivant et suprême, le Dieu d'Abraham, le Très-Haut […].

Trois mois plus tard, lors de la fête de Pâques, le pape réitère des propos d'ouverture : « Toute religion possède un rayon de lumière que nous ne devons ni mépriser ni éteindre, même s'il ne suffit pas à donner à l'homme la clarté dont il a besoin »[3]. Pour la Pentecôte, Paul VI annonce la création d'un Secrétariat pour les religions non-chrétiennes qui, selon la Constitution *Regimini Ecclesiae,* a pour but de « rechercher les méthodes et les voies permettant d'instaurer le dialogue avec les non chrétiens. Il veille donc à ce que les chrétiens connaissent bien les non chrétiens et les estiment comme il se doit, et à ce que ces derniers puissent également connaître et estimer la doctrine et la vie chrétienne »[4]. Paul VI souligne encore cette ouverture aux religions non chrétiennes lors du 38ème congrès eucharistique international, à Bombay, en décembre de la même année. Et dans les années post-conciliaires, il continue d'insister sur « l'intérêt que l'Église portait à l'Islam et à ses valeurs et particulièrement sur les attitudes concrètes d'estime et de dialogue qui s'imposaient aux chrétiens à

[1] Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs…, op.cit.,* p. 788.
[2] *Ibid*.
[3] 29 mars 1964.
[4] *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 59, 4967, p. 919 – 920.

l'égard de l'Islam »[1]. Chaque occasion est bonne à saisir. Et ces occasions se présentent surtout au cours de ses voyages, innovation pontificale de l'époque. En 1964, Paul VI est en Terre sainte et en Inde ; le pape se rend ensuite en Turquie en 1967, en Ouganda et aux Philippines en 1969.

Avant même ces voyages, le 6 août 1964, Paul VI publie sa première encyclique : *Ecclesiam Suam*. Il s'agit du premier texte officiel de l'Église catholique traitant du dialogue : « L'Église doit entrer en dialogue avec le monde dans lequel elle vit (§ 67) »[2], à l'image du dialogue que la religion instaure entre Dieu et l'homme (§ 72)[3]. Le pape précise les différents types de dialogue que l'Église est invitée à proposer en dessinant quatre cercles concentriques. Dans le premier, celui dont les contours sont les plus larges, il commence par désigner l'ensemble de l'humanité et l'univers. Dans en deuxième cercle il place ensuite les fidèles des autres religions : juifs, musulmans et fidèles des grandes religions afro-asiatiques. Le troisième cercle concerne les « frères séparés », les autres chrétiens. Enfin dans un dernier cercle, il parle du dialogue à l'intérieur de l'Église catholique : le Concile est en effet l'occasion de voir émerger une opposition menée par Mgr Lefebvre, dont l'un des points de cristallisation est justement la question du dialogue. C'est plus ou moins le schéma que l'on retrouve plus tard dans le texte conciliaire *Nostra Aetate*. Concernant le deuxième cercle le pape invite à des relations empreintes de bienveillance envers les êtres :

> Nous ne voulons pas refuser de reconnaître avec respect les valeurs spirituelles et morales des différentes confessions religieuses non chrétiennes ; nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux que nous pouvons avoir en commun dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la sainte culture, de la bienfaisance sociale et de l'ordre civil. Au sujet des idéaux communs, un dialogue de notre part est possible et nous ne manquerons pas de l'offrir là où, dans un respect réciproque et loyal, il sera accepté avec bienveillance (§ 112).[4]

« Dialogue » peut ainsi s'entendre comme une forme de coopération sur des sujets de société. Mais Paul VI explique aussi que la « prédication est le but du dialogue ». Pour lui, le dialogue reste rattaché à l'activité missionnaire de l'Église catholique définie comme « mère et maîtresse » de la « vérité » :

> Nous ne pouvons évidemment partager ces différentes expressions religieuses, ni ne pouvons demeurer indifférents, comme si elles s'équivalaient toutes, chacune à sa manière, et comme si elles dispensaient leurs fidèles de chercher si Dieu lui-

[1] René Metz, « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », op.cit, p. 26.
[2] Paul VI, « Ecclesiam suam », www.vatican.va
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid*.

> même n'a pas révélé la forme exempte d'erreur, parfaite et définitive, sous laquelle il veut être connu, aimé et servi ; au contraire, par devoir de loyauté, nous devons manifester notre conviction que la vraie religion est unique et que c'est la religion chrétienne, et nourrir l'espoir de la voir reconnue comme telle par tous ceux qui cherchent et adorent Dieu.[1]

L'encyclique-programme de Paul VI marque donc un tournant important. Selon Charles Mercier, « elle théorise l'idée selon laquelle la mission de l'Église doit se vivre sous la forme du dialogue », le dialogue étant compris comme une voie de connaissance, de compréhension de l'autre[2]. Appliqué à la rencontre avec l'islam, il s'agit donc d'écouter, de comprendre, de porter un regard bienveillant, avec d'annoncer la parole chrétienne.

2.1.2. Le rôle des experts

Au-delà de la dialectique (encore vivante aujourd'hui) entre dialogue et mission, certains propos de Paul VI sont apparus ambigus aux yeux de quelques spécialistes. Georges Anawati, par exemple, se demande comment entendre les mots d'*Ecclesiam suam* concernant les musulmans, mots évoqués après le « peuple hébreu », contre lequel de nombreux musulmans sont en guerre, parmi « les adorateurs de Dieu selon la conception de la religion monothéiste – musulmane en particulier – qui méritent admiration pour ce qu'il y a de vrai et de bon dans leur culte de Dieu »[3]. Le directeur de l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* (IDEO) est alors très attentif à ce que le Concile n'oublie pas d'adopter une posture d'ouverture par rapport aux musulmans qu'il connaît bien de par ses origines et de par son poste au Caire. Appelé en mai 1962 par Mgr Jan Willbrands, secrétaire préconciliaire pour l'union des chrétiens depuis 1960, Anawati « a été sollicité pour les lumières qu'il pouvait apporter sur les Églises d'Orient, non sur l'islam. Il est considéré comme un expert parmi d'autres […] mais pas vraiment consulté ni mis au courant […] »[4]. Présent à Rome, le dominicain en profite cependant pour établir des liens étroits et réguliers avec les Pères Blancs Jacques Lanfry, Joseph Cuoq, Robert Caspar (1923-2007)[5], le Père René Voillaume et les Frères des Écoles Chrétiennes. Ce *think-thank* étant en phase avancée d'élaboration, Anawati, se lance

[1] *Ibid*.
[2] Charles Mercier, p. 17.
[3] Dominique Avon, p. 791 – 92.
[4] Dominique Avon, p. 779.
[5] Cf. Roger Michel, « Biographie de Robert Caspar », *op.cit.*, p. 111.

dans une intense activité de « lobbying »[1] afin de provoquer un sursaut d'intérêt pour l'islam et pour la cause du dialogue islamo-chrétien. Il donne beaucoup d'interviews, de conférences, et à l'automne 1963, une conférence intitulée « L'Islam à l'heure du concile : Prolégomènes à un dialogue islamo-chrétien » qu'il prononce à l'*Angelicum* devant deux cents personnes, sous la présidence du cardinal Tisserant, en présence de Stéphanos I[er] Sidarouss, patriarche copte-catholique, et de Galal Ezzat. Dans son intervention Anawati reprend les trois distinctions classiques de l'Islam comme religion qui partage certaines vérités avec le christianisme, de l'Islam comme cité et de l'Islam comme civilisation signalant ainsi que l'Occident chrétien doit beaucoup à l'apport culturel des Arabes[2]. Son optimisme fait sourire certains spécialistes mais une copie du texte de la conférence est tout de même remise au pape. À la fin du mois d'avril 1964, la pression d'Anawati a payé. Une sous-commission est chargée de rédiger un paragraphe spécial : elles est composée de membres d'instituts spécialisés dans le monde musulman et notamment des Pères Blancs de Tunis, comme le souligne l'ancien directeur de l'IBLA, Jean Fontaine[3]. Or, en 1964, la section « Étude de la langue et de l'islamologie », installée à la Manouba depuis 1947, est transférée à Rome, donnant naissance en plein Concile Vatican II à ce qui devient en 1982 l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* (PISAI).

2.1.3. La question des rapports avec le judaïsme

Le génocide de la Seconde guerre mondiale et les suspicions quant au positionnement de Pie XII sur la question avaient rendu quasiment obligatoire une prise de position officielle sur le judaïsme. Sous l'influence de Jules Isaac, Jean XXIII charge le cardinal Bea d'élaborer un décret sur les juifs. Mais très vite, des réticences se font jour. D'une part, un anti-judaïsme européen classique persiste. D'autre part, depuis 1948, c'est surtout la question israélienne, dans ses aspects politiques et internationaux, qui complique la question des relations avec le judaïsme. Il s'agit pour le Secrétariat d'État du Vatican de faire preuve de prudence diplomatique : vis-à-vis d'Israël et aussi vis-à-vis des États arabes. Abdel Khaled Hassouna, secrétaire général de la Ligue des États Arabes, ne manque pas, par exemple, d'exprimer son mécontentement par rapport à la proposition faite pour le Chapitre IV du schéma sur l'œcuménisme lors de la seconde

[1] Roger Michel, *Peut-on dialoguer avec l'islam ? Faut-il en avoir peur ?* Peuple libre, Valence 2008, p. 75.
[2] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 214.
[3] Entretien avec Jean Fontaine, 28 juillet 2009, IBLA, Tunis.

session du concile. Les travaux du concile sur le sujet reflètent aussi l'expression des peurs des chrétiens arabes, dont beaucoup sont palestiniens et libanais, et qui ont souffert des premiers affrontements israélo-arabes. Le risque est important pour ces chrétiens du Proche-Orient que les Israéliens fassent une interprétation politique du document. À l'inverse, face aux Israéliens, de nouvelles solidarités se sont créées au Proche-Orient entre chrétiens et musulmans. Le Concile ne saurait omettre cette nouvelle donne. Finalement, en novembre 1963, le patriarche Maximos IV fait remarquer qu'il n'est pas possible de parler des juifs sans évoquer les musulmans.

Entre enjeux politiques et volonté de donner une portée universelle au message de l'Église, les pères conciliaires ont opté pour évoquer l'ensemble des religions non chrétiennes. La dernière session de Vatican II est ainsi marquée par le vote d'une déclaration inédite : *Nostra Aetate*.

2.2. Les textes conciliaires

Deux textes vont en fait aborder les relations de l'Église avec les musulmans. Héritier du travail du cardinal Bea et de la commission du schéma *De Oecumenismo,* le premier est très court. Il se trouve dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium.* Le Concile y relève les éléments doctrinaux qui sont communs aux musulmans et aux chrétiens. Les uns et les autres sont invités à l'estime réciproque :

> Le destin de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham et adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour (§ 16).[1]

Jusqu'au dernier moment, ce texte n'était pas considéré comme devant traiter de l'Islam. Bien plus, Mgr Willebrands, du Secrétariat pour l'Unité, était rentré d'Istanbul avec un sentiment très défavorable à l'égard de l'Islam à cause de la situation des chrétiens en Turquie, s'inscrivant en faux par rapport aux thèses de Massignon. Cette impression a guidé l'orientation qu'il souhaitait donner aux deux paragraphes qui devaient s'insérer dans le schéma *De Oecumenismo*. Il a fallu l'intervention du cardinal Amelto Cicognani pour relancer l'idée de quelques lignes sur les musulmans[2].

Le deuxième texte conciliaire est le paragraphe numéro 3 de la « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes ». Sa rédaction et, surtout, son

---

[1] Concile Œcuménique Vatican II, « Lumen Gentium », *Documents conciliaires, tome 1 : L'Église, l'œucménisme…,* Centurion, Paris, 1965, p. 53.
[2] Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs…, op.cit.,* p. 790.

adoption ont été laborieuses. Le texte est d'abord discuté au cours de la troisième session du Concile (du 28 au 30 septembre 1964)[1]. Puis le 20 novembre, il fait l'objet d'un premier vote et est approuvé par 1651 *placet* contre 99 non *placet* et 242 *juxta modum*. Après remaniement, le texte est soumis de nouveau aux votes des Pères les 14 et 15 octobre 1965. Il est approuvé dans sa totalité le 15 octobre par 1763 *placet* contre 250 non *placet*. Avant d'être promulgué, au cours de la séance publique du 28 octobre, il fait l'objet d'un dernier vote : 2221 *placet*, 88 non *placet*, 2 *placet juxta modum* et 1 nul[2].

« Notre époque » - les années 1960 - est caractérisée par un brassage croissant des cultures du fait de l'accroissement des échanges facilités par l'amélioration progressive des communications internationales. Ce processus d'unification du monde est bien présent dans l'esprit des pères du Concile[3]. Face à cette situation nouvelle, avec *Nostra Aetate*, le Concile vise à baliser la tâche de l'Église. Il s'agit pour elle de « promouvoir l'unité et la charité entre les hommes et les peuples[4] ». Or, aller à la rencontre des hommes et des peuples, c'est aussi examiner « plus attentivement quelles sont ses relations avec les religions non-chrétiennes »[5]. Comme Paul VI l'avait fait dans l'encyclique *Ecclesiam suam*, le Concile pointe le paysage religieux selon un schéma en cercles concentriques, commençant par les relations avec les religions traditionnelles, puis l'hindouisme, le bouddhisme, avant d'arriver, au paragraphe 3, aux relations avec les musulmans avant, pour finir, un paragraphe plus conséquent sur les relations avec les juifs.

Le paragraphe 3 est le fruit du travail de l'équipe d'experts réunie autour de Georges Anawati et Robert Caspar. Selon Jean Fontaine, directeur de l'IBLA en 2009, le texte aurait été rédigé extrêmement rapidement par les Pères Blancs pour être distribué aux évêques pendant la nuit précédant le vote[6]. Il est fondamental pour les relations de l'Église catholique avec les musulmans. Tout d'abord il est de loin le plus long consacré jusque là à ce sujet. Mais si *Nostra Aetate* est fondamental à l'égard des relations islamo-chrétiennes, c'est surtout parce que, selon les mots de Robert Caspar, « c'est la première fois que le magistère de l'Église se prononce sur l'islam en des termes à la fois officiels et

[1] *La Documentation catholique*, 1964, n° 1435, col. 1379-1393.
[2] *La Documentation catholique*, 1965, n° 1458, col. 1825.
[3] Roger Michel, *Session de rentrée sur Vatican II*, 10 octobre 2009, Marseille.
[4] Concile œcuménique Vatican II, « Nostra Aetate », *Documents concilaires, tome 2 : Les évêques…,* Centurion, Paris, 1965, p. 212.
[5] *Ibid.*
[6] Jean Fontaine, entretien le 28 juillet 2009 à l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA), Tunis.

essentiellement positifs »[1]. Les musulmans ne sont plus visés comme des populations à évangéliser, mais bien plutôt, et c'est toute la nouveauté, comme des interlocuteurs. Sans pour autant faire référence à « l'islam », ni au Coran ou à Mohammed, l'Église catholique montre volontairement une certaine compréhension de la foi musulmane. Elle n'hésite pas à reconnaître les différences fondamentales : *Nostra Aetate* n'a pas pour objectif de faire du syncrétisme. Dans la première partie du paragraphe 3, elle énumère les valeurs islamiques fondamentales que les chrétiens sont appelés à considérer chez les musulmans. Puis, elle insiste sur leurs convergences avec des valeurs chrétiennes tout aussi fondamentales. Enfin, l'Église lance un appel aux musulmans pour un dialogue constructif.

Cependant, si les musulmans sont désormais des interlocuteurs, la déclaration n'aborde pas la question en tant que telle du dialogue. Seul le préambule y fait d'une certaine manière référence, affirmant que « l'Église n'est pas une entreprise de conversion ». La « mission » de l'Église semble ainsi glisser d'une attitude de prosélytisme vers celle de dialogue. Dans le « Décret sur l'activité missionnaire de l'Église », voté le 12 novembre 1965 et approuvé le 2 décembre sous le titre *Ad Gentes*, l'Église semble confirmer les orientations prises par les missionnaires des années d'entre-deux-guerres, notamment Henri Marchal[2]. Le dialogue s'inscrit dans une démarche de « témoignage » qui ne peut se réaliser qu'à la suite d'une inculturation.

> Pour qu'ils puissent donner avec fruit ce témoignage du Christ, [les missionnaires] doivent se joindre à ces hommes par l'estime et la charité, se reconnaître comme des membres du groupement humain dans lequel ils vivent, avoir une part dans la vie culturelle et sociale au moyen des divers échanges et des diverses affaires humaines ; ils doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses ; découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées ; ils doivent en même temps faire attention à la transformation profonde qui s'opère parmi les nations, et travailler à ce que les hommes de notre temps, trop attentifs à la science et à la technique du monde moderne, ne soient pas détournés des choses divines ; bien au contraire, à ce qu'ils soient éveillés à un désir plus ardent de la vérité et de la charité révélées par Dieu. Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes, et les a amenés par un dialogue vraiment humain à la lumière divine ; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient, quelles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations ; ils doivent en même temps s'efforcer

[1] cité par Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 218.
[2] Jean-Marie Gaudeul, *op.cit.,* p. 351.

> d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur.[1]

Certes, « tous les fidèles sont obligés de coopérer à l'expansion et au développement » de l'Église, mais l'évangélisation, la diffusion de la foi, est appelée à passer avant tout par un témoignage de vie chrétienne[2]. D'un prosélytisme affiché, l'Église catholique tend ainsi vers un refus de la conversion forcée :

> […] l'Église interdit sévèrement de forcer qui que ce soit à embrasser la foi, ou de l'y amener ou attirer par des pratiques indiscrètes, tout comme elle revendique avec force le droit pour qui que ce soit de n'être pas détourné de la foi par des vexations injustes.[3]

De façon connexe et surtout fondamentale, l'élément nouveau est aussi l'engagement de l'Église catholique, franc et massif, en faveur de la liberté religieuse[4]. Avant la fin du Concile, le Cardinal Cardijn, signait un texte en ce sens, traduit dans la revue *Masses ouvrières* « Église et Monde»[5]. Dans ses deux premières parties, le cardinal traite d'abord des trois « catégories principales d'hommes […] réellement en butte à de durs problèmes dans le monde, à savoir les jeunes, les ouvriers et les peuples du Tiers-Monde ». Dans un troisième temps, sous forme d'ouverture, il propose une réflexion sur la liberté religieuse. À ses yeux, « la solennelle et claire proclamation du droit à la liberté religieuse, pour tous les hommes résidant en quelque région que ce soit » lui parait être « d'une urgente nécessité ». Il cite trois raisons. La première correspond à « l'unification pacifique d'un monde de structure pluraliste » :

> Le fait de ne pas respecter les convictions philosophiques et religieuses des autres est de plus en plus senti comme un signe de défiance à leur égard, et même dans une matière qui est considérée comme tout ce qu'il y a de plus sacré et

---

[1] Concile œcuménique Vatican II, « Décret sur l'action missionnaire de l'Église "Ad Gentes" (Présentation de J. Le Guillou, Traduction de Mgr Guy Riobé et Georges Blond) », *Documents conciliaires, tome 4 : La Révélation, l'Activité missionnaire, Vie et ministère des prêtre*s, Éditions du Centurion, Paris, 1966, p. 109.
[2] Concile œcuménique Vatican II, « Décret sur l'action missionnaire de l'Église "Ad Gentes" », *op.cit.*, p. 146.
[3] *Ibid*., p. 113.
[4] Cf. A. F. Carrillo de Albornoz, *Le Concile et la liberté religieuse* (trad. fr. : Giselle Maillol), Cerf, Paris, 1967, 246 p.
[5] Mgr Cardijn, « Église et Monde », *Masses ouvrières*, Les Éditions ouvrières, 21e année, n°223, novembre 1965, p. 1-10. Joseph Cardijn est né à Schaerbeek (Belgique), le 13 novembre 1882. Devenu prêtre, il fonde, en 1919, La jeunesse syndicaliste avec l'aide de Fernand Tonnet, Paul Garcet et Jacques Meert. Jan Schellekens devient le premier permanent de la KAJ. Mais la KAJ suscite la méfiance à l'intérieur même des mouvements catholiques, ce qui pousse la Jeunesse syndicaliste à se resituer et à se transformer en Jeunesse Ouvrière Chrétienne en 1925. La JOC se développe très rapidement à Bruxelles et en Wallonie. Elle commence aussi à essaimer hors de Belgique dès la fin des années 1920. Joseph Cardijn devient "la figure tutélaire de l'extension de la JOC dans le monde" (Luc Roussel : "Joseph Cardijn: une vie au service de la jeunesse ouvrière"). Il meurt le 24 juillet 1967.

> personnel. Une telle défiance rend impossible la confiance mutuelle sans quoi il n'y a pas de véritable communion de vie et d'union efficace dans l'effort.
> Au contraire, s'il règne une telle confiance mutuelle, la plus heureuse association des efforts peut naître, non seulement dans l'ordre scientifique et technique, mais aussi dans le domaine social, culturel, pédagogique et moral […].

Une deuxième raison est liée à « l'efficacité de l'action apostolique, missionnaire, œcuménique » :

> Dans la plus grande partie du monde, les chrétiens sont en très petit nombre. L'Église, pour qu'elle puisse remplir sa mission, ne doit plus s'appuyer, comme au Moyen Age et comme il a pu arriver sous les régimes coloniaux, sur le secours des pouvoirs temporels, qu'ils soient politiques ou économiques ou culturels : mais elle pourra uniquement s'appuyer sur la force du Verbe divin, la pauvreté évangélique et la pureté de son témoignage, manifestée dans la vie authentique des laïcs, et enfin sur la bienveillance des peuples au milieu desquels elle veut vivre et être le témoin de la foi. Or, cette bienveillance des peuples n'est rien d'autre que ce que nous avons nommé la liberté religieuse. Mais comment l'Église pourra-t-elle attendre de ces peuples, au sein desquels elle est une minorité, qu'ils observent la liberté religieuse, si elle-même ne proclame pas hautement ou néglige d'exercer cette liberté religieuse dans les régions où elle a la majorité ? […].

Pour le cardinal, et c'est sa troisième raison de s'engager fermement, il faut aussi prendre en compte « la valeur éducative et pédagogique de la liberté religieuse », « moyen nécessaire pour l'éducation de la liberté au sens précis du terme […] ». Il termine son exposé par une exhortation à la proclamation solennelle de la liberté religieuse par le Concile en cours, acte qui :

> presserait toutes les confessions, toutes les idéologies, toutes les autorités et institutions de s'unir et de s'accorder pour défendre et protéger la liberté religieuse ; pour définir justement et honorablement les exigences de l'ordre public ; pour chercher et établir les moyens appropriés de protéger efficacement la liberté religieuse.

Dans ce sens, les pères conciliaires adoptent une « Déclaration sur la liberté religieuse », votée définitivement le 7 décembre 1965. Tout un champ théologique s'ouvre alors[1] à travers l'engagement officiel de l'Église catholique en faveur de la liberté religieuse :

> […] Le saint Concile exhorte les catholiques, mais prie aussi instamment tous les hommes, leur demandant d'examiner avec le plus grand soin à quel point la liberté religieuse est nécessaire, surtout dans la condition présente de la famille humaine.[2]

[1] C. Caryl, « Quelques jalons vers une théologie de la liberté religieuse », *Masses Ouvrières*, 21e année, n° 224, décembre 1965, p. 25 – 35.
[2] Concile œcuménique Vatican II, « Déclaration sur la liberté religieuse », *Documents conciliaires, Tome III*, Centurion, Paris, 1966, p. 371.

Entre évolution du dialogue apostolique et nouvelles formes de coopération, Vatican II modifie fondamentalement la perception des musulmans par les catholiques. Le Concile ouvre de nouvelles perspectives théologiques et spirituelles ; il « inaugure une rhétorique officielle de la pacification et du rapprochement interreligieux »[1]. L'encouragement au dialogue est clair, mais les déclarations restent assez vagues sur le thème précis du dialogue. La charte conçue lors du Concile lance cependant une dynamique d'ouverture et d'action que les acteurs catholiques vont décliner à plusieurs niveaux : rencontres officielles, recherche théologique et création d'instances de recherches et d'enseignement, dialogue spirituel, liens de solidarité et échanges quotidiens. Vatican II résonne d'autant mieux que les recherches en théologie des religions se multiplient et se structurent.

2.3. Théologie des religions et recherches chrétiennes islamologiques

En 1965 disparaît le théologien allemand Paul Tillich. Comme l'a montré Jean-Marc Aveline, « Tillich laissait entendre que le dialogue interreligieux, dont il pressentait mieux que d'autres le caractère inéluctable et la possible fécondité, ne constituait toutefois pas le cœur du problème de l'interprétation spirituelle du temps présent »[2]. Dans une conférence donnée à Tübingen en 1963, le théologien allemand précise sa position :

> Ma thèse principale, dans cette vue d'ensemble de la situation du monde en ce domaine, est que la rencontre de ces quasi-religions [séculières] est aujourd'hui décisive. Aussi bien la rencontre entre elles, les luttes entre elles, que la rencontre des quasi-religions avec les religions au sens traditionnel du mot, qu'elles soient théistes ou non théistes. Les quasi-religions surgissent toujours là où, sous l'influence de la technique, de la science et du commerce, le séculier l'emporte, les vieilles traditions religieuses sont dépassées et vidées de contenu. Alors, du sein même du séculier, qui a cependant sa propre profondeur, s'élèvent de nouveaux absolus et des prétentions d'absoluité.[3]

À la croisée des réflexions sur les idéologies et sur les religions, Paul Tillich ouvre une voie « pluraliste » de la théologie des religions qualifiée rapidement de « relativiste » par ses détracteurs, les théologiens les plus orthodoxes. Il s'agit en réalité d'une pensée

---

[1] Delphine Dussert-Galinat, p. 326.

[2] Jean-Marc Aveline, « Philosophie de la religion et théologie de la culture. Tillich lecteur de Schelling », *RSR* 92/3 (2004), p. 429-460.

[3] Paul Tillich, « La prétention du christianisme à l'absoluité et les religions du monde », conférence donnée à Tübingen le 9 décembre 1963. Texte français établi et publié par Jean-Marc Aveline, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, Éditions du Cerf, « Cogitatio Fidei » 227, Paris, 2003, p. 673 – 715 ; ici p. 707 – 708.

centrée sur le dialogue où les religions se complètent grâce à leurs différences. Dans le sillage tillichien , on peut distinguer une tradition anglo-saxonne construite suivant l'architecture théologique protestante néo-libérale et où se retrouvent John Hick et Paul Knitter[1] d'une théologie asiatique de l'inculturation conduite par Raymond Panikkar[2].

Un autre courant de pensée développe la « théologie de l'accomplissement » selon laquelle la quête spirituelle répond à un désir humain naturel. La Révélation chrétienne représenterait la réponse de Dieu à cette quête de l'homme, tandis que les autres religions ne seraient que des initiatives humaines. C'est au sein de cette famille théologique que l'on retrouve Hans Urs von Balthasar, Mgr Pierre Rossano, Karl Rahner avec sa « théologie des chrétiens anonymes »[3] et les Français Henri de Lubac[4] et Jean Daniélou[5]. En 1967, Daniélou fonde le premier *Institut de Sciences et Théologies des Religions* (ISTR) au sein de l'*Institut Catholique de Paris*. À partir du Concile, l'Église de France se dote d'outils de réflexion et de dialogue avec les musulmans. Il continue également ses recherches sur les Pères de l'Église dont la lecture s'avère pertinente dans un contexte où est prise en compte la pluralité religieuse. Ainsi au Maghreb, alors que le Centre algérois d'études diocésain de langues et de pastorale se donne pour objectif d'approfondir la réflexion théologique et pastorale en lien avec la vie du diocèse, autrement dit, en lien avec la rencontre quotidienne entre chrétiens et musulmans, le

---

[1] Selon Hick et Knitter, Dieu considéré comme un Être suprême se situe au centre du pluralisme religieux. Aussi chacune des religions peut-elle prétendre légitimement à se faire médiatrice de la Parole divine (Cf. John Hick et Paul Knitter, *The Myth of Christian uniqueness : toward a pluralistic theology of religions,* Maryknoll, Orbis Books, 1987). John Hick (1922-2012) soutient l'idée d'opérer une révolution copernicienne des conceptions chrétiennes des religions non chrétiennes ; il cherche à passer d'un paradigme christocentrique à un paradigme théocentrique, de manière à regarder « les grandes religions mondiales comme des réponses humaines différentes à la réalité divine unique, qui incarnent des perceptions différentes, élaborées dans des circonstances historiques et culturelles différentes » (*God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London, 1973, p. 131 ; *God has many names*, Westminster John Knox Press, 1982, p. 5 – 6).

[2] D'après Raymond Panikkar, on ne pourrait limiter le Christ à Jésus en ce qui concerne une quelconque fonction salvifique car d'autres médiations seraient susceptibles d'exprimer le même genre de fonction. Cf. Raymond Panikkar, *Religionen und die Religion*, Münich, M. Hueber, 1965 ; *L'inévitable dialogue*, Le Relié Poche, Le Relié, Gordes, 2008.

[3] L'essence même de l'homme est « orientée » vers le Divin. Il existerait un christianisme implicite qualifié d'anonyme, c'est-à-dire que les individus ne le sauraient pas eux-mêmes mais adhèreraient au message du Christ, lequel s'exprimerait dans la pratique de la vie (Dussert-Galinat, *op.cit.,* p. 329).

[4] Henri de Lubac défend la théologie des « pierres d'attente ». cf. *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, et *Œuvres complètes I*, Cerf, Paris, 2006 ; *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

[5] D'après Jean Daniélou, la sainteté se retrouve partout où souffle l'Esprit ; il développe également une théologie de la mission. Cf. Jean Daniélou, « Christianisme et religions non-chrétiennes », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Cerf, 1967, p. 65 – 79. Pour une typologie de la théologie chrétienne, catholique en particulier, au temps de Vatican II, cf. Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme interreligieux*, Le Cerf, Paris, 1997, p. 195 – 238.

père dominicain Le Bault anime un cycle de conférences sur les Pères de l'Église au Centre des Glycines créé en 1966. Au Maroc, Albert Peyriguère lisait aussi les Pères de l'Église, minoritaires dans un monde païen alors qu'il vit minoritaire dans un monde musulman. Il demeure, par exemple, très influencé par la figure de saint Augustin. Et d'après Michel Lafon, aux croyantes bordelaises qui le soutiennent à travers le réseau « La Ruche », il lance : « vous serez toutes des sainte Monique pour de futurs saint Augustin ». C'est en 1963, quatre ans après sa mort, que sort son petit ouvrage intitulé *Laissez-vous saisir par le Christ*. Marqué par la lecture de Élisabeth de la Trinité[1], le mystique d'El-Kbab passe d'une théologie ecclésiologique, centrée sur l'Église, à une théologie christocentrique, centrée sur le Christ. Outre cet ouvrage qui rappelle le titre des derniers écrits de Élisabeth, *Laisse-toi aimer*, cette évolution théologique s'enracine dans l'attitude développée par Albert Peyriguère à l'égard de l'islam : « Montrer le Christ devant l'islam », « Montrer sa tendresse, alors que je ne peux le prêcher qu'en silence » précise son disciple Michel Lafon.

Un autre courant de pensée peut être qualifié d'« inclusiviste ». Il regroupe un certain nombre de théologiens qui considèrent que la « présence du Mystère du Christ » agit au sein de chaque religion, dans l'ensemble de l'histoire de l'Humanité. Chaque religion représenterait ainsi une instance de « médiation », comme le développe le théologien allemand camusien Heinz Robert Schlette, qui distingue l'histoire générale du salut associée à l'histoire même du monde, et l'histoire spéciale du salut dans laquelle la révélation de la Parole de Dieu est associée à l'alliance avec le « nouvel Israël »[2].

Dans la lignée des orientations conciliaires, la recherche islamologique et le travail intellectuel sur les relations islamo-chrétiennes connaissent une évolution remarquable[3]. Les ouvrages d'introduction à l'islam sont progressivement relayés par des travaux exégétiques, philosophiques, voire politiques sur la place de la religion musulmane dans le pouvoir temporel[4]. L'islamologie et les enseignements sur l'islam entrent alors en interaction avec d'autres disciplines telles que la missiologie,

[1] Elisabeth de la Trinité (1880-1906) était une religieuse, carmélite de Dijon. Ses écrits spirituels connaissent un retentissement considérable dans les années 1930 : plus de 80 000 exemplaires vendus.
[2] Heinz Robert Schlette, *Pour une « théologie des religions »*, Paris, Desclée, 1971.
[3] Cf. Robert Caspar, « Le Concile et l'Islam », dans *Études*, janvier 1966, p. 114 – 126 ; Giulio Basetti-Sani, *Per un dialogo Cristiano-Musulmano*, Milano 1966, 477 p. ; Michel Lelong, *La Rencontre entre l'Église Catholique et l'Islam en Tunisie de 1930 à 1968*. Thèse complémentaire pour le Doctorat es Lettes, Tunis, 1970, 370 p (dactylogr.).
[4] Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France…, op.cit.,* p. 330.

l'enseignement du judaïsme et des religions africaines[1]. À Paris également, un cercle d'étude de la religion musulmane, en lien avec les Liaisons spirituelles Saint-François Xavier, se réunit depuis 1965[2]. En 1964, l'*Institut Pontifical d'Études Arabes* (IPEA, anciennement « Institut Pontifical d'Études Orientales ») est transféré de Tunis à Rome où des Pères Blancs comme Robert Caspar y donnent des cours sur les différents aspects de la religion musulmane[3]. Ailleurs, Louis Gardet et Georges Anawati privilégient la philosophie comme lieu de rencontre avec les musulmans. Suivant le modèle de Jules Isaac, Georges Anawati propose de se pencher sur les programmes de l'enseignement scolaire. Au niveau supérieur, il suggère d'instituer des cours sur l'islam dans les séminaires et, inversement, une chaire sur le christianisme dans les universités islamiques[4].

Georges Anawati, qui a participé au Concile, en revient à la fois heureux et frustré. Heureux, il l'est dans la mesure où les pères conciliaires ont finalement choisi de parler positivement des musulmans. Frustré, il l'est aussi car il estime que ces textes sont insuffisants, accordent souvent aux musulmans une seconde place, surtout en comparaison avec la place réservée aux juifs : le paragraphe de *Nostra Aetate* consacré aux relations avec les juifs est beaucoup plus long et, placé en dernière position, il donne au judaïsme une proximité plus grande avec le christianisme. Anawati juge aussi les positions et les dispositions prises par Paul VI timides à l'égard des musulmans. Cependant, la création du Secrétariat pour les non-chrétiens, bien que critiquée, et l'adoption du texte *Nostra Aetate* encouragent le directeur de l'IDEO dans ses diverses entreprises culturelles et religieuses. Le Secrétariat devient le producteur de textes essentiels pour guider l'attitude chrétienne vis-à-vis de l'islam. En 1969, il publie un fascicule de 161 pages intitulé *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans.* Préfacé par le cardinal Marella, ce livret est rédigé par Joseph Cuoq et Louis Gardet, qui y précisent que le but du dialogue n'est pas « de convertir les autres ou de les faire douter » ; message fort à l'attention des partenaires musulmans signifiant que le dialogue n'est pas une stratégie prosélyte. Tout en s'adressant très largement à tous

[1] Bernard Lucchesi, « Henri Bouillard et l'ISTR de Paris », *Chemins de dialogue*, n° 15, 2000, p. 189 – 199.
[2] Delphine Dussert-Galinat, *op.cit.,* p. 343.
[3] Robert Caspar, *Cours de théologie musulmane*, Rome, Institut pontifical d'Études Arabes, 1965-1969 ; *Cours de soufisme : mystique musulmane*, Rome, Institut pontifical d'Études Arabes, 1968. Sur son rôle dans l'islamologie, cf. Étienne Renaud, « Robert Caspar et l'islamologie », *Chemins de dialogue* n° 31, Marseille, 2008, p. 123 – 129.
[4] Georges Anawati, « L'islam à l'heure du concile : prolégomènes à un dialogue islamo-chrétien », *Le Messager*, 19 janvier 1964.

ceux qui s'intéressent au monde musulman ou qui abordent pour la première fois l'étude comparée de l'Évangile et du Coran, le petit guide constitué de six chapitres, tente de dégager quelques lignes directrices d'une attitude chrétienne dans ses rapports avec les musulmans : l'« amitié », la « délicatesse », l'« écoute », la recherche d'une compréhension de la religion de l'autre, l'évacuation des méconnaissances de la mentalité, de la religion, de la culture du partenaire musulman. Pour connaître l'Autre musulman, il s'agit désormais de le comprendre dans ses aspects de foi bien sûr, mais aussi désormais dans ses aspects civilisationnels, dans ses postures par rapport aux problèmes et aux évolutions contemporaines. Et Louis Gardet clarifie le questionnement en 1967 :

> […] Est-ce bien la tâche première du chrétien qui s'interroge sur l'Islam que de vouloir lui donner sans retard une *note théologique* ? Ne s'agit-il pas, et pour longtemps encore peut-être, de s'efforcer de le connaître vraiment, donc de le prendre comme un fait, dans sa complexité même, à la fois religion, culture, civilisation et communauté ? Avant de relever du théologien, l'Islam ne relève-t-il pas d'abord de l'historien et du philosophe ?[1]

D'ordre académiques, cette connaissance de l'autre suivant l'éventail des facettes humaines ouvre la voie à de nombreuses initiatives, en dehors des cercles théologiques et officiels. Des conférences à deux voix sont organisées par « l'Amitié islamo-chrétienne » dans le 18e arrondissement de Paris et attirent principalement, sans doute pour cette raison géographique et sociale, des hauts fonctionnaires et universitaires. L'Amitié est fondée par la romancière catholique Yvonne Chauffin (1905-1995) et l'académicien catholique Pierre-Henri Simon (1903-1972). Chaque réunion est animée par deux orateurs, chrétien et musulman, suivies d'un débat avec le public tournant généralement autour d'une centaine de personnes[2]. Yvonne Chauffin se retrouve aussi au sein de la Fraternité d'Abraham qui naît d'échanges d'acteurs du Concile : Jean Daniélou et André Chouraqui (1917-2007) qui assistait au Concile en tant qu'observateur pour l'*Alliance Israélite Universelle* (AIU). Avec le concours de Si Hamza Boubakeur (1912-1995)[3], recteur de la Mosquée de Paris, ils créent la Fraternité en juin 1967. Selon le premier article des statuts de l'association, l'objectif est de « réunir tous

[1] Louis Gardet, *L'Islam, Religion et Communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1967/1978, p. 416.
[2] Yvonne Chauffin, « L'amitié islamo-chrétienne », *L'Amitié islamo-chrétienne* n° 1, non daté, SRI, (11-C.91.D). Sur le « projet personnel d'Yvonne Chauffin », cf. Charles Mercier, p. 23.
[3] Si Hamza Boubakeur est né à Brezina, en Algérie, en 1912. Il enseigne à l'Institut d'Études islamiques au sein de la Faculté de droit de Paris. Il occupe le poste de recteur de la Mosquée de Paris de 1957 à 1982, devient expert pour les questions musulmanes auprès du Conseil de l'Europe. Il rédige plusieurs ouvrages, dont une traduction du Coran en français.

ceux qui, à des titres divers, sont attachés aux valeurs spirituelles, morales et culturelles issues de la tradition d'Abraham et qui sont résolus à s'efforcer sincèrement d'approfondir la compréhension mutuelle ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour les hommes, la justice sociale et les valeurs morales, la paix et la liberté[1]. » Présidée par l'homme de Lettres Jacques Nantet, la Fraternité est dirigée par un comité de parrainage composé de personnalités religieuses, représentatives de leurs communautés respectives et souvent déjà investies dans le dialogue interreligieux[2]. L'association propose plusieurs activités de sensibilisation : organisation de conférences mensuelles sur un thème annuel[3], publication d'une revue portant le nom de l'association à partir de 1968. Malgré le concours du recteur de la Grande Mosquée, on remarque rapidement que la partie musulmane est moins investie, comme en témoigne son absence au cours des conférences organisées par la Fraternité.[4] La nature académique qui touche une classe sociale étroite, n'explique qu'en partie cette absence. En fait, au tournant des années 1960-70, le dialogue islamo-chrétien laisse percevoir quelques limites.

3. Les limites du dialogue religieux en Méditerranée à la fin des années 1960

Le tournant pris par l'Église catholique à l'occasion de Vatican II semble décisif et renouvelle complètement son rapport au monde avec lequel elle tente d'entrer en dialogue. L'optimisme et le volontarisme des acteurs du dialogue islamo-chrétien, tel Georges Anawati, doivent cependant affronter des réticences qui s'expriment à l'intérieur des deux communautés religieuses. La situation au Proche-Orient ajoute des obstacles et des ambiguïtés à ce dialogue entre chrétiens et musulmans et plus généralement, dans les relations méditerranéennes. Alors que la France change progressivement de posture à l'égard du conflit au Proche-Orient à la fin des années 1960, les Européens tentent de définir, tant bien que mal, une « politique

[1] Cf. le site web de la Fraternité : www.fraternite-dabraham.com.
[2] le grand rabbin de France Jacob Kaplan, le président de la Fédération Protestante de France Jean Couvoisier, le cardinal archevêque de Paris Feltin, le président de la Cultuelle Musulmane de France Chérif Lakhdari, Léon Askénazi, les abbés Henri Cazelles et André Haïm, le pasteur André Dumas, le rabbin Josy Eisenberg, et plus tard, l'archevêque de Marseille et président de la Conférence des Évêques de France Mgr Roger Etchegaray, le pasteur réformé Jacques Maury, l'ayatollah et chef religieux de la communauté chiite en Europe Mehdi Rohani, l'ancien président du Comité interépiscopal orthodoxe de France Mgr Jérémie, le recteur de la Mosquée de Paris et cheikh Abbas El Hocine, le prince Mounir Hafez.
[3] Delphine Dussert-Galinat propose un récapitulatif des thématiques des conférences de la Fraternité d'Abraham entre 1968 et 1981. Cf. *Le dialogue interreligieux en France, op.cit.,* p. 357.
[4] Cf. Delphine Dussert-Galinat, *Ibid.,* p. 357.

méditerranéenne » que Jean-Robert Henry analyse comme une « rationalisation tardive d'un ensemble disparate de relations bilatérales, qui assumaient assez libéralement la proximité humaine et culturelle » avec le Sud[1].

3.1. Limites du dialogue islamo-chrétien : des réticences mutuelles

Comme nous l'avons vu plus haut, Georges Anawati distingue plusieurs courants en matière de dialogue islamo-chrétien[2]. À l'autre extrémité d'un courant « maximaliste » héritier d'une posture proche de Massignon (où se retrouvent Youakim Moubarak, Denise Masson, Charles Ledit) et qui « reconnaît le prophétisme de Mahomet et le caractère révélé du Coran »[3], Georges Anawati doit prendre en compte la réserve du monde orientaliste. En octobre 1966, il envoie une « Lettre aux Orientalistes » pour faire part des derniers développements suivis par l'Église catholique dans le domaine des relations avec l'islam (le paragraphe n° 3 de *Nostra Aetate* ainsi que la création du Secrétariat pour les non-chrétiens) et pour solliciter leurs conseils. Sur la quarantaine de réponses, outre l'hostilité claire du père Focà, partisan de l'évangélisation selon des méthodes missionnaires classiques, une majorité semble favorable à la démarche entreprise par le Concile à l'égard des musulmans. Certains cependant, comme le père égyptien Victor Gohargui, jugent le paragraphe 3 de *Nostra Aetate* opportuniste, puisque c'est lors des débats centrés sur le judaïsme que Maximos IV demanda que l'on parle aussi de l'islam afin d'éviter tout risque politique ; en revanche le texte ne toucherait pas aux questions d'ordre théologique[4]. D'autres réponses font preuve d'un certain scepticisme : difficulté pour trouver des partenaires musulmans connaisseurs du christianisme, difficulté pour les musulmans de parler librement dans la mesure où l'islam est souvent une religion d'État. En fait, comme le précise Jean-Jacques Pérennès, « peu envisagent un vrai travail de collaboration avec des intellectuels musulmans à moins de le faire sous l'égide de personnalités indiscutables comme La Pira, alors maire de Florence »[5].

---

[1] Jean-Robert Henry, « Le retour de la dimension humaine », *Questions internationales* n° 36, La Documentation Française, Paris, mars-avril 2009, p. 56.
[2] Georges Anawati, conférence de Fribourg, 15 novembre 1985, dans Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, Éditions du Cerf, Paris 2009.
[3] Maurice Borrmans, *Prophètes…, op.cit.,* p. 136.
[4] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, *op.cit.,* p. 247.
[5] *Ibid*, p. 249.

Il ne faut pas non plus omettre que de nombreux chrétiens, de l'Église copte-orthodoxe à toute une branche de l'Église catholique, restent méfiants à l'égard du dialogue islamo-chrétien. C'est le courant que Georges Anawati appelle « minimaliste », c'est-à-dire « ceux qui ont une attitude très critique voire agressive »[1] par rapport au dialogue avec les musulmans, parmi lesquels les successeurs de Henri Lammens, Hanna Zakarias ou encore Julio Garrido. Ce dernier écrit une lettre à Georges Anawati en novembre 1964, dans laquelle il critique très vigoureusement ce qu'il qualifie de « pseudodialogue » :

> Votre attitude fermée au vrai dialogue est typique, elle caractérise les catholiques *néomodernistes*, ils claironnent le dialogue mais ne dépassent jamais un stade caractérisé par les trois points suivants :
>
> - énoncé d'idées vagues et de considérations subjectives et sentimentales assaisonnées d'une sauce d'érudition plus ou moins indigeste.
> - affirmations désobligeantes (voire injurieuses) envers les anciens, les idées traditionnelles *dépassées* et les *intégristes*.
> - sourires et courbettes face aux non-catholiques (qui en général les regardent d'un œil amusé).
>
> Ces trois caractéristiques du pseudodialogue plaisent énormément aux chrétiens tièdes et aux masses déchristianisées dont le seul souci est de ne pas avoir de problèmes graves.[2]

L'attitude de dialogue est aussi critiquée, de façon moins virulente, en 1969, à l'occasion de la sortie du fascicule consacré aux « Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans ». Un juriste algérien, Paul Boulkéroua réagit ainsi :

> [Le nouveau document du Secrétariat pour les non-chrétiens] est, à notre avis, un précieux instrument de lumière et d'édification mis à la disposition de tout chrétien en contact avec le monde musulman.
> On peut cependant regretter qu'il n'ait pas soulevé certains problèmes de fond touchant la théologie chrétienne de l'Islam. Comment situer l'Islam dans notre foi chrétienne ? Quel rôle joue-t-il et quelle place lui attribuer dans le plan divin du salut ? Que veut Dieu en permettant l'existence d'un tel bloc de l'humanité ? [3]

Il est reproché au document d'éviter les problèmes de fond et, plus généralement, la théologie au profit d'une approche par les sciences humaines. La relation entre le politique, le social et le religieux est au cœur du débat sur le dialogue. En 1969, le dominicain Gaston Zananiri (1904-1996) estime que « le dialogue qui s'impose n'est pas celui d'une connaissance purement pratique ou théorique de l'islam mais une harmonie

[1] Cité par Jean-Jacques Pérennès, *op.cit.,* p. 222.
[2] « Lettre de Garrido à Anawati », Paris, 5 novembre 1964, A.IDEO, « Anawati », cité par Dominique Avon dans *Les Frères Prêcheurs en Orient*, *op.cit.,* p. 819.
[3] Paul Boulkéroua, « Le dialogue islamo-chrétien », *Axes, Tome XII*, mars 1970, p. 33.

de l'une et de l'autre, moyen vivant pour atteindre Dieu à travers son interlocuteur »[1]. Il procède néanmoins à une distinction nécessaire entre « le dialogue politique et économique » et « le dialogue spirituel et social » :

> Dans le premier cas, les interlocuteurs sont indifférents au problème religieux, ce qui ne les empêche pas de le soulever pour des questions d'intérêt laïc ou personnel […] des problèmes […] qui relèvent des mouvements nationalistes et de la diplomatie.
>
> Dans le second cas, les risques de déviation sont nombreux, par suite de la diversité des interlocuteurs et de la connaissance souvent imparfaite d'un problème où les données de la doctrine se mêlent à des élans passionnels ou à des erreurs psychologiques.
>
> Certains chrétiens minimisent les difficultés doctrinales, au risque de glisser vers le laxisme. D'autres se retranchent dans une attitude subjective qui aboutit au refus de découvrir les éléments susceptibles d'engager le dialogue.
>
> Entre ces deux extrêmes s'insère le juste milieu, exprimé de part et d'autre, par une attitude objective et ouverte, dont les facteurs essentiels semblent être les suivants :
>
> - volonté mutuelle de dialoguer
> - respect mutuel des convictions religieuses
> - développement des rapports humains pour permettre aux individus de se mieux connaître et de s'estimer
> - recherche d'un terrain d'entente en vue de la collaboration sociale
> - solidarité vis-à-vis des grands fléaux sociaux : la faim, le sous-développement, le racisme, la discrimination, les persécutions, les émigrations et le déracinement.
> - approfondissement des valeurs spirituelles communes susceptibles d'enrichir les uns et les autres : la prière, le mysticisme et l'ascèse, la pratique religieuse, les bonnes œuvres et le sens de la fraternité.
> - spiritualité commune face à la science et aux dangers du matérialisme et de l'athéisme.[2]

On retrouve ces mêmes principes dans la bouche du président égyptien Nasser le 24 juillet 1965. Dans un long discours prononcé au Caire lors de la pose de la première pierre de la cathédrale copte orthodoxe, Nasser joue encore sur les ambiguïtés entretenues dans la relation entre pouvoir politique et pouvoir religieux[3]. Car, pour le pouvoir égyptien, le dialogue islamo-chrétien n'implique pas forcément un dialogue avec le Vatican qui peut être perçu en Orient comme un élément de la puissance occidentale. En Égypte, les premiers contacts avec le « Haut Conseil aux Affaires Islamiques » du Caire, qui dépend du gouvernement égyptien, sombrent dans l'inefficacité car Nasser

[1] Gaston Zananiri, *L'Église et l'Islam*, Coll. La Barque de saint-Pierre, Les Éditions ouvrières, Spes, Paris, 1969, p. 325.
[2] Gaston Zananiri, p. 323 – 324.
[3] « Discours de Gamal Abdel-Nasser au patriarcat copte orthodoxe le 24 juillet 1965, Chronique RAU Égypte », *Proche-Orient Chrétien* n°4, Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem, 1965, p. 384 – 387. Cf. Annexe.

veut d'abord soigner son image de leader tiers-mondiste et arabe contre l'impérialisme occidental.

De même, dans une lettre adressée au pape en janvier 1968, le leader du parti pakistanais Jamâ'at-i islâmî, Sayyid Abul al-Maudûdî (1903-1979), répond à une circulaire dans laquelle Paul VI avait proposé de déclarer « jour de la paix » le premier jour de chaque année. Reconnaissant volontiers l'intérêt commun pour le maintien de la paix, il remet cependant en cause l'honnêteté des chrétiens à cause des actions missionnaires : ces derniers répandraient non seulement leur religion, mais auraient aussi « l'intention de détruire les bases morales et religieuses, particulièrement dans les pays abritant une population musulmane majoritaire et ceci à l'aide de moyens de pression politiques et de l'exploitation économique »[1]. En fait, et c'est ainsi qu'argumente al-Maudûdî selon Ekkehard Rudolph, « la mission serait un mouvement séculier et dès lors une initiatrice de l'impérialisme. Elle n'aurait plus rien à faire avec le vrai christianisme. Pour prouver sa crédibilité, le Pape devrait d'un côté mettre fin au mouvement missionnaire et, de l'autre, à ce qu'il nomme l' "alliance judéo-chrétienne", qui s'est à nouveau renforcée après la guerre de juin 1967 ». Au milieu des années 1960, Louis Gardet explique que le musulman moyen ne fait en réalité pas la distinction proprement chrétienne occidentale du spirituel et du temporel ; le chrétien est perçu comme un être politique, complice de la domination occidentale sur le monde arabo-musulman.

> […] Si les distinctions commencent à être faites entre christianisme et monde occidental moderne, le second apparaît toujours comme le fruit du premier. Occident et monde chrétien restent quelque peu synonymes. Du moins reproche-t-on aux chrétiens leur passivité devant les injustices de l'ère coloniale ; et à l'Église d'avoir profité du colonialisme pour répandre des missions que protégeait le bras séculier. Des jugements à l'emporte-pièce de tel ou tel missionnaire contre l'Islam sont aujourd'hui oubliés du peuple chrétien ; ils ne sont pas oubliés des musulmans. Et de là à penser que c'est dans la mesure même où ils ont trahi le message de paix de Jésus que les chrétiens sont devenus ainsi conquérants et violents… Le musulman respecte le chrétien comme tel ; mais il a beaucoup de reproches à adresser au monde chrétien (et à l'Église qu'il confond avec lui). À l'heure actuelle, il est encore très difficile pour un musulman de croire au désintéressement politique des chrétiens.[2]

De manière plus générale, on peut s'interroger sur l'usage politique du dialogue interreligieux. Quand La Pira profite de ses *Colloques méditerranéens* pour constituer

[1] Ekkehard Rudolph, « Bilan de quarante-trois années de Dialogue Islamo-Chrétien : Étude », dans *Méditerranée, Espace de Cultures et de Civilisations*, Collection Europe-Cultures, Volume 6, Institut Robert Schuman pour l'Europe, France, mars 1996.
[2] Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978 (1967), p. 422.

une plate-forme destinée à dénoncer l'impérialisme américain, n'y a-t-il pas une forme d'instrumentalisation de la rencontre au profit d'un thème pré-désigné par l'organisateur ?[1] Dans le même registre, certains responsables religieux y voient l'opportunité de créer un front commun, nombreux et international, contre l'athéisme. Ne serait-ce pas un détournement de la rencontre islamo-chrétienne au profit d'une apologétique aux couleurs politiques ? Pour les chrétiens occidentaux, il s'agit de réagir contre la déchristianisation massive des années 1960-70 qui touche l'Europe occidentale, contre l'idéologie marxiste et athée mise en exergue par les Républiques populaires d'Europe de l'Est, l'URSS et la Chine maoïste. Selon Jean-Jacques Pérennès, le Cardinal Franz König, archevêque de Vienne, conclut ainsi la conférence du 31 mars 1965 devant les oulémas de Al-Azhar « sur la nécessité pour les religions monothéistes de constituer un front commun face à la montée de l'athéisme, alors que l'islam doit affronter la modernité »[2]. Pour les musulmans, en effet, nombreux sont ceux qui se positionnent contre certains aspects de la modernité. Plus singulièrement, ils s'opposent au socialisme arabe proposé par Nasser. Le socialisme arabe n'est pourtant pas athée comme peut l'être le marxisme. Il entend garder une conception de l'homme et du monde fondée sur les principes fondamentaux de l'Islam. L'indépendance philosophique reste très nette par rapport au marxisme. Selon Louis Gardet, « la plupart des dirigeants arabes entendent distinguer avec force une éventuelle aide technique ou culturelle soviétique et l'adhésion aux principes de l'idéologie marxiste. La première est agréée aussi volontiers que l'aide occidentale ; la deuxième est refusée »[3]. L'Algérie de Ben Bella et plus encore celle de Boumedienne se recommandent ainsi des principes de l'Islam tout en affirmant leurs sympathies pour l'URSS. Le paradoxe est encore plus flagrant en Égypte où Nasser reçoit l'aide soviétique et persécute dans le même temps le parti communiste égyptien. En fait, « capitalisme de l'Ouest et marxisme de l'Est sont renvoyés dos à dos : l'un et l'autre d'ailleurs ne sont-ils pas un pur produit de la culture occidentale ? »[4] Néanmoins, pour être complet, si Louis Gardet affirme qu' « une foi intériorisée et profondément vécue est une barrière à l'idéologie marxiste », il reconnaît

[1] Sergio Romano, *Guida alla politica estera italiana, da Badoglio a Berlusconi*, BUR Saggi, Milan, 1993/2006 p. 146 : « […] il terreno commune, su cui tutti i partecipanti potevano comunicare e intendersi, era l'ostilità all' *imperialismo américano* (Le terrain commun, sur lequel tous les participants pouvaient communiquer et s'entendre, était l'hostilité à l'*impérialisme américain*) ».
[2] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.*, p. 241
[3] Louis Gardet, *L'Islam, religion et communauté, op.cit*., p. 365.
[4] *Ibid*., p. 366.

que cette foi court toujours le risque de se diluer en une volonté de conquête et de grandeur terrestres […], toujours en danger d'abolir dans le mythe de l'Homme social le dynamisme d'unité et d'entraide de la Communauté du Prophète »[1]. Cette unité et cette entraide de l'Umma sont testées par le conflit qui ne cesse de s'aggraver au Proche-Orient.

3.2. Les ambiguïtés du dialogue sur la situation au Proche-Orient

Dès les années 1960, soutenues par la puissance américaine, les monarchies du Golfe réagissent à la propagande nassérienne. En 1962, la *Conférence Islamique Mondiale* crée la *Ligue islamique mondiale* pour apporter un soutien religieux aux musulmans dans les pays où ils sont minoritaires. À partir de 1965, le roi Fayçal entreprend des tournées pastorales auprès des chefs d'État et de gouvernement de pays musulmans, afin de « susciter un renouveau de la foi, face à la diffusion du matérialisme et aux agressions du sionisme », et de « favoriser la coopération des États islamiques dans le domaine spirituel, économique et social ». Sans réel répondant positif dans un premier temps, la défaite arabe de 1967 face à l'État d'Israël change la donne. En six jours, entre le 5 et le 11 juin, l'armée israélienne défait les armées syrienne, transjordanienne et égyptienne. Nasser et le camp des pays dits « progressistes » sortent profondément affaiblis de cette guerre des Six jours, à la fois sur les plans militaire, politique et symbolique. Le camp des pays arabes dits « réactionnaires », plus religieux, a l'avantage d'autant plus que la guerre des Six jours prend une dimension religieuse tant du côté juif que du côté musulman.

En 1969, lors d'un sommet extraordinaire des ministres des Affaires étrangères de la Ligue des États Arabes réuni suite à l'incendie de la mosquée Al-Aqsa à Jérusalem, l'Arabie saoudite propose avec succès la tenue d'un sommet islamique au Maroc en septembre. Le sommet de Rabat réunit 25 pays représentés par leurs chefs d'État et de gouvernement. Dans la déclaration finale, ceux-ci constatent que « la foi commune était un puissant facteur de rapprochement », et estiment nécessaire de « renforcer les liens de fraternité et de solidarité existants entre les peuples musulmans pour préserver leur liberté et l'héritage d'une civilisation commune basée sur les principes de justice, de tolérance et de non-discrimination ». Esquissée à Rabat, la structure de concertation islamique prend forme à Jedda, à la suite de trois réunions des ministres des Affaires

[1] *Ibid*., p. 369.

étrangères ayant participé au sommet de Rabat. En 1972, la charte de l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI) est adoptée. Depuis 1924 et la fin du califat, c'est la première fois qu'une organisation regroupant un nombre significatif d'États islamiques est créée sur une base essentiellement religieuse.

Dans les pratiques du dialogue islamo-chrétien qui se structurent progressivement en Europe, les questions politiques ne sont généralement pas prédominantes. Dans le cas du dialogue intellectuel tripartite, à savoir entre juifs, chrétiens et musulmans, les questions politiques sont même soigneusement écartées[1]. Cependant, certains acteurs du dialogue islamo-chrétien sont partiellement motivés par des questions de politique internationale. D'un côté comme de l'autre, l'évolution politique au sud et à l'est de la Méditerranée influence considérablement l'évolution du dialogue islamo-chrétien sur la rive nord.

Les combats des années 1970, le Tiers-mondisme, mais surtout le conflit au Proche-Orient, favorisent ainsi le rapprochement islamo-chrétien. La « cause palestinienne » rassemble militants chrétiens et musulmans par-delà les frontières terrestres et maritimes. Des conférences sont proposées pour soutenir les chrétiens de Palestine après la guerre des Six-Jours, notamment dans le giron protestant. En mai 1970, une telle conférence est organisée au Liban, par l'association « Chrétiens pour la Palestine » avec la participation de Yasser Arafat. Elle est suivie de colloques de retour en Algérie où des militants chrétiens côtoient les jeunes Algériens. Sur le plan institutionnel, la Fédération protestante de France, qui a déjà en son sein une commission Église-Israël, se dote d'une commission Église-islam en 1970[2]. Mais la complexité de la situation rattrape les actes de générosité. En septembre 1972, la conférence de Cartorbery, en Angleterre, s'ouvre au moment de la prise d'otage des athlètes israéliens par des terroristes du mouvement Septembre noir pendant les Jeux Olympiques de Munich.

Le dialogue islamo-chrétien est ainsi largement dépendant des aléas géopolitiques méditerranéens. Dans ce contexte de tensions généralisées, la coopération interméditerranéenne est d'autant moins aisée que le politique des Européens en la matière tâtonne à cause particulièrement d'une diversité d'approches.

[1] Delphine Dussert-Galinat, *Le dialogue interreligieux en France…, op.cit.,* p. 360.
[2] Cf. Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé…, op.cit.,* p. 35.

3.3. Les risques d'une approche européenne de l'espace méditerranéen

La France essaie notamment de définir une politique méditerranéenne autonome qui se définit essentiellement comme une politique arabe. Libérée du poids algérien, elle tente d'améliorer ses relations avec les pays arabes. Elle agit à plusieurs niveaux. Sur le plan économique, elle organise un système d'aides multiples au développement. Sur le plan politique, le général de Gaulle cherche à montrer un visage français neuf, ayant tourné la page de l'impérialisme. Il se permet de critiquer l'impérialisme américain, sans se désolidariser du camp occidental. Pour manifester un peu plus la solidarité française vis-à-vis du monde arabe, il critique aussi l'impérialisme israélien qui se manifeste à l'occasion de la guerre des Six Jours. Georges Pompidou confirme le choix opéré par le général de Gaulle et proclame l'embargo sur les armes à destination du Proche-Orient. Cette politique pro-arabe est à l'origine du renforcement des relations avec des pays comme le Maroc ; le roi Hassan II est reçu en visite officielle en février 1970. Mais elle est aussi à l'origine de déconvenues pour la France. La vente d'armes au colonel Kadhafi, tout juste arrivé au pouvoir en Libye, provoque un tollé général et un refroidissement des relations avec les Etats-Unis[1]. Le rapprochement avec Kadhafi est aussi affaire de ridicule pour la France sur le plan international : Israël rompt unilatéralement son embargo[2] tandis que le dévoilement des ambitions belliqueuses du colonel libyen oblige la France à rééchelonner ses livraisons d'armes. Les tensions les plus importantes concernent cependant les relations avec l'Algérie. À l'issue d'une période de négociations difficiles sur la gestion des ressources pétrolières, le colonel Boumediene nationalise les compagnies pétrolières françaises le 24 février 1971. En avril, exigeant le paiement préalable du pétrole à livrer et interrompant les chargements, il met la France au pied du mur. En fait, Georges Pompidou éprouve en Méditerranée que « la France, puissance moyenne, n'a plus vraiment la possibilité de mener une grande politique internationale indépendante et qu'elle ne peut même plus en donner l'illusion dès lors qu'elle renonce aux coups d'éclats verbaux et à la dramatisation artificielle dont la

[1] Serge Berstein & Jean-Pierre Rioux, *La France de l'expansion, L'apogée Pompidou (1969-1974)*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 18, Points histoire, Seuil, Paris, 1995, p. 37 : « le 28 février 1970, à Chicago, le chef de l'État français est conspué par une foule de manifestants pro-israéliens que la police locale ne fait pas grand effort pour contenir. L'incident conduira au retour immédiat en France de Madame Pompidou et au sentiment d'un échec de ce voyage ».

[2] En décembre 1969, avec la complicité de certains fonctionnaires français, Israël réussit à capturer les cinq vedettes commandées par la marine israélienne à la France.

stature du Général faisait des événements historiques »[1]. Au début des années 1970, en plus de sa politique arabe, la France se tourne davantage vers ses partenaires européens pour construire une politique méditerranéenne commune.

On ne commence à parler de diplomatie commune au niveau européen qu'à partir de 1970 quand les ministres des Affaires étrangères des Six adoptent le rapport Davignon qui marque le lancement de la Coopération Politique Européenne (CPE)[2]. À l'initiative de Georges Pompidou, cette politique extérieure de la CEE aborde réellement le champ méditerranéen en 1972. C'est en effet lors du Sommet de Paris (19-21 octobre 1972) que les Européens lancent la « Politique Méditerranéenne Globale » (PMG) ou « Approche Globale Méditerranéenne » (AGM). L'objectif de la PMG est de faciliter la libre circulation des marchandises pour les produits industriels et certains produits agricoles. Il ne s'agit pas d'une approche multilatérale interrégionale, mais d'un cadre de négociations parallèles entre la CEE et chacun des « Pays Tiers Méditerranéens » (PTM)[3]. Ces négociations aboutissent à la signature de plusieurs accords de Coopération avec les pays du Maghreb, l'Egypte, la Jordanie, la Syrie, le Liban et la Yougoslavie. Un accord de coopération global avec le Maroc est, par exemple, signé en 1976. Il comporte plusieurs volets : une coopération financière, une coopération technique et une coopération au niveau de la main d'œuvre. En revanche, il n'est pas fait mention d'une coopération dans le domaine culturel ni dans celui du culte. Mais ces accords d'association et de coopération qui lient la Communauté européenne aux PTM renforcent en réalité la dépendance de ces derniers vis-à-vis de la CEE. Progressivement, les avantages de l'accès préférentiel pour les produits agricoles et industriels en provenance des PTM sont rognés par la Politique Agricole Commune (PAC). Entre projets et ambiguïtés, la coopération méditerranéenne appelle un renouvellement.

[1] Serge Berstein & Jean-Pierre Rioux, *La France de l'expansion…, op.cit.*, p. 37.
[2] Franck Petiteville, *La politique internationale de l'Union européenne*, Références, Les presses de Sciences Po, Paris, 2006, p. 23.
[3] Le nom de « Pays Tiers Méditerranéens » fait partie de toute une série d'appellations (« Pays Partenaires Méditerranéens », « Pays du Sud et de l'Est de la Méditerranée », etc.), toutes plus ou moins pertinentes, quant à la désignation des pays plus ou moins éloignés du pourtour méditerranéen, la plupart situés sur les rives sud et orientale, mais aussi de certains pays de la rive nord ne faisant pas partie de la CEE/UE.

Conclusion de la deuxième partie

Plusieurs pratiques du dialogue islamo-chrétien se mettent en place dès l'Après-guerre. Les solidarités nouvelles qui émergent sur les marges urbaines des grandes villes industrielles européennes, singulièrement en France, multiplient les occasions de rencontres entre chrétiens et musulmans. Il est cependant difficile de parler de « dialogue » de manière générale, dans la mesure où ces liens sont souvent motivés, côté chrétien en tout cas, par une exigence de charité qui ne fait pas de la dimension religieuse une priorité. Ces nouveaux liens n'en demeurent pas moins un canal essentiel, permettant dans certains cas, d'approfondir une connaissance mutuelle dans le domaine religieux. Le champ de la solidarité peut apparaître ainsi comme un terreau favorable à une réflexion sur le dialogue interreligieux.

Les luttes anti-coloniales sont aussi des espaces de dialogue où se retrouvent plusieurs acteurs religieux. De manière générale, la décolonisation semble être une période durant laquelle plusieurs de ces acteurs ont essayé, avec d'autres, de proposer des modèles alternatifs pour des relations méditerranéennes encore marquées par la domination occidentale sur les autres rives. En contrepoint d'une situation politique et militaire tendue, le dialogue culturel apparaît comme un espace de possible pour penser l'unité méditerranéenne. Alors que la crise de Suez et la guerre d'Algérie crispent les relations méditerranéennes, des rencontres interculturelles sont organisées notamment à Florence dans les années 1950. À ces réflexions intellectuelles participent des acteurs religieux, notamment des islamologues chrétiens qui travaillent à une meilleure compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans.

Dans les années 1960, le temps de la coopération offre un nouveau cadre d'observation des avancées du dialogue islamo-chrétien, indépendamment du dialogue interculturel. « Au cœur des masses » ouvrières en Europe et musulmanes au Maghreb pour reprendre le titre de l'ouvrage de René Voillaume publié en 1951, l'expérience des Églises locales favorise la réflexion catholique sur la mission et, par ricochets, sur le dialogue islamo-chrétien. Se conjuguent ainsi plusieurs éléments, en particulier les travaux des différents centres fondés par les congrégations missionnaires au cours de l'entre-deux-guerres dans plusieurs pays arabo-musulmans au sud de la Méditerranée, qui amènent l'Église catholique à changer de posture à l'égard des musulmans.

Des réticences persistent cependant au sein des communautés religieuses vis-à-vis de la démarche de dialogue interreligieux. De surcroît les acteurs religieux désireux de faire progresser ce dialogue islamo-chrétien sont soumis aux aléas de la géopolitique méditerranéenne, du Proche-Orient en particulier. En créant une sorte de front commun fictif contre le tiers juif, les guerres israélo-arabes s'avèrent, dans un premier temps, des facteurs favorables aux rapprochements entre chrétiens et musulmans. Mais les craquements géopolitiques vont révéler progressivement les ambiguïtés de ce qui ne peut être considéré au mieux que comme des compromis et des opportunités politiques, non comme un dialogue religieux. Plus fondamental apparaît donc encore le travail mené par les pères conciliaires : les rapprochements envisagés avec le judaïsme au début du concile Vatican II les poussent à s'exprimer au sujet de l'« estime » que l'Église catholique porte à l'égard de tous les croyants, musulmans compris. C'est sur cette nouvelle base que s'ouvre l'histoire du dialogue islamo-chrétien dans le dernier tiers du XX^{e} siècle.

Troisième partie. La place du dialogue islamo-chrétien sur la scène méditerranéenne dans le dernier tiers du XX^{e} siècle

Introduction de la troisième partie

À l'occasion du Concile Vatican II, l'Église catholique s'est engagée officiellement dans le dialogue avec les musulmans. Bien que ces évolutions aient été préparées par des réflexions et des expériences menées au cours des décennies précédentes, elles ne vont pas sans provoquer débats et résistances. Les textes de *Lumen Gentium* et de *Nostra Aetate* « n'ont pas suscité dans l'immédiat des réactions ou des initiatives islamo-chrétiennes significatives[1]. » C'est progressivement que l'investissement massif de certains acteurs (individualités et institutions), la multiplication des rencontres islamo-chrétiennes et l'intérêt grandissant des chrétiens européens pour l'islam vont permettre la création de structures dédiées au dialogue et son institutionnalisation. Cette évolution participe d'un renouvellement des réflexions sur la mission de l'Église amorcées avant le Concile et relancées par l'adoption de textes importants comme *Ad Gentes*. Au cours des années 1970, interpellée par les décolonisations et l'essor de nouvelles Églises nationales au Sud, l'Église catholique s'engage dans un travail de fond pour repenser l'évangélisation. En 1974 par exemple, le synode des évêques réuni à Rome confirme la place centrale du dialogue dans la relation aux autres religions, tout en le liant très étroitement à l'évangélisation[2]. Cette dialectique préoccupera nombre d'acteurs catholiques du dialogue islamo-chrétien jusqu'à la fin du siècle, y compris les plus hautes autorités ecclésiastiques.

L'élection de Jean-Paul II en 1978 ne semble pas remettre en cause les orientations définies par le Concile et Paul VI, bien au contraire. Au niveau local, l'Église de Marseille bénéficie de l'épiscopat flamboyant du cardinal Roger Etchegaray, archevêque de Marseille de 1970 à 1984 (créé cardinal en 1979). À Marseille, l'Église catholique participe à la création d'une Radio œcuménique portant le nom de « Dialogue » dont l'acte de fondation est signé le 23 décembre 1982[3]. Première dans l'histoire tout récente des radios locales, une telle démarche est un nouveau jalon posé dans l'ouverture de l'Église, et plus largement des chrétiens, à la pluralité présente dans la cité phocéenne. Lors de son départ pour Rome en 1984, où il va participer de l'organisation de la première rencontre d'Assise, une telle ouverture permet à

[1] Roger Michel, *Peut-on dialogue avec l'islam ? Faut-il en avoir peut ?* Peuple Libre, Valence, 2008, p. 77.
[2] Cf. Cardinal Cordeiro, « Annexe : Le "Document rouge". Synthèse de la première partie : échanges d'expériences » dans, *L'Église des cinq continents*, Le Centurion, Paris, 1975, p. 130.
[3] Roger Etchegaray, « Une Radio œcuménique à Marseille : "Dialogue" », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 3, 103e année, 16 janvier 1983, p. 25.

Etchegaray de saluer dans l'assemblée « l'évêque des Arméniens, des représentants des Églises grecque, protestante, anglicane » mais aussi « des juifs et des musulmans »[1]. Deux ans plus tard, le 7 mai 1986, en présence du désormais cardinal, les funérailles du maire de Marseille, Gaston Defferre (1910-1986), sont l'occasion d'une autre manifestation importante de ce creuset marseillais favorable à la rencontre, sinon des croyants des différentes traditions religions, du moins de leurs représentants[2]. Regroupés sous l'égide du nouveau maire Robert Vigouroux, ces représentants sont à la base d'une nouvelle initiative : Marseille-Espérance.

Du côté des musulmans, le tableau est beaucoup plus varié, et l'engagement dans le dialogue est davantage le fait de personnalités que de structures ou institutions officielles. Durant les années post-conciliaires, des liens, parfois amicaux, se tissent entre des hommes (peu de femmes) des deux religions et des différentes rives de la Méditerranée grâce à une série de rencontres. Plusieurs acteurs prennent cependant conscience de certaines insuffisances et tentent d'y remédier en créant un nouveau modèle de rencontres, plus académique, mais du coup plus élitiste encore. Pourtant les rencontres à la base se multiplient en Europe, du fait de la croissance des échanges commerciaux et surtout des flux migratoires qui favorisent l'installation de populations de confession musulmane issues principalement des anciennes colonies françaises d'Afrique. Cette pluralisation de la société ne va pas sans heurts, qui prennent généralement l'aspect d'actes et de discours racistes. Néanmoins, la pluralité nouvelle interpelle l'Europe occidentale, poussée à s'intéresser à l'Islam, à l'Orient et plus précisément à la Méditerranée, non seulement parce que ces nouveaux ressortissants s'y rattachent, mais aussi pour des raisons géopolitiques. Les aléas des relations internationales, en particulier le conflit Est-Ouest et celui du Proche-Orient qui manifestent la dépendance à l'égard des Etats-Unis, compliquent constamment la politique européenne en Méditerranée et les nouveaux liens de compréhension qu'elle essaie d'instaurer avec les autres rives. « Surprenante Europe ! » lance alors Bichara Khader, du *Centre d'Études et de Recherche sur le Monde Arabe Contemporain* (CERMAC) à Louvain-la-Neuve en 1983 :

> Alors même qu'elle n'en finit plus de rompre avec sa propre histoire, qu'elle se complaît dans un discours de la décadence et ne parvient pas à imaginer la

[1] Roger Etchegaray, « Ce n'est qu'un "Au Revoir !", *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 25, 104e année, 8 juillet 1984, p. 401.
[2] Bien que de confession protestante, les funérailles de Gaston Defferre se déroulent à la cathédrale Notre-Dame de la Major afin d'accueillir une assistance plus importante.

> moindre alternative culturelle ou politique, voilà qu'elle découvre brutalement des pans entiers du globe qu'elle avait longtemps feint d'ignorer. Comme si la mappemonde avait eu jusqu'à maintenant les seules dimensions de l'Occident, cette Europe élargie.[1]

De nouveaux acteurs européens se révèlent. La décennie 1970 voit l'émergence de l'Espagne post-franquiste, nouvel acteur de poids dans les relations islamo-chrétiennes, plus généralement dans les relations interméditerranéennes. En 1974, à l'occasion d'un premier colloque dans la ville de Cordoue, Mgr Henri Teissier, affirme :

> On peut d'ailleurs penser qu'au niveau de la zone méditerranéenne au moins, l'Espagne aura un rôle particulier à jouer dans le dialogue islamo-chrétien. La décision de principe a été prise de renouveler tous les deux ans la rencontre de Cordoue. L'existence, en ce lieu, d'un passé commun hispano-arabe et islamo-chrétien crée incontestablement un cadre favorable au dialogue, aucun des interlocuteurs n'étant totalement "chez l'autre", ni totalement "chez lui". Peut-être aussi peut-on penser que la situation religieuse de l'Espagne actuelle présente quelque analogie avec celle de certains pays musulmans.[2]

Plus généralement, l'Espagne se positionne sur la scène culturelle mondiale. En 1987, Federico Mayor Zaragoza est élu directeur général de l'UNESCO, un an après l'entrée de son pays dans la Communauté européenne en 1986 aux côtés du Portugal. L'Espagne investit massivement le champ du dialogue interculturel en Méditerranée jusqu'à accueillir, en 1995, à Barcelone, capitale olympique en 1992, une grande conférence euroméditerranéenne. L'heure semble donc être arrivée au début des années 1980 pour un dialogue construit et fécond entre l'Occident et l'Islam. Mais, comme le précise Bichara Khader en 1983 :

> Cet intérêt soudain de l'Occident pour l'Islam et l'Orient n'a malheureusement pas suscité des analyses affinées et des recherches approfondies. La propension à la polémique a été plus forte que le devoir de comprendre. L'Islam continue en effet à être vilipendé, marginalisé. Paradoxalement, si le christianisme et le judaïsme ont été intégrés en Occident dans ce qu'on appelle communément la civilisation, « Judéo-chrétienne », l'Islam a été autoritairement mis à l'écart ! Cette « marginalisation scientifique » du domaine islamique s'est accompagnée d'une vaste opération de travestissement qui se plaît à décrire l'Islam comme « la pire des inventions », une « religion bâtarde », appelée à « s'effondrer d'elle-même ».[3]

En face, le monde arabe a commencé à se vider de ses mosaïques communautaires à la faveur de l'indépendance des États qui s'appliquent à devenir des

---

[1] Bichara Khader, « En guise d'introduction », dans Centre d'Études et de Recherche sur le Monde Arabe Contemporain (CERMAC), *Connaissance de l'Islam*, Cahier 19 – 20, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 1 (cf. SRI, HC 63.5).
[2] Henri Teissier, « Le congrès islamo-chrétien de Cordoue », *L'Écho de Constantine*, 25 octobre 1974.
[3] Bichara Khader, « En guise d'introduction », *op.cit.,* p. 1.

nations à l'image de ce qu'a vécu l'Europe centrale au cours du XXe siècle. Comme la Turquie d'Atatürk s'était vidée de ses Grecs et Arméniens dans les années 1910-20, et, en échange, la Grèce de ses populations musulmanes, les pays des rives sud et est de la Méditerranée rejettent progressivement les éléments humains qu'ils considèrent comme étrangers : ce sont les populations européennes au Maghreb, bien que pour expliquer l'exil des pieds-noirs d'Algérie, il faille décrypter le rôle de l'OAS ; et ce sont ces autres populations, européennes, juives, levantines, qui donnaient son cosmopolitisme à un port comme Alexandrie décrit par Lawrence Durell[1]. La création de l'État d'Israël, qui se veut lui également un État-nation et qui a expulsé une grande partie des Palestiniens des plaines côtières en 1947, et les guerres israélo-arabes qui lui sont consécutives, ne fait qu'accentuer ce processus. Progressivement celui-ci prend un caractère religieux. En 1967, la guerre des Six Jours, a pour conséquence majeure la remise en cause de l'arabisme. Le nassérisme est enterré avec son fondateur charismatique le 1er octobre 1970. À son arrivée au pouvoir, Anouar el-Sadate doit lutter contre les partisans encore nombreux du nassérisme. Il asseoit sa légitimité en octobre 1973 grâce au franchissement de la Ligne Bar Lev, qui repousse un temps les armées israéliennes au-delà du Canal. Il recherche aussi l'alliance avec de nouvelles forces de société qu'il trouve notamment parmi les groupes les plus persécutés par Nasser, les islamistes. Dans ces années 1970, ceux-ci, sont tous influencés par l'œuvre de Sayyid Qutb et la matrice de l'Association des Frères musulmans, mais ne représentent pas un mouvement homogène. Comme le souligne Gilles Kepel dans *Le Prophète et Pharaon*, la mouvance islamiste ressemble plutôt à une constellation d'initiatives, d'analyses et d'acteurs : « La palette […] a été, pendant la décennie où Sadate a exercé le pouvoir, haute en couleur et riche en nuances, ou représentatives des grands courants, depuis les tendances légalistes jusqu'à celles qui prônent la lutte armée, en passant par les sectes qui resocialisent en communautés leurs membres et par les organisations de masse étudiantes »[2].

[1] Jean Carpentier & François Lebrun, *Histoire de la Méditerranée*, Points, Seuil, Paris, 2001, p. 493.

[2] Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, foliohistoire, Gallimard, Paris, 2012 (La Découverte, 1984), p. 14. Cf. aussi p. 256 : « Il faut, en effet, se représenter le mouvement islamiste, que Faraj nomme "le champ de ceux qui œuvrent pour l'islam", comme une nébuleuse de petits groupes dont l'idéologie gravite entre celle d'un Chukri ou d'un Faraj à son apogée et celle d'un Me Talmasani à son périgée. Et, dès lors qu'une étoile sait y briller d'un éclat particulier, elle entraîne dans son halo les militants errants du mouvement islamiste. »

De manière globale, le défi de la modernisation semble favoriser l'émergence des fondamentalismes religieux sur la scène politique au Moyen-Orient comme ailleurs[1]. En Iran les brutalités de la Révolution blanche engagée en 1960 poussent les clercs sur le devant de la scène et aboutissent à la prise du pouvoir par l'ayatollah Khomeiny en 1979. Dans un contexte différent, la formation de la *Moral Majority* aux Etats-Unis qui facilite l'accession de Ronald Reagan à la présidence, s'explique aussi par la peur d'une modernisation dans les États conservateurs du sud[2]. Au même moment, en Inde, les nationalistes hindouistes arrivent au pouvoir dans la plus grande démocratie du monde.

En Méditerranée, la modernisation prend plusieurs visages. Dans les pays européens, elle se caractérise d'un côté par la montée des mouvements consuméristes et libertaires (libération des mœurs ouvrant la porte à l'industrie du bien-être, du loisir et du plaisir) et par le versement de mouvements idéologiques dans le terrorisme de l'autre (Bande à Baader en Allemagne, Action directe en France, les Brigades Rouges en Italie). En Orient, le mouvement palestinien polarise la mue des sociétés. Après la terrible défaite de 1967, les activistes palestiniens trouvent dans un premier temps refuge dans le royaume voisin de Jordanie. Mais, en septembre 1970, pour éviter que les troubles provoqués par les milices palestiniennes ne débouchent sur une nouvelle confrontation avec Israël, le roi Hussein décide de les anéantir. "Septembre noir" fait partie des mouvements qui, ayant survécu, se lancent dans l'action terroriste. En 1972, ils commanditent l'assassinat des athlètes israéliens aux Jeux Olympiques de Munich. Les groupes terroristes palestiniens deviennent ensuite des acteurs importants de la guerre du Liban qui commence en 1975.

Les années 1970 sont caractéristiques de cette évolution vers une intégration du facteur religieux dans les analyses. Le marseillais Roger Garaudy (1913-2012), qui exclu du Parti Communiste Français en 1970, lance parmi les premiers la thématique porteuse de « dialogue des civilisations[3] » qui va prendre corps à travers la tenue de multiples

---

[1] Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*, p. 319.

[2] Karen Armstrong, *Le combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Seuil, Paris, 2005, p. 469.

[3] *Pour un dialogue des civilisations* Denoël, 1977. Roger Garaudy naît à Marseille dans une famille athée. Au cours de son adolescence, il se convertit au protestantisme et intègre le Parti communiste en 1933. Décoré à la Libération, il entre au comité central du Parti et est élu député aux Assemblées Constituantes de la Quatrième République puis à l'Assemblée nationale jusqu'en 1951. Après plusieurs années d'études de philosophie à Moscou, il récupère un siège de député en 1956, devient sénateur en 1959 avant d'abandonner tout mandat politique en 1962 pour se consacrer à la philosophie. Depuis 1960, il est directeur du Centre de recherches et d'études marxistes et s'engage dans une voie balisée, d'une part, par la recherche du dialogue entre chrétiens et communistes et, d'autre part, par la critique du modèle

rencontres interméditerranéennes tout au long des années 1970 jusqu'au premier « Meeting pour l'Amitié entre les peuples » qui se réunit à Rimini à partir de 1979. Comme le souligne Jean-Claude Basset[1], le mouvement interreligieux bénéficie en réalité d'une dynamique globale qui se manifeste singulièrement en 1970. Dans le sillage des luttes pacifiques américaines des années 1960, des représentants des grandes religions du monde tentent un rapprochement pour peser sur les grands enjeux liés à la paix. En octobre 1970, un sommet se tient à Kyoto et donne naissance à la *World Conference of Religions for Peace* (WCRP) dont le secrétariat exécutif est confié à l'américain Homer A. Jack (1916-1993)[2] jusqu'en 1983. Siégeant à New York, l'organisation non-gouvernementale devient rapidement un appareil consultatif proche de l'ONU, réunissant des assemblées mondiales dans différentes villes du monde, par exemple à Louvain, en Belgique en 1974. Au niveau global également, la Fondation John Templeton lance le « Prix pour le Progrès en religion » en 1972 (avant l'Unesco qui lance un prix de l'éducation à la paix en 1980). Ce prix est remis à une « personne vivante qui a contribué de manière exceptionnelle à faire reconnaître la dimension spirituelle de la vie humaine[3]. » Parmi d'autres sont ainsi récompensés Mère Teresa en 1973, Frère Roger en 1974, Chiara Lubich (1920-2008) en 1977. Fondatrice du Mouvement des Focolari, Chiara Lubich réalise à cette occasion que la famille spirituelle qu'elle a créée à Trente

soviétique. Cette deuxième option lui vaut d'être exclu du Parti en 1970. Il se convertit alors au catholicisme, puis à l'islam en 1982. Musulman, il crée une fondation à Cordoue pour mettre en valeur l'époque musulmane de l'Espagne. Il est reçu avec les honneurs dans la plupart des pays islamiques. En 1991, il dénonce la « guerre coloniale » qui éclate dans le Golfe. En 1995, il se fait remarquer pour avoir tenu des propos négationnistes dans son ouvrage intitulé *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, republié en 1996, bientôt interdit en France. Ce livre entraîne Roger Garaudy dans une affaire judiciaire à laquelle est mêlé son ami l'abbé Pierre. Roger Garaudy est condamné en 1998 pour provocation à la haine raciale.

[1] Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Cogitation Fidei n° 197, Cerf, Paris, 1996, Chapitre II, p. 107 – 138. Jean-Claude Basset relève la conjonction des initiatives au cours de la même année. Trois rencontres se tiennent : à Ajaltoun (16-25 mars), Genève (31 mars-4 avri) et Kyoto (16-21 octobre).

[2] Homer A. Jack est un universaliste unitarien diplômé de la *Meadville Lombard Theological School* de Chicago où il entre en 1944. Outre son ministère religieux qui l'amène à occuper plusieurs postes dans l'Illinois puis au Kansas, Homer Jack se lance dans une carrière de militant pacifiste et s'engage contre la ségrégation raciale. Pendant le Second conflit mondial, il se bat contre l'entrée en guerre des Etats-Unis. De 1943 à 1948, il est aussi le secrétaire exécutif du *Chicago Council Against Racial and Religious Discrimination*. En 1959, il participe à la fondation et à la direction de l'*American Committee on Africa* avant de devenir directeur exécutif du *Congress of Racial Equality et du National Committe for a Sane Nuclear Policy* (SANE). En même temps que son engagement au sein de WCRP, il préside jusqu'en 1984 le comité sur le désarmement des Nations Unies.

[3] http://www.templeton.org/ Ce prix qui attribue une somme conséquente (plus importante que le Prix Nobel) est l'objet de critiques de la part de penseurs athées, à l'instar de Caroline Fourest (cf. *La dernière utopie. Menaces sur l'universalisme*, Grasset, Paris, 2009, p. 197).

en 1943 autour de la question de l'unité, doit s'ouvrir au dialogue interreligieux[1]. En 2007, elle peut ainsi affirmer que « le dialogue interreligieux fait partie intégrante de la vie des Focolari[2] » partout où il est présent, à savoir en Europe, en Amérique, mais aussi en Asie et au Maghreb où une communauté a été créée le 14 octobre 1966, en Algérie[3].

En Algérie, les changements sont extrêmement brutaux et inégaux. Le caractère profondément injuste des inégalités favorise des revendications sociopolitiques issues du milieu religieux musulman. En 1974, depuis le Maroc, le cheikh Abdellatif Soltani publie une virulente critique du socialisme officiel algérien. Face à la pression grandissante exercée par ces religieux, les dirigeants algériens leur concèdent progressivement l'arabisation et l'islamisation de la société algérienne. Or les deux phénomènes se nourrissent l'un l'autre. L'arabisation étant décrétée de manière trop hâtive, le pouvoir algérien est obligé de faire appel à des enseignants arabes étrangers, notamment égyptiens, dont de nombreux partisans des Frères musulmans. Quant aux imams algériens, le vendredi, ils se doivent désormais de prêcher l'enseignement officiel du ministère des Affaires religieuses dans le cadre de l'islamisation de la société. Or cet enseignement est confié à « un Égyptien notoirement antichrétien, le cheikh Mohamed al-Ghazâli, qui ne perd pas une occasion de stigmatiser l'agression culturelle dont serait coupable l'Occident systématiquement assimilé au christianisme[4]. »

En Égypte, le fossé se creuse entre un régime perçu comme hypocrite par les disciples de Sayyid Qutb et une société de plus en plus inégalitaire. Comme le rappelle Mario Rispoli, « sous Sadate tout a basculé. Les inégalités se sont aggravées, les repères se sont brouillés. D'un côté, l'homme se présentait aux Occidentaux comme un des leurs,

---

[1] http://www.focolare.org/fr/in-dialogo/grandi-religioni/: En 1977, à Londres, le prix Templeton pour le progrès de la religion fut décerné à Chiara Lubich. Elle raconta son expérience devant des personnalités de plusieurs religions et ressentit profondément que tous les participants, même s'ils appartenaient à des religions différentes, formaient une seule famille. A la fin de la cérémonie, les fidèles des différentes traditions religieuses (bouddhistes, musulmans, juifs, sikhs, hindous, etc.) vinrent la féliciter chaleureusement. Il devenait évident que la spiritualité du Mouvement pouvait être partagée non seulement avec les chrétiens, mais aussi, dans une certaine mesure, avec des fidèles d'autres religions. Ces circonstances furent pour Chiara Lubich un signe de Dieu qui lui a permis de comprendre que le Mouvement devait s'ouvrir au dialogue avec des personnes de toute tradition religieuse.

[2] « En dialogue avec tout homme croyant », *Parole de vie*, novembre 2007, p. 59.

[3] Les Focolari publient en 1988 et 1989 des textes de Pierre Claverie sur la connaissance de l'Islam : « Conosecere meglio l'Islam – I », *Nuova Umanità*, 60 (1988), p. 19 – 40 ; « Conosecere meglio l'Islam – II », *Nuova Umanità*, 61 (1989), p. 31-56. Ils sont repris et publiés en français en 2010 sous le titre *Petite introduction à l'islam*, Cerf, Paris, 2010, 110 p.

[4] Martine de Sauto, *Henri Teissier, un évêque en Algérie, De l'Algérie française à la crise islamiste*, Bayard, 2006, Paris, p. 139 : « Henri Teissier reçoit alors de nombreuses protestations d'enseignants coptes qui écoutent [les sermons du cheikh Mohammed al-Ghazâli] et sont scandalisés par ses attaques publiques contre la foi chrétienne ».

avec ses complet signés Pierre Cardin, ses manières anglo-saxonnes et sa pipe, répondant directement en anglais aux journalistes étrangers ; de l'autre, dans son village natal de it Aboul Kom, dans le Delta, il se présentait à la télévision égyptienne habillé en paysan, avec une lourde tunique qui lui tombait jusqu'aux pieds. […] Voulant être à la fois "occidental" et authentiquement local et rural, en restant en même temps militaire et civil, il finit par apparaître comme un histrion, un "hypocrite voulant tromper Dieu et les croyants", comme dit le Coran (II, 8-18), un dictateur impie[1]. » Cette tension aboutit en 1981 à l'assassinat de Sadate par des membres du groupe Al Jihad emmené par le lieutenant Khalid al Islambuli qui se vante alors d'avoir « tuer Pharaon ». Sadate est pleuré par les Occidentaux seulement.

De l'arabité, les revendications identitaires glissent à la musulmanité. Les vivre-ensembles interreligieux que permettait le parapluie de l'arabité sont remis en cause par les identités religieuses ; affirmations identitaires qui divisent de fait des nations arabes historiquement pluri-communautaires, en particulier au Machrek. Et alors que les divisions entre musulmans et juifs se traitent au niveau international, c'est au niveau intérieur, sur le projet même de société que les relations islamo-chrétiennes se tendent. En Égypte, durant l'été 1981, les accrochages meurtriers de Al Zawiya al Hamra amplifient le désir d'en découdre de certains responsables islamistes, à l'instar de Karam Zuhdi, chef d'une section régionale du groupe Al Jihad. Comme l'explique Gilles Kepel, « pour l'activiste de Moyenne-Égypte qu'est Zuhdi, les chrétiens sont des impies et de ce fait victimes toutes désignées du jihad – du combat sacré dans la Voie de Dieu, avant même le despote[2]. » Au niveau international, et méditerranéen en particulier, le dialogue islamo-chrétien ne pouvait qu'être rattrapé par les tendances lourdes des réalités régionales et de terrain.

En 1982, deux événements marquent la fin du cycle historique inauguré par le concile Vatican II : la conférence de Colombo et les massacres de Sabra et Chatila. À Colombo, la conférence organisée par le *Conseil Œcuménique des Églises* (COE) et le *World Muslim Congress* se voulait le point culminant d'une décennie de conférences. Il avait choisi pour thème « Ethics and Practices of Humanitarian and Development Programmes (Pratiques des programmes humanitaires et de développement)[3]. » Malgré

[1] Mario Rispoli & Jean-Charles Depaule, *Italien du Caire, une autobiographie, parcours méditerranéens*, Éditions Parenthèses/MMSH, Marseille, 2010, p. 211.
[2] Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, p. 262.
[3] Cf. dossier « Colombo 1982 » (SRI, HC 63.5, SRI).

l'engagement personnel du président de WMC, le syrien Ma'rûf al-Dawâlîbî, et quoique les « quelque 60 chrétiens et musulmans venant d'une quarantaine de pays ont recommandé la création d'un comité mixte permanent pour promouvoir le dialogue et la coopération »[1], les participants constatent amèrement que les buts de chacun sont trop éloignés les uns des autres. Selon Ekkehard Rudolph, « les délégués du COE voulaient en effet atteindre des mesures concrètes, comme, par exemple, une lutte commune contre la misère des réfugiés dans le monde. Les participants musulmans, eux, donnaient une importance prioritaire à la discussion des comportements peu judicieux des politiciens européens ou des missionnaires chrétiens plutôt que de parler d'actions coopératives […]. Le délégué du Vatican, Thomas Michel, constatait en résumant que "l'euphorie après-concile" s'était maintenant évaporée, dans la mesure où les participants ont compris que seule la bonne volonté ne suffit pas pour dépasser des différences fondamentales non seulement des doctrines mais aussi des combats politiques journaliers[2]. »

En septembre 1982, poussées et soutenues par l'armée israélienne, les Phalanges chrétiennes libanaises entrent dans les camps palestiniens de Sabra et Chatila. Ces tueries soulèvent l'émotion du monde entier[3]. Plus que les massacres en eux-mêmes qui s'inscrivent dans un cycle de violences assez long et un contexte de guerre plus large, le symbole de chrétiens massacrant des musulmans marque un tournant. Par ces massacres, ce n'est pas seulement le modèle libanais qui vole définitivement en éclat – le mythe avait déjà beaucoup souffert dans les années 1970. Sont aussi remises en cause les solidarités islamo-chrétiennes issues de la *Nakba* : les liens tissés par les Églises et (l'Église catholique en particulier) avec les nouveaux pays arabo-musulmans, les discours de bonne volonté maintes fois prononcés. Plus généralement, la question du vouloir-vivre ensemble en Méditerranée est posée.

À partir des années 1970 s'ouvre donc une nouvelle phase pour le dialogue islamo-chrétien. Alors que, grâce à la dynamique post-conciliaire, il s'affirme sur le plan officiel comme un élément important pour les relations méditerranéennes, son institutionnalisation pose de nouveaux défis. Les fractures géopolitiques et culturelles des années 1980 forcent à sa restructuration et provoquent corollairement la prise de nouveaux engagements, en faveur de la paix notamment, par des acteurs religieux de

[1] « Vers un comité islamo-chrétien », *La Croix*, 28 avril 1982.
[2] Ekkehard Rudolph, « Dialogues islamo-chrétiens », *op.cit.,* p. 112.
[3] Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, folio histoire, Gallimard, 2008, p. 531.

premier plan. Ces engagements se déclinent ensuite dans les années 1990 au niveau local et dans un contexte méditerranéen renouvelé où le « vivre ensemble » devient l'une des préoccupations majeures.

Chapitre 7. Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve de son institutionnalisation

La fin de la période coloniale et les tensions de la guerre froide marquent un premier pas vers ce que Claude Liauzu appelle la « dérive des continents[1]. » À contre-courant de cette logique, plusieurs tentatives de rapprochement des rives sont initiées dans différents domaines.

Au lendemain de la guerre du Kippour, le 28 novembre 1973, à Alger, les pays de la Ligue arabe signent une « Déclaration à l'intention de l'Europe occidentale » alors désunie sur la question israélo-palestinienne : la France post-gaullienne est plutôt sensible aux revendications arabes[2], contrairement à des pays comme l'Allemagne et les Pays-Bas, proches d'Israël. Une fois la levée de l'embargo sur les Pays-Bas effective, une première rencontre se tient en juin 1974 à Paris. La Ligue Arabe et la CEE décident alors d'entamer des concertations régulières, manifestant comme l'explique Nadia Hamour, « un effort vers une nouvelle forme de diplomatie collective », une « solidarité euro-arabe » et un dialogue « qui se définit comme une négociation entre "deux groupes" et non entre États[3] ». Cette « institutionnalisation du mécanisme de concertation entre deux ensembles géopolitiques dissemblables mais complémentaires, ni tout à fait adversaires ni réellement partenaires, dans une région où les alliances sont la règle » représente une véritable nouveauté d'autant plus qu'elle se fonde sur ce dialogue qui n'est autre qu'une pratique diplomatique permettant « l'échange de points de vue sans entrer dans le champs de la négociation, c'est-à-dire l'engagement formel »[4].

Le sommet arabe de Rabat du 28 octobre 1974 entérine le principe d'un *Dialogue Euro-Arabe* (DEA) lancé officiellement six mois plus tard, lors d'une première réunion d'experts, du 10 au 14 juin 1975, au Caire. Mais le rapprochement semble compromis par une discordance fondamentale des stratégies suivies par les deux partenaires. Même

---

[1] Jean Carpentier & François Lebrun (dir), *Histoire de la Méditerranée*, Points, Histoire, Seuil, Paris, 2001 (1998), p. 447.
[2] Serge Berstein & Jean-Pierre Rioux, *La France de l'expansion II – L'apogée Pompidou*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 18, Points, Seuil, Paris, 1995, p. 35.
[3] Nadia Hamour, p. 116. Sur la problématique du dialogue entre européens et arabes dans les années 1970, cf. Jacques Bourrinet (dir.), *le Dialogue euro-arabe*, Economica, Paris, 1979, 372 p. ; Mustapha Benchenane, *Pour un dialogue euro-arabe*, Berger-Levrault, Paris, 1983, 354 p. ; Bichara Khader, *L'Europe et le monde arabe : cousins, voisins,* Publisud, Paris, 1992, 254 p.
[4] Abdelkrim Cherif, « L'UMA, la Méditerranée et le dialogue euro-arabe », dans Christiane Villain-Gandossi, Louis Durteste et Salvino Busuttil (dir.), *Méditerranée, mer ouverte, Tome II,* Malte, 1997, p. 830.

si leurs préoccupations sont aussi économiques – les Européens sont leurs premiers clients et des investisseurs de premier rang – les Arabes attendent surtout un soutien européen au sujet de la question palestinienne. En face d'eux, tout en commençant à dessiner à propos du Proche-Orient une « ébauche de politique étrangère commune », plus ou moins indépendante de celle des Etats-Unis, la CEE situe les discussions euro-arabes sur le plan économique et la question énergétique. Le DEA se poursuit, néanmoins, jusqu'à l'éclatement du camp arabe en 1977 lorsque le président égyptien Anouar al-Sadate se rend à Jérusalem.

Au départ, même si son esprit lui est favorable et s'il donne lieu à de judicieuses recommandations, le volet culturel n'est pas franchement au cœur du dialogue euro-arabe[1]. Dans ces années 1970, quelques initiatives témoignent surtout d'un investissement du champ culturel à un niveau local[2]. Mais d'autres montrent qu'un un processus de dialogue est à l'œuvre au niveau régional : une multitude d'initiatives religieuses contribuent au développement et à l'institutionnalisation de la dimension religieuse du dialogue en Méditerranée, du dialogue islamo-chrétien en particulier.

Dans la décennie qui suit le concile Vatican II, quelques responsables chrétiens et musulmans s'accordent « pour la recherche d'un langage commun » selon le mot d'Ali Merad[3]. Cette décade est marquée par une série de rencontres internationales et la création de nouvelles structures de dialogue. S'appuyant sur un réseau constitué au cours des dizaines d'années précédentes, de nombreuses rencontres institutionnelles ont lieu à partir de 1969 et jusqu'au milieu des années 1980, principalement à l'initiative de la Sous-Commission pour l'Islam du *Conseil œcuménique des Églises* (COE) ou du Secrétariat pour les relations avec les non-chrétiens[4]. Qualifié de « phénomène nouveau dans les relations islamo-chrétiennes » par Abdelmajid Charfi[5], ce mouvement de rencontres prend la forme de colloques, de congrès, où représentants chrétiens et

[1] Paul Balta, *Méditerranée, Défis et enjeux*, Les Cahiers de Confluences, L'Harmattan, p. 132.

[2] À Marseille par exemple, dans le cadre des échanges économiques croissants de la Chambre de commerce franco-arabe, le délégué du comité régional, Xavier Blanc, fait appel, entre 1977 et 1982, à Gabriel Deville, père blanc, pour donner des cours de civilisation et de langue arabes aux membres de la Chambre désireux de mieux comprendre les partenaires économiques des autres rives (Entretien avec Xavier Blanc, le 12 avril 2012 à Marseille, au centre diocésain « le Mistral »).

[3] Ali Merad, « Dialogue islamo-chrétien : pour la recherche d'un langage commun » (Texte d'une conférence publique donnée à l'Institut Pontifical d'Études Arabes, le 4 décembre 1974), *Islamochristiana 1*, Rome, 1975, p. 1 – 10.

[4] Cf. en annexe « Liste des colloques, rencontres et conférences internationales (1974-2011) », document réalisé par l'équipe du *Service des Relations avec l'Islam* (SRI) en 2011.

[5] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana* 1, Rome, 1975, p. 115 – 125.

musulmans essaient de mieux se connaître et se comprendre. L'objectif est de provoquer l'occasion d'un dialogue sur le plan religieux. « Le dialogue a pour fin de mieux faire connaître la doctrine et la spiritualité de chacun des partenaires et non pas de convertir l'autre ou d'arriver à une sorte de compromis, qui frôlerait le syncrétisme. Il s'agit pour chacun des deux partenaires, le musulman et le chrétien, d'exposer à l'autre les éléments fondamentaux et déterminants de sa croyance et de sa spiritualité afin de découvrir ensemble la manière dont le Royaume de Dieu croît sur terre à travers les uns et les autres[1]. » Ces rencontres internationales sont cependant sujettes à l'instrumentalisation à deux niveaux : le thème choisi de la rencontre et le prestige politique qu'elle peut procurer[2]. En Méditerranée et en particulier sur les rives sud et est, la poursuite du dialogue religieux est tributaire du bon vouloir des dirigeants politiques.[3] Cependant, avant cette prise de conscience qui n'arrive que dans la deuxième partie des années 1970, la décennie est par marquée le processus d'institutionnalisation qui s'illustre d'abord par une euphorie de rencontres, puis par l'apparition de nouveaux acteurs institutionnels.

1. « L'euphorie post-conciliaire »[4]

Si les rencontres regroupent chrétiens et musulmans, les premières initiatives sont prises par des chrétiens ; des musulmans, Tunisiens en particulier, les relaient dans un deuxième temps. Du côté de l'Église catholique, les papes Paul VI et plus tard Jean-Paul II contribuent à donner à ces rencontres un élan officiel. Avec leurs déplacements internationaux, ils transforment radicelement la figure papale. Le changement était déjà amorcé par Jean XXIII, au détriment des évêques que le concile Vatican II avait souhaité replacer au centre de la pastorale catholique. Par le souverain pontife mais aussi par les différents organismes ministériels du Vatican, Rome se place ainsi en première ligne. Le 19 mai 1964, Paul VI avait mis en place le *Secrétariat pour les relations avec les non-*

[1] René Metz, « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », op.cit., p. 29.
[2] Maurice Buttin définit par exemple l'instrumentalisation de la religion comme « le fait d'invoquer une religion à des fins illégitimes en la mettant au service d'une suprématie ou d'une coercition politiques » (Maurice Buttin, *L'instrumentalisation des religions dans le conflit israélo-palestinien*, Les éditions du CVPR-PO, Paris, 2011, p. 11).
[3] Ekkehard Rudolph, « Dialogues islamo-chrétiens », *op.cit.,* p. 108.
[4] *Ibid*., p. 112.

chrétiens. Présidé au début par le cardinal Paolo Marella (1895-1984)[1], puis par le cardinal Sergio Cardinal Pignedoli (1910-1980)[2] de 1973 à 1980, le Secrétariat est constitué de plusieurs comités dont le *Comité pour les musulmans* animé en particulier par le Père Blanc Joseph Cuoq, puis par le syrien François Abou Mokh (1921-2006)[3] de 1974 à 1978. Bien que certains acteurs internes (Georges Anawati, consulteur au Secrétariat) ou externes (la Ligue des États Arabes) auraient souhaité une démarche plus ambitieuse vis-à-vis des musulmans, la question de l'islam est désormais présente au plus haut niveau institutionnel de l'Église catholique. Le Secrétariat est chargé d'établir « un dialogue loyal avec tous ceux qui croient encore en Dieu et l'adorent »[4]. De manière assez concrète, dès le début des années 1970, le Secrétariat adresse un message d'amitié aux musulmans à l'occasion du Ramadan.

Le Vatican n'est cependant pas le seul acteur à se lancer dans une démarche de rencontre à l'égard du monde musulman. À cause de leur histoire marquée par la présence massive de l'Islam et à l'image de l'Église copte orthodoxe en Égypte, les Églises autocéphales orientales ont depuis longtemps développé une certaine pratique du dialogue avec l'Islam. Il est vrai que, dans ce cas, il est difficile de parler de rencontre internationale dans la mesure où l'Église copte est centrée sur l'aire nilotique, particulièrement l'Égypte. En revanche, le *Conseil Œcuménique des Églises* (COE – *World Council of Churches*) qui représente les Églises protestantes et qui siège à Genève-Chambésy, institue en 1969 (et le confirme en 1971) un organisme similaire à celui du Secrétariat romain : la « Sous-Commission pour le Dialogue avec les adeptes des Croyances et des Idéologies de notre temps[5] ». Comme le Secrétariat romain, la Sous-

[1] Paolo Marella, né et décédé à Rome. En 1933, il est élu archevêque titulaire de *Doclea*, antique métropole chrétienne de l'actuel Monténégro. Il est également nommé délégué apostolique au Japon, avant d'être transféré, en 1948, à Canberra comme délégué apostolique pour l'Australie, la Nouvelle-Zélande et l'Océanie. En 1953, Pie XII le nomme nonce apostolique en France où il succède à Giuseppe Roncalli, futur Jean XXIII qui, une fois élu, le crée cardinal lors du consistoire du 14 décembre 1959. Le nouveau cardinal participe alors au Concile ainsi qu'au conclave de 1963 qui élit Paul VI.

[2] Sergio Pignedoli est originaire de l'Emili-Romagne où il est ordonné prêtre en 1933. Il exerce alors plusieurs charges pastorales dans le monde de l'université, de la marine et du scoutisme. Dans les années 1950, après une carrière diplomatique en Amérique du sud, il est nommé évêque auxiliaire de Milan en 1955 où il côtoie le cardinal Giovanni Battista Montini, futur pape Paul VI. Il reçoit la charge de délégué apostolique pour l'Afrique de l'Ouest et du Centre de 1960 à 1964, puis pour le Canada jusqu'en 1967.

[3] Membre de l'Ordre basilien du Saint-Sauveur des Melkites, B.S. depuis 1938, ordonné prêtre en 1946, François Abou Mokh est nommé évêque catholique grec melkite, archevêque titulaire de Palmyre, vicaire patriarcal de Damas en 1978. Cf. François Abou Mokh, Joëlle Chabert, François Mourvillier, *Les confessions d'un Arabe catholique, entretiens avec Joëlle Chabert et François Mourvillier*, Centurion, Paris, 1991.

[4] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 219.

[5] En 1977, le *World Council of Churches* (WCC), publie un ouvrage faisant le point sur « dix ans d'initiatives » du WCC en matière de dialogue islamo-chrétien : *Christians meeting Muslims, WCC Papers on*

Commission crée, en 1973, une Section Islam. Elle a pour mission de coordonner les efforts de dialogue dans le monde et d'aider les intéressés à avancer dans un travail de réflexion et de recherche[1]. Ainsi le COE se lance dans une démarche de rencontre, parfois en complémentarité, parfois en concurrence, avec le Vatican.

1.1. Une première série de rencontres institutionnelles

Les premières conférences organisées par la Sous-Commission pour le Dialogue du COE décident d'orientations pratiques sur des thèmes variés qui vont de questions relatives à la foi aux conditions de la cohabitation entre chrétiens et musulmans dans certains pays du monde[2]. Des rencontres se tiennent à Cartigny, près de Genève, en 1969, à Ajaltoun au Liban en 1970 (avec bouddhistes et hindous)[3], à Addis-Abeba en 1971 et à Broumana du 12 au 18 juillet 1972 où participent des représentants de vingt pays. On note à cette nouvelle occasion de rencontre au Liban, un « certain déséquilibre géographique, au désavantage du Proche et Moyen-Orient et en faveur du sous-continent indo-pakistanais et de l'Indonésie[4] » :

> Ce dernier pays était présent en la personne de son ministre des Affaires Religieuses, S.E.M. Mukti Aki, auquel il faut joindre, pour ce qui est des principales personnalités musulmanes, M. Abid Husain, de la Société pour l'Islam et l'Age Contemporain (New Dehli), le Cheikh Hassan Khaled, mufti de la République Libanaise, qui s'était fait représenter par le Cheikh Subhi Salih, l'Imam Moussa Sadre, chef de la Communauté Chiite du Liban ; du côté chrétien, on remarquait deux archevêques libanais : Mgr Georges Khodr (grec-orthodoxe) et Mgr Youssef Khoury (maronite), l'évêque anglican islamologue Kenneth Cragg, M. Wilfried Cantwell Smith (Harvard), et le Dr Eugène Carson Blake, secrétaire du CŒE, qui inaugura le Symposium et le suivit durant les premiers jours.

Ces participants, au nombre total de quarante-six, abordent deux questions : celle des relations entre les communautés, face aux problèmes auxquels elles sont affrontées dans une même nation ou dans un même contexte culturel, social ou politique ; et celle du partage possible des deux patrimoines spirituels, dans la prière et le culte.

---

10 Years of Christian-Muslim Dialogue (Genève, 1977) est disponible au SRI (« Colloques 1977-1978 », HC 63.2).

[1] René Metz, « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », *op.cit.,* p. 28.

[2] Pour plus de précisions sur chacune de ces rencontres, cf. Jean-Paul Gabus, Ali Merad, Youakim Moubarac, *Islam et Christianisme en Dialogue*, « Rencontres Islam », Cerf, Paris, 1982, 187 p.

[3] Cf. Suzanne Siauve, « Liban : dialogue entre chrétiens, hindous, bouddhistes et musulmans », *Axes – Cercle Saint Jean-Baptiste*, *Tome XVI*, Paris, juillet 1970, p. 31 – 35.

[4] « Le colloque islamo-chrétien de Broumana (Liban) », extrait de *Comprendre Bleu* n° 65, 20 mars 1973, p. 1 (SRI, « Visites et Congrès internationaux », Rencontres internationales HC 63.1).

Des rencontres sont organisés en Asie du sud, à Colombo en 1974 et à Hongkong en 1975. À la différence du Vatican, qui use surtout des canaux de la francophonie, le COE, où une influence anglo-saxonne domine, ne réduit pas le dialogue islamo-chrétien aux relations euro-arabes[1]. De plus, au début au moins,il ne mise pas, sur des relations avec des institutions partenaires au Proche-Orient, mais plutôt sur la coopération de personnalités non officielles issues de pays arabes et islamiques, dans l'idée de mettre en place un dialogue intensif et à long terme entre théologiens. Grâce à d'habiles manœuvres d'organisation, le COE évite même, jusque dans les années 1980 au moins d'être bloqué par le problème de la représentativité des participants musulmans[2]. Par exemple, lors de la rencontre de Broumana de juillet 1972, le Dr Stanley Samartha, directeur du COE pour le « Dialogue avec les peuples de Fois et d'Idéologie vivantes » précise « dès le début, avec insistance que la Conférence était NON-OFFICIELLE, et NON-REPRÉSENTATIVE, et qu'elle n'avait pas mandat pour prendre des résolutions liant qui que ce soit »[3].

Côté catholique, le Secrétariat pour les relations avec les non-chrétiens se heurte à la non-hiérarchisation de la religion musulmane. Des contacts officiels entre le Saint-Siège et des institutions musulmanes ont néanmoins été pris. Déjà en 1964, de retour du Congrès eucharistique de Bombay, le cardinal König, archevêque de Vienne, s'arrête au Caire à Al-Azhar ; l'année suivante, il y donne une conférence sur le monothéisme. Ces contacts permettent des rencontres officielles qui, sans se hisser à un niveau de dialogue théologique, tissent des liens qualifiés souvent d' « amitié » entre des « croyants », soit une relation « à la manière de Jean XXIII » comme se plaît à dire Jacques Lanfry (1910-2000)[4] dans un article à propos de la venue au Vatican d'une délégation musulmane et comme le dira plus tard le cardinal Duval à l'occasion d'entretiens réalisés par Marie-

[1] Ekkehard Rudolph, *op.cit.,* p. 110. Les anciennes colonies britanniques s'étendaient à la fois sur des pays arabes (l'Égypte, l'Irak, la Jordanie, etc.) et des pays de l'Islam indien (les deux Pakistan issus de la partition des Indes en 1947, la Malaisie, etc.).
[2] *Ibid*., p. 109
[3] « Le colloque islamo-chrétien de Broumana (Liban) », extrait de *Comprendre Bleu* n° 65, 20 mars 1973, p. 1 (SRI, « Visites et Congrès internationaux », Rencontres internationales HC 63.1).
[4] Jacques Lanfry est spécialiste de la culture berbère. Il a fondé avec le Père Jean-Marie Dallet le Fichier de Documentation Berbère, animé depuis l'Algérie entre 1946 et 1977. En 1973 à Alger, il publie au Fichier Périodique un dictionnaire sous le titre *Ghadamès -II- Glossaire (parler des Ayt Waziten)*, réédité par Lionel Galand en 2011 aux Éditions Achab de Tizi-Ouzou sous le titre *Dictionnaire de berbère libyen (Ghadamès)*. Jacques Lanfry se spécialise sur cette partie du nord du Sahara. En 1978, il publie un article intitulé « Les Zwawa (Igawawen) d'Algérie centrale (essai onomastique et ethnographique) » dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (n ° 26, p. 75 – 101).

Christine Ray[1]. Du 16 au 20 décembre 1970, une délégation du Conseil Suprême des Affaires Islamiques du Caire, conduite par son Secrétaire Général, Mohammed Tewfik Oweida et composée du Dr Mohammed Nasr el-Din (membre du Conseil Suprême pour les Affaires Islamiques) et de Salah Sabry (sous-directeur du bureau de la Ligue Arabe à Rome) est reçue par le Cardinal Paul Marella, président du Secrétariat pour les Non-Chrétiens et son adjoint pour la Section Islam, le père Joseph Cuoq. Le 21 décembre, l'*Osservatore Romano* publie le communiqué qui conclut la rencontre :

> Aussi, le Conseil Suprême des Affaires islamiques et le Secrétariat pour les Non-Chrétiens,
> - ayant constaté qu'un esprit commun d'AMITIÉ et de COMPRÉHENSION les animait dans leur manière d'envisager les problèmes,
> - prenant acte qu'un esprit de renouveau se manifeste dans les rapports entre Musulmans et Chrétiens,
>
> ont décidé :
> - de se consulter régulièrement sur les questions concernant les relations entre musulmans et chrétiens sur le plan SOCIAL, CULTUREL et SPIRITUEL ;
> - de se tenir en contact par correspondance ou tout autre moyen favorisant les échanges et les rencontres ;
> - de mettre en place de part et d'autre un représentant qui assurera la liaison entre les deux organismes ;
> - de faire tout leur possible pour que s'intensifient les BONNES RELATIONS ENTRE CHRÉTIENS ET MUSULMANS, de façon à fortifier cette FRATERNITÉ EXISTANT ENTRE CROYANTS, qui ont en commun le respect de toutes les valeurs religieuses et la FOI en DIEU ;
> - de mener une action persévérante pour la justice et la paix dans le monde. À ce sujet, ils condamnent, au nom de leur Foi respective toutes les sortes de discriminations ; ils souhaitent ardemment que tous les efforts soient entrepris pour le rétablissement de la Paix au Proche-Orient, dans la justice et l'honneur.[2]

Bien que l'audience prévue soit finalement annulée à cause de l'état de santé papale, cette rencontre n'est pas restée sans suite. Jacques Lanfry s'étonne même « d'apprendre que le Secrétaire permanent du Conseil Suprême des Affaires Musulmanes au Caire, qui vient de quitter Rome, visitant récemment la capitale d'un État Africain dont la population est musulmane en majorité, avant de prendre contact avec la communauté musulmane, alla *saluer*, d'abord, l'*archevêque catholique* ». Et d'autres rencontres suivent. Le 23 avril 1974, le cardinal Sergio Pignedoli, Président du Secrétariat remplaçant Marella, se rend en Arabie Saoudite où il remet au Roi Fayçal un message de Paul VI. En octobre de la même année, il accueille en retour au Vatican les

[1] Léon-Étienne Duval, Marie-Christine Ray, *Évêque en Algérie - Entretiens du cardinal Léon-Étienne Duval*, Bayard, p. 142 : « Ce qui fait l'âme du dialogue, c'est l'amitié ».

[2] « Une délégation musulmane au Vatican » (SRI, « Visites et Congrès internationaux », Rencontres internationales, HC 63.1).

Grands oulémas d'Arabie Saoudite, venus à Rome en délégation, présidée par Sheikh Muhammad Al-Harkan, ministre saoudien de la Justice. L'accueil est l'occasion d'un échange de points de vue sur la conception des droits culturels de l'homme dans l'Islam et le Christianisme[1]. En septembre 1974, le cardinal est invité au Caire par le Conseil islamique où, à la tête d'une petite délégation, il peut discuter avec des professeurs d'université et un certain nombre d'oulémas d'Al-Azhar. En 1976, du 15 au 17 septembre, le Yémen est visité[2].

1.2. L'Europe comme théâtre de dialogue islamo-chrétien

En Espagne, une première rencontre de Cordoue se tient du 10 au 15 septembre 1974, organisée par l'association espagnole pour l'*Amitié Islamo-Chrétienne* (AIC)[3]. Au comité d'honneur se retrouvent le cardinal Duval, archevêque d'Alger, Mgr Cirarda, évêque de Cordoue, John Taylor, président de la Commission du COE pour le Dialogue avec les Peuples de Foi vivante et d'Idéologies, tandis que le colloque rassemble divers professeurs et représentants religieux[4]. L'originalité de cette rencontre réside aussi en la présence des délégations « officielles » de l'Algérie, de l'Arabie saoudite, de la République Arabe Unie (RAU), de la Jordanie, du Maroc, de la Syrie, de la Tunisie. Dans le compte rendu qu'il fait de la rencontre pour le bulletin diocésain d'Oran[5], Mgr Henri Teissier souligne ce caractère officiel des délégations « désignées dans la plupart des pays par les autorités publiques qui, en Islam, représentent la communauté religieuse ». À ses yeux, le rassemblement de Cordoue apparaît comme « la première rencontre officielle entre musulmans et chrétiens ». Le caractère officiel lui donne à la fois un sens et des limites : « un représentant officiel engage davantage sa communauté » précise-t-il.

---

[1] « Avant-Propos », *Documentation Courante* n°5 (Bureau de Documentation des Pères Blancs à Rome), avril 1976, p. 5 (disponible au SRI, Rencontres Internationales, HC 63.1).

[2] « Une délégation chrétienne conduite par le Cardinal Pignedoli en visite eu Yémen », SRI, « Visites et Congrès internationaux », Rencontres internationales, HC 63.1.

[3] L'AIC est fondée à Madrid en mai 1968 (Cf. *Le Petit Écho*, 1975/2, n° 657, p. 85-88). Sur la rencontre de Cordoue, on consultera les actes du colloque : Associacion para la Amistad Islamo-Cristiana, *Actas del primer congreso internacional islamo-cristiano de Cordoba,* Espagne, 1974 (disponible en consultation au SRI dans Rencontres Internationales – HC 63.1).

[4] Parmi lesquels le père Joakim Moubarak, professeur aux Universités catholiques de Paris et Louvain, Albert Barsum, Ministre d'État de la République égyptienne, Ahmed Bekir et Abdeljedid Temini de l'Université de Tunis, Abdelaziz Kamel, Vice-Premier ministre d'Égypte, Mohammed Moubarak, conseiller de l'Université de l'Arabie Saoudite, Martinez Montavez, professeur à l'Université autonome de Madrid, le palestinien Bichara Khader, chargé de cours à l'Université de Louvain, Saleh Kataban, représentant de l'OLP, Lopez Garcia de l'Université de Grenade, Mgr Teissier, évêque d'Oran, le père blanc Donayré, Mgr L'Anba Samuel, évêque copte.

[5] « Le congrès islamo-chrétien de Cordoue », *Écho du diocèse de Constantine*, 25 octobre 1974 (compte rendu « emprunté » au *Lien*, bulletin du diocèse d'Oran) dans « Colloques 74-76 » (SRI, HC 63.1).

« Cependant, il est moins libre d'entrer dans l'échange avec son expérience personnelle, ce qui est pourtant nécessaire lorsque l'on veut partager entre croyants dans la vérité ».

Avant d'autres rencontres qui essaient de suivre ce modèle[1], ce colloque peut ainsi apparaître comme le cadre intéressant d'un échange de points de vue, tel que Louis Gardet l'appelle de ses vœux. Les deux premiers jours ont eu lieu une présentation chrétienne de l'Islam de telle manière que les musulmans s'y reconnaissent suivie d'une présentation musulmane du christianisme de manière que les chrétiens s'y reconnaissent. Deux autres sujets sont traités à Cordoue les deux jours suivants : les implications entre l'expansion politique et la religion, et les crises de la foi et les expériences de l'éducation de la foi dans le christianisme. Le colloque se termine par la discussion des conclusions le dimanche 15 septembre.

Sur le plan académique, l'*Institut Pontifical d'Études Arabes* (IPEA) « qui essaie, pour son humble part, d'être à Rome un Centre d'Études pour le Dialogue islamo-chrétien », commence la publication en 1975 de la revue *Islamochristiana*. Revue annuelle trilingue (français, anglais et arabe), elle informe des travaux de recherche touchant un certain nombre de disciplines, menés dans le cadre de l'institut. Elle se veut, « dans la mesure du possible, être l'un des instruments scientifiques de ce Dialogue tant désiré entre Chrétiens et Musulmans »[2]. La rédaction et l'administration sont confiées à Maurice Borrmans, consulteur auprès du Secrétariat pour les Religions avec les Non-Chrétiens, tandis que le comité de rédaction est constitué par un autre consulteur, Michael L. Fitzgerald, directeur de l'IPEA et André Ferré, Père Blanc de l'IBLA. Dès le départ, des spécialistes chrétiens et musulmans collaborent. Ils sont originaires de plusieurs pays, et repérés dans les différents réseaux académiques du dialogue islamo-chrétien : Georges C. Anawati et Jacques Jomier (IDEO, Le Caire), Mohammed Arkoun (Université de Paris), Roger Arnaldez (Université de Paris IV et professeur invité à l'IPEA), Hasan Askari (Université d'Aligarh, Inde), Robert Caspar (IBLA, Tunis), Mikel De Epalza (Université Comillas, Madrid), Louis Gardet (Ollières, France), Ali Merad (Université de Lyon), Mohamed Talbi (Université de Tunis). En outre, les premiers articles sont signés par John Taylor, Henri Teissier, Abdelmajid Charfi, etc.

Les questions liées à la pluralité religieuse sont aussi examinées au-delà des limites alpines de l'aire méditerranéenne géographique : du 19 au 21 novembre 1976,

[1] Michel Lelong, « Deux rencontres islamo-chrétiennes en France », *Bulletin Secrétariat PNC* n° 36, 1977, p. 194 – 195 (SRI, HC 63.1).
[2] « Liminaire », *Islamochristiana* n° 1, Rome, 1975, p. V.

une conférence est organisée à Mödling, près de Vienne, sur « Les Musulmans en Europe » par le Secrétariat pontifical pour les relations avec les non-chrétiens[1]. Y participent des délégations de neuf conférences épiscopales d'Europe, deux représentants du Conseil Œcuménique des Églises et un représentant de l'Église évangélique d'Allemagne. Six personnalités musulmanes vivant en Europe se joignent aux travaux le dernier jour. Le Vatican y est représenté par Mgr Pietro Rossano (1923-1991)[2], Secrétaire du Secrétariat pour les non-chrétiens depuis 1973, et par le Père François Abou Mokh, responsable de la section Islam. En introduisant la conférence, Piero Rossano précise le rôle de centre d'échange d'informations ainsi que celui de « veilleur » du Secrétariat quant aux grands problèmes liés aux autres religions dans les domaines sociaux, culturels, religieux, politiques et missionnaires[3].

Ce séminaire expose les conséquences culturelles et religieuses des bouleversements démographiques sur le territoire européen : avec les 3,5 millions de musulmans de Yougoslavie, le nombre de musulmans en Europe atteindrait alors un total d'environ neuf millions de personnes[4]. En provenance du Maghreb, de la Turquie et, plus largement, du monde musulman, les flux migratoires ont conduit à l'installation progressive de la religion musulmane sur le sol européen. En Espagne, il y aurait en 1973 quelques 7000 étudiants arabes issus des pays du Moyen-Orient et du Maroc, et environ 100 000 travailleurs nord-africains :

---

[1] Cf. « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 : les Musulmans en Europe » (SRI, HC 63.1). La capitale autrichienne est aussi le cadre d'une rencontre en 1977 (du 31 mai au 5 juin) qui réunit 150 participants dont de nombreux jeunes selon un article paru dans le *Bulletin du Secrétariat PNC* n° 36 1977 p. 191 – 193 intitulé « Saint-Gabriel (Mödling-Vienne) » du P. François Abou Mokh (cf. « Visites et congrès internationaux », SRI, HC 63.1).

[2] Né à Vezza d'Alba, dans le Piémont italien, Piero Rossano est ordonné prêtre en 1946. Dans les années 1950, alors qu'il est professeur au séminaire d'Alba, il mène une activité intellectuelle qui le conduit à traduire de nombreux ouvrages et articles sur la question des religions : Karl Prumm, *Il cristianesimo come novità di vita: il cristianesimo di fronte al mondo pagano* (1955) ; Antoine Anwander, *La religione e le religioni* (1954) ; Thomas Ohm, *L'amore a Dio nelle religioni non cristiane* (I956) ; Franz Koenig, *Dizionario delle religioni* (1960), etc. Avec Don Bussi il traduit également l'*Histoire des Religions* de Maurice Brillant et René Aigrain. Piero Rossano devient consulteur au Secrétariat dès 1964, sous-secrétaire en 1967 et commence à enseigner la théologie des religions à l'Université de la Grégorienne en 1968 où il reste professeur jusqu'en 1982. Concernant des textes en langue française, cf. *Le Dialogue*, Secretariatus pro non Cristianis, *Bulletin* 2 (1967), Assisi, Cittadella ; *Une brève présentations de la foi catholique aux non-chrétiens*, in *Le Christ au monde*, 4 (1967), p. 364 – 372 ; *Ce que Vatican II a enseigné concernant le non-chrétiens*, in *Le Christ au monde*, 5 (1967), p. 455 – 464. Sur Piero Rossano, cf. P. Gaia, *Piero Rossano, Una vita per il dialogo*, Fossano, Editrice Esperienze 2003 et le siteweb de l'*Associazone Centro Studi Piero Rossano* (www.pierorossano.net).

[3] Cf. Annexe : « Introduction par Mgr Rossano », dans le dossier « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 » (SRI, HC 63.1).

[4] « Rencontre de Vienne – conclusions générales », dans « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 » (SRI, HC 63.1).

> Barcelone et sa banlieue avaient de 50 000 à 80 000 Marocains en 1974. À Madrid et Bilbao, deux autres zones qui attirent cette main d'œuvre, le chiffre est notablement inférieur. Le plus curieux dans cette affaire est que selon l'annuaire statistique de 1973, les chiffres officiels n'indiquent que 11 143 Marocains et Algériens qui se sont vu attribuer la carte professionnelle d'identité entre 1965 et 1972. La grande vague migratoire a eu lieu en 1970, à la suite de la rapide expansion de l'économie espagnole des années 67-68, avec la réalisation d'importants travaux d'infrastructure nécessitant beaucoup de main d'œuvre. Les entrées continuaient en augmentant jusqu'à la fin de 1973. La majorité de ces personnes sont des hommes d'âge moyen compris entre 25 et 30 ans. Bien que beaucoup d'entre eux soient mariés, ils ne viennent pratiquement jamais avec leurs femmes et enfants, ni ne les font venir après.[1]

Le nombre d'immigrés originaires du Maroc va continuer de s'accroître dans les années suivantes à cause d'abord de la fermeture des frontières françaises puis, de plus en plus avec l'« européanisation de l'économie » espagnole (et catalane en particulier) qui joue comme un appel d'air pour la main d'œuvre en provenance d'Outre-Méditerranée[2]. En Italie, le nombre de musulmans monterait alors à environ 150 000 personnes. À Rome, centre du catholicisme, une grande mosquée est en projet à partir de 1974, « sur l'un des meilleurs sites de Rome » précise Abol Ghassem Amini, le secrétaire général du « Centro Islamico Culturale d'Italia » dans un message adressé aux membres du congrès de Mödling[3]. Les participants dressent une liste de revendications qui manifeste en fait les conséquences religieuses de problèmes d'abord sociaux et culturels. Comme le précisent les signataires des conclusions générales à propos de l'immigration musulmane en Europe :

> Il s'agit d'un imposant phénomène social et culturel qui exerce un poids sur la vie de l'Europe et ouvre de nouvelles perspectives de pluralisme et de collaboration interculturelle, mais qui se révèle aussi plein de tensions et de risques. Presque tous les musulmans immigrés souffrent de l'impact avec la société séculière européenne qui les utilise comme instruments de son développement économique et industriel. Ils sortent d'une société dans laquelle le religieux, le culturel, le coutumier, le politique s'enchevêtrent, pour entrer dans une société sécularisée qui très souvent les exploite et ne leur offre aucune garantie juridique pour une vie sûre, humaine et religieuse. Ils sont menacés continuellement de perdre leur dignité humaine et leur identité culturelle et religieuse.[4]

---

[1] « Les musulmans en Espagne aujourd'hui », dans « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 », SRI, HC 63.1).

[2] Béatriz Aguer, « Résurgence de l'Islam en Espagne », *Revue européenne de migrations internationales*, n° 7 – 3, 1991, p. 59.

[3] « Message du secrétaire du *Centro Islamico Culturale d'Italia* », dans le dossier « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 » (SRI, HC 63.1).

[4] « Rencontre de Vienne – conclusions générales », dans « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 » (SRI, HC 63.1).

Cette situation « interpelle la conscience chrétienne ». Dans son message, Abol Ghassem Amini témoigne d'une « relation profondément amicale » avec les chrétiens. Des chrétiens prennent en effet des initiatives, de manière individuelle ou institutionnelle, pour répondre à l'exigence évangélique d'hospitalité et pour tenter de résoudre des problèmes qui sont finalement plus sociaux que religieux, mais qui ont des conséquences religieuses : des chrétiens de Pérouse participent à la création d'un « Centre International d'Accueil pour la Jeunesse » afin d'aider au mieux des étudiants issus entre autres des pays islamiques : en 1975, ils seraient 1096 étudiants d'Algérie, d'Arabie-Saoudite, d'Égypte, de Jordanie, d'Irak, d'Iran, du Maroc, du Pakistan, de Tunisie et de Turquie selon Mgr Elio Bromuri de la délégation italienne à Mödling. D'après lui, les problèmes qui se posent alors en Italie au sujet des rapports islamo-chrétiens peuvent être résumés en six points :

- Recherche d'une mutuelle connaissance personnelle, sans préjugés, et d'une mutuelle connaissance des religions respectives. Seule la connaissance profonde est capable de faire disparaître le sens de supériorité de l'un sur l'autre. Les deux mondes ont été jusqu'à présent séparés par un sens de supériorité réciproque, qui pour le musulman, se fonde sur sa religion en tant qu'elle est capable d'expliquer et d'englober le christianisme comme religion préislamique, tandis que pour l'étudiant italien elle se fonde sur une supériorité culturelle et sociale.
- Le problème politique surtout entre juifs et musulmans arabes a rendu et rend encore toujours plus difficile tout effort de dialogue.
- On ne sait pas très souvent comment aider les jeunes musulmans à ne pas tomber dans l'indifférentisme religieux et à respecter les lois de sa religion, en évitant toute forme d'ironie et de sarcasme à son égard.
- Les mariages mixtes créent un problème parce qu'ils présentent, souvent, un échec pour la foi des deux époux. À ceci vient s'ajouter le problème de la catéchèse aux enfants.
- Sensibilisation de la chrétienté : institution et fidèles pour une action pastorale engagée dans ce milieux[1] et ouverte aux autres : aux non-chrétiens et aux non-croyants.
- Les musulmans, chez nous, sont surtout des jeunes qui souffrent toutes les contradictions et les difficultés de la jeunesse contemporaine (la semaine passée, un étudiant somalien est mort à Rome dans un coin de la gare, dans des circonstances obscures et tragiques, peut-être à cause de la faim). Il me semble que ces musulmans désirent être contactés comme des jeunes avant de l'être comme des musulmans.[2]

Ces questionnements appellent un besoin croissant d'informations. Une fédération est née à Rome en 1963 dans ce but : la Fédération des *Centres d'Études sur les Migrations Réunies* (CSER). Cette fédération cherche à développer la documentation,

[1] l'expression est dans le texte.
[2] Mgr Elio Bromuri, « Les musulmans en Italie », dans « Rencontre islamo-chrétienne à Vienne, 1976 » (SRI, HC. 63.1).

l'information et la recherche dans le domaine des migrations internationales. En 1977, elle compte quatre centres de documentation spécialisée (bibliothèques et archives) : à Rome, Bâle, Paris et New-York. Elle édite alors deux revues scientifiques : « Studi Emigrazione – Études Migrations » (trimestrielle) et « International Migrations Review » (quadrimestrielle) ; deux mensuels d'information : « Dossier Europa – Emigrazione » (bilingue en Europe) et « Migrations Today » (en Amérique du Nord) ; plusieurs études et recherches concernant les migrations et une revue de presse mensuelle : « Presse et Immigrés en France ». En janvier 1978, le *Centre d'Information et d'Études sur les Migrations Méditerranéennes* (CIEMM) qui fait partie de la fédération publie une enquête intitulé « l'Islam en France. Enquête sur les lieux de culte et l'enseignement de l'arabe. Deux millions de croyants dans l'ombre »[1] avec pour objectif « de donner un premier aperçu sur les conditions faites aux musulmans en France pour vivre leur religion et exprimer sa vitalité. Plus concrètement, elle s'est donnée des limites bien précises : l'inventaire des lieux de culte islamique et l'intérêt pour l'enseignement de l'arabe »[2]. Or, en France, sur la question des lieux de culte comme pour la connaissance de la civilisation arabo-musulmane et plus globalement dans le domaine des relations avec les musulmans, l'Église catholique apparaît comme un acteur majeur.

1.3. Vivacité du dialogue islamo-chrétien en France

Dans l'enquête qu'il publie, le CIEMM fait état d'une prise de conscience partagée par les pouvoirs publics et l'Église catholique concernant la présence nouvelle et nombreuse d'une communauté musulmane sur le sol français :

> Il apparaît donc que les pouvoirs publics et l'Église catholique ont pris conscience de la spécificité religieuse de la communauté musulmane et répondu positivement à la demande de création de lieux de culte, mis à part deux refus signalés du côté catholique : à Toulouse où la demande ne semblait pas émaner « d'un groupe représentatif de la communauté musulmane » et à Angers (sans précision).[3]

Alors que l'islam devient à la fin des années 1970 « la deuxième religion de France »[4], les relations entre chrétiens et musulmans prennent aussi la forme d'une « entre-aide cultuelle[5]. » Au début des années 1970, on ne compte « qu'une dizaine de mosquées et

[1] CIEMM, Paris-CIEMM, 1978, 134 p. (SRI, HC 63.2).
[2] « L'Islam en France, Introduction », P. I-II., CIEMME, *op.cit.*
[3] CIEMM, *op.cit.*, p. 51.
[4] « L'Islam : deuxième religion de France », *Témoignage chrétien*, 21 juillet 1980.
[5] René Metz, « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », *op.cit.,* p. 30

salles de prière et aussi peu d'associations culturelles »[1] alors qu'y réside une importante communauté musulmane. La faible pratique religieuse des travailleurs musulmans explique en partie ce paradoxe. Mais, à la fois financier et juridique, le coût qui implique la location d'un lieu de prière joue aussi un rôle dissuasif certain. Majoritairement membres de la classe ouvrière, les communautés musulmanes n'ont pas forcément les moyens financiers de louer des lieux de culte – du moins jusqu'à ce que des flux financiers venant des monarchies pétrolières du Golfe ne facilitent l'accès à la propriété à partir du milieu des années 1970. Sur le plan juridique, les négociations avec la puissance publique sont également très difficiles. C'est pourquoi, dans un premier temps, les musulmans s'adressent de préférence aux Églises chrétiennes et à l'Église catholique en particulier qui n'était pas astreinte au respect de formalités particulières et dont le patrimoine disponible était très important. Une entraide se met ainsi en place autour des questions de bâtiments sur une bonne partie du territoire urbain de la France métropolitaine[2]. Certains, y compris parmi les catholiques, voient dans cette nouvelle attitude de l'Église catholique une condescendance à l'égard des musulmans minoritaires et souvent d'un milieu social désavantagé. Nombreux parmi les catholiques français, d'autres critiquent vigoureusement cette ouverture et se retranchent derrière des positions radicales proches de la xénophobie et du racisme qui s'expriment à l'extrême droite. Ce n'est qu'à partir de 1977 que l'État français prend conscience de l'importance du phénomène religieux parmi les musulmans habitant en France. Par l'intermédiaire des municipalités, il relaie progressivement l'Église pour mettre des locaux de prière à la disposition des musulmans qui se manifestent. D'autres acteurs, non catholiques, aident à cette prise de conscience publique. Outre les quelques

[1] Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam, naissance d'une religion en France,* L'épreuve des faits, Seuil, Paris, 1987, p. 9.

[2] René Metz, « les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 », *op.cit.* : « En 1971, le diocèse d'Autun prête une ancienne chapelle appartenant aux Petites Sœurs de l'Assomption à l'Amicale des Algériens en France. En 1972, l'évêque de Lille décide les religieuses dominicaines à mettre gratuitement à la disposition de la communauté musulmane une grande chapelle en vue de la transformer en mosquée. En 1973, l'évêché de Pontoise vend à une association religieuse musulmane l'église désaffectée Sainte-Geneviève d'Argenteuil […]. En 1974, à Nantes, un groupe de Tunisiens dispose d'une salle de prière à l'entrée de l'église Saint-Michel. En 1975, au Mans, l'évêché vend à l'association musulmane « Foi et Pratique » (constituée en centre-ville en 1972) un ensemble de locaux et un grand terrain où officie un imam. À Amiens, l'Église ouvre occasionnellement un lieu de culte aux musulmans. À Asnières, dans la région parisienne, une chapelle désaffectée est louée à une association islamique, qui la transforme en mosquée. En 1976, à Nice, le Centre catholique universitaire prête un local où une trentaine de musulmans célèbrent le culte. À Dijon, c'est une salle paroissiale attenante à l'église Saint-Pierre qui est affectée au culte islamique. La même année, à Bordeaux, les catholiques prêtent des salles aux musulmans pour en faire des mosquées. Toujours en 1976, à Montpellier, l'évêché fait don d'un local, qui est transformé en mosquée. »

émissions diffusées par Radio-France[1] et Radio Monte-Carlo, des associations se multiplient pour faire connaître la culture arabo-musulmane. L'*Association pour la diffusion de la culture et de la langue arabe* est créée en 1973, à Paris, pour « mieux faire connaître en France le monde arabe, sa civilisation, sa culture et sa langue en vue d'une compréhension accrue entre arabes et Français »[2]. Les « amicales » apparaissent aussi comme des acteurs de médiation[3] alors qu'en 1974 est créé le *Comité européen de coordination des Associations d'Amitié avec le monde arabe* (Eurabia). Quelques années plus tard, en 1980, la République française et les États de la Ligue arabe signent l'acte de fondation de l'*Institut du Monde Arabe* (IMA). Sur le plan universitaire, des centres d'études sont créés et accroissent le nombre d'études[4].

Dans le domaine religieux, des initiatives de dialogue islamo-chrétien sont aussi prises en faveur d'une meilleure connaissance. C'est le cas, par exemple du bulletin interreligieux *Dialogue,* lancé en 1971 par Ghislaine et Hoceine Bayod qui le définissent comme l'« établissement d'un pont entre tous les hommes de tendances différentes pour atteindre une meilleure compréhension entre eux ». Le bulletin, qui n'a d'autre ambition

---

[1] *France-Inter* diffuse alors « Inter-Migrants », un bulletin d'information destiné aux travailleurs immigrés, *France-Culture* des informations d'ordre social et culturel en langue arabe tous les jours (dimanche exceptés) de 5h55 à 6h20 (cf. *L'Islam en France, l'Islam dans le Monde*, ICEI Documentation, deuxième édition, Paris, 1982, p. 102).

[2] Y sont engagés : Georges Gorce (président), Paul Carton (vice-président), Pierre Rossi (Secrétaire général), Dr Kinani, Dr Hachem, Me Nobili.

[3] Amicale des Algériens en Europe (AEE), Mouvement des Travailleurs Arabes (MTA), Comité des Travailleurs Algériens (CTA), Amicale des Travailleurs et Commerçants Marocains, Amicale des Tunisiens en France, Union des Associations et des Clubs de Citoyens Yougoslaves en France, Associations Yougoslave pour les Affaires Culturelles et d'Éducation, Association de Solidarité des Travailleurs Turcs, Association de Culture et d'Entr'Aide des Travailleurs Turcs de la Région parisienne, Collectif de coordination des Travailleurs Africains, Amicale du Parti Socialiste Sénégalais, Regroupement des Travailleurs Maliens en France, Union Générale des Travailleurs de Mauritanie en France, France-Algérie, France-Arabie Saoudite, France-Égypte, France-Libye, Association France Maghreb, France-Maroc, France Nouveau Liban, France-Palestine, France-Tunisie, France-Yémen.

[4] En 1980 on peut ainsi distinguer plusieurs centres de recherche, au sein de l'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE). Le *Centre d'Étude des Religions du Livre* est fondé en 1970 par Henry Corbin, Georges Vajda et Pierre Hadot qui devient directeur. Ce centre est en fait un laboratoire qui étudie l'influence que les trois religions monothéistes ont exercé sur la philosophie occidentale par leurs conceptions théologiques et cosmologiques, par leurs techniques herméneutiques, par leurs traditions ésotériques et mystiques. Le *Centre d'Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée* dirigé par Jean Aubin publie des travaux d'islamologie, mais aussi d'histoire de l'Islam. À l'EHESS, le laboratoire « Idéologies et réseaux dans l'archipel insulindien », dirigé par Denys Lombard se concentre sur un aspect régional du monde musulman. Le *Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes* travaillent de son côté sur une carte générale des musulmans dans le monde. L'*Institut national des Langues orientales* offre un programme complet de civilisation islamique aussi bien ancienne que contemporaine. Au Collège de France, Jacques Berque assure un enseignement, jusqu'en 1981, d'Histoire sociale de l'Islam contemporain. Et à la Sorbonne-Paris IV, le département d'islamologie propose des cours préparant à la licence, à la maîtrise et au doctorat. Le département publie aussi une revue « Arabica » et élabore une encyclopédie de l'Islam. A Grenoble, le laboratoire « Cultures et Politiques en Méditerranée », dirigé par Paul Vieille, travaille sur la religiosité.

que d'aider à la connaissance mutuelle des croyants des trois traditions monothéistes, se place sur le champ du témoignage plutôt que celui de la construction intellectuelle. Il garde aussi des dimensions modestes qui ne l'empêchent cependant pas de paraître jusqu'en 1982[1]. D'autres initiatives augmentent les capacités de dialogue islamo-chrétien. Des groupes locaux apparaissent dans de nombreuses villes françaises, sans compter le renforcement des liens dans les régions où la présence musulmane est déjà ancienne. Charles Mercier met ainsi en lumière les activités organisées par le centre spirituel des jésuites « Le Hautmont », dans le Nord de la France[2]. Il souligne aussi la différence entre ces initiatives « provinciales », ancrées dans les réalités des milieux populaires et un dialogue « parisien », plus organisé et plus intellectuel, souvent ouvert à la relation avec le judaïsme, et marqué par une surreprésentation d'une classe chrétienne aisée[3]. C'est ce que l'on peut observer, par exemple, au sujet de la Fraternité d'Abraham. Celle-ci prend alors de l'ampleur et envisage de créer un groupe à Marseille[4]. À Lyon, en mars 1976, l'exposition sur les Livres des trois religions monothéistes à la bibliothèque de la Part-Dieu est l'occasion de la création d'une *Association des Écrivains Croyants d'Expression Française* (AECEF). L'AECEF se propose d'être un « lieu de rencontre et d'échange entre croyants dans le domaine de la Foi au Dieu unique, non dans celui des options politiques […] Chaque écrivain s'engage dans cette association à titre strictement personnel[5]. » Un bureau directeur est constitué de représentants du catholicisme, du protestantisme, de l'orthodoxie, du judaïsme et de l'islam. L'association s'ouvre à des intellectuels comme Alain Peyrefitte, Jean Fourastié, Jacques Duquesne et à l'international puisque des colloques sont organisés en Belgique et au Maroc en 1978 et 1979. Un véritable réseau d'acteurs du dialogue existe à la fin des années 1970. La partie musulmane en France demeure cependant discrète : lors des conférences organisées par la Fraternité d'Abraham, les musulmans sont absents du public et il semble difficile de trouver des orateurs musulmans, comme en témoignent les lettres de Jacques Nantet à Michel Lelong, en charge depuis le milieu de la décennie 1970 des relations entre l'épiscopat français et les musulmans. Directeur du « Secrétariat des Religions avec l'Islam », ce dernier représente par exemple l'Église de France au congrès de Vienne,

[1] Cf. Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 30 – 31.
[2] Charles Mercier, *Ibid.,* p. 56 – 59.
[3] *Ibid*., p. 64.
[4] « Lettre de Jacques Nantet à Michel Lelong, 22 juillet 1977 », dans SRI, 11-C.91.O (cité par Delphine Dussert-Galinat, p. 357).
[5] « Document de présentation de l'AECEF (sans date) », *Ibid*.

participe à plusieurs rencontres islamo-chrétiennes et développe ainsi un impressionnant réseau d'amitiés musulmanes. En France, Michel Lelong participe aussi à plusieurs rencontres islamo-chrétiennes à l'instar de deux rencontres organisées en 1977 à Palaiseau, près de Paris et à Verdalle, près de l'Abbaye d'En Calcat, qui continue d'être active dans le domaine du dialogue islamo-chrétien[1].

2. Nouveaux acteurs, nouvelles initiatives

À la fin des années 1970, en France, le dialogue islamo-chrétien est relativement centré sur l'islam[2]. Les initiatives viennent surtout de la part des chrétiens. Les Églises se dotent de services aptes à développer une meilleure connaissance et des liens en direction de l'islam qu'illustre la création d'un *Secrétariat des Relations avec l'Islam* (SRI). La deuxième partie des années 1970 voit cependant l'émergence d'initiatives musulmanes autour du bassin méditerranéen. Ce fait ne va pas sans poser d'autres problèmes de dimension clairement politique. Déjà, en 1972, à l'occasion du colloque de Broumana, le risque de l'instrumentalisation politique était perceptible :

> Un comité représentatif composé de trois membres du Colloque fut reçu le 12, dans les salons de l'hôtel Printania, par les autorités libanaises chrétiennes et musulmanes, qui soulignèrent combien le Liban, terre d'*Accueil*, de *Dialogue* et de *Pluralisme religieux*, unique au monde, se prêtait à une telle rencontre.[3]

À partir du milieu des années 1970, cette perception du dialogue interreligieux comme avantage politique et diplomatique s'accroît, jusqu'à ce que les acteurs religieux eux-mêmes en prennent conscience, à l'occasion du colloque de Tripoli de 1976.

2.1. En France : Naissance du *Secrétariat pour les Relations avec l'Islam* (SRI)

Sur le plan institutionnel, en 1971, alors que l'Église réformée de France se dote d'une commission Église-islam[4], le Conseil permanent de l'Épiscopat confie à Mgr Huyghes « le soin de former un comité de personnes ayant une profonde expérience des réseaux d'amitié entre catholiques et musulmans, afin de réfléchir à la meilleure façon

[1] Michel Lelong, « Deux rencontres islamo-chrétiennes en France », *Bulletin Secrétariat PNC* n° 36, 1977, p. 194 – 195 (SRI, HC 63.1)
[2] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 82.
[3] Michael Fitzgerald, « Le colloque islamo-chrétien de Broumana (Liban) », extrait de *Comprendre* n° 65, 20 mars 1973, p. 1 (SRI, « Visites et Congrès internationaux », Rencontres internationales HC 63.1).
[4] La création de la comission semble avoir été « motivée par un souci de fraternité et de solidarité avec les musulmans, en premier lieu les Palestiniens […]. Son approche relève davantage de l'étude intellectuelle que de la rencontre en tant que telle […] » (Delphine Dussert-Galinat, p. 363).

de le servir »[1]. Un groupe d'études est mis sur pied par un collège de quatre évêques. En 1973, ce travail débouche sur la création d'un Secrétariat pour la Rencontre avec les Musulmans[2] qui se restructure en 1975 pour devenir le *Secrétariat des Relations avec l'Islam* (SRI). Plus que les postures théologiques définies à Vatican II, ce sont plutôt les analyses de la société qui ont poussé les responsables chrétiens à se doter d'un outil de compréhension, de documentation et de formation. Pour l'épiscopat, à la différence peut-être de la Fédération protestante de France moins contrainte par la couverture territoriale, la constitution d'un secrétariat spécialisé sur l'islam découle d'une interpellation pastorale. Comme le raconte le Père Michel Lelong, fondateur et directeur du SRI jusqu'en 1981 :

> Dans les années 1975, si l'Église de France est plutôt de gauche, elle ne voit l'islam qu'à travers le prisme de l'immigration ouvrière, et ne voyait pas la dimension spirituelle, ni la dimension internationale (le conflit israélo-palestinien notamment) de l'islam. Pour l'Église de France dans les années 1970 : *musulman* égale *immigré.*[3]

Cette perception de l'islam de la part de l'épiscopat français se confirme en 1980, à l'occasion de la venue du pape Jean-Paul II. Aucune rencontre n'avait été prévue avec les représentants des musulmans de France alors que le pape lui-même semble attaché au dialogue interreligieux, qu'il est invité à Paris par un musulman, Mokhtar M'Bow, directeur général de l'UNESCO (1974-1987), et que les représentants musulmans avaient envoyé une note en ce sens à Michel Lelong[4]. En 1980, Jean-Paul II s'est déjà rendu à Ankara où il a souligné l'urgence dans laquelle se trouveraient chrétiens et musulmans « de reconnaître et de développer les liens spirituels qui [les] unissent afin de protéger et de promouvoir ensemble, pour tous les hommes […] la justice sociale, les

---

[1] Christophe Roucou, « Le Service national pour les relations avec l'islam (SRI) », *Christus*, n° 214, avril 2007, p. 207.

[2] Le Secrétariat fonctionne avec un bureau d'une douzaine de personnes dont des évêques, des islamologues (Roger Arnaldez), des Pères blancs (Jacques Ghys, Michel Lelong), des prêtres en contact avec l'immigration maghrébine (cf. Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 37).

[3] Entretien non enregistré avec Michel Lelong, 3 mars 2009. La CEF n'est pas la seule à avoir une telle attitude vis-à-vis des musulmans. À Rome, à la différence de ce qui est fait pour le judaïsme, aucun document officiel n'est proposé pour aider à l'application de *Nostra Aetate*. En effet, le 22 octobre 1974, à l'issue du travail de plusieurs années de la Commission pontificale pour les relations religieuses avec le judaïsme, paraissent les *Orientations et suggestions pour l'application de Nostra Aetate* (n° 4) pour aider les catholiques à définir l'attitude théologique dans le dialogue avec les juifs.

[4] Michel Lelong la cite longuement dans : *Prêtre de Jésus-Christ parmi les musulmans*, Mémoires, François-Xavier de Guibert, Paris 2007, p. 61.

valeurs morales, la paix et la liberté »[1]. Dans l'un des messages adressés aux catholiques français à l'occasion de sa visite, Jean-Paul II revient sur l'importance du dialogue :

> Nous devons ensuite être particulièrement disposés au dialogue. Mais il faut avant tout définir sa signification principale et ses conditions fondamentales.
> Selon la pensée de Paul VI, et on peut dire aussi du Concile, le « dialogue » signifie certainement l'ouverture, la capacité de comprendre un autre jusqu'aux racines mêmes : son histoire, le chemin qu'il a parcouru, les inspirations qui l'animent. Il ne signifie ni l'indifférentisme, ni en aucune façon « l'art de confondre les concepts essentiels » ; or malheureusement, cet art est très souvent reconnu comme équivalent à l'attitude de « dialogue ». Et il ne signifie pas non plus « voiler » la vérité de ses convictions, de son « credo ».
> […] le Concile requiert de l'Église à notre époque qu'elle ait une foi ouverte au dialogue, dans les divers cercles d'interlocuteurs dont parlait Paul VI ; il requiert également que sa foi soit capable de reconnaître toutes les semences de vérité où qu'elles se trouvent.[2]

Déplorant aurpès de sa hiérarchie l'absence d'organisation d'une rencontre particulière entre le pape et les responsables musulmans, Michel Lelong se serait vu répondre que « les musulmans n'avaient qu'à aller à la messe de la JOC ». Comme il le résume aujourd'hui, tout le travail du directeur du SRI aurait donc consisté à faire évoluer le regard porté par l'Église de France sur l'islam de telle sorte qu'elle l'appréhende dans sa complexité et non en tant qu'un dérivé seulement de l'immigration ouvrière.

En fait, « personnage complexe aux positions souvent très contestées » selon Christian Delorme[3], le père Michel Lelong très investi et très présent dans le dialogue islamo-chrétien au niveau international, semble avoir plus de difficultés avec ses coreligionnaires catholiques qu'avec les musulmans. La relation avec le judaïsme est certainement l'une des difficultés les plus importantes pour son projet. Le nom même du SRI est en rapport avec cette relation. Quand il a du nommer son service, Michel Lelong a insisté pour qu'il y ait une stricte parité avec le Service des Relations avec le Judaïsme. Le Service s'est donc appelé Service des Relations avec « l'Islam » et non avec « les Musulmans » comme cela a été suggéré au départ. Parler de relations « avec l'Islam » c'est aussi « non seulement chercher à rencontrer les musulmans tels qu'ils sont majoritairement en France, mais c'est surtout insister sur la rencontre d'une religion,

---

[1] Cité dans « Appel de Jean-Paul II », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 5, 100e année, 3 février 1980, p. 80.
[2] « Message de Jean-Paul II », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 21, 100e année 8 juin 1980, p. 343 (Ce discours comme les autres messages de Jean-Paul II lors de sa visite en France ont été publiés dans le numéro du 15 juin 1980 de la *Documentation Catholique*).
[3] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », dans Mohammed Arkoun (sous la dir.), *Histoire de l'Islam et des Musulmans en France, du Moyen Âge à nos jours*, Le Livre de Poche - La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, p. 970.

d'une civilisation qui pose question à un chrétien : c'est privilégier les contacts avec les intellectuels et les universitaires, c'est développer une réflexion théologique sur la foi musulmane et la foi chrétienne, c'est sortir du cadre hexagonal pour s'intéresser au monde arabe dans son ensemble »[1]. Là aussi, la personnalité et le parcours de Michel Lelong permettent cette ouverture aux aspects culturels et intellectuels (voire théologiques) de la rencontre islamo-chrétienne[2].

Mais c'est surtout la situation israélo-palestinienne qui pose problème. Michel Lelong se souvient que, peu après sa prise de fonction, l'épiscopat français avait publié un « communiqué qui soutenait la politique d'Israël ». C'est ainsi pour gérer cette question précise que Michel Lelong met en place une commission mixte entre responsables des services pour le judaïsme et pour l'islam avec son homologue, le dominicain Bernard Dupuis. Les deux se sont vus régulièrement, « en particulier à Lourdes où, quand ils déjeunaient, les autres évêques leur disaient qu'ils devaient beaucoup se disputer ; Michel Lelong et Bernard Dupuis répondaient alors qu'ils dialoguaient pour se disputer avec eux ». Néanmoins, les positions de Michel Lelong sont restées assez marginales au sein de l'Église de France. Son anti-sionisme fortement affiché allié à des amitiés politiques au sein de certains régimes arabes non démocratiques[3], d'un côté, et, l'influence grandissante de Mgr Lustiger, nommé finalement archevêque de Paris en 1981, d'un autre, ne l'ont pas aidé à se faire comprendre. Néanmoins, les activités de documentation et de formation sont lancées. Grâce au travail de la sœur franciscaine Jeanine Carles, le SRI a mis sur pied un système de documentation associé à une bibliothèque située rue de Grenelle pour mieux faire connaître les musulmans aux catholiques français. Une « lettre du SRI » est envoyée régulièrement : outre des recensions, les orientations et les enseignements de l'Église en faveur du dialogue islamo-chrétien y sont également mis en lumière. Et surtout le SRI propose « chaque année une formation de huit jours pour que les chrétiens puissent approfondir leur connaissance de l'islam »[4].

---

[1] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 39.
[2] Michel Lelong, très fortement marqué par la figure de Charles de Foucauld, entre chez les Pères blancs pendant la Seconde guerre mondiale. Il découvre l'islam par le biais de la rencontre culturelle, universitaire, pendant ses années d'études au Maghreb. Il obtient une licence d'arabe à l'université d'Alger en 1953 puis un doctorat d'État à l'université de Tunis, alors qu'il demeure à l'IBLA jusqu'en 1975.
[3] Christian Delorme, « Le dialogue islamo-chrétien en France », *op.cit.,* p. 970.
[4] Henri de la Hougue, p. 53.

2.2. De Tunis à Tripoli, une atmosphère de dialogue

Suivant leur nationalité, les représentants musulmans sont plus ou moins encouragés par le pouvoir politique de leur pays et libres d'initiatives. Or, la Tunisie, comme le Maroc avant elle, commence à jouer sur son image de « carrefour des civilisations » remontant, par delà l'arrivée de l'islam, à l'antique Carthage phénicienne et à saint Augustin. Elle met ainsi en valeur des éléments historiques qui étaient paradoxalement soulignés par les chantres de la colonisation française. Malgré ce parallélisme, la visée idéologique est loin d'être la même. Il s'agit surtout pour la Tunisie de montrer un visage pluriel et des connexions culturelles possibles avec les organisations internationales comme l'UNESCO et la Communauté européenne voisine. Néanmoins, l'ouverture culturelle conduit à la possibilité d'un dialogue interreligieux. L'Université de Tunis abrite plusieurs personnalités qui s'engagent dans cette voie, tels l'islamologue Mohammed Talbi (né en 1921), diplômé de la Sorbonne et médiéviste spécialiste du Maghreb, l'agrégé de philosophie Abdelwahab Boudhiba (né en 1932), directeur de la section d'études islamologiques du *Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales* (CERES), qui dépend de l'Université. Habitué à organiser des colloques de sociologie, d'histoire et de sciences, le CERES prend l'initiative de rencontres islamo-chrétiennes. Une première se tient à Carthage, Hammamet et Kairouan, du 11 au 17 novembre 1974 sur « Conscience Musulmane et Conscience Chrétienne aux prises avec les défis du développement[1] » ; une deuxième à Carthage, du 30 avril au 5 mai 1979, sur « Sens et niveaux de la Révélation[2] » ; et d'autres rencontres

[1] Pour plus de détail sur la rencontre de 1974, cf. l'article de Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement », *Islamochristiana 1*, PISAI, 1975, p. 115 – 125. Cf. aussi Université de Tunis, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES), *Rencontre Islamo-Chrétienne, Conscience Musulmane et Conscience Chrétienne aux prises avec les défis du développement*, Série Études Islamiques n° 5, Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 1976 – ouvrage disponible au SRI (HC 63.1). Cf. Michel Lelong, « Musulmans et chrétiens réclament un enseignement religieux répondant mieux aux aspirations des jeunes », *Le Monde*, 20 septembre 1976 ; l'article correspondant dans *L'Écho de la Prélature* du 24 novembre 1974 (« Colloque de Tunis », SRI, HC 63.1) ; et les « Chroniques » de Jean-Gabriel Magnin publiées dans *Ibla* n° 134, p. 329 – 347.

[2] Cf. Saâd Ghrab, « Chronique : La deuxième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (30 avril – 6 mai 1979), *Ibla* n° 144 (Tunis, 1979-2), p. 337 – 351 » et, dans *Islamochristiania* n° 5 (Rome, 1979), l'article de Maurice Borrmans, « La deuxième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (30 avril – 4 mai 1979) », avec en Annexe, les réflexions personnelles de Saâd Ghrab et André Demeerseman, p. 221 – 242. On peut consulter les exposés et divers documents en langue arabe au SRI, HC. 63.3. Dans le carton 63.4, on trouvera les textes dans le dossier « Tunis 1979 » et les actes (en français et en arabe) sous la forme de l'ouvrage : Université de Tunis – Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, *II*ème *Rencontre Islamo-Chrétienne. Sens et niveaux de la révélation*, Série Études Islamiques n°6, Imprimerie Officielle de la République tunisienne.

suivent jusqu'au milieu des années 1980. Soucieux de l'ouverture au dialogue, les animateurs veillent à ce que ces rencontres ne ressassent pas les querelles passées, mais soient tournées vers le monde et son avenir » et invitent « des personnalités religieuses traditionnelles et d'autres plus modernes[1]. » Les participants sont majoritairement issus du réseau international francophone décrit plus haut[2] où l'on retrouve les intellectuels Roger Arnaldez, Louis Gardet, Michel Lelong, Robert Caspar, Mohammed Arkoun, et d'autres. Les musulmans sont issus du monde universitaire (y compris de la Zeitouna), mais également du monde politique, comme l'égyptien Abd al-Azîz Kâmîl, ancien ministre des « Auqâf » (ou Waqf, les donations charitables). Du côté chrétien, les théologiens, les historiens et les experts en Islam « se sont manifestés en tant qu'individus et non pas en terme d'appartenance à une délégation[3]. »

Selon Robert Caspar, en 1974, « le Colloque de Tunis se voulait dès sa préparation placé sur un autre plan que celui du Congrès de Cordoue ». Vu le rapprochement temporel des deux événements, la comparaison paraît en effet inévitable.

> [Le colloque de Tunis] excluait formellement toute représentation officielle : le Vice-Président du Conseil des Ministres d'Égypte et le Dr A. Kamel y étaient présents, comme ils l'étaient à Cordoue, mais ils n'y avaient été invités que comme chercheurs, à titre personnel ; de même pour le Vice Mufti du Liban Sobih Saleh. De plus, les sujets qu'allaient y traiter des universitaires qualifiés, ne visaient pas à faire dialoguer face à face chrétiens et musulmans, mais à les faire REGARDER ENSEMBLE dans la même direction, celle des grands problèmes du monde contemporain.[4]

Plutôt que d'une rencontre officielle, il s'agissait d'une « réunion de chercheurs intéressés au dialogue, pour faire avancer des solutions à l'abri de toute intervention politique ou démagogique ».

Les rencontres du CERES sont d'autant plus intéressantes qu'elles ont provoqué, au moins au démarrage, une réflexion sur la méthode même de la rencontre. À l'issue de la rencontre de 1974, Abdelmajid Charfi remarque qu'il faudrait réviser « l'idée d'introduire chaque sujet par deux rapports préparés à l'avance et confiés à deux participants de l'un et l'autre bord » ; « si elle fut féconde et permit d'engager la discussion à partir de documents écrits et élaborés », note-t-il, cette méthode « n'offrait

---

[1] Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue. Les Centres d'Étude Chrétiens en Monde Musulman, op.cit.,* p. 50.
[2] cf. chapitre 5.
[3] Ekkehard Rudolph, « Dialogues islamo-chrétiens », *op.cit.,* p. 115 : « [...] et seulement en deuxième position des représentants de l'Église ont fait partie du cercle des invités ».
[4] Robert Caspar, « Colloque de Tunis », extrait de *Vivant Univers* n° 305, 1976, SRI, HC 63.1.

pas que des avantages »[1]. De plus Charfi voudrait « réduire le nombre de questions pour éviter des programmes surchargés, peu propices à la réflexion sereine et rigoureuse ». Un effort est à faire également « dans le choix des participants : rien n'est plus désagréable que de supporter les discours-fleuves des professionnels du dialogue qui n'ont d'autre souci que de plaire aux uns et aux autres ». Charfi souhaite également « sensibiliser l'opinion par une information plus ample et aussi diversifiée que possible ».

Le réseau et la philosophie de ces rencontres participent d'un cycle de rencontres qui se tient depuis 1974 à l'abbaye de Sénanque, devenu "Centre Culturel International". Au cours de l'hiver, un colloque annuel réunit juifs, chrétiens, musulmans[2], et parfois des incroyants autour d'un thème particulier : en 1974 sur « les Mystiques du Désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme », en 1975 sur « l'évolution de la Pensée religieuse dans les trois Religions monothéistes », en 1976 sur « les noms de Dieu », en 1977 sur « la Révélation, la Parole de Dieu » et d'autres rencontres suivent dans les années 1981[3]. En 1978, comme le rapporte Michel Lelong, la question abordée est « la liberté religieuse » :

> Question immense dont il était impossible, en trois ou quatre jours, d'approfondir tous les aspects, mais qui fut examinée par des hommes et des femmes venus de tous les horizons géographiques, politiques, religieux…
> Introduit par deux conférences sur l'évolution historique du concept de la liberté religieuse, puis sur son statut juridique à l'époque contemporaine, le COLLOQUE DE SÉNANQUE permit ensuite à des voix JUIVES, CHRÉTIENNES et MUSULMANES de préciser l'enseignement de la BIBLE, du CORAN, de VATICAN II et du CONSEIL ŒCUMÉNIQUE sur cette question fondamentale. Puis furent abordés quelques aspects particulièrement actuels de la question : l'attitude de l'État et des Églises vis-à-vis des sectes, en certains pays d'Europe ; la situation comparée de quelques pays concordataires, le statut de la liberté religieuse dans l'État d'Israël et dans les pays Musulmans, en particulier en Égypte et au Liban.[4]

---

[1] Abdelmajid Charfi, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana* n° 1, Pisai, Rome, 1975, p. 115 – 125.

[2] En 1976 par exemple se retrouvent les chrétiens Claude Geffré, Olivier Clément, le pasteur André Dumas, Bernard Dupuy, Louis Gardet, Michel Lelong, les juifs Armand Abecassis et Colette Kessler, et les musulmans Mohammed Talbi et Abdelmadjid Charfi de Tunis, le Dr Ahmed Aroua d'Alger, Abdelaziz Benabdallah du Maroc et Mona Makki du Liban (cf. Ali Merad, « Rencontre judéo-islamo-chrétienne à Sénanque, pour *Le Monde*, le 14 novembre 1976, SRI, HC 63.1).

[3] En février 1981, l'*Association des Amis de Sénanque* organise une nouvelle rencontre tripartite sur « Besoin de racines : constat et situation » (SRI, HC.63.4).

[4] « Rencontres islamo-chrétiennes », Extraits de « La Liberté religieuse », d'après Michel Lelong, *La Croix*, 1er février 1979 (SRI, « Visites et Congrès Internationaux », Rencontres internationales, HC 63.1).

Michel Lelong continue son article en insistant sur le « climat » de la rencontre : un « climat de TOTALE FRANCHISE avec un souci de RECHERCHE COMMUNE » souligne-t-il. Cette question de l'atmosphère revient très souvent dans les comptes rendus comme si elle faisait partie, voire était la condition nécessaire, pour la réussite de la rencontre. Robert Caspar parle, à propos du colloque de Tunis de 1974, d'une « véritable atmosphère fraternelle, même lorsque les opinions les plus diverses se faisaient jour »[1]. Il remarque d'ailleurs que les échanges ont permis de « mettre en évidence que le clivage entre conservateurs et progressistes ne recouvrait pas le clivage chrétiens, musulmans, mais divisait chaque groupe religieux ». À propos de la rencontre de Cordoue, Mgr Duval avait parlé d'un « esprit de Cordoue » pour qualifier, selon Michel Lelong, « un esprit de respect et d'estime mutuels ; une claire vision des différences entre nos convictions et nos traditions respectives, mais aussi dans la certitude que les musulmans et les chrétiens ont beaucoup de choses à se dire, à dire ensemble et à faire ensemble »[2]. Henri Teissier parle lui aussi d'une « écoute mutuelle », facilitée à Cordoue par l'organisation d'une prière :

> Le premier bénéfice du Congrès de Cordoue aura certainement été l'écoute mutuelle. On peut dire que cette attention à l'autre a culminé au moment de la prière. C'est ainsi que l'Imam Khayat de Jordanie sût formuler les intentions de prière et présenter les thèmes de sa Khotba, en tenant compte constamment de la présence des chrétiens qui entouraient les musulmans en prière. Pareillement, l'évêque de Cordoue devait présenter les monitions de la messe avec beaucoup de respect pour les délégués musulmans qui y assistaient.[3]

Henri Teissier rappelle que le choix de Cordoue est en plus « significatif », vu « ce que représente l'Andalousie dans la mémoire collective de l'Islam arabe ». À ses yeux, capitale califale de 929 à 1031, ancien cœur du réseau commercial du bassin occidentale de la Méditerranée, Cordoue reste cette :

> cité prestigieuse qui conserve d'incomparables richesses des civilisations ibérique, punique, romaine, wisigothique, arabo-musulmane et chrétienne. On est agréablement frappé de rencontrer sur les places de Cordoue les statues de Sénèque, né dans cette cité, de l'évêque Osius, le principal promoteur du Concile de Nicée, de Maïmonide, philosophe et théologien juif, d'Ibn Roschd (Averroès), illustre commentateur arabe d'Aristote, et… du célèbre torero Manolete.[4]

---

[1] Robert Caspar, « Colloque de Tunis », *op.cit.*
[2] Michel Lelong, « Une rencontre islamo-chrétienne à Cordoue », *Peuples du Monde*, Juillet-août 1977, p. 13 (SRI, HC 63.3).
[3] Henri Teissier, « Le congrès islamo-chrétien de Cordoue », *Écho du diocèse de Constantine*, 25 janvier 1974.
[4] *Ibid*.

Du congrès on retient alors surtout le geste symbolique qui a consisté à restituer la cathédrale de Cordoue, ancienne mosquée, au culte musulman pour le Prière du Vendredi : « la prière musulmane n'y avait plus été célébrée depuis 1236 » rappelle Robert Caspar[1].

2.3. La rencontre de Tripoli

L' « esprit de Cordoue » est d'autant plus mis en valeur qu'il contraste avec celui de la rencontre organisée en Libye en 1976. En plein développement de sa révolution verte, le leader libyen instrumentalise la rencontre du clocher et du minaret (voir logo ci-dessous) et organise un spectaculaire séminaire islamo-chrétien à l'intérieur du grand théâtre de Tripoli.

Figure 3. Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli, février 1976 (SRI, HC 63.1).

Officiellement, en liaison avec le Secrétariat du Vatican pour les Relations avec les non-chrétiens, l'*Union socialiste arabe* de Libye organise cette rencontre pour « créer une atmosphère de confiance réciproque entre le monde musulman et le monde chrétien ». Côté musulman, présidée par Muhammad Ahmad Charif, ministre libyen de l'Éducation nationale, la délégation est composée de seize personnes, en majorité des penseurs musulmans de diverses nationalités qui n'engagent que leur responsabilité personnelle dans la mesure où ils ne représentent officiellement aucune institution islamique. Côté catholique, le cardinal Pignedoli emmène une délégation de quatorze membres dont Mgr Rossano, Georges Anawati, Abou Mokh, Michel Lelong, trois évêques

[1] Robert Caspar, « Le Dialogue islamo-chrétien », dans *Vivant Univers*, n° 305, 1976, p. 40.

d'Afrique occidentale, et un laïc indien, Anthony Chullikal. Les délégués sont cependant loin d'être les seuls participants. Quelques 500 observateurs sont conviés et, parmi eux, une presse internationale nombreuse d'où une abondante littérature journalistique[1]. « Par conséquent, comme le remarque Mgr Michael Fitzgerald, futur président du *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, ce qui devait ressembler à une réunion privée entre théologiens s'est transformée en manifestation publique[2]. » D'autant plus que la presse souligne l'importance de l'événement par de multiples articles dans lesquels, selon Maurice Borrmans, « l'interprétation politique l'a souvent emporté sur l'interprétation religieuse ou culturelle »[3]. Nourrie par le quotidien *al-Hiwâr* (le Dialogue) lancé pour l'occasion et par un Office de l'information, la presse a sans doute accordé plus d'importance au contexte politique qu'au séminaire lui-même. À l'extérieur, ce contexte se manifeste par les multiples interviews des participants, les télégrammes de soutien ou de félicitations du monde entier, les fastes des réceptions. Les partisans du pouvoir libyen renouvellent les remerciements à la République Arabe Libyenne et à son chef « prestigieux », multiplient les déclarations politiques et prient les chrétiens de se prononcer sur la prophétie de Muhammad. Le colonel Kadhafi intervient à l'intérieur même du congrès. Le lundi 2 février, alors que la journée doit être consacrée à un travail sur « Religion et idéologie : la religion peut-elle être considérée comme une idéologie valable pour la vie ? » avec les interventions successives de Ab dar-Rahmân 'Utba, professeur à l'Université de Tripoli, et de Anthony Chullikal, membre de la Commission vaticane « Justice et Paix », le Colonel se permet d'intervenir en plein milieu des débats. Selon lui, il ne saurait jamais y avoir de *jihad* entre les musulmans et les « gens du Livre » puisque ces derniers sont des croyants et qu'il s'agit en fait d'être fidèle à ses propres écritures. S'inscrivant dans le cadre général des années 1970, Kadhafi « met en garde contre le phénomène d'athéisme parmi la jeunesse »[4] sans pour autant permettre la moindre condamnation du communisme alors qu'il tente un rapprochement avec les pays de l'Est. Autre attitude paradoxale : tout en adressant un témoignage de sympathie à Yasser Arafat, pourtant partisan d'une Palestine laïque et démocratique, il attaque

[1] Le SRI a conservé de nombreux documents. Cf. SRI, HC 63. 1, « Tripoli, 1976 ».
[2] Michael L. Fitzgerald, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Christian Muslim Dialogue - A Survey of Recent Developments*, 10 April 2000, http://sedosmission.org/old/eng/fitzgerald.htm (§ 14): « So what had been intended as a private meeting between theologians turned into a public manifestation, held in the main theatre of Tripoli, with the participation one evening of Colonel Gaddafi himself. »
[3] Maurice Borrmans, « Le Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli », *Islamochristiana* n° 2, Pisai, Rome, 1976, p. 135 – 170.
[4] *Le Dialogue*, 4 février 1976 [SRI, HC 63.1].

aussi violemment l'État laïque, faisant au passage un commentaire de son Livre Vert que chaque observateur reçoit gratuitement pour l'occasion. Comme le note Éric Rouleau, observateur pour *Le Monde,* l'événement « interreligieux » offre ainsi une tribune politique exceptionnelle au colonel Kadhafi :

> Le colonel Kadhafi jubilait. Vêtu de l'habit traditionnel, tout en blanc, les épaules et la tête enveloppées d'un ample châle, il avançait parmi ses fidèles, dont certains se jetaient sur son passage pour lui baiser les pieds. Son visage irradiait de bonheur, ses yeux pétillaient de joie et de fierté. Dans une salle d'apparat du palais du Peuple (qui appartenait naguère à l'ex-roi Idriss qu'il détrôna), il accueillait, debout, ses invités : à la queue leu leu, en rangs compacts, des personnalités venues d'une cinquantaine de pays de l'Est ou de l'Ouest, d'Europe, d'Afrique et des Amériques, des hommes de religion chrétienne ou musulmane, des théologiens de renom, des savants, des universitaires, des hommes politiques, lui serraient la main respectueusement ou chaleureusement.[1]

Les conclusions du Séminaire sont un autre moment de crispation. Comme l'écrit le père Maurice Borrmans, qui faisait partie des cinq signataires côté chrétien, si le résumé de l'essentiel des dialogues semble honnête aux yeux de la délégation catholique, la proposition d'une longue série de 24 paragraphes qui lui est attachée, fait débat. Borrmans analyse ainsi : « les paragraphes 20 et 21 semblaient trahir, par leur contenu politique, l'esprit de dialogue principalement religieux qui avait régné au cours du Colloque et qui se reflétait largement dans les 22 autres paragraphes. La lecture politique que de nombreux journalistes avaient faite du Séminaire, dès son commencement, y trouvait soudain sa confirmation et sa justification »[2]. Ces deux articles vont alors au-delà de la résolution des Nations Unies votée en novembre 1972 et qualifient le sionisme de doctrine « raciste, agressive et étrangère à la Palestine ainsi qu'à l'ensemble de l'Orient ». En outre, non seulement ils en appellent à la reconnaissance « des droits nationaux du peuple palestinien y compris celui de rentrer dans ses foyers » mais ils proclament encore « le caractère arabe de la ville de Jérusalem » et condamnent tout projet qui conduirait à la « judaïsation, au partage ou à l'internationalisation de la Ville Sainte ».

L'irruption de la question politique dans un communiqué qui devait être le fruit d'un séminaire traitant de questions purement spirituelles provoque un profond malaise au sein de la délégation catholique dont certains membres, comme Piero Rossano, ne

---

[1] Éric Rouleau, « Le colloque islamo-chrétien de Tripoli avalise les thèses du colonel Kadhafi sur le problème palesinien », *Le Monde*, 8 février 1976.
[2] Maurice Borrmans, « le Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli », *Islamochristiana* n° 2, p. 135 – 170.

cachent pas leur consternation, sans pour autant revenir sur ce qui est affirmé. Ils acceptent les deux paragraphes en question comme expression de la partie musulmane seulement ; en prenant connaissance par la suite, les autorités du Vatican répondent négativement.

Faut-il en conclure pour autant que le Séminaire de Tripoli est un échec ? Sur le plan diplomatique, il ne fait guère de doute que le Saint-Siège ne sort pas très heureux de cette aventure. Jouranliste au *Nouvel Observateur,* Claude-François Jullien souligne à ce propos que « les représentants du Prophète ont été plus habiles que ceux du Messie »[1]. Dans un document « confidentiel » plus tardif, D. Masson souligne la naïveté des représentants du Saint-Siège[2]. Il semblerait d'ailleurs que ces péripéties aient joué un rôle néfaste dans le destin du cardinal Pignedoli. Sur le plan des relations interreligieuses, le bilan est plus contrasté. Certes, comme le souligne Mgr Fitzgerald, le contexte a rendu le dialogue très difficile : « il y a une grande différence entre des échanges à l'intérieur d'un cercle privé et une lecture publique de papiers »[3]. Néanmoins, le Séminaire a permis une vie commune pendant plusieurs jours entre représentants chrétiens et musulmans. Malgré les intrusions politiques, des liens d' « entente » (pour reprendre le mot du Pr. 'Utba) et d'écoute se sont tissés dans le respect de la pratique religieuse de l'Autre. Sur le long terme, la rencontre de Tripoli apparaît même, aux yeux de certains responsables, comme un événement participant à un contexte porteur pour le développement du dialogue islamo-chrétien. C'est ainsi que le directeur général de l'Unesco le qualifie à l'occasion de la célébration du troisième anniversaire du Séminaire :

> Le dialogue islamo-chrétien […] participe d'un vaste élan qui tend, un peu partout, à transcender les méfiances du passé pour construire les espoirs de l'avenir. Une longue période de l'Histoire est peut-être ainsi en train de toucher à sa fin : celles où les conceptions du monde et notamment les croyances religieuses, se repliaient volontiers sur elles-mêmes dans une attitude d'incompréhension, sinon d'hostilité, les unes à l'égard des autres […]. Le dialogue qui s'est engagé à Tripoli, il y a trois ans déjà, apparaît donc comme un moment important de l'effort général de rapprochement des idées et de réconciliation des consciences.[4]

---

[1] Claude-François Jullien, « Le faux pas de Tripoli », *Le Nouvel Observateur*, 16 février 1976.
[2] D. Masson (nous faisons l'hypothèse qu'il s'agit de Denise Masson), « Conclusion » du « Séminaire islamo-chrétien de Tripoli (février 1976) », Paris, novembre 1980, p. 90. Cf. texte en annexe.
[3] « It must be said, these conditions made the dialogue difficult. There is a great difference between exchanges in a closed circle and papers read to the public » (cf. Michael L. Fitzgerald, *Christian Muslim Dialogue…*, *op.cit.*).
[4] M. M'Bow, cité dans *La Lettre du SRI*, n° 6, p. 3.

L'analyse des insuffisances permet en outre d'imaginer d'autres manières d'avancer sur le plan du dialogue. « Le Colloque a trop souffert de monologues juxtaposés » tandis qu'un « vocabulaire du dialogue » reste à créer, remarque Maurice Borrmans. Une certaine rigueur, une discipline scientifique doivent encore émerger : « un travail scientifique s'impose », lâche Mohammed Arkoun :

> Les comptes-rendus qui ont été donnés du récent « séminaire » de Tripoli révèlent que cette rencontre n'a guère pu se placer au niveau scientifique que requiert le dialogue islamo-chrétien. Il ne faut pas désespérer pourtant de le voir s'établir progressivement sur cette base, comme il pourrait se faire avec d'autres religions et d'abord le judaïsme.[1]

Après le premier séminaire de Tripoli et les multiples rencontres qui l'ont précédé, les partisans du dialogue islamo-chrétien s'engagent progressivement dans la restructuration du modèle de la rencontre, accentuant le caractère académique et discret, au détriment des formes officielles et médiatisées.

3. Face aux contingences politiques, affirmation d'un modèle de rencontre islamo-chrétienne plus académique

Autour du bassin méditerranéen, à l'instar du *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien* (GRIC) et de l'*Institut d'Études Islamo-Chrétiennes* de Beyrouth, de nouveaux acteurs institutionnels se mettent en place. D'autres rencontres sont organisées, notamment à Cordoue, qui accueille un deuxième congrès en 1977. À Marseille, au niveau diocésain, le bulletin catholique commence en octobre 1979 la publication de documents « pour une meilleure compréhension de l'islam » à partir de textes rédigés dans des bulletins religieux du sud de la Méditerranée, particulièrement du diocèse de Constantine[2], ou par le SRI[3]. Comme elle porte une attention grandissante aux pratiques des autres communautés présentes dans la ville, l'Église de Marseille semble s'intéresser de plus en plus à la vie des musulmans : lors d'une conférence de presse le 11 janvier 1980, le cardinal Etchegaray, archevêque de Marseille depuis 1970, aurait ainsi « fait part aux journalistes de l'intérêt qu'il prenait à la vie religieuse de nombreux Français et

[1] Mohammed Arkoun, « Relations christianisme-Islam : un travail scientifique s'impose », *Le Figaro*, 27 février 1976.
[2] Pierre Claverie, « Pour une meilleure compréhension de l'islam », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 5 – 100e année, 3 février 1980, p. 79 ; Lucie Pruvost, « Situation de la femme d'après le Coran », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 8 – 101e année, 22 février 1981, p. 121.
[3] « Le jeûne du Ramadan », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 25 – 101e année, 5 juillet 1981, p. 406 ; Michel Serain, « Le jeûne du Ramadan », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 25 – 102e année, 27 juin 1982, p. 388

travailleurs musulmans »[1]. Une connaissance de l'islam et des musulmans commence ainsi à se répandre au sein des milieux catholiques. Le poids du contexte géopolitique impose néanmoins des limites qui accélèrent la fin du cycle de rencontres initié à la fin des années 1960.

3.1. Lancement du GRIC

> Les colloques publics aussi bien que les dialogues interpersonnels à la base, pour utiles et féconds qu'ils puissent être, se heurtent souvent à des problèmes que le contexte de ces rencontres ne permet pas de résoudre, ni même de poser correctement.[2]

C'est sur ce constat de Robert Caspar que, « soucieux de rompre avec le dialogue de sourds aux accents trop souvent apologétiques et polémiques, qui tendait à s'établir lors des rencontres entre intellectuels chrétiens et musulmans »[3], un petit groupe d'universitaires chrétiens et musulmans[4], vivant à Tunis, décident de lancer, au printemps 1977, le *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien* (GRIC). L'initiative vient en effet du milieu universitaire tunisien autour de Abdelmajid Charfi, professeur à l'*École Normale Supérieure* de Tunis, témoignant ainsi d'un réel désir de dialogue côté musulman, et, du côté chrétien, des cercles proches de l'IBLA, et non des sphères vaticanes – bien que Robert Caspar réside la moitié de l'année à Rome, à l'*Institut Pontifical d'Études Arabes* (IPEA), qui devient en 1979, l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et Islamiques* (IPEA – PISAI). Charfi et Caspar s'inspirent de l'esprit et des méthodes de travail du *Groupe des Dombes*, connu pour ne pas laisser de côté les points non clarifiés[5].

Chrétiennes et musulmanes, cinquante personnes, environ, sont invitées à prendre part au projet. Le 14 novembre 1977, une quinzaine d'entre elles se réunit à l'abbaye de Senanque et adopte une charte fondamentale intitulée : « Orientations générales pour un dialogue en vérité ». Un premier sujet d'étude est décidé : « L'Écriture

---

[1] « Nos documents », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 5 – 100e année, 3 février, 1980, p. 79.
[2] Robert Caspar, « Le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien », *Islamochristiana* n° 4, 1978, p. 175 – 182.
[3] Henri de la Hougue, « Où en sont les rencontres entre chrétiens et musulmans ? » dans François Bousquet et Henri de la Hougue (sous la dir.), *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres religions*, « Théologie à l'Université », Desclée de Brouwer, Paris, 2009, p. 49.
[4] Selon le Père André Ferré, le projet était initialement de créer un groupe tripartite : « Au début, il était prévu qu'il y ait des juifs, mais les problèmes politiques liés à la situation au Proche-Orient ont fait que les juifs se sont retirés » (Entretien avec André Ferré, 17 juillet 2009, Couvent de Bou Sandel, Tunis).
[5] Jacques Levrat, *Une expérience de Dialogue : les Centres d'Études Chrétiens en Monde Musulman*, p. 48 – 63. Le Groupe des Dombes a été fondé en 1937 par des catholiques et des protestants francophones pour travailler les questions œcuméniques (cf. *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes, 1937-1987*, présentation de Alain Blancy et Maurice Jourjon, Le Centurion, Paris, 1988, 235 p.)

révélée en Islam et en Christianisme ». Le choix est motivé par la conviction que l'Écriture est pour les deux religions « la clé indispensable des autres problèmes ». Association loi 1901, le groupe se retrouve à nouveau à Sénanque en août 1978 pour une première assemblée générale. C'est l'occasion pour les participants d'étudier un rapport de synthèse de seize communications sur la place de l'Écriture dans les deux traditions et sur les problèmes à approfondir. À partir de ce moment là, quatre sections locales se constituent pour travailler chacune sur une partie de ce thème pendant quatre ans : la section de Paris est chargée des problèmes fondamentaux (Parole de Dieu, révélation, Écriture, histoire et tradition), la section d'Algérie se centre sur l'exégèse, son histoire et ses méthodes, celle du Maroc étudie la réception de l'Écriture dans la vie du croyant, individuelle et collective, et celle de Tunisie « l'Écriture des uns vue par la foi des autres ». Chaque été, une assemblée générale réunit des délégués représentants les différentes sections locales, toujours à parité entre chrétiens et musulmans, et chaque fois dans un pays différent ; des comptes rendus sont généralement publiés dans la revue *Islamochristiana*. Comme l'explique Robert Caspar, « les quatre assemblées qui ont eu lieu ont étudié tour à tour les rapports des sections sur la partie qui leur avait été confiée : certains furent remis plusieurs fois sur le chantier d'une année à l'autre, notamment ceux de Paris et de Rabat. La section d'Algérie a du se mettre en réserve depuis 1980 pour diverses raisons »[1]. Au bout de quatre ans, le travail est conclu par une publication. Permettant un renouvellement partiel des équipes de recherche, un nouveau sujet a alors été choisi.

Car c'est en fonction de leur compétence technique sur le sujet retenu que les participants sont choisis. Avoir une compétence technique fait partie des critères d'admission au sein du GRIC et cela, à un double niveau : celui du thème choisi, mais aussi et surtout, une compétence au niveau plus général de la doctrine des deux religions. L'objectif du GRIC est de favoriser une recherche commune réelle et non pas seulement des « discours parallèles ». Au-delà de la compétence, la formation universitaire « de type moderne » du postulant s'avère être le critère essentiel d'entrée dans le GRIC, excluant ainsi autant que possible « les préjugés et les a priori »[2].

Outre la formation, le caractère et la personnalité sont deux facteurs importants. Pour le fondateur chrétien, participer aux travaux du GRIC nécessite aussi un esprit

[1] Robert Caspar, « Le groupe de recherches islamo-chrétien », *Lumière & vie* n° 163, foi islamique et foi chrétienne, juillet-août 1983, p. 81.
[2] Robert Caspar, « Le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien », *Islamochristiana* n° 4, 1978, p. 175 – 182.

d'ouverture et de franchise : « seuls des amis peuvent recevoir certaines vérités affirmées sans trop prendre de gants. Par contre, un affrontement qui mettrait en cause les personnes ne permettrait plus un échange franc et loyal. C'est pourquoi l'accueil de nouveaux membres se fait par cooptation préalable au sein des sections locales »[1]. Mais, plus important peut être encore, est l'exigence de liberté et d'indépendance : devenir membre du GRIC nécessite surtout une « indépendance relative »[2] par rapport aux institutions politiques et religieuses ; indépendance indispensable pour garantir, aux yeux des fondateurs du groupe, une liberté de recherche. C'est donc à titre privé que les participants adhèrent à ce groupe, sans mandat d'aucune instance hiérarchique. Il est à ce propos intéressant de noter que, pour conserver cette liberté, l'association n'a pas cherché une reconnaissance légale en Tunisie. Car, comme le remarque le père André Ferré, la procédure aurait demandé « des concessions très importantes sur le plan politique »[3]. Mais cela ne signifie pas que les participants se coupent de leurs communautés religieuses et de leurs hiérarchies : « si nous venons au GRIC à titre privé, nous entendons rester en pleine solidarité avec nos communautés de foi. Solidarité critique sur l'histoire de nos traditions et sur le présent : ainsi nous ne considérons pas certaines positions comme redevables et immuables pour la seule raison qu'elles sont tenues pour vraies et essentielles à la foi par la majorité de nos coreligionnaires et même par la quasi-totalité d'entre eux. Notre rôle est au contraire de tracer des voies nouvelles, susceptibles de débloquer certaines impasses. […] nous n'ignorons pas que chacune de nos communautés a sa règle de foi […] mais nous croyons que, dans tous les cas, un domaine suffisant est assuré à la liberté de recherche »[4]. Robert Caspar s'appuie notamment sur l'histoire de l'Islam et du Christianisme pour justifier cette solidarité : « l'histoire de nos traditions religieuses nous apprend que la plupart des progrès en matière de compréhension de la foi ou de vie de foi sont venus d'un ou de quelques croyants, d'abord considérés comme non-conformistes, mais sans jamais schisme, puis avalisés par les Magistères après que le temps et la réflexion eurent éprouvé et passé au

[1] Robert Caspar, « Le groupe de recherches islamo-chrétien », *op.cit.,* p. 81.
[2] « Bien sûr l'évêque est au courant, il est même venu. Mais par exemple son prédécesseur aurait voulu venir assister à toutes les réunions, et nous avons refusé » (Entretien avec André Ferré, 2 août 2011, IBLA, Tunis).
[3] Entretien avec André Ferré, 17 juillet 2009, couvent de Bou Sandel, Tunis. En août 2011, le Père Ferré nous dira aussi l'impossibilité de tenir les réunions internationales du groupe à Tunis : « Il aurait fallu qu'on donne à l'avance la liste des participants, les textes, tout, et éventuellement un officiel serait venu. Et ça on ne le voulait pas ».
[4] Robert Caspar, « le groupe de recherches islamo-chrétien », *op.cit.,* p. 81.

crible leurs essais, qui devinrent la nouvelle orthodoxie »[1]. Cette participation pose néanmoins la question de la représentativité. Car bien que ne représentant que leur personne, puisque participant à titre privé, sans aucun mandat d'aucune sorte, les liens de solidarité assumés par les uns et les autres font que, nécessairement, les participants engagent plus qu'eux-mêmes. On constate alors une certaine dissymétrie dans la représentativité. Tandis que, du côté chrétien, le lien avec la communauté, par la hiérarchie et la structure ecclésiale, semble assez évident, le problème est plus complexe pour les musulmans qui se rattachent à une hiérarchie très relative. À cette question, posée déjà par la venue à Rome du représentant du Conseil Suprême des Affaires Islamiques en 1970, Jacques Lanfry n'hésitait pas à croire « que d'une démarche aussi insolite, et aussi publiquement manifestée, peut rayonner une force exemplaire »[2]. Et, alors que la guerre embrase le Proche-Orient, des représentants religieux tentent d'illustrer de nouveaux exemples.

3.2. De Beyrouth à Cordoue, des initiatives au début de l'orage

Au Liban, qui est pris dans la tourmente de la guerre depuis 1975, des initiatives académiques sont prises afin de recréer des ponts entre communautés. Comme l'explique Jacques Levrat, « le dialogue est la seule manière raisonnable de cohabiter. L'enracinement dans une même terre et une même culture le facilite. Mais dans un contexte passionné et douloureux, seule une approche basée sur une étude objective, […] était possible »[3]. Le Liban dispose encore d'une structure universitaire exceptionnelle, héritée de son histoire. La guerre de 1975-76 n'a, semble-t-il, pas encore altéré cette caractéristique. Ainsi, en 1980, plus de titres sont édités au Liban que dans tous les autres pays arabes réunis[4]. Beyrouth abrite l'Université Saint-Joseph (USJ) et sa bibliothèque de 300000 ouvrages, l'Université américaine, la bibliothèque des Dominicains, mais aussi une quarantaine de centres d'études, d'universités, d'instituts liés à d'autres communautés religieuses ou publiques. Parmi celles-ci, dirigé par Michel Asmar, le *Cénacle libanais* organise des conférences sur les questions interreligieuses, au milieu des années 1960[5]. Ses activités s'interrompent à cause de la guerre en 1975. Mais,

[1] Robert Caspar, « Le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien », *Islamochristiana* n° 4, 1978, p. 175 – 182.
[2] « Une délégation musulmane au Vatican » (SRI, HC 63.1).
[3] Jacques Levrat, Une expérience de dialogue…, *op.cit.*, p. 104.
[4] *Ibid*., p. 101.
[5] Cf. Youakim Moubarac et Sobhi Saleh, *Le Dialogue Islamo-Chrétien au Liban*, « Conférences du Cénacle », XIX[e] année, n° 12, Beyrouth, 1965, p. 1 – 72.

du 3 au 6 novembre 1980, le Cénacle collabore à une nouvelle rencontre consacrée à « l'avenir du dialogue islamo-chrétien », animée par le Conseil Œcuménique des Églises au *Near East School of Theology* de Beyrouth[1]. En réalité, même si de nombreux participants sont originaires de plusieurs régions du monde, les échanges se situent plutôt « dans un cadre plus spécifiquement libanais ». Ils tirent parti de la présence de représentants de l'USJ, de l'Université Saint-Esprit, de la revue *al-Masarra* des Pères Paulistes, des Dominicains de Beyrouth ainsi que du *Centre Culturel Islamique*. Le *Centre d'Études pour le Monde Arabe Moderne* (CENAM) est un autre acteur. Rattaché à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'USJ, il publie des études scientifiques sur les questions religieuses, notamment, un rapport sur le dialogue interreligieux au Liban[2]. La guerre de 1975-76 fait, cependant, apparaître un manque criant de dialogue au sein même de la population libanaise.

Une initiative émerge sur le plan académique. Pour dépassionner le débat sur les religions, on cherche à avoir une approche plus scientifique, pluridisciplinaire, des cultures et des traditions religieuses. En 1977, la naissance du Département d'Études islamo-chrétiennes au sein de la Faculté de Sciences Religieuses, héritière de la Faculté de théologie, inaugure une nouvelle approche de l'islam et, réciproquement, du christianisme. Le but est une véritable connaissance de l'autre : « il ne pourra être question de mettre en avant les points communs aux deux traditions […] il n'est pas demandé aux professeurs d'être des hommes de dialogue qui emploient un langage adapté à l'autre[3]. » Une méthode d'enseignement originale qui est recherchée : « deux universitaires, l'un chrétien, l'autre musulman, s'entendent pour composer les cours selon une structure analogue ; ils se succèdent devant les mêmes étudiants, l'un écoutant l'autre et intervenant au besoin ». Si la compétence scientifique doit être indiscutable, il importe également que les universitaires fassent transparaître leur foi qui est reconnue, paradoxalement, comme un élément de leur objectivité.

Des universitaires et des croyants participent à un deuxième congrès islamo-chrétien, organisé à Cordoue du 21 au 27 mars 1977, en présence du Secrétaire général de l'UNESCO[4]. Comme le raconte Michel Lelong, deux temps de prière sont organisés:

---

[1] Cf. Maurice Borrmans, « Rencontre islamo-chrétienne de Beyrouth (3-6 novembre 1980), *Islamochristiana* n° 6, Pisai, Rome, 1981, p. 233 – 234.
[2] Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue…, op.cit.,* p. 102.
[3] *Ibid*., p. 105.
[4] On peut consulter les exposés et divers documents distribués à l'occasion de ce deuxième colloque de Cordoue en langue arabe au SRI, HC 63.3.

> À deux reprises, les congressistes eurent l'occasion de se retrouver dans la prière. Le vendredi, dans la mosquée-cathédrale, les musulmans accomplirent le rite de la *salat* à laquelle assistèrent les chrétiens qui s'unirent en silence à leur prière. Le lendemain, ce sont nos amis musulmans qui, à leur tour, s'associèrent intérieurement à notre prière, en assistant à notre célébration eucharistique. Sans aucun syncrétisme, dans le respect absolu de la foi et des rites de l'une et l'autre communauté, nous étions ensemble devant Dieu, pour nous reconnaître pécheurs, lui rendre grâce et nous confier à lui.[1]

Le thème choisi porte alors sur les deux figures centrales du christianisme et de l'islam, Jésus et « Mahomet ». Assure la leçon inaugurale[2], le cardinal Tarancon, archevêque de Madrid et président de la conférence épiscopale espagnole, montre à ce propos que « si l'islam porte une appréciation positive sur Jésus, il reste encore du chemin à parcourir aux chrétiens pour découvrir les valeurs religieuses du fondateur de l'islam ». Après *Nostra Aetate* et les commentaires qui en sont sortis, la conférence de 1977 apparaît ainsi comme une étape importante dans la reconnaissance respectueuse du monde musulman engagée par l'Église catholique. Alors que pendant des siècles des jugements sévères sont portés par des catholiques contre le prophète de l'islam, la déclaration du cardinal Tarancon fait preuve d'une singulière nouveauté. Alors que *Nostra Aetate* parle des musulmans au sens large, le cardinal espagnol traite d'un élément central de la foi des musulmans : le prophète Mohamed. À son égard, il souligne « deux aspects, entre bien d'autres : sa foi en Dieu et son amour pour la justice », martelant que « tout enseignement religieux qui appelle à la justice et à respecter l'Homme est un cri prophétique que nous ne pouvons étouffer aujourd'hui ».

Outre le cardinal et les nombreux espagnols, la partie catholique se compose de représentants ecclésiastiques d'Europe et d'Afrique du nord ainsi que de quelques chrétiens d'Orient, dont Mgr Awad, prêtre palestinien délégué par l'*Organisation pour la Libération de la Palestine* (OLP), qui tente de manifester sa proximité avec la partie chrétienne, pour ne pas dire européenne. De son côté, la participation musulmane a été soutenue par les ambassades des pays arabes représentés à Madrid. Comme en 1974, on retrouve ainsi un grand nombre d'officiels issus principalement des pays du Maghreb bien que « la délégation palestinienne envoyé par l'OLP, le représentant du Koweït […], un imam libanais, un Indonésien et quelques musulmans d'origine européenne ou vivant

[1] Michel Lelong, « une rencontre islamo-chrétienne à Cordoue », *Peuples du monde,* juillet-août 1977, p. 13. Cf. photos en annexe.
[2] Le texte de la leçon est disponible au SRI dans le dossier « Visites et congrès internationaux » (SRI, HC 63.1).

en Europe complétaient la partie musulmane du colloque »[1]. Au cours de ce congrès est présenté un « long et minutieux rapport » d'études sur la présentation de l'islam dans les différents livres de l'enseignement secondaire espagnol. Commencé en fait au lendemain du premier congrès de Cordoue en 1974, ce travail donne lieu à une nouvelle rencontre d'experts espagnols et arabes, le 20 juin 1978, à Madrid, au siège de l'*Institut Égyptien d'Études Islamiques*[2].

3.3. Les limites du dialogue islamo-chrétien à la fin des années 1970

Les instances religieuses égyptiennes ne sont pourtant pas toujours aussi ouvertes. Certains musulmans continuent dans leur « sourde et tenace opposition »[3] à l'égard du dialogue islamo-chrétien. La tentative visant à intéresser la direction de Al-Azhar est laborieuse. La première rencontre officielle, en avril 1978, entre le cardinal Sergio Pignedoli, président du Secrétariat pour les non-chrétiens, et le docteur Abd el-Halim Mahmoud, le cheikh d'Al-Azhar de 1973 à 1978, n'a lieu que sous la pression du gouvernement. Dans le cadre de sa politique de rapprochement avec Israël et l'Occident, Anouar al-Sadate est en effet très intéressé par un climat de discussion favorable avec le Vatican. Mais peut-on encore parler de "dialogue" quand l'intervention de Georges Anawati est annulée sous la pression des dirigeants de l'université islamique[4] ? Une explication lui en est partiellement donnée dans un article paru l'année suivante dans la revue de l'Université et écrit par le cheikh Abd el-Fattah Abd Allah Baraka[5]. Le texte que le Dominicain avait préparé s'intitulait « la foi commune en Dieu comporte des implications humanistes et culturelles et peut représenter une base de rapprochement entre chrétiens et musulmans ». En fait, afin d'aller plus loin que les habituelles déclarations d'intention, le directeur de l'IDEO cherche quels pourraient être les terrains de rencontre entre chrétiens et musulmans. Il affirme l'unicité de Dieu qui se trouve aussi dans le *Credo* chrétien. Il met en avant une base pour le rapprochement avec l'islam dans trois domaines : la foi commune en Dieu, un humanisme théocentrique et la promotion d'un monde meilleur. Le cheikh Abd el-Fattah Abd Allah Baraka s'accorde

[1] Henri Teissier, « Mohamed et Jésus », *Le Lien d'Oran*, 5 mai 1977, p. 4 (SRI, HC 63.3).
[2] cf. Miked de Epalza, « Colloque sur la présentation de l'islam dans les livres de textes de l'enseignement secondaire », dans Hubert Michel & Maurice Flory (sous la responsabilité de), *Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 17* (1352 p.), Centre national de la recherche scientifique / Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerrannéennes (CRESM), Editions du CNRS, Paris, 1979, p. 991 – 993.
[3] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 305.
[4] Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati, op.cit.,* p. 307.
[5] *Ibid*.

avec Georges Anawati sur ce dernier plan seulement. Et encore, souligne-t-il, en la matière, « la législation islamique a organisé (les choses) d'une manière plus minutieuse et plus complète[1]. » Il interpelle aussi ses interlocuteurs catholiques sur le prosélytisme des missionnaires chrétiens. Mais surtout, il affirme que seule la religion musulmane a parfaitement développé la « science de l'unicité ». Aucun humanisme commun n'est donc possible. Face à de telles oppositions, l'orientaliste Gustav von Grunebaum (1909-1972) souligne le risque pour le dialogue islamo-chrétien de devenir un « monologue » chrétien. Et, au milieu des années 1970, seules les initiatives tunisiennes, de nature universitaire, viennent nuancer ce propos, d'autant plus que « le milieu des années 70 est un temps fort pour la résurgence des doctrines islamiques dans le monde arabe[2]. » Par exemple, au cours des *Journées romaines* de 1979, Jacques Jomier et Jan Slomp reviennent sur « l'Affaire de l'Évangile de Barnabé », qui prend une nouvelle dimension dans les années 1970[3]. Sans être forcément lu dans la pratique, « on en parle pour justifier par son existence la non-valeur des Évangiles […]. Tous les auteurs qui écrivent la vie de Jésus s'en servent abondamment[4]. » Selon Jan Slomp, au cours des années 1970, le texte est distribué par quelques personnes des ambassades saoudiennes et libyennes, par des *hajjis* aux Philippines, par des Pakistanais à Amsterdam où le journal *Qibla* de la *Fédération Néerlandaise des Organisations Islamiques l'utilise* en 1979.

1979 marque en fait la fin d'une époque. La page massignonienne semble se tourner de manière définitive quand, le 28 juin, survient la mort de Mary Khalil. Cinq ans plus tôt, la compagne spirituelle de Massignon participe encore, aux côtés du Dr 'Abdo Sallam, ex-ministre égyptien de la Santé, à la relance de l'Association des Ikhwân al-Safâ qui prend pour l'occasion un nouveau nom : al-Ikha' al-dânî (la fraternité religieuse).

---

[1] Cité par Jean-Jacques Pérennès, *Georges Anawati…, op.cit.,* p. 309.

[2] Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam, naissance d'une religion en France, op.cit.,* p. 213.

[3] Jacques Jomier avait déjà publié plusieurs articles sur « l'Évangile de Barnabé », notamment en 1961 dans *Mideo* (*tome 6*, p. 137 – 226 ; pour une bibliographie exhaustive de Jomier sur « l'évangile de Barnabé », cf. Jan Slomp, « Vérités évangélique et coranique. L'Évangile de Barnabé », dans Marie-Thérèse Urvoy, *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.,* Patrimoines, Cerf, Paris, 2002, p. 382). Ce texte se présentant comme « l'Évangile selon Barnabé » date de 1575. L'auteur est probablement un juif espagnol converti au christianisme pour échapper aux mesures anti-juives accompagnant la *Reconquista*. Il se fonde sur les quatre Évangiles canoniques qu'il cite de façon tronqués et remaniés pour soutenir sa thèse selon laquelle Jésus annoncerait Mohammed et serait ainsi au service de l'islam. En 1907, une étude critique est publiée, accompagnée d'une traduction du texte en anglais. Pour les Occidentaux, l'affaire semblait alors classée. Mais en 1908 le texte est traduit en arabe et des traductions suivent en perse et en ourdou. Les rééditions ne cessent pas.

[4] Jacques Jomier et Jan Slomp, « L'affaire de l'évangile de Barnabé et ses derniers développements », « L'expression de la foi chrétienne en contexte de dialogue islamo-chrétien », *Journées Romaines, tome XII, 1979*, p. 90 – 93.

Plusieurs personnalités égyptiennes prennent part à la nouvelle association dont Abd el-Aziz Kamel, ministre des *waqfs*, le cheikh el-Baquri, recteur de l'Azhar. Pendant ses quarante années d'existence, près de 130 conférenciers ont défilé au centre Dar es-Salam et près de 200 conférences y ont été données, en français et en arabe, répondant ainsi au vœu « d'assurer un dialogue des deux cultures arabe et occidentale »[1]. La disparition de Mary Khalil marque la fin d'un certain type d'engagement. Avec l'arrêt des activités du centre, l'idéal d'une double appartenance possible, déjà bien écornée par la fracture franco-algérienne, semble s'évaporer de l'Orient même.

1979 est aussi l'année de la révolution iranienne. Bien qu'extérieure à la zone méditerranéenne, son écho traverse mers et continents. En 1980, le bulletin religieux de Marseille s'inquiète de voir que « l'exemple iranien gagne aussi l'Afrique musulmane » :

> Le danger de contagion est sérieux. Les divers gouvernements sont perplexes : les ultras de l'Islam se présentent de jour en jour plus agressifs et s'adonnent au prosélytisme dans tous les bidonvilles musulmans de l'Afrique : en Égypte comme en Algérie, en Tunisie, en Mauritanie, au Sénégal et en Guinée.[2]

Le 1er avril 1980, *Le Monde* peut titrer : « Le dialogue euro-musulman n'est pas pour demain ». Il faut dire que les secousses sont nombreuses, ainsi que les épicentres. L'un des plus importants reste le Proche-Orient avec le Liban qui s'enfonce dans la guerre civile. Le 5 avril 1981, le Cardinal-archevêque de Marseille, Roger Etchegaray, président de la *Conférence Épiscopale de France*, lance un appel pour le Liban :

> Que tout soit mis en œuvre par tous pour rétablir le Liban dans sa liberté et dans sa souveraineté, afin qu'il continue sa vocation originale de concorde, d'harmonie entre diverses races, cultures et religions.[3]

À Beyrouth, le *Département d'Études Islamo-Chrétiennes* qui devient « Institut » en 1980 suite à une restructuration de la Faculté, bénéficie certes de son ancrage au sein de l'USJ[4]. De plus, au sein de l'Université, l'Institut est installé dans les locaux de la Faculté de médecine ; discipline technique qui garantit une certaine neutralité scientifique. Cependant, au début des années 1980, le nouvel *Institut d'Études Islamo-Chrétiennes* ne semble pas avoir beaucoup d'écho dans la communauté chrétienne libanaise qui, selon les observations de Jacques Levrat, reste, en majorité peu ouverte au

[1] Georges C. Anawati, « Louis Massignon et le dialogue islamo-chrétien, souvenirs personnels », dans *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1996, p. 271.
[2] « Mission Ici – Mission Là-bas », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 1 – 100e année, 6 janvier 1980, p. 16.
[3] Roger Etchegaray, « Appel pour le Liban », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°15 – 101e année, 19 avril 1981, p. 232.
[4] L'université est située sur la frontière Est/Ouest partageant Beyrouth entre quartiers musulman et chrétien ce qui en fait un lieu propice à la rencontre, malgré les tensions propres à la frontière.

dialogue avec les musulmans. Ceux-ci ne sont d'ailleurs pas nombreux à suivre les cours de l'Institut tandis que le corps enseignant n'est représentatif que de la communauté sunnite[1].

Au delà du Liban, le conflit israélo-palestinien concentre une série de stratégies et d'ambiguïtés. De leur côté, en adoptant la Déclaration de Venise en juin 1980, les Européens tentent une nouvelle approche. Si elle les rend plus crédibles aux yeux des peuples arabes, elle glace les relations avec Israël (un temps, seulement). Des acteurs religieux intègrent cette dynamique sous-tendue par une philosophie gaullienne des relations internationales. Michel Lelong participe ainsi à la fondation de l'*Institut France-Tiers-Monde* qui, à sa création en mars 1980, définit sa ligne de conduite:

> L'institut s'attachera à défendre le rôle et le rayonnement de la France dans le tiers monde et à promouvoir des rapports approfondis entre elle et lui. Il insistera sur le droit à la sécurité et à la dignité des émigrés du tiers monde en France, qui doit rester, conformément à sa tradition séculaire, une terre d'accueil et d'asile, ainsi que sur la nécessité de la solidarité de notre pays avec les mouvements de libération nationale.[2]

En ce sens, affirmant « le droit des Palestiniens à avoir leur patrie », la commission « Identité culturelle et Dialogue des religions » se prononce rapidement sur le problème palestinien. Elle remarque cependant le décalage entre Orientaux et Occidentaux :

> La Commission constate que, sur certains problèmes actuels très importants, l'attitude des pays occidentaux est très différente de celle qu'adoptent les pays du Tiers-Monde. C'est ainsi que, parmi les situations d'injustice qui interpellent la conscience internationale, le droit du peuple palestinien à avoir sa patrie, considéré comme primordial par tous les pays musulmans et par la quasi-totalité des pays du Tiers-Monde, ne semble pas retenir suffisamment l'attention de l'opinion publique occidentale, y compris chrétienne, alors que celle-ci est de plus en plus attentive à la défense des droits de l'homme et à la lutte pour la justice quand il s'agit, par exemple de l'Amérique Latine.

---

[1] Nous nous appuyons ici sur la thèse de Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue, Les Centres d'Étude chrétiens en monde musulman*, Christlich-Islamisches Schrifttum / Altenberge, 1987.

[2] *Le Monde*, 13 mars 1980. Les signataires de la déclaration constitutive sont Jean de Beer, journaliste à Radio-France, Lucien Bitterlin, président de l'Association de solidarité franco-arabe, Jean-Marie Bressans, délégué général de la Fédération mondiale des villes jumelées, Philippe Daumas, maître assistant à l'université Paul Valéry de Montpellier, Dominique Gallet, président du club Gaullisme et Prospective, Frédéric Grendel, écrivain, Hubert Joly, secrétaire général du Conseil international de la langue française, Demond Jouve, chargé de conférences à l'Université Paris-I, Michel Lelong, Pierre Marthelot, directeur d'étude à l'EHESS, le pasteur Étienne Mathiot, Youakim Moubarak, Robert Oppetit, ancien fonctionnaire européen, Maurice Perrier, ingénieur général au Ministère de l'agriculture, Jacques Suant, écrianvain, Louis Terrenoir, ancien ministre.

En effet, en octobre 1982, l'archevêque d'Olinda et Recife au Brésil Dom Helder Camara reçoit un accueil extrêmement chaleureux lors de sa visite à Marseille[1]. De plus, l'utilisation de la notion de libération est clairement affichée par les représentants palestiniens. Et, après la signature des accords de Camp David, la tendance conservatrice des États arabes profite de l'éclipse égyptienne. Les 1er et 2 décembre 1980, l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI) prépare, à Paris au siège de l'Unesco, un Séminaire International sur Jérusalem, sous la Présidence du roi Hassan II par ailleurs président du Comité Al-Quods[2]. L'Unesco devient ainsi l'une des enceintes du combat pour la Palestine et le dialogue interculturel l'objet de multiples instrumentalisations.

Le dialogue interculturel semble justement le nouvel horizon du dialogue islamo-chrétien. Après une série de grandes manifestations, l'« épaisseur des différences » entre chrétiens et musulmans apparaît plus clairement selon Pierre Claverie : « le contenu des échanges est demeuré limité et tristement répétitif car il y manquait le lent apprentissage d'un langage commun pour désigner des réalités fondamentales dont on essayait de témoigner ou d'échanger »[3]. Le manque est d'ordre culturel. Deux « écueils » peuvent être clairement identifiés : d'une part, « l'illusion de croire que les mêmes mots peuvent désigner d'emblée les mêmes réalités et, d'autre part, la méconnaissance des différences essentielles ou leur occultation partielle au profit d'un œcuménisme mal compris ». La pratique du dialogue est toujours l'objet d'exigences strictes. Des spécialistes font ainsi la chasse à toute forme de syncrétisme. Étienne Renaud, de l'IPEA, publie par exemple, en 1981, une note critique sur les activités de l'*Union des Croyants Monothéistes,* animée par le pasteur Georges Tartar, professeur d'arabe et docteur en sciences religieuses[4] :

> Que l'Union des Croyants invite à un *Triduum de prière pour le rapprochement des Monothéistes* (2-4, 1, 1981), surtout en vue d'une paix dans la justice au Proche-Orient, il n'y a là rien que de très louable, quoiqu'il faille s'entendre au préalable sur les formes et le fond de la "prière commune" ainsi envisagée. Mais lorsque cette même Union invite les Musulmans à célébrer Noël, c'est-à-dire la naissance de Jésus […], on peut se demander si une telle interpellation n'outrepasse pas les

[1] « À Marseille avec Dom Helder », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 38 – 102e année, 31 octobre 1982, p. 597. Sur Dom Helder Camara, cf. Richard Marin, *Dom Helder Camara. Les puissants et les pauvres*, Églises et sociétés, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, Paris, 1995, 366 p.
[2] Cf. SRI, HC 63.4.
[3] Pierre Claverie, « le sens du dialogue islamo-chrétien », *La Vie spirituelle*, numéro spécial, p. 714.
[4] Cf. thèse sur *Le Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn* (813-834) soutenue en 1977 à l'Université de Lettres et Sciences Humaines de Strasbourg et publiée en 1985 aux Nouvelles Éditions Latines. Georges Tartar est aussi l'auteur d'études coraniques : *La naissance de Jésus dans le Coran* (décembre 1977, 125 p.), *La Vierge Marie dans le Coran* (mai 1979, 64 p.), *Le Coran rend témoignage à Jésus-Christ* (avril 1980, 149 p.)

> humbles possibilités de tout vrai dialogue : effectivement, si certains Musulmans répondent à un tel appel (comme cela s'est fait à Paris, le 6.1.1980, à la Fraternité de la Jeunesse islamo-chrétienne de Paris), ils peuvent s'estimer en droit de solliciter leurs amis chrétiens à fêter religieusement le Mouloud avec eux, c'est-à-dire la naissance de Muhammad, ce qui n'est pas sans poser plus d'un problème ou risquer bien des ambiguïtés du point de vue de la foi chrétienne (comme en témoigne la réaction du pasteur Tartar lui-même, après la réunion du 10.2.1980 tenue à cet effet ;…).[1]

D'autres buts sont tout aussi ambigus : peut-on parler de dialogue quand les partenaires tentent de créer un front commun contre un parti tiers ? Or, dans l'euphorie de visites des années 1970, lors d'une rencontre organisée à Rome les 3 et 4 décembre 1977 avec le Secrétariat pour les Non-Chrétiens, le professeur Sayyed Hossein Nasr, participant de la délégation iranienne, a mis en avant la confrontation à l'athéisme et à l'agnosticisme contemporain comme l'une des « voies possibles de dialogue et de collaboration entre le Christianisme et l'Islam »[2].

Les réalités méditerranéennes et les ambiguïtés du dialogue rattrapent en fait les acteurs du dialogue islamo-chrétien. À l'image de Christian de Chergé qui, en 1979, après avoir vécu une expérience décisive pour sa vocation quatre ans plus tôt, part au désert, sur les pas de Charles de Foucauld, certains d'entre eux s'imposent une forme de retraite salutaire.

[1] Étienne Renaud, « L'Union des Croyants Monothéistes et ses publications », *Islamochristiana* n° 6, Rome 1981, p. 226.

[2] Cf. « Rapport de la conversation entre la délégation iranienne et celle du Secrétariat pour les Non-Chrétiens », *Extrait du Bulletin du Secrétariat Pro Non-Christianis* n° 37 année 1978, p. 25 (SRI, HC 63.1).

Chap. 8. Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve des fractures méditerranéennes (les années 1980)

Les obstacles s'accumulant, le Dialogue Euro-Arabe (DEA) a rapidement tourné au « dialogue de sourds »[1]. Le conflit israélo-arabe qui, encore extériorisé dans la guerre civile libanaise, se circonscrit peu à peu à la question palestinienne, empêche toutes négociations globales. L'Europe communautaire, et avec elle la France mitterrandienne, s'effacent progressivement de la scène proche-orientale : « entre 1982 et 1987, la CEE se contente de réagir par rapport aux actions et déclarations des Etats-Unis […]. La Communauté européenne cesse d'émettre des propositions nouvelles à l'égard du Moyen-Orient. Elle délaisse les grandes tentatives de conciliation, souvent vouées à l'échec, pour appuyer les efforts faits dans le cadre de l'ONU, et se concentre davantage sur une aide concrète aux populations des territoires occupés »[2]. Le positionnement des Européens demeure en plus ambigu à l'égard des États arabes : tout en reconnaissant le caractère politique évident du dialogue euro-arabe, ils cherchent à le confiner à ses aspects économique et commercial. Or, le troisième élargissement de la Communauté Européenne (à la Grèce en 1981, au Portugal et à l'Espagne en 1986), et les problèmes internes aux Pays Tiers Méditerranéens (transition démographique, chômage de masse, endettement, pénuries, etc.) sont autant d'obstacles à l'attraction d'investissements privés sur les territoires des autres rives méditerranéennes. Les Européens sont plus préoccupés par l'intégration des pays du sud de l'Europe qui implique, sur un autre plan, un nouvel horizon identitaire. Selon Henry Laurens, « L'entrée de la Grèce dans la communauté européenne en 1981 est un événement majeur. L'Europe politique cesse d'être définie par un héritage culturel exclusif composé par le catholicisme et le protestantisme et les différentes étapes de l'histoire européenne traditionnelle : Moyen Âge, Renaissance, Baroque, Classicisme, Lumières. Avec la Grèce, c'est l'Europe orthodoxe et ex-ottomane qui entre dans le destin commun. Dès lors, et en dépit d'une revendication commune de l'Antiquité grecque, il sera difficile d'obtenir une définition culturelle précise du projet européen, d'où la redoutable question de savoir où se trouvent les frontières de l'Europe. L'empire par consentement qu'est l'Union

[1] Marianne Roux-Bouzidi, *Le rôle de le société civile dans le partenariat euro-méditerranéen : l'exemple du Mouvement Européen*, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2007, p. 39.
[2] Nadia Hamour, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, *op.cit.,* p. 145.

européenne est en train d'intégrer la quasi-totalité de la rive nord, créant un phénomène inédit dans l'histoire »[1].

En réalité, le DEA subit aussi les conséquences de deux mouvements historiques. Les années 1980 sont d'abord marquées par un refroidissement des relations internationales, lié aux derniers soubresauts de la guerre froide, d'une part, et aux conséquences de la Révolution khomeyniste, d'autre part. La guerre Iran-Irak, l'envolée du prix du baril de pétrole, qui lui est consécutive, puis le contre-choc pétrolier à partir de 1982, participent d'une tension palpable des relations internationales, y compris en Méditerranée. L'arrivée au pouvoir des ayatollahs à Téhéran pousse au réveil et à la cristallisation d'une identité fondée sur l'islam. En 1981, la plupart des pays arabes et musulmans adoptent, par exemple, une « Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme » élaboré et signée à Paris, à l'initiative du *Conseil Islamique pour l'Euro*pe s'émancipant paradoxalement ainsi d'une tutelle morale « occidentale ». Une dynamique alternative se fait jour à l'occasion de la publication de la deuxième édition de l'ouvrage de Mohammed Arkoun, qui s'attache à montrer que l'humanisme arabo-musulman du Moyen Age a « anticipé sur les *Lumières* et l'humanisme européens[2]. » Dans ce dialogue des cultures, il retrouve son maître et ami Louis Gardet qui œuvre pour « l'ouverture des frontières de l'esprit[3] », affirmant « que les sociétés humaines aspirent, d'une part, à s'exprimer chacune selon des valeurs culturelles qui lui soient propres, et à contribuer, d'autre part, et par là même, à la culture universelle à laquelle la société des hommes a droit[4]. »

Le dialogue économique entre Européens et Arabes est en partie une dimension d'un dialogue plus global entre Nord et Sud à l'intérieur duquel se développe une dimension culturelle, sous l'égide de l'UNESCO. En 1982, l'organisation des Nations Unies tient une Conférence mondiale sur les politiques culturelles (MONDIACULT) à Mexico, qui avait déjà vu passer, l'année précédente, des délégations du monde entier à l'occasion du sommet de Cancun sur les relations Nord-Sud. La conférence mexicaine donne une assise à la notion de « dimension culturelle du développement », plaçant la culture au centre du jeu et des analyses des relations internationales. De même, la dimension culturelle est encouragée par des acteurs étatiques comme la France, qui y

[1] Henry Laurens, *Le rêve méditerranéen*…, p. 48.
[2] Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe aux IVe-Xe siècles : Miskawayh philosophie et historien*, J. Vrin, Paris, 1970, 2e édition, Paris, 1982, 387 p.
[3] Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, Cerf, Paris, 1982, 163 p.
[4] Louis Gardet, *Ouvrir les frontières de l'esprit*, p. 16.

trouve un ressort important de sa politique de rayonnement culturel, notamment à travers la Francophonie. Par exemple, le Service Culturel de l'Ambassade de France à Tunis commence, au début des années 1980, la diffusion de la revue *Échanges,* « témoin et symbole de la coopération Franco-Tunisienne ». Son objectif est de « favoriser le dialogue des cultures dans le respect de l'identité spécifique des deux peuples[1]. » En 1980, à Paris, s'ouvre l'*Institut du Monde Arabe* (IMA). Avec François Mitterrand, l'ambition culturelle de la France rencontre l'exigence tiers-mondiste définie à Cancun. Des relations nouvelles tentent d'être pensées avec le Maghreb. Elles répondent ainsi, d'une certaine manière, au souhait de Jacques Berque qui, à l'occasion de sa leçon de clôture au Collège de France, en appelle « à l'intensification du dialogue franco-maghrébin », « à des Andalousies toujours recommencées »[2]. La politique étrangère de Mitterrand œuvre au lancement du « Dialogue 5+5 » dans la Méditerranée occidentale qui demeure périphérique face aux dernières manifestations de la guerre froide et face aux crises qui secouent le Proche-Orient[3]. Rendant caduque la Déclaration de Venise François Mitterrand se rapproche aussi d'Israël. Dans la déclaration du Conseil européen de Bruxelles des 28-29 juin 1982, le droit des Palestiniens à une patrie n'est plus mentionné de même que les Européens n'insistent plus sur la nécessité d'associer l'OLP comme interlocuteur indispensable à la négociation[4].

En parallèle de ces différents développements, le dialogue religieux est encouragé par les instances culturelles internationales. Depuis 1981, à l'occasion de la Journée internationale pour la non-violence le 21 septembre, l'Unesco remet à Paris un « Prix de l'éducation à la paix ». Parmi les lauréats, il récompense plusieurs acteurs religieux primés dans les années 1970 par la Fondation John Templeton[5]. Après le « temps

[1] « En ce sens elle est ouverte, mieux elle appartient à tous ceux qui persuadés que l'amitié ne peut se maintenir sans la connaissance de l'autre, souhaitent en renforcer l'expression et la portée par leurs écrits. "Echanges" paraît à raison d'un volume par an comprenant trois fascicules et recueille notes, articles originaux ou de synthèse, en arabe et en français, sur les arts, la littérature, les sciences humaines, exactes, biologiques ou médicales concernant plus particulièrement la Tunisie. Contes, nouvelles, récits, poèmes peuvent également y être insérés ». Cf. « Note aux auteurs », *Echanges*, Volume II – N° 2, juillet 1980 cité dans « Dialogue interculturel et diversité interculturelle en Tunisie », document réalisé par l'Unesco en 2009 (http://rabat.unesco.org/IMG/pdf/DiversiteCulturelleTunisie.pdf).

[2] Jacques Berque, « Andalousies », dans *Les Arabes*, « Sindbad », Essais, Babel, Actes Sud, 1997, p. 235 – 236.

[3] Cf. Jean-Jacques Becker (dir.), *Crises et alternances, 1974-2000*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 19, Histoire, Points Seuil, Paris, (1998) 2002, p. 620.

[4] Nadia Hamour, *op.cit.,* p. 144.

[5] Frère Roger en 1988, et, dans les années 1990, Mère Térésa en 1992 et Chiara Lubich en 1996. Pax Christi International est récompensée en 1983.

d'arrêt »[1] qui suit la prolifération des initiatives de la deuxième partie des années 1970, en dépit ou à cause des fractures méditerranéennes, les années 1980 sont le cadre d'engagements massifs. Car la décennie est aussi marquée par la personnalité du pape élu en 1978. Jean-Paul II s'inscrit dans la ligne directe des recommandations du concile Vatican II et dans l'esprit dégagé par l'encyclique *Ecclesiam Suam.* En créant le *Conseil Pontifical pour la Culture* notamment, il engage l'Église dans un dialogue massif avec les cultures du monde. Le pontificat est marqué par plusieurs actes significatifs dans le dialogue avec les Juifs[2], et plus largement avec les religions du monde. De plus, Jean-Paul II suit en l'amplifiant l'attitude de "pèlerin du monde" développée par Paul VI. Il n'hésite pas à parcourir les pays à majorité musulmane : en Turquie en 1979, au Ghana et au Kenya en 1980, au Pakistan, aux Philippines et au Nigéria en 1981. Le pape rencontre alors les stratégies d'autres acteurs officiels, y compris parmi les musulmans qui multiplient les interpellations.

1. Interpellations musulmanes

À un certain niveau, le dialogue islamo-chrétien peut tenter de répondre à des défis communs. Dans plusieurs pays du Maghreb, l'Église se sent interpellée par la situation sociale et éducative. En Algérie par exemple, l'Église oriente ses actions en fonction des besoins du pays et crée des « plates-formes de rencontre et de service » selon le mot de Pierre Claverie : création de bibliothèques de prêt pour les étudiants et les chercheurs, centres de rééducation de handicapés, ateliers de formation féminine, etc. Au Maroc, à l'issue d'un tour des différents centres catholiques d'études présents dans le monde musulman, le père Jacques Levrat crée un nouveau centre de documentation et de recherches. Reprenant le nom d'un ancien centre fermé et démoli

[1] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 108.

[2] Le 13 avril 1986, Jean-Paul II est le premier pape à se rendre dans la synagogue de Rome. En 1990, le Vatican reconnaît officiellement l'État d'Israël. Et en 2000, le pape, bien que déjà très fatigué par la maladie et la vieillesse, se rend au pied du mur des lamentations, à Jérusalem. L'image de ce pape priant fait le tour du monde. Ces gestes « prophétiques » trouvent une part de leur explication dans le parcours personnel de Karol Wojtyla qui, jeune polonais, avait côtoyé des camarades juifs. Ses gestes n'ont cependant pas toujours été bien saisis ni compris par la communauté juive qui redoute une banalisation, voire une christianisation de la Shoah. Plusieurs crises secouent ainsi les relations judéo-catholiques dans la deuxième moitié des années 1980 : l'affaire du Carmel d'Auschwitz entre 1984 et 1993, la béatification d'Édith Stein, le 1er mai 1987, et le 25 juin 1987, la visite officielle du président autrichien Kurt Waldheim, soupçonné d'avoir participé à des crimes nazis pendant la Seconde guerre mondiale. C'est aussi une décennie troublée pour les relations entre le Saint-Siège et l'État d'Israël : Jean-Paul II reçoit la visite de Yasser Arafat au Vatican en septembre 1982, alors qu'Israël est engagé dans la guerre civile libanaise, et le Saint-Siège continue d'entretenir des relations avec Bagdad en plein Guerre du Golfe. Mais le 30 septembre 1993, le Saint-Siège et l'État d'Israël signent un Accord fondamental.

en 1974, « la Source » se constitue autour de l'ancien fond de bibliothèque, à disposition des étudiants et des chercheurs marocains[1]. De l'autre côté de la Méditerranée, l'interpellation est plutôt le fruit de la présence nouvelle des musulmans sur le territoire français. Cette présence n'est pas toujours bien acceptée et pose la question très politisée de l'« intégration »[2] des musulmans dans la société française. Comme communauté, comme religion, par ses évolutions et ses acteurs, l'islam interpelle ainsi autant une identité européenne qui se cherche qu'une foi chrétienne déjà ébranlée par les mouvements de libération. Par ailleurs, des musulmans interpellent leurs partenaires chrétiens en vue d'un renouvellement du dialogue religieux.

1.1. Interpellation de l'identité européenne

Le dimanche 24 février 1980, "Si" Hamza Boubakeur, le recteur de la mosquée de Paris, se plaint auprès des journalistes présents d'une « situation devenue intenable : les musulmans sont exposés partout, dans les administrations comme dans la rue, à l'école comme chez le coiffeur, à une hostilité croissante »[3]. D'autres témoignages abondent en ce sens, tel celui d'un travailleur émigré marocain de la Régie Renault-Billancourt:

> Ces responsables, au lieu de discuter, entrent en campagne, prétendant que cette grève ne concerne que les immigrés, qu'elle n'a pas de sens et que les travailleurs immigrés profitent de l'occasion… jusqu'au jour où 3 chaînes de télé et plusieurs journaux salissent la cause des travailleurs immigrés, en les présentant comme des gens manipulés par des intégristes religieux et en mêlant le problème de Ben Bella avec les revendications des travailleurs.[4]

L'actualité internationale joue alors comme un prisme. Elle donnerait à croire que la communauté musulmane est monolithique. Il existe pourtant en France de multiples façons d'être musulman. Comme le montre l'enquête réalisée par Gilles Kepel[5], les attitudes varient, y compris sur des sujets aussi symboliquement importants que les prescriptions alimentaires. Selon Alain Boyer, la majorité des musulmans pratique leur religion de manière discrète, quoique certaines revendications commencent à se faire jour, notamment sur la question des lieux de culte et l'organisation des fêtes religieuses[6]. Les années 1980 sont néanmoins marquées par l'action des radicaux qui se situent dans

[1] Cf. Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue…*, 1987.
[2] Cf. Catherine Withol de Wenden, « L'intégration des populations musulmans en France, trente ans d'évolution », dans Mohammed Arkoun (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France*, *op.cit.,* p. 830 – 850.
[3] Jean-Charles Duquesne, *La Croix*, 26 février 1980.
[4] SRI, carton n°107, « Journées Maghreb 1984 ». Le document n'est pas daté mais on y trouve l'indication de l'élection de Mai 81.
[5] Gilles Kepel, *Les banlieues de l'islam*, Seuil, Paris, 1987.
[6] Alain Boyer, *L'Islam en France*, collection « politique aujourd'hui », PUF, Paris, 1998, p. 270.

la mouvance khomeyniste, en particulier au moment de l'affaire Rushdie. En 1983, le courant fondamentaliste de l'islam de France se structure avec la création de l'*Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF). La structuration concerne cependant l'ensemble des communautés musulmanes présentes non seulement sur le territoire français mais aussi en Europe. Ainsi, le 24 février 1980 se sont réunis à l'invitation de Hamza Boubakeur « près de cinq cents représentants de la communauté musulmane vivant en France – qui compte actuellement un peu plus de deux millions de personnes, Nord-Africains (dont huit cent mille Français musulmans), Maliens, Sénégalais, Ivoiriens, Camerounais, Turcs, Comoriens, Togolais » pour « jeter les bases du premier congrès des Musulmans de France »[1].

Cette structuration va de pair avec une visibilité croissante de la religion musulmane en France qui passe non seulement par l'institutionnalisation, mais aussi par différents phénomènes sociaux comme les conversions. Bien que marginales, celles-ci n'en demeurent pas moins réelles. En 1982, alors que Roger Garaudy se convertit à l'islam, Pierre Assouline, jeune journaliste au service étranger de France-Soir, consacre son troisième livre aux *Nouveaux Convertis, enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulma*ns *pas comme les autres*[2]. Cet ouvrage ne suit cependant que des itinéraires dits « spirituels » (adjectif auquel l'auteur accole la notion de « sincérité »). Ainsi, on retrouve en vedette, parmi d'autres témoins, anonymes ou non Jean-Mohammed Abd-el-Jalil. Par ailleurs, dans les documents consultés au SRI, il est surtout fait trace de conversions de musulmans vers le christianisme[3]. Il semble pourtant exister une réalité plus vaste et plus complexe de la conversion, qui couvre une série de stratégies : l'opportunisme social, la commodité administrative, la contestation, le mariage.

Les mariages mixtes n'en sont pas pour autant moins nombreux. Au contraire, « représentant le quart des 23 000 mariages mixtes conclus en France au cours de l'année 1986, les mariages franco-maghrébins ont d'ores et déjà cessé d'être statistiquement exceptionnels » affirme ainsi Jocelyne Streiff-Fenart, sociologue, chercheur au CNRS[4]. Et le mariage implique la question de la citoyenneté des enfants :

---

[1] *Le Monde*, 26 février 1980.
[2] Collection « illustrations », Albin Michel, Paris, 242 p.
[3] Pochette « Témoignages – conversions », dans « Documents Théologie –Conversions » (SRI, carton n°107).
[4] Jocelyne Streiff-Fenart, *Les couples franco-maghrébins en France*, Logiques sociales, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 12. Du même auteur, on verra aussi Mariages des jeunes de la deuxième génération maghrébine, *Revue Française des Affaires Sociales* n° 2, avril/juin 1986, p. 127 – 138. Sur les mariages mixtes cf. M. Muller, *Couscous pommes frites. Le couple franco-maghrébin d'hier à aujourd'hui*, Paris, Ramsay, 1987 ; F.

> Les enfants nés de ces unions sont les héritiers de deux cultures et de deux nations. Seront-ils les victimes de leurs antagonismes passés ou les promoteurs de solidarités nouvelles ? La réponse appartient avant tout aux États, elle dépend de leur capacité à tolérer l'ambiguïté dans la définition des rôles sociaux et à promouvoir de nouvelles formes de citoyenneté moins exclusives.[1]

Le mois de Ramadan est souvent un moment privilégié de visibilité pour la communauté musulmane. En fait, l'immigré musulman interpelle la tradition chrétienne de l'Europe déjà ébranlée par la révolution culturelle des années 1960-1970. Alain Griotteray fait ainsi le constat :

> « [La France] est aujourd'hui confrontée à un problème totalement différent : la présence sur son sol de deux millions et demi de musulmans dont certains d'ailleurs [...] sont de nationalité française. Or l'Islam, ce n'est pas seulement une simple croyance religieuse, c'est aussi et d'abord une manière de voir et d'affirmer son identité[2]. »

Et Bernard Stasi de préciser :

> Le noyau dur du problème se situe bien dans la confrontation d'une France de tradition chrétienne et de statut laïc face à une communauté étrangère importante, peu à peu intégrée juridiquement à la citoyenneté française mais dont les comportements moraux, familiaux et civiques sont totalement imprégnés de son appartenance au monde musulman.[3]

La question d'une identité chrétienne de l'Europe commence ainsi à se poser en rapport avec l'émergence d'une altérité musulmane nouvelle. À Marseille, en janvier 1982, la Maison de l'Étranger dont l'objectif est de « permettre une meilleure connaissance et reconnaissance des différentes communautés ethniques et culturelles présentes [dans la ville], un épanouissement mutuel par un approfondissement de la culture de l'autre, et de sa propre culture face à l'autre[4] », organise des conférences-débats sur « l'étranger dans les religions abrahamiques en Méditerranée ». Y participent notamment les intellectuels musulmans Eva de Vitray-Meyerovitch et Mohammed Talbi, qui interpellent ainsi la société française aux prises avec la pluralité.

Munoz-Perez, M. Tribalat, « Mariages d'étrangers et mariages mixtes en France. Évolution depuis la première guerre », *Population*, 3, 1984, p. 427 – 462.

[1] Jocelyne Streiff-Fenart, p. 138.

[2] Alain Griotteray, *Les immigrés : le choc*, Plon, Paris, 1984, p. 104.

[3] Bernard Stasi, *L'immigration, une chance pour la France*, Laffont, Paris, 1984, p. 139.

[4] Cf. « L'Étranger dans les religions abrahamiques en Méditerranée », p. 24 (SRI, carton n° 119 : « Marseille-Toulouse »). La Maison de l'Étranger est créée en 1976 sous la forme d'une structure associative par une série de partenaires de différentes natures (associations, collectivités territoriales, syndicats, etc.). Elle intervient à la fois dans le domaine social et culturel. Confrontée à des soucis financiers et à des dissentions internes, elle est obligée de fermer en 1999. L'association *Espace* se considère aujourd'hui comme son héritière directe (cf. http://www.espace.asso.fr/)

> La grande question posée est de savoir si nous, Français, allons admettre de coexister avec d'autres pays, d'autres races, d'autres cultures, d'autres religions. La France va-t-elle accepter, ou non, de devenir un pays pluri-ethnique, pluri-racial ?[1]

C'est bien la question du vivre ensemble qui est posée par Mgr Jacques Delaporte, archevêque de Cambrai qui est aussi président de la Commission épiscopale française des Migrations. Le prélat analyse l'intégration des immigrés comme « un véritable défi évangélique ». Les évêques français s'engagent résolument dans cette voie de l'accueil de l'immigré, qu'il soit catholique ou musulman. Reprenant les termes de *Nostra Aetate*, Jacques Delaporte, Jacques Despierre, évêque de Carcassonne, Jean Hermil, évêque de Viviers, Pierre Kervennic, évêque de Saint-Brieuc, Eugène Lecrosnier, évêque de Belfort-Montbéliard, Georges Rol, évêque d'Angoulême et les délégués diocésains Claude Frikard, pour Paris, Dominique Froissart, pour l'Ile-de-France, Gérard Hartmann, pour le Centre, ainsi qu'André Costes et Manuel Pimentel, Secrétaires de la Commission Épiscopale des Migrations, signent, en décembre 1983, un « message du nouvel An » à l'adresse de leurs « frères immigrés et réfugiés » vivant en France :

> À vous, frères immigrés des autres religions, et particulièrement à vous, amis musulmans, nous voulons exprimer l'estime et le respect que nous vous portons. Croyants, vous adorez le Dieu Tout-Puissant et Miséricordieux. Nous pensons que tous les croyants doivent promouvoir ensemble la justice sociale, la rectitude morale, la paix et la liberté.
> Nous ne pouvons, nous Évêques, avec tous les membres de l'Église, devenir complices des discriminations, des rejets, des violences meurtrières qui frappent les étrangers résidant sur notre sol. Aussi, demandons-nous à nos compatriotes, aux chrétiens et spécialement aux catholiques, de redoubler de vigilance. Nous risquons de perdre notre âme si, dans notre pays, ceux qui vivent avec nous, avec leurs différences, sont menacés dans leur dignité d'homme, dans leurs familles, dans leurs communautés.[2]

Le prisme de l'immigration structure encore l'approche chrétienne de l'islam. En fait, comme l'a montré Charles Mercier, le dialogue islamo-chrétien « n'a pas été recherché en tant que tel mais il est la conséquence de l'arrivée de musulmans ». Ce dialogue va ainsi se vivre « durant les temps initialement prévus pour les partages entre chrétiens dans certaines unités des mouvements de l'Action catholique destinés au monde ouvrier »[3]. Car des expériences de dialogues islamo-chrétiens se produisent dans

---

[1] Henri Tincq, « Mgr Delaporte sur Radio Monte-Carlo : "Les chrétiens et les immigrés : un véritable défi évangélique" », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°25, 103e année, 10 juillet 1983, p. 397.
[2] Jacques Delaporte (& alii), « Des évêques s'adressent aux immigrés qui sont en France », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 41, 103e année, 18 décembre 1983, p. 655 – 656.
[3] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.* p. 95.

les milieux ouvriers, où se retrouvent les travailleurs immigrés d'origine maghrébine, à l'instar de ce qui se passait dans les décennies précédentes.

1.2. Interpellation de la foi chrétienne

Dans les années 1980, les colloques sur la question de l'immigration se multiplient. Des chrétiens sont acteurs de ces réflexions qui se placent souvent sur le registre académique. Outre le CCFD qui organise fréquemment des rencontres au sujet des « immigrés et nous[1] », le Service National de la Pastorale des Migrants, dirigé par André Costes, joue un rôle central. Les 5 et 6 décembre 1981, la revue *Études* coordonne un colloque sur « les Droits politiques des immigrés ». Par ailleurs, le CIEM dirigé par Antonio Perroti, la Commission Épiscopale des Migrations, présidée alors par Mgr de Saint-Gaudens, des chercheurs juristes et sociologues, en particulier Catherine Withol de Wenden et Gilles Verbunt, animent un colloque au Centre Sèvres, à Paris, les 20 et 21 octobre 1984, qui a pour thème « Politique de l'immigration et communauté nationale ». André Costes précise le sujet : « La question centrale est de nous demander avec le recul suffisant, comment culturellement, socialement et politiquement vivre ensemble ». Il ne s'agit donc pas de parler des immigrés en tant que tels, mais des relations qu'ils créent et entretiennent avec le reste de la population. La société dans son ensemble est interpellée. Elle est inviter à repenser une acceptation de la « diversité culturelle » dans le champ social, et ses implications dans le domaine politique, désigné comme « pluralisme culturel ». Originaires d'Outre-Méditerranée, les jeunes générations ne trouveraient « pas de modèles de leur culture qui puissent les attirer – et qui leur ressemblent […]. Leur chance, dans cette machine sociale, leur apparaît mince, alors qu'ils peuvent ressentir de plus en plus l'audience internationale des grandes traditions historiques de leur pays d'origine – dans le monde arabe notamment[2]. » D'autres colloques académiques suivent. Du 29 au 30 janvier 1987, l'*Association Française de Sciences Politiques* et le *Centre d'Études et de Recherches Internationales* (CERI) organisent un colloque sur « les Musulmans dans la société française » sous la direction de Rémy Leveau et Gilles Kepel, en présence de Bruno Étienne qui, comme le note André Costes, rédacteur d'une note de synthèse, « se présente comme "calviniste anarcho-

[1] « Les immigrés et nous », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 3, 101e année, 18 janvier 1981, p. 44.
[2] André Costes, « Présentation du Colloque », dans Service nationale de la Pastorale des Migrants, *Politique de l'immigration et communauté nationale, Centre Sèvres, 20-21 octobre 1984, Compte rendu du colloque*, p. 4 (SRI, HC 63.5).

mystique" contre le centralisme jacobin hérité du césaro-papisme… avec à la fois humour et gravité[1]. » En 1988, le CERI propose un nouveau colloque sur « l'Immigration en Europe et aux Etats-Unis » abordant ainsi les questions de « politiques d'intégration sociale » (l'école, le logement) et d'« intégration politique » (association, citoyenneté)[2].

L'interpellation de l'islam est en fait rendue possible car elle emprunte le canal de l'engagement social et humanitaire des chrétiens français, qui relie l'ouverture à l'altérité au combat pour le changement de société[3]. La réflexion sociale est d'autant plus aisée que ces partages islamo-chrétiens se font dans les quartiers qui se situent souvent aux marges de la société française et dans les régions ouvrières où, bien que les ouvriers soient encore majoritairement d'origine européenne, la présence maghrébine s'accroît[4]. Dans plusieurs dossiers consacrés à l'Action Catholique Ouvrière (ACO), la documentation du SRI rassemble une série de dossiers sur les zones ouvrières où « la vie avec ses problèmes cruciaux (marginalisation des jeunes, exploitation des travailleurs, chômage, maladies…) interpelle au niveau humain mais aussi au niveau de la foi »[5]. Elle réunit un nombre conséquent de lettres, comptes rendus, notes et autres types de textes rédigés par des groupes de réflexion et/ou d'action[6]. Des questions diverses sont abordées : l'éducation religieuse des enfants, les lieux de prière, la famille, la femme,

[1] André Costes, « Les musulmans dans la société française », *Compte rendu*, p. 12 (SRI, HC 63.6).
[2] cf. SRI. HC 63.6.
[3] « Interpellations pour la foi chrétienne et l'Église », note anonyme dans le dossier « Journées Maghreb 1984 » (SRI, carton n° 107) : « L'immigration (dans la situation d'inégalité) est la conséquence du rapport inégal entre pays en voie de développement et pays développés, d'où l'impérieuse nécessité de travailler à ce niveau, pour des changements de structures et pour ne pas continuer de l'assistanat. Notre foi ne nous invite-t-elle pas au partage ? Alors ne devrait-on pas ouvrir largement nos portes ? Les conséquences sont nécessairement un partage du travail et une réduction de niveau de consommation. »
[4] Par exemple, la fédération JOC de Roubaix compte un tiers de musulmans « soit 30 sur 90 » (Intervention de la fédé de Roubaix concernant les musulmans, Conseil National 1984, Évry, Documentation du SRI) ; Pour le département de la Haute Savoie : « […] Sur les 280 syndiqués que compte ma section syndicale d'entreprise, il y a 160 musulmans. » (Département de la Haute Savoie, « intervention sur l'accueil de la foi des musulmans », Documentation du SRI). D'autres groupes souvent œcuméniques, à l'instar du Groupe chrétien de réflexion sur l'immigration qui réunit une dizaine de personnes à Belfort-Montbéliard-Héricourt (« Interpellations pour la foi chrétienne et pour l'Église ? Quelles attitudes à promouvoir dans cette situation ? », dans « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107).
[5] *Ibid*.
[6] En octobre 1981 se réunit par exemple un groupe de travailleurs croyants musulmans et chrétiens à Graulhet dans le Tarn, des liens s'étant tissés entre travailleurs de la JOC et de la CGT à l'occasion d'une grève. Miloud, responsable des immigrés dans le département du Tarn pour la CGT, propose une rencontre-relai entre travailleurs chrétiens de l'ACO et travailleurs musulmans qu'il choisit afin d'influencer le nouvel imam égyptien pour le sensibiliser à la vie des travailleurs qu'il prend difficilement en compte dans ses prêches (« Partage à Graulhet, dans le Tarn, en octobre 1981 entre travailleurs croyants musulmans – croyants chrétiens avec la présence d'un imam », octobre 81, SRI, ACO JL/SE, 4.247). Le secteur ACO de Montbéliard a également organisé des rencontres entre croyants musulmans et croyants chrétiens : le 20 avril 1980 à Béthoncourt, le 22 mars 1981 à Bethoncourt pour la première fois chez un couple musulman faisant partie d'une équipe de base ACO depuis huit ans, le 14 février 1982 au Grand Charmont, le 20 février 1983 à Bethoncourt.

l'histoire récente du pays d'origine, ce qui fait dire que « le mouvement ouvrier reste le chemin privilégié pour le partage et la rencontre avec Dieu »[1]. Il est aussi l'espace social privilégié d'une prise de conscience progressive de l'authenticité de la foi des travailleurs maghrébins[2]. Le combat syndical devient un espace partagé et de partage sur la connaissance de la religion de l'autre, la lutte s'inscrivant pour certains musulmans dans leur foi religieuse[3]. Les femmes participent de même à ces relations par des « groupes de partage » et des temps conviviaux organisées, par exemple, par l'ACO[4]. Un « équipe mixte » naît dans un secteur Nord de Marseille en 1984 :

> Cette équipe est composée de religieuses en situations diverses : enseignantes, animatrices, aides familiales, etc. et de jeunes de la deuxième génération travailleurs sociaux maghrébins et français plus un ou deux prêtres ; elle ne se reconnaît pas du tout comme celle de Marseille Sud dans laquelle se trouvent des militants adultes et très accrochés à leur foi et traditions musulmanes, ou à ces rencontres de ménages mixtes qui peuvent exister ici ou là.
> Cette équipe se réunit tous les mois et les échanges permettent une mise en commun des réactions diverses face aux événements de la vie quotidienne, avec les traditions et les projets propres de chacun ; on ne veut pas s'influencer ni banaliser une appartenance à des fois différentes même s'il y a une osmose qui se fait entre les deux traditions. On a été amené par exemple à parler ensemble de la mort et des attitudes de chacun vis-à-vis de celle-ci. On a beaucoup apprécié la sincérité des uns et des autres. Cela nous a aidé à aller plus loin que les rencontres de la vie courante et sans bien savoir encore où cela nous mènera, il n'est pas question de se séparer ; on aime se retrouver.[5]

À partir de croisements opérés au milieu de la vie quotidienne, ces lieux de partage offrent une base de départ pour « une meilleure connaissance de ces

---

[1] Béthoucourt, avril 80, p. 11.

[2] Dans une « intervention sur l'accueil de la foi des musulmans », la section ACO de la Haute Savoie écrit : « Avons-nous assez pris conscience que nous sommes « culture religieuse dominante » en Europe, et qu'il faut une grande attention à la forme religieuse minoritaire, pour que nos camarades de combat, malgré leur originalité de militants ouvriers, (qui aujourd'hui ne disent plus Mektoub en baissant la tête) soient, malgré tout, reconnus dans leurs communautés propres, comme d'authentiques musulmans, dans leur langage, et leur manière de dire Dieu ».

[3] « Témoignage de Rabah », Béthoncourt, 20 avril 1980, p. 15 : « […] Ma lutte se réfère à mes convictions religieuses. Le Coran dit : « Il faut combattre les Oppresseurs, l'injustice et les inégalités. Ma lutte dans un syndicat ne m'empêche pas de pratiquer ma religion. C'est en me référant à ma Foi que je deviens plus combatif, que je milite […]. »

[4] Le 26 janvier 1984, une « nouvelle initiative de l'ACO » regroupe exclusivement des croyantes chrétiennes et musulmanes (même si les réunions précédentes se composaient d'un groupe de femmes) autour de partages en petits groupes puis une mise en commun, avant une écoute du Coran et de la Bible et un temps convivial : « le Partage s'est poursuivi par le repas…. Un délicieux couscous avait été préparé la veille par une équipe chez Akim et Aïcha ; Thérèse et Pierre étaient responsables de l'organisation et des frais. Au cours du repas, le dialogue s'est poursuivi… Sonia a chanté en kabyle ; Laurence a dit quelques mots en arabe ; et Pierre a fredonné en alsacien… » (Béthoncourt, mars 81, Dernière page, p. 17).

[5] « Témoignage d'une équipe mixte », sans date ni auteur, dans « Journées Maghreb 1984 » (SRI, carton n° 107).

civilisations »[1]. On observe ainsi un processus de vulgarisation de la connaissance de l'islam. Par exemple, le bulletin religieux de Marseille profite du Ramadan pour donner, chaque année, quelques indications sur la religion musulmane. De même, Michel Lafon regroupe une série de fiches rédigées pour des chrétiens dans *Prières et fêtes musulmanes, suggestions aux chrétiens*[2]. Les chrétiens travaillent aussi la question de l'islam par leurs revues et ouvrages, contribuant ainsi à un processus de vulgarisation des connaissances de l'islam[3]. Le SRI poursuit son travail de documentation et de création de dossiers spécifiques à certaines thématiques. La personnalité des responsables du SRI – le père Michel Serain[4], ancré dans l'Église de France, attaché à l'étude tant qu'à l'expérience de la rencontre avec les musulmans de France en priorité, et son assistante et successeure, la sœur blanche Jeanne Pernin, qui personnalise une « espérance sereine[5] » - favorise, semble-t-il, une certaine évolution du dialogue islamo-chrétien « vers une découverte qui se veut explicitement mutuelle et non plus seulement unilatérale, passant de thèmes à caractère théologique vers des thèmes portant sur les grands problèmes de vie, passage qui s'accompagne d'une évolution des discours à visée informative vers des échanges et des témoignages[6]. » Des musulmans tentent aussi de s'aventurer dans cette approche pédagogique afin de présenter leur religion en langue française à l'instar de Yacoub Roty, président des éditions « Vivre l'islam en Occident »[7].

---

[1] Dans un document qui rassemble les conclusions d'une journée inter-équipes de Moselle, un participant souligne que « le Bassin Houiller de Lorraine est un carrefour où se rencontrent des civilisations différentes » (« Interpellations pour la foi ; conclusion d'une journée inter-équipes de Moselle », dans « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107). À Graulhet, on relance l' « appel à ne pas en rester à une caricature de la foi musulmane » : « Pour que des relations vraies s'établissent avec nos frères musulmans, il faut beaucoup de générosité et d'amitié mais aussi un travail de discernement, d'information, de remise en cause qui demande que l'on travaille en Église. Il est donc indispensable que les prêtres, religieuses, laïcs qui, en tant que chrétiens se veulent au service des Maghrébins se rencontrent pour réfléchir, accueillir et prier leur service auprès des Maghrébins. » (« Interpellations pour la foi chrétienne et pour l'Église ? Quelles attitudes à promouvoir dans cette situation ? », dans « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107).

[2] Cerf, Paris, 1982.

[3] La revue *Mission de l'Église* propose un numéro double sur « L'Église et l'Islam » (n° 46-47) ; *Visages* un numéro spécial 20-21 en décembre 83-janvier 84 sur « Chrétiens et Musulmans » qui regroupe une série de documents et qui s'adresse particulièrement aux lieux où se mène une réflexion pastorale prenant en compte la présence immigrée en France.

[4] Michel Serain est né en 1926, ordonné prêtre en 1953 dans le diocèse de Versailles. Comme le note Charles Mercier, « c'est par le double biais d'un voyage en Algérie et de contacts avec les immigrés qu'il commence à s'intéresser à l'islam » (p. 71). Il reste fidèle à cet intérêt en suivant des cours à l'ISTR de Paris tout en assurant une proximité avec des populations musulmanes au sein du Service d'Ile-de-France pour les Travailleurs Immigrés (SITI). Pour la liste des directeurs et des équipes du SRI, cf. annexe.

[5] Charles Mercier, *op.cit.,* p. 75.

[6] *Ibid*., p. 83.

[7] Cf. Yacoub Roty, *Le but de l'Islam expliqué aux jeunes*, Éditions Vivre l'Islam en Occident, Paris, 1988, 116 pages.

1.3. Interpellation pour un dialogue renouvelé

Au début des années 1980, déjà nombreux sont ceux qui en appellent à un renouveau des relations entre l'Islam et l'Occident. Alors que la révolution khomeyniste battait son plein, une association internationale se créait à Genève en 1979. Des sections nationales se sont ensuite ouvertes dans de nombreux pays du monde. La section française se constitue le 6 février 1980, présidée par Jean-Pierre Fourcade. Parmi ses membres elle compte des acteurs éminents du dialogue islamo-chrétien comme Eva de Vitray-Meyerovitch et Michel Lelong[1]. D'autres intellectuels s'engagent dans cette même voie. Slimane Zeghidour (né en 1953 en Algérie)[2], par exemple, passe par la poésie pour tenter un rapprochement entre l'Islam et l'Occident, les invitant à une « reconnaissance » mutuelle de leur apport historique respectif. Les poètes sont considérés en ce sens comme une avant-garde :

> Le voyage-ressourcement en Orient attira beaucoup de poètes européens comme Byron, Gide, Mallarmé, Wilde, Lamartine, etc. Leurs voix ne furent pas entendues. Plus tard, les poètes arabes modernes, influencés justement par ces mêmes poètes, entreprirent le voyage jusqu'à la source, au profond, derrière eux. Le Verbe, jailli de cette source, fut leur véhicule. C'est pour cela que la poésie arabe moderne est universelle, et ne peut que l'être car elle adopte et intègre l'héritage poétique européen et arabe et plonge dans le passé le plus antique, derrière l'Islam et ses façades traditionnelles, à la recherche de la Source Originelle.[3]

L'idée de « reconnaissance » des apports mutuels est au centre de nombreuses propositions, dont celles qui sont élaborées, en 1983, par Bichara Khader, directeur du *Centre de Recherches sur le Monde Arabe Contemporain* (CERMAC) de Louvain-la-Neuve en vue de la constitution d'un « un nouvel ordre d'existence humaine solidaire », fondé sur une « démarche différente, courageuse et clairvoyante »[4].

---

[1] *L'Islam en France et dans le monde*, ICEI Documentation, Paris, 1982, p. 80 – 81.

[2] Peintre, illustrateur, journaliste, Slimane Zeghidour collabore à diverses revues et périodiques français et étrangers. Il réside à Paris depuis 1974. Il est notamment l'auteur de : *Les nouveaux immigrés* (Préface de Guy Bedos, Éd. La pensée sauvage, 1979) et *Les productions littéraires arabes et latino-américaines modernes et leur influence réciproque* (Étude de cas. Borges-Adonis, Jorge Amado-Chems, UNESCO, 1981).

[3] Slimane Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Karthala, Paris, 1982, p. 19.

[4] Bichara Khader, « En guise d'introduction », dans le Cahier du Centre d'Études et de Recherche sur le Monde Arabe Contemporain (CERMAC), *Connaissance de l'Islam*, 19-20, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 6-7 (cf. SRI, HC 63.5). Six propositions sont formulées : (1) Si le contentieux historique entre l'Occident et l'Islam a alimenté l'hostilité occidentale au domaine islamique, il serait aberrant que ce même contentieux continue à hypothéquer les relations futures de ces deux mondes. (2) Toute marginalisation "scientifique" de l'Islam est inacceptable : l'Islam est trop proche pour être distancié. Mais toute tentative de reproduire en terre d'Islam le modèle culturel de l'Occident est d'avance vouée à l'échec : l'Islam est en même temps trop lointain pour être absorbé. (3) L'Intérêt de l'Occident pour l'Islam d'aujourd'hui doit favoriser une connaissance – donc une reconnaissance véritable – de l'Islam. Il importe dès lors de restituer à l'Islam la place qu'il mérite. (4) Comprendre l'Islam ne signifie en aucune manière faire l'apologie inconditionnelle de toutes les politiques d'organisation ou de dirigeants rigides dans leur pensée et intolérants dans leurs

Cette solidarité est mise à rude épreuve par la poussée islamiste qui concerne l'ensemble du monde arabo-musulman. En Tunisie, le *Mouvement de la Tendance Islamique* (MTI) est fondé en 1980. Mais le directeur du CERES, Abdelwahab Boudhiba, organise tout de même deux nouvelles rencontres : une première du 24 au 29 mai 1982 sur les droits de l'homme alors qu'une « Déclaration islamique universelle des Droits de l'Homme est proclamée le 19 septembre 1981[1]. S'y retrouve un réseau déjà bien connu autour de Abdelwahab Bouhdiba et Robert Caspar par lequel sans doute se fait le lien avec la revue *Islamochristiana* qui consacre à cette occasion son numéro 9 (1983) à la question des « droits de l'homme en Islam et en Christianisme[2]. » La deuxième rencontre se tient du 21 au 26 avril 1986 sur « la Spiritualité : exigence de notre temps ». Pour le CERES, ce colloque est un moyen de ne pas laisser tout l'espace de réflexion sur les rapports Islam-société-individu non seulement aux islamistes[3], mais aussi aux tendances moins radicales qui dénoncent avec virulence le prosélytisme chrétien en Tunisie, à l'instar du Grand Mufti Muhammad Mukhtar al-Sallami, déclarant dans l'hebdomadaire *al-Sada* la nécessité « de prendre des mesures draconiennes, voire l'expulsion, vis-à-vis des responsables de tels agissements »[4]. Le contexte de cette rencontre est alors compliqué par l'opération « El Dorado Canyon » qui se concrétise le 15 avril 1986 par les bombardements américains sur la Libye suite à un attentat à la bombe à Berlin-Ouest fomenté avec le soutien du régime libyen. Des réactions s'en suivent à Tunis qui aboutissent à la fermeture temporaire des Facultés. Robert Caspar signale aussi la présence de la tendance islamiste qui « ne s'est pas exprimée, bien qu'elle fut présente, représentée par les "filles au voile" et leurs acolytes masculins »[5]. Dans le discours, il relève l'expression d'une « apologétique plus ou moins virulente »

pratiques. (5) L'objectif est de contribuer à modifier nos représentations en portant l'accent sur des aspects qui demeurent inconnus, à "soumettre à la critique" des stéréotypes, des idées de soi et d'autrui, des comportements qui tendent à faire des conflits d'intérêts des nœuds de rancœur et de mépris. (6) Tout cela nécessite une démarche différente, courageuse et clairvoyante, la seule, en définitive capable de permettre l'instauration d'un nouvel ordre d'existence humaine solidaire. »

[1] cf. Université de Tunis – Centre d'Études et de Recherches Économiques et sociales, *III*ème *Rencontre islamo-chrétienne. Droits de l'Homme*, Série Études Islamiques n° 9, Tunis 1985.

[2] Marston Speight, « A Conference on Human rights from the Faith Perspectives of Muslims and Christians », avec les témoignages de Émile Poulat et Pierre Toulat, *Islamochristiania 9*, 1983, p. 161 – 179. Les autres participants sont Mohamed Mzali, Peter Antes, Marion O'Callaghan, Thierno Mahmoud Diallo, Fathi Triki, Agah Cubukcu, Eriche Weingartner, Claude Geffré, Michel Van Esbroeck, Peter Lamboon Wilson, Johann Christoph Burgel, Ali M'Rad, Allal Sinacoeur, Michel Lelong, Henri Sanson.

[3] Ekkehard Rudolph, « Dialogues islamo-chrétiens », *op.cit.*, p. 117.

[4] « La IVe Rencontre Islamo-Chrétienne de Tunis » (SRI, HC 63.5).

[5] Robert Caspar, « La 4e Rencontre islamo-chrétienne du CERES-Tunis, Impressions d'un participant » (SRI, HC 63.5).

qui ferait référence au « néo-colonialisme » et « même au complot vaticano-américano-sioniste pour la visite de Jean-Paul II à la synagogue de Rome ». La rencontre islamo-chrétienne est néanmoins ouverte sous la présidence du Premier Ministre, Mohamed Mzali et réunit, à l'hôtel El-Mechtel de Bab el Khadra, une soixantaine de participants. Côté chrétien, on note la participation du Cardinal Arinzé, président du Secrétariat romain pour les non-chrétiens, du jésuite américain Thomas Michel, chargé de l'islam au Secrétariat, du pasteur Stuart E. Brown, successeur de John Taylor à la section du dialogue au COE, du Père Blanc octogénaire André Demeerseman, de Robert Caspar, alors directeur du GRIC, de Maurice Borrmans, professeur au PISAI, de Jacques Levrat, des chercheurs Émile Poulat et Dominique Chevallier, des dominicains Vincent Cosmao, ancien directeur du Centre Lebret, et Claude Geffré, etc. Côté musulman, Robert Caspar retient surtout l'intervention de Mohamed Talbi sur « Liberté religieuse et éducation spirituelle ». Cette intervention « a d'abord fait état d'enquêtes sociologiques sur la sécularisation et les déclarations publiques d'athéisme dans le monde tunisois, pour inviter à une foi plus personnelle, plus respectueuse des autres fois et croyances, y compris l'athéisme ». Ce dernier point semble avoir provoqué un « tollé ». Robert Caspar relève enfin l'intervention du vice-président de la section tunisienne du GRIC, Saad Ghrab, qui analyse sur l'attitude de l'islam envers des religions non musulmanes et non scripturaires dans le Coran et le début de l'islam (le mazdéisme zoroastrien des perses, les sabéens) pour déboucher sur le respect des religions non monothéistes actuelles[1].

En France, le Cheikh Abbas, recteur de la Grande Mosquée de Paris jusqu'à sa mort en 1989, se fait remarquer pour être porteur d'un réel souci du dialogue interreligieux, non seulement avec les chrétiens, mais aussi avec les juifs et les bouddhistes. En janvier 1985, il rend visite au cardinal Lustiger, puis le reçoit en mars. S'inscrivant certainement dans son histoire personnelle, marquée par l'expérience de la convivialité intercommunautaire algérienne, on ne peut omettre, avec Charles Mercier, une dimension stratégique de cette forme d'engouement, à un moment où l'islam européen, français en particulier, cherche à se structurer et se faire une place dans la cité[2].

L'une des interpellations les plus fortes, qui prend la forme d'une invitation, vient du Maroc. Le 2 avril 1980, le roi Hassan II, président du Comité Al-Qods, comité émanant

[1] Pour le programme de la rencontre et la liste des intervenants, cf. « La quatrième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (21-26 avril 1986). La Spiritualité : exigence de notre temps », 4 p. [SRI HC 63.5]
[2] Charles Mercier, *op.cit.,* p. 106.

de la Conférence Islamique Mondiale, est reçu en visite officielle au Vatican. À cette occasion, le roi du Maroc invite le Pape à lui rendre sa visite. Il est remarquable à ce propos qu'il s'agisse de la première visite officielle d'un pape en pays musulman. Si à l'occasion de ses voyages en Turquie et au Nigéria, Jean-Paul II avait rencontré des musulmans, il était l'hôte de la Communauté chrétienne de ces pays. Quand il se rend au Marc en revanche, c'est pour répondre à l'invitation du roi musulman lui-même. Grâce, entre autres, au travail de Mgr Norbert Calmels[1], Jean-Paul II prononce le 19 août, à Casablanca, un discours devant des milliers de jeunes musulmans, discours dans lequel il réaffirme, entre autres choses, l'importance du dialogue islamo-chrétien :

> Le dialogue entre chrétiens et musulmans est aujourd'hui plus nécessaire que jamais. Il découle de notre fidélité envers Dieu et suppose que nous sachions reconnaître Dieu par la foi et témoigner de lui par la parole et l'action dans un monde toujours plus sécularisé et parfois même athée.

La portée du message de Jean-Paul II va bien au-delà des tribunes du stade de Casablanca. Selon Roger Michel, « son discours est considéré jusqu'à présent comme une charte du dialogue islamo-chrétien »[2]. Selon Jacques Levrat, prêtre du diocèse de Lyon, alors en mission « *Fidei Donum* » à Rabat, cette visite dépasse le cadre du Maroc :

> Cet échange de visite concerne d'une certaine manière l'ensemble de la communauté musulmane très sensibilisée à la question de Jérusalem, deuxième ville sainte de l'Islam, et à la question palestinienne qui lui est liée. Le Président du Comité Al-Qods qui a eu, à ce titre, des rencontres avec divers chefs d'État tient, sans aucun doute, au dialogue et à la coopération avec les chrétiens pour trouver une solution à ces douloureux problèmes.[3]

Susceptible de profiter au jeu de l'acteur institutionnel qu'est le chef du Royaume chérifien, cette visite est aussi importante pour les acteurs communautaires, en

---

[1] Mgr Norbert Calmels (1908-1985) est élu abbé de Saint-Michel de Frigolet en 1946, abbaye provençale appartenant à l'ordre des Prémontrés. Il est élu abbé général de l'ordre des Prémontrés le 19 septembre 1962. A ce titre il rejoint Rome et participe au Concile Vatican II. Il publie d'ailleurs *La vie du Concile* (Forcalquier, Robert Morel, 1966). Proche de Paul VI, il se voit confier plusieurs missions diplomatiques : « Depuis le temps où il était abbé de Frigolet, Mgr Calmels était en relation pour diverses affaires avec le roi du Maroc. Il avait entretenu d'amicales relations avec le roi Mohamed V, mort en 1961, et avec son fils, le prince héritier, devenu le roi Hassan II. En 1978, Paul VI décide de donner un caractère officiel à cette médiation en nommant l'abbé général son représentant personnel auprès du roi Hassan II. Et pour donner plus de prestige à cette mission, il appelle Mgr Calmels à l'épiscopat, le 22 mars 1978, le nommant évêque titulaire de Dusa en Numidie […]. Mgr Calmels est l'artisan de négociations qui aboutiront à un accord entre le pape et le roi […]. L'envoyé du pape œuvre encore dans l'ombre pour que se réalisent la visite historique du pape Jean-Paul II à Rabat et sa rencontre avec les jeunes musulmans marocains dans le stade de la capitale » (Bernard Ardura, Présentation de la correspondance entre Marcel Pagnol et Mgr Calmels, dans *L'académicien et le général*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011, p. 35 – 36).

[2] Roger Michel, *Seul l'amour restera, Artisans de paix avec les musulmans*, Peuple Libre, Valence, 2010, p. 75.

[3] Jacques Levrat, « Le pape Jean-Paul II en visite au Maroc (19 août 1985) », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 28 – 105e année, 28 juillet 1985, p. 444.

particulier la communauté chrétienne présente au Maroc qui, selon une lecture théologique, peut ainsi « approfondir sa vocation » dans le pays et « son lien avec l'Église universelle ». Celle-ci prend alors des engagements massifs en faveur de la paix, tout en s'inscrivant dans la dynamique d'ouverture au dialogue avec les musulmans.

2. L'engagement des catholiques pour la paix

En 1986, Jean-Paul II choisit comme thème de la dix-neuvième *Journée mondiale de la Paix* « la paix est une valeur sans frontières » comme mot d'ordre « Nord-Sud, Est-Ouest : une seule paix »[1]. Les tensions internationales qui quadrillent les années 1980 s'inscrivent alors dans des axes d'affrontements qui se superposent : la guerre froide, les derniers conflits d'indépendance, les conflits régionaux, etc. Face aux théâtres d'affrontements dans les différentes parties du monde, des catholiques tentent de faire entendre un message de paix qui se décline par une série de discours et par l'action humanitaire menée par l'organisation non-gouvernementale CCFD, le mouvement *Pax Christi*, la Commission *Justice et Paix* et ses ramifications nationales, *Cor Unum,* l'instance de coordination de l'œuvre caritative dans l'Église[2]. Des acteurs spécifiques se créent pour traiter des dossiers particuliers, comme celui du Proche-Orient. La crise libanaise devient le cœur de l'engagement des catholiques occidentaux en faveur de la paix – engagement politique qui passe autant par les actions associatives que par le dialogue contemplatif. Les relations islamo-chrétiennes se poursuivent notamment à travers l'expérience de Tibhirinne, et à l'occasion de la rencontre d'Assise. Si une attitude de dialogue religieux est souvent induite dans ces initiatives, elle pose cependant un certain nombre de questions, voire de crispations quant aux modalités de l'annonce de l'Évangile.

---

[1] « La paix est une valeur sans frontières », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 41 – 105e année, 1er décembre 1985, p. 821.

[2] cf. « Faire la paix. Déclaration du président de la Conférence épiscopale allemande et du président de la Conférence épiscopale française », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 26, 102e année, 4 juillet 1982, p. 402 – 403 ; « Déclaration des organisations catholiques de jeunesse de l'Europe sur la paix », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 31, 102e année, 12 septembre 1982, p. 484 – 485 ; Jean Vilnet, « Pologne, "soyez remerciés !" », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 7, 103e année, 13 février 1983, p. 103 ; « Réfugiés du Sud-Est asiatique », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 6, 104e année, 12 février 1984, p. 92 ; « De Marseille en Pologne pour la troisième expédition », L'Église aujourd'hui à Marseille, n° 10, 104e année, 11 mars 1984, p. 159 ; « Le cardinal Etchegaray en mission dans le sud-est asiatique », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 18, 105e année, 12 mai 1985, p. 270.

2.1. L'Orient au cœur de l'engagement catholique pour la paix en Méditerranée

Les musulmans ne sont pas les seuls à interpeller les catholiques français dans les années 1980. En juin 1982, un appel est lancé par plusieurs intellectuels chrétiens arabes vivant en Europe à propos de la situation au Liban[1]. Par leur proximité méditerranéenne, tant culturelle que politique, le Liban et le Proche-Orient, continuent de concentrer l'attention de l'Église catholique de France et du Saint-Siège. A l'occasion de la Conférence internationale consacrée à la question de la Palestine qui se tient à Genève en septembre 1981, le père Raymond Roch, représentant de la délégation d'observation du Saint-Siège, souligne « l'attention effective que porte l'Église catholique et son chef à cette région du monde particulièrement bouleversée par l'étendue des désastres, l'âpreté des problèmes à résoudre et la multiplicité des alliances en jeu »[2]. Déjà nombreux à la fin des années 1970, les appels se multiplient tout au long de la décennie 1980. À l'instar de l'invitation à « Pleurer sur Beyrouth » adressée en 1982 par Gérard Defois, Secrétaire général de la Conférence épiscopale française[3], bon nombre d'entre eux sont publiés dans le bulletin religieux marseillais. Une mission de *Justice et Paix* (une des instances de l'épiscopat français) au Moyen Orient est menée par Pierre Toulat du 6 au 18 janvier 1983. Le rapport de mission fait notamment mention de la présence et du rôle des chrétiens qui se veulent au « service » de sociétés arabes, majoritairement musulmanes. Parmi les acteurs institutionnels, fondée le 1er octobre 1973, l'Université de Bethléem « cherche à répondre aux besoins du pays, par exemple en insistant sur la formation d'infirmiers et d'infirmières plutôt que de médecins, déjà nombreux – de professions sociales et éducatives (jardinières d'enfants) plutôt que d'avocats, eux aussi assez nombreux »[4]. L'Université aurait ainsi eu pour projet de former des guides pour le tourisme « mais le permis d'ouvrir, pour eux, une École spécialisée, demandé depuis quatre ans, n'a pas encore été accordé par le gouverneur militaire… ». Selon le rapport, près de 60% des étudiants seraient de confession

[1] Parmi eux : le philosophe R. Habachi (ancien directeur du département de la culture à l'Unesco), les prêtres maronites Y. Moubarak et H. Abdallah, l'historien E. Sembar, le père jésuite A. Hallac, l'avocat H. Catan, les journalistes E. Tabaray, J. Chahine, J. Dabachi et A. Sfeir, l'économiste P. Abela, l'architecte Y. Corm, le psychiatre E. Gharbi, les linguistes S. Sambar et J. Ghazi, les universitaires J. Dagher et B. Hallaq, etc.

[2] Cité dans Pierre Toulat, « Approches du Moyen-Orient – Rapport de mission », Paris, 1983 [SRI, C.96.4], p. 18.

[3] Gérard Defois, « Chrétiens, pleurez sur Beyrouth », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 29 – 102e année, 29 août 1982, p. 455

[4] Pierre Toulat, *op.cit.*

musulmane. L'« Union des femmes arabes » est un autre acteur signalé. Elle a été fondée en 1947 par un groupe de femmes de Bethléem où elle a en charge un centre de broderie et de couture, l'organisation d'une exposition générale qui se tient annuellement à Amman, une école pour enfants mentalement déficients, une école des beaux-arts fondée en 1976, un musée créé en 1972. En plus « l'Union aide les étudiants à trouver un logement, achète des livres pour des écoliers pauvres, organise des activités de solidarité, à Noël et pour la fête des Mères, à l'intention des vieillards, des enfants déficients, sourds, muets, ou orphelins »[1].

Les catholiques français tentent de s'inscrire dans ce « dialogue avec les musulmans » qui prend en fait la forme d'une cohabitation avec les musulmans. Déjà en 1981, insistant sur l'aspect humain du problème palestinien, le père Raymond Roch affirmait la sollicitude de l'Église catholique non seulement pour la communauté chrétienne mais aussi pour la communauté musulmane[2]. En 1983, Jean Vilnet, président de la Conférence des évêques signale que le conflit n'est pas religieux, mais politique en ce qui concerne le Liban :

> Il ne s'agit pas de guerre de religion, quelles que soient les épithètes confessionnelles souvent attribuées aux forces en présence. La présence chrétienne au Liban, depuis les premiers siècles du christianisme, atteste que nos frères dans la foi ont créé sur cette terre d'Orient des communautés nourries d'Évangile et de fidélité à l'Église.
> Soutenir ces frères, s'en proclamer solidaire ce n'est pas choisir un camp, mais affirmer avec les chrétiens d'Orient notre commune conviction qu'une rencontre entre les traditions arabe, musulmane ou druze est possible. Au nom des valeurs de liberté, de respect des différences, de fraternité au-delà des barrières ethniques, qui sont à la base des droits de l'homme et de la vie en société, les Libanais veulent sauver leur identité culturelle et leur avenir politique. Nous nous devons de les aider.[3]

À son retour, Pierre Toulat reprend contact avec les personnalités chrétiennes arabes constituées en « Plate-forme d'actions pour les chrétiens du monde arabe résidant en Europe » qui l'avaient interpellé avant son départ. Dans un texte qu'il leur adresse le 9 mai 1983, il propose notamment d'enrichir la vision des chrétiens occidentaux du problème libanais, « trop souvent réduit, à leurs yeux, à une confrontation manichéenne entre Chrétiens et Musulmans et entre diverses fractions de

[1] Pierre Toulat, *op.cit,* p. 27.
[2] « Il est grand temps que se termine un exode qui n'épargne ni la communauté musulmane ni la communauté chrétienne, et retarde ou empêche leur développement intellectuel, culturel et religieux » (Pierre Toulat, *op.cit,* p. 18)
[3] Jean Vilnet, « Au Liban, un peuple se sent menacé de disparition », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 29 – 103e année, 18 septembre 1983, p. 462.

la population libanaise étroitement étiquetées ; de les presser de voir, en face, la tragédie actuelle et le danger imminent vécu ou encouru par nos peuples et, plus particulièrement peut-être, par leur composante chrétienne, à cause de la solution toujours différée du problème palestinien »[1]. Si l'aide doit être apportée aux populations du Proche-Orient, le travail de sensibilisation est à destination des Chrétiens d'Occident. La Commission *Justice et Paix* souhaiterait ainsi que, « répercuté au Liban et dans les pays arabes, [ce travail] puisse avoir un effet bénéfique sur les concitoyens [français], Chrétiens et Musulmans »[2]. Aux côtés d'autres acteurs engagés dans le dialogue avec les musulmans à l'instar du SRI et du CCFD, la Commission fait aussi partie d'un groupe baptisé en 1983 « Chrétiens et Proche-Orient »[3]. Le 17 mai 1984, au nom de ce groupe, Michel Serain et Pierre Toulat signent une lettre d'invitation à participer à ce groupe qui se propose « d'établir des contacts permettant, dans un climat de respect et de liberté, d'aborder ce problème de justice internationale qui touche les croyants, chrétiens, juifs et musulmans »[4].

Mais l'Église est prise dans la nébuleuse terminologique du sens de la justice, d'une part, et dans les exigences à tenir entre une solidarité avec les humiliés et une fidélité à des racines juives à peine redécouvertes, d'autre part. Cette réappropriation des racines sémitiques pousse certains courants sionistes chrétiens à s'engager « hardiment pour favoriser une meilleure compréhension des événements concernant Israël dans une optique fraternellement judéo-chrétienne »[5]. En 1982, après la fermeture de treize ambassades consécutivement à la déclaration du Parlement israélien faisant de Jérusalem la « capitale éternelle et indivisible de l'État hébreu », « une nouvelle génération de chrétiens conscients de leurs racines hébraïques, qui aiment et honorent le peuple juif et l'État d'Israël » et qui, par contrecoup, émettent des réserves par rapport aux positions extérieures plus favorables aux Arabes, inaugure, en présence du Maire de Jérusalem, Teddy Kollek, l'« Ambassade Chrétienne

[1] Cf. Pierre Toulat, « Plate-forme d'actions pour les chrétiens du monde arabe résidant en Europe », Paris, 9 mai 1983 [SRI. C. 96.4].
[2] Pierre Toulat, *ibid*.
[3] Cf. « Liste des Membres du Groupe Chrétiens et Proche-Orient (octobre 1985) » [SRI. C. 96.4]. On retrouve des chrétiens arabes (Paul Abela, Jérôme Chahine, Aïda Ghossoub, Boutros Hallaq, Antoine Sfeir, Georges Sassine, le père Fawzy Khoury) et des chrétiens français (les catholiques Élisabeth Blanchard, Michel Boullet, Elisabeth Bourel, Maurice Buttin, Pierre Descheemaeker, André Haim, Marie-Thérèse Huerre, Michel Lelong, Michel Saulnier, Michel Serain, Joseph Kerlan, Claude Caillère, Pierre Toulat, et les protestants Albine Hisch, Jean-Marie Lambert, Annie Chapon).
[4] Michel Serain et Pierre Toulat, « Groupe Chrétiens et Proche-Orient », Paris, le 17 mai 1984 [SRI. C. 96.4].
[5] François Celier, « Ambassade Chrétienne France-Israël (ACFI) », Paris, 30 septembre 1984 [SRI. C. 96.4].

Internationale »[1]. Dès lors plusieurs branches de cette organisation non gouvernementale s'ouvrent dans différents pays du monde, notamment en France où un bureau est en charge de l'ensemble des pays francophones.

Entre les différents courants qui la traversent, l'Église catholique ne se prononce pas encore officiellement sur le conflit lui-même. Elle essaie en fait de tenir une position de pont entre les différentes rives de la Méditerranée, de jouer le rôle d'un acteur de solidarité entre les communautés chrétiennes de Méditerranée. Des travaux universitaires sur les Syriaques sont alors assurés par le dominicain Jean-Maurice Fiey qui, bien qu'officiant en plein cœur de Beyrouth, à l'USJ, semble vivre, selon Emilio Platti, « une période où les articles et les publications de référence se succédaient à un rythme qui ne laissait pas deviner ses conditions de travail »[2]. Les liens méditerranéens qui unissent les différentes communautés chrétiennes s'illustrent aussi par les multiples déclarations officielles prononcées en Occident en faveur d'une paix au Proche-Orient. En 1984, les évêques d'Europe en appellent à la solidarité avec les Libanais par l'aide humanitaire et la prière[3]. Dans son éditorial hebdomadaire, le cardinal Etchegaray lance le cri « Liban, tu ne mourras pas ! »[4]. En 1985, les évêques de France signent un communiqué le 30 avril[5]. Le pape Jean-Paul II appelle de manière réitérée à la prière pour le Liban[6].

2.2. Prier pour la paix : de l'essor du dialogue islamo-chrétien contemplatif à la rencontre d'Assise

Au milieu des années 1980, les trajectoires et les initiatives de plusieurs acteurs chrétiens semblent converger pour faire émerger la contemplation comme l'un des canaux majeurs des relations entre catholiques et musulmans. À la différence des grandes manifestations des années 1970, des rassemblements visent avant tout à la

[1] « Ambassade Chrétienne France-Israël (ACFI) » [SRI. C. 96.4]. Les adhérents de l'Ambassade Chrétienne sont issus, selon les documents qu'elle distribue, des différents confessions chrétiennes : fondamentalistes, évangéliques, baptistes, pentecôtistes, anglicanes, épiscopaliennes, méthodistes, luthériennes et catholiques (les charismatiques en particulier).
[2] Emilio Platti, « In memoriam : "Jean-Maurice Fiey, o.p." », *Mideo* n° 23, Le Caire, 1993, p. 473.
[3] Cf. « Déclaration des Présidents des Conférences Épiscopales d'Europe sur le Liban », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°7 - 104e année, 19 février 1984, p. 99.
[4] Roger Etchegaray, « Liban, tu ne mourras pas ! », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°7 - 104e année, 19 février 1984, p. 97.
[5] « Le pape appelle à la prière pour le Liban », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 18, - 105e année, 12 mai 1985, p. 267.
[6] « Nouvel appel angoissé du pape en faveur du Liban », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 29, 105e année, 8 septembre 1985, p. 461.

prière. Plusieurs initiatives sont prises par des religieux occidentaux résidant Outre-Méditerranée comme Christian de Chergé. À un niveau beaucoup moins confidentiel, le pape Jean-Paul II est à l'origine d'une « journée mondiale de prière pour la paix » organisée en octobre 1986 à Assise.

2.2.1. Quelques expériences de dialogue contemplatif

En 1984, le jésuite italien Paolo Dall'Oglio est ordonné prêtre de rite syriaque catholique. Installé dans les ruines du monastère Deir Mar Moussa, au nord de Damas, depuis 1982, il s'emploie à en relever les murs et à créer une communauté chrétienne ouverte sur le dialogue avec les musulmans. En 1984 également, Michel Serain organise des expériences de dialogue entre moines chrétiens et mystiques musulmans : « au cours du mois de mars, il part visiter avec un musulman algérien mystique, secrétaire d'une association soufie en France, Sahli Bentabet, plusieurs monastères bénédictins du sud de la France »[1]. Il bénéficie de la dynamique lancée, au sein de l'ordre cistercien, par Christian de Chergé qui, depuis 1983, est prieur de la communauté de Tibhirinne, monastère cistercien fondé en 1938 près de Médéa[2]. Tibhirinne accueille depuis 1979 le *Ribat al Mahabba*, né d'une initiative de mystiques musulmans qui invitent leurs voisins Trappistes à prier :

> Montrons que nos religions ne doivent pas s'opposer mais qu'elles sont une perle magnifique reliée à d'autres perles magnifiques par le fil divin… toutes différentes apparemment mais contribuant chacune à rehausser l'éclat du collier que Dieu a donné à l'humanité.[3]

Chrétiens et musulmans se retrouvent ainsi deux fois par an pour échanger sur des thèmes de la vie spirituelle et prier. De plus, sous le titre de *Ribât es-salam*, le Ribat s'est fait bulletin. Des thèmes de méditation et des chroniques y sont proposés. Le but est de faire vivre le réseau entre les temps de rencontre. D'autres participants s'agrègent au groupe. Côté musulman, guidés par le cheikh Khaled Adlar Bentounès, les Alaouis de la confrérie Ben Alawiya de Mostaganem se laissent entraîner dans l'aventure. Cela les mène bien au-delà du dialogue contemplatif mené dans la campagne de Médéa. Avant de parrainer la naissance des Scouts musulmans de France au début des années 1990,

---

[1] Charles Mercier, p. 103.
[2] Le monastère de Tibhirinne accueille, à sa création, quelques moines qui avaient vécu au monastère de Staouëli qui avait dû fermer ses portes en 1904, au moment des expulsions des congrégations.
[3] Cité par Pierre Claverie dans « Le dialogue islamo-chrétien dans les Églises du Maghreb », *Chemins de dialogue n°* 29, Marseille, 2007, p. 157.

Bertrand Chanzy alors Secrétaire général des Scouts de France, demande conseil à Christian de Chergé après avoir reçu le cheikh Bentounès[1].

2.2.2. L'organisation d'une « journée de prière pour la paix » à Assise

Le dialogue contemplatif est encouragé au plus haut niveau religieux. En mai 1986, lors de la fête de Pentecôte, Jean-Paul II publie une encyclique sur le Saint-Esprit amorçant une théologie de l'Esprit Saint selon laquelle toute prière authentique vient de l'Esprit. Quelques mois plus tôt, le 25 Janvier 1986[2], dans son homélie de la messe célébrée dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, il lance un appel, non seulement aux catholiques ou aux chrétiens, mais aussi à ceux qui appartiennent à différentes religions du monde et à toutes les personnes de bonne volonté :

> Le Saint-Siège souhaite contribuer à inspirer un *mouvement mondial de prière pour la paix*, au-delà des frontières des nations individuelles, et impliquant les croyants de toutes religions […].[3]

Par la même occasion, le Pape annonçait qu'il voulait se faire promoteur d'une rencontre spéciale qui se tiendrait à Assise, ouverte aux chefs des Églises, des communautés chrétiennes et des grandes religions du monde, une « Journée interreligieuse mondiale de prière pour la paix ». Déjà très médiatisée, la rencontre d'Assise est certainement l'un des actes les plus marquants du pontificat de Jean-Paul II[4]. Elle surprend « bien des observateurs et donne un souffle nouveau au dialogue interreligieux et à la rencontre entre des chrétiens avec les croyants des autres religions »[5].

La rencontre d'Assise est riche de symboles. Le 27 octobre 1986, Jean-Paul II y réunit des représentants de douze religions du monde, du bouddhisme aux religions

---

[1] Lettre du 21 janvier 1991 (SRI, carton n° 48 « Église d'Algérie – Ribat et presse »). Cf. Claire de Galembert, *L'attitude de l'Eglise Catholique à l'égard des musulmans en France et en Allemagne, ou Le pari sur l'Islam de l'Eglise de France*.- Thèse de doctorat de l'Institut d'Etudes Politiques (I.E.P.) de Paris, 1995, 407 p. + Annexes, 93 p. – Direct. Rémy Leveau.

[2] Le choix de la date du 25 janvier 1986 n'est pas sans signification. En 1959, Jean XXIII avait annoncé la convocation du concile Vatican le 25 janvier 1959, à l'issue de la semaine de prière pour l'unité. Jean-Paul s'inscrit ainsi dans une certaine continuité avec le pape du Concile et le Concile lui-même.

[3] Jean-Paul II, « Homélie à Saint-Paul hors-les-murs », dans Commission pontificale « Iusticia et Pax », *Assise, Journée mondiale de prière pour la paix*, Rome, 1987, p.11. Disponible aussi dans *Enseignements de Jean-Paul II*, 1986, volume I, p. 198.

[4] Rendant hommage à Jean-Paul II à l'annonce de son décès, Jean-Arnold de Clermont, président de la Fédération Protestante de France le qualifie ainsi : « Jean-Paul II sera le *Pape d'Assise*, celui qui a su rassembler les religions du monde dans une aspiration commune vers la paix » (Jean-Arnold de Clermont, « Message de la Fédération protestante de France », Communiqué de presse, Paris, 2 avril, 2005, www.protestants.org)

[5] Christian Salenson, « Histoire et enjeux de la rencontre d'Assise », *Chemins de dialogue* n° 7, Chemins de dialogue, Marseille, avril 1996, p. 15.

traditionnelles africaines, du christianisme pluriel au zoroastrisme en passant par le judaïsme, l'islam, ainsi qu'une délégation de la *Conférence Mondiale des Religions* (WCRP)[1]. Les origines nationales de chacune des délégations manifestent la dimension mondiale de l'événement. Concernant la délégation musulmane par exemple, il est évident qu'il s'agit de dépasser la simple représentation arabe. Assise est ensuite un lieu symbolique : elle est la cité de saint François, lointain prophète du dialogue islamo-chrétien.

Enfin la rencontre est annoncée le 25 janvier 1986 soit vingt-sept ans après l'annonce par Jean XXIII de la réunion du Concile Vatican II. Jean-Paul II s'inscrit donc en totale continuité avec les recommandations du Concile.

La rencontre se tient dans le cadre de l' « Année Internationale pour la Paix » proclamée par les Nations Unies. Pourtant le pape ne convie pas les autres représentants religieux pour établir un programme d'actions concrètes. Il ne s'agit pas non plus de débattre sur les grands problèmes de société ou de géopolitique. La rencontre d'Assise est consacrée à la prière et au jeûne. Chaque représentant religieux est invité à se situer dans ce qui fait son originalité, dans sa contribution propre. Pour le représentant de l'Église catholique, c'est aussi concrétiser l'intuition de l'un de son prédécesseur, Jean XXIII qui, dans *Pacem in terris,* soulignait le pouvoir pacificateur de la prière[2] :

> [à Assise] on a découvert, de manière extraordinaire, la valeur unique qu'a la prière pour la paix et même que l'on ne peut obtenir la paix sans la prière, et la prière de tous, chacun dans sa propre identité et dans la recherche de la vérité.[3]

La rencontre d'Assise s'inscrit dans un contexte international pesant. La guerre Iran-Irak et la guerre du Liban au Moyen-Orient, les luttes révolutionnaires en Amérique

---

[1] La liste complète des représentants religieux présents à Assise ainsi que des personnalités invitées par Jean-Paul II peut être consultée dans Commission pontificale « Iusticia et Pax », *Assise, Journée mondiale de prière pour la paix*, Rome, 1987, p. 197. La délégation musulmane était composée de Cheikh Mohammed Nasir el Aboudi (Ligue musulmane mondiale, Arabie Saoudite), Dr Inamullah Khan (Président de la Conférence mondiale des religions pour la paix, Pakistan), Dr Syed Khalilullah (Institut de recherche pour l'énergie atomique, Bangladesh), Cheikh Mohammed el Mekki Naciri (envoyé spécial du Roi du Maroc, Président du Conseil des Ulémas, Maroc), Mohammed Hajoui-Taalibi (Secrétaire du Conseil Supérieur des Ulémas, Maroc), Dr Ahmed Shehati (Société pour l'appel à l'Islam), Shaban Bakari (Secrétaire général du Conseil Suprême des Musulmans du Kenya), Ahmed Tidjane Ba (imam de la Mosquée de Cocody, Côte d'Ivoire), Dr Fahri Demir (Vice-président des Affaires religieuses, Turquie), Prince Abdulghassam Amini (Centre islamique culturel d'Italie) et Abd el Wahid Pallavicini (Italie). Sur la rencontre d'Assise, cf. aussi Jean-François Petit, *Assise, Capitale de la Paix*, Lethielleux, Paris, 2002, 194p.

[2] Dans *Pacem in terris*, § 113 : « L'arrêt de l'accroissement du potentiel militaire, la diminution effective des armements et – à plus forte raison – leur suppression, sont choses irréalisables sans un désarmement intégral qui atteigne aussi les âmes : il faut s'employer unanimement et sincèrement à y faire disparaître la peur et la psychose de guerre ».

[3] Jean-Paul II, « Discours du 22 décembre 1986 aux Cardinaux et aux membres de la Curie romaine », *Chemins de dialogue* n° 7, Chemins de dialogue, Marseille, avril 1996, p. 37.

latine notamment au Nicaragua, le conflit en Irlande du nord où s'opposent Catholiques et Protestants, l'apartheid en Afrique du sud, les mouvements contestataires en Pologne, l'Afghanistan sont parmi les zones de crise les plus importantes. Et si l'arrivée au poste de Secrétaire général du Parti communiste de l'Union soviétique de Mickaël Gorbatchev, en mars 1985, et la reprise consécutive, depuis le 18 janvier 1986, des négociations américano-soviétiques sur les euromissiles laissent entrevoir un réchauffement des relations entre les deux superpuissances du moment, cela n'empêche pas Jean-Paul II d'appeler les belligérants du monde entier à une trêve d'une journée, le 27 octobre 1986. Certains médias tentent alors de montrer l'arrêt des combats ; le cardinal Etchegaray reconnaît cependant, vingt ans après, que l'appel du pape a été suivi de peu d'effets[1]. Néanmoins, parmi les autres représentants religieux, à l'instar de l'Ayatollah Rouhani, chef spirituel de la communauté chiite d'Europe, certains semblent croire au poids politique du pape catholique. Comme il le laisse transparaître dans une interview parue dans le journal *La Croix* le 25 octobre 1986, Rouhani espère des suites concrètes à la journée d'Assise :

> Les violences faites en Iran et au Liban sont inspirées par le combat politique, non par la religion […]
> Je suis d'accord avec la prière du 27 octobre à Assise, mais à condition qu'elle soit suivie d'action. Pour un musulman qui agit selon le Coran, tous les actes de la vie sont une prière, même le sommeil. Se recueillir, méditer n'est pas suffisant s'il n'y a pas d'action d'engagement. Aussi proposons-nous au pape de l'accompagner à Bagdad et à Téhéran pour arrêter le terrible conflit qui a fait deux millions de morts entre l'Irak et l'Iran. Nous l'accompagnerons aussi à Beyrouth. Le pape est un homme sincère et c'est actuellement le responsable religieux qui a le plus de poids dans le monde. Lui seul peut arrêter la guerre […].

Le contexte est aussi celui d'un monde occidental en voie accélérée de sécularisation. Assise remet au centre du jeu international des acteurs religieux qui tendent de plus en plus à être marginalisés par les pouvoirs décisionnaires. L'enjeu était aussi pour les religieux de montrer que l'engagement pour la paix s'enracine essentiellement dans une démarche spirituelle. Il s'agissait de démontrer que les religions n'étaient pas facteurs de guerre, à l'heure où l'Irlande et le Moyen-Orient s'embrasaient autour des questions d'identités religieuses.

Néanmoins, une lecture théologique de l'événement insiste sur le caractère proprement religieux de la rencontre d'Assise. Celle-ci n'est pas un meeting

[1] Cf. Documentaire de Marie Viloin, *Assise - 27 octobre 1986, Une Journée de prière pour la paix* (« Le Jour du Seigneur Edition », mai 2009, Paris)

interreligieux qui se prononcerait contre la sécularisation ou qui marquerait le leadership de l'Église catholique devant les autres religions du monde[1].

On ne peut nier cependant le caractère médiatique de la rencontre d'Assise. Le sens de la mise en scène, la pratique du théâtre propre à Karol Wojtyla-Jean-Paul II, prend à Assise une dimension universelle et capte certainement l'imagination d'un monde qui voyait pour la première fois la réunion physique des grands chefs religieux. Et la « mise en scène » prend aussi un sens théologique. Selon le cardinal Etchegaray, « Assise a été le symbole, la mise en scène de ce que l'Église doit être par vocation propre dans un monde en état flagrant de pluralisme religieux »[2].

Jean-Paul II a clairement expliqué le sens de ce rassemblement pour prier dans la même ville:

> Le fait que nous soyons venus ici n'implique aucune intention de rechercher un consensus religieux entre nous ou de négocier nos convictions de foi. Cela ne signifie pas que les religions peuvent se réconcilier au niveau d'un engagement commun dans un projet terrestre qui les surpasserait toutes. Ce n'est pas non plus une concession au relativisme des croyances religieuses.[3]

Car l'une des critiques les plus vives exprimées à l'occasion de cette rencontre portait sur le syncrétisme. De nombreux catholiques paraissent ne pas se reconnaître immédiatement dans cette attitude. À l'extrême, Mgr Marcel Lefebvre et Mgr Antonio de Castro Mayer[4] condamnent vivement la rencontre d'Assise, les autres religions étant, selon ces leaders du courant intégriste, « les fruits du démon »[5] . Assise n'est pas non plus forcément très bien compris aux plus hauts niveaux de l'Église catholique. Elle a suscité beaucoup de questionnements, voire de réticences, au sein de la Curie romaine. Aussi, Jean-Paul II profite-t-il de la présentation traditionnelle des vœux de Noël à la Curie, le 22 décembre 1986, dans la salle Clémentine, pour expliquer la démarche entreprise deux mois plus tôt[6]. Tout un travail consiste en l'intégration du dialogue dans la mission de l'Église au même titre que l'« annonce ».

---

[1] Jean-Marc Aveline, formation du SRI, 5 mars 2011, Orsay.
[2] Card. Roger Etchegaray, « L'Esprit d'Assise », *Chemins de dialogue* n° 7, p. 8.
[3] *Enseignements de Jean-Paul II*, 1986, tome II, p. 1252
[4] cf. Annexe : « Déclaration de Mgr Lefebvre et de Mgr Antonio de Castro Mayer, 2 décembre 1986 ».
[5] Dominique Lormier, *La dérive intégriste : chrétiens, juifs et musulmans face au fondamentalisme,* Acropole, Paris, 2007 : « Il estime que l'on ne peut plus compter sur Rome pour défendre la foi catholique, c'est pourquoi il décide de sacrer des évêques, avec ou sans l'approbation de Rome. » (p. 131).
[6] Discours publié en italien dans l'*Osservatore Romano* des 22-23 décembre 1986 ; en français dans *la Documentation catholique* (1er février 1987, n° 1933) repris en 1996 dans le numéro 7 de la revue *Chemins de dialogue*.

2.3. Dialogue et/ou annonce

Le 7 décembre 1990, Jean-Paul II publie l'encyclique *Redemptoris Missio*. Trois paragraphes sont consacrées au « dialogue avec les frères d'autres religions » (55, 56, 57). Insistant sur l'importance du dialogue dans la vie spirituelle du chrétien, Jean-Paul II réaffirme, à la suite de Paul VI, que évangélisation et dialogue ne sont pas contradictoires. Si l'objectif est de rassurer ceux qui restent attentifs à la mission évangélisatrice de l'Église catholique, les craintes basculent cependant du côté des autres religions. Parmi les musulmans, le soupçon porté envers les missions chrétiennes demeure.

La dialectique « Dialogue et Mission » est en fait l'une des problématiques importantes des responsables catholiques investis dans des relations avec des musulmans. Depuis la fin des années 1970, le Secrétariat pour les Non-Chrétiens travaille ainsi sur un document qui est finalement approuvé par le Pape le 10 juin 1984. Intitulé « Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission », ce texte magistériel rappelle, vingt ans après *Ecclesiam Suam*, que le dialogue « signifie non seulement le fait de se parler, mais aussi l'ensemble des rapports interreligieux, positifs et constructifs avec des personnes et des communautés de diverses croyances, afin d'apprendre à se connaître et à s'enrichir les uns les autres » (§ 3). Comme cela est précisé au § 7 :

> Avec ce document, le Secrétariat désire aider les communautés chrétiennes, notamment leurs responsables, à vivre conformément aux orientations du Concile, en leur donnant les éléments de réponse aux difficultés qui peuvent surgir de la présence simultanée, au sein de la mission, des exigences inhérentes à l'évangélisation et au dialogue. Les membres des autres religions pourront également mieux discerner la manière dont l'Eglise catholique les considère et veut se comporter avec eux.[1]

Parmi les responsables des communautés chrétiennes vivant en monde arabo-musulman, plusieurs prennent part au débat sur la mission. Henri Teissier, archevêque d'Alger depuis le 20 décembre 1980, à la suite du cardinal Duval, parle de son côté d'un « temps des conversions réciproques », à partir de son expérience de la rencontre en Algérie :

> C'est dans ces multiples relations de la vie quotidienne entre chrétiens et musulmans que nous avons découvert la fécondité de la Mission reçue de l'Église : vivre la conversion réciproque, par l'attention à l'autre, quelles que soient ses références religieuses. Car, finalement, tous les hommes créés à l'image de Dieu,

[1] *Documentation catholique*, 2 septembre 1984, p. 844 – 849.

> ont la même vocation. Et, dans l'Esprit saint, ils s'invitent, les uns les autres, à vivre les fidélités concrètes qui mettent en œuvre cette vocation, par-delà les divergences des dogmes et des pratiques religieuses.[1]

Prêtre de la Mission de France ayant vécu de nombreuses années en Afrique du nord, Jean-Marie Ploux écrit en 1988 que le dialogue est au cœur de la mission, voire est « la véritable forme de la mission »[2]. La question est celle de l'évangélisation. Comment penser que le dialogue n'est pas un prélude de l'annonce de l'Évangile et donc n'est pas une forme non explicitée de prosélytisme ? L'embarras est d'autant plus grand chez certains catholiques français en lien avec des musulmans sur le terrain pastoral, note Michel Serain, que les textes du magistère vont plutôt dans ce sens-là[3]. L'ambiguïté est aussi relevée du côté des musulmans. En 1989, dans *Un respect têtu* coécrit avec l'écrivain orthodoxe Olivier Clément, l'historien tunisien Mohamed Talbi souligne l'inadéquation entre les conceptions chrétiennes et musulmanes du dialogue. Selon lui, à l'inverse des catholiques selon lesquels le dialogue s'intègre à la fois dans une théologie des religions non chrétiennes et dans une réflexion missiologique, l'approche musulmane du dialogue est d'abord pragmatique et ne s'intègre pas dans une théorie musulmane des religions non-musulmanes. Plus encore, le dialogue doit être exempt de « tactique » ou de « stratégie », et doit plutôt « favoriser une connaissance directe de l'autre, dans une ambiance de confiante sympathie et d'ouverture afin de dégager éventuellement des possibilités d'action commune ». « Il n'est pas un moyen, rajoute-t-il, mais il est sa fin en soi »[4]. On peut néanmoins remarquer, à la suite de Charles Mercier, une convergence des approches selon lesquelles le dialogue n'est pas un prélude à l'annonce, mais une activité entière de la mission, au même titre que l'annonce[5]. Parti en Inde en 1948, établi à l'université Grégorienne de Rome en 1984, le jésuite Jacques Dupuis souligne ainsi en 1989 dans *La Rencontre du christianisme et des religions,* que « l'évangélisation représente la mission globale de l'Église » :

> Le dialogue interreligieux doit […] être conçu comme un bien en soi, et non comme un moyen pour atteindre une fin qui en serait distincte ; il est, de plein droit, une forme d'évangélisation.[6]

---

[1] Henri Teissier, « Mission aux multiples fidélités », *Spiritus*, n° 116, Tome XXX, Paris, septembre 1989, p. 229 – 240.
[2] Jean-Marie Ploux, « Au cœur de la mission, le dialogue », *Études*, Paris, novembre 1988, p. 520.
[3] Cf. Charles Mercier, p. 85-87.
[4] Olivier Clément et Mohamed Talbi, *Un respect têtu*, « Rencontres », Nouvelle Cité, Paris, 1989, 310 p.
[5] Charles Mercier, p. 90.
[6] Jacques Dupuis *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, « Jésus et Jésus-Christ », n° 39, Desclée, Paris, 1989, p. 297.

Or le débat sur l'évangélisation est plus large que la simple rencontre avec les autres religions. Jacques Dupuis prend la mesure planétaire des enjeux théologiques :

> S'il existe deux débats qui font aujourd'hui l'actualité de la discussion théologique et semblent assurés d'engager la réflexion dans les années à venir, ce sont assurément, d'une part, celui qui concerne les théologies de la libération, principalement en vogue dans les pays du Tiers Monde, et, par ailleurs, celui d'une théologie chrétienne des traditions religieuses de l'humanité, en laquelle les continents asiatique et africain se trouvent particulièrement concernés. C'est dire que le scénario du débat théologique a considérablement évolué ces dernières années, les sujets brûlants touchant d'abord et principalement la vie des continents et des Églises du Tiers Monde. L'évolution géopolitique rapide de la planète, caractérisée par ce que l'on a appelé, non sans raison, l' « irruption » du Tiers Monde et de la « Tierce Église », n'est pas sans répercussions sur l'agenda théologique des Églises.[1]

La théologie des religions recoupe aussi des théologies pensées hors du continent européen. Théologie de la libération et théologie des religions se croisent et enrichissent une réflexion à partir des différents terrains. La théologie africaine pose, par exemple, le problème de la rencontre du christianisme avec les cultures non occidentales. En Asie, où les chrétiens représentent une toute petite minorité, la théologie est, comme en Europe mais dans de toutes autres proportions, confrontée à la pluralité des religions[2]. En Inde, le jésuite Duraisamy Simon Amlorpavadass (1932-1990) expose, dès 1978, les lignes d'une véritable théologie de l'inculturation dans *Évangile et culture, évangélisation et inculturation* tandis que le protestant Stanley Samartha, participant actif aux organismes du COE, développe une « christologie théocentrique relationnelle », reconnaissant le Christ comme révélation de Dieu, mais non comme l'unique révélation de Dieu[3], ce qui n'est pas sans créer des oppositions nombreuses jusque dans l'institution ecclésiale[4]. L'époque est aussi marquée par la vague des théologies de la libération, non seulement en Amérique du sud, mais aussi en Asie[5] et en Afrique[6],

---

[1] Jacques Dupuis, *op.cit.*, p. 11.
[2] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Cerf, Paris, 1994, p. 559.
[3] Cf. *Courage pour le dialogue : thèmes œcuméniques dans les rapports interreligieux* (1982) ; *Un seul Christ, beaucoup de religions. Vers une christologie révisée* (1990).
[4] Dominique Lormier, *La dérive intégriste : chrétiens, juifs et musulmans face au fondamentalisme,* Acropole, Paris, 2007, p. 150 : « Le père Van Straelen, le père Verlinde et le cardinal Ratzinger (alors à la tête de la Congrégation pour la doctrine de la foi) ont surtout peur que les pratiques bouddhistes détournent les chrétiens du catholicisme ; ainsi ils n'hésitent pas, pour des raisons douteuses, à diaboliser les voies spirituelles orientales ».
[5] Cf. les travaux du théologien catholique philippin Carlos Abesamis, du théologien catholique cinghalais Tissa Balasuriya (auteur de *Théologie planétaire*, 1984).
[6] Cf. les travaux du théologien catholique camerounais Jean-Marc Ela, auteur du *Cri de l'homme africain* (1980), du jésuite camerounais Engelbert Mveng, auteur de *L'Afrique dans l'Église : paroles d'un croyant* (1985). En Afrique du sud, on verra aussi les travaux du théologien noir luthérien Manas Buthelezi ; du Prix Nobel de la paix 1984, l'anglican Desmond Tutu, dont le cycle de conférences tenues en Europe en

notamment en Afrique du sud, où le document *Kaïros* est signé en 1985 par cent cinquante et un chrétiens protestants et catholiques, pasteurs, prêtres et laïcs de vingt-trois dénominations. Il se veut l'expression d'une théologie de la résistance et de la libération, disant « non » à l'apartheid et « oui » à la libération[1].

La rencontre entre les enjeux liés à la pluralité des religions et ceux de la « libération » sur le plan social et politique n'est pas simplement théologique. Elle est aussi réelle dans la mesure où des acteurs de ces deux sphères se rencontrent physiquement. Mgr Helder Camara participe ainsi, aux côtés de Michel Lelong, à la rencontre de Cordoue organisée en février 1987 par l'*Institut pour le dialogue des cultures* dirigé par Roger Garaudy. Est aussi présent le jésuite salvadorien Ignacio Ellacuria, « qui est l'un des zélateurs les plus actifs de la théologique de la libération » selon Jean Bourdarias qui écrit pour *Le Figaro*[2]. Le journaliste ajoute derechef que « l'intervention très marxisante de G. de Bernis ne pouvait qu'accentuer cette orientation ». À ce même colloque participe aussi le théologien catholique suisse Hans Küng (né en 1928). Ce dernier publie en 1987 *Une théologie pour le troisième millénaire*, ouvrage dans lequel il théorise une « théologie œcuménique critique ». Il élargit cette théologie en un projet de « théologie œcuménique pour la paix » à bâtir, « d'une théologie concrète et créative au service de l'entente entre les religions et de la paix entre les peuples »[3]. Cet engagement commun des religions pour la paix mondiale caractérise l' « Esprit d'Assise ».

3. La Méditerranée dans l'« Esprit d'Assise » : avancées et blocages du dialogue à la fin des années 1980

Sur le plan pastoral, l'événement d'Assise a, semble-t-il, un impact fort sur les acteurs du dialogue interreligieux qui y voient sur le moment un encouragement important[4]. D'après Christian Salenson, « on parle de "l'Esprit d'Assise" pour qualifier cette attitude spirituelle d'ouverture aux autres traditions religieuses en vertu même de la foi chrétienne ». L'expression peut cependant aussi qualifier un processus historique, ouvert par « Assise » et marqué par une série d'initiatives de dialogue interreligieux en

1973 a été publié en 1982 sous le titre *J'ai aussi le droit d'exister* ; du théologien réformé métis Allan Boesak, auteur de *Adieu à l'innocence* (1977).

[1] Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle, op.cit.*, p. 546.

[2] Jean Bourdarias, « Le difficile dialogue des fils d'Abraham », *Le Figaro*, 17 février 1987 (SRI, HC 63.6).

[3] Rosino Gibellini, *op.cit.,* p. 584.

[4] Cf. pour le cas français, Charles Mercier, p. 78.

faveur de la paix. De nouveaux événements sont en effet organisés dans le sillage de la rencontre de 1986. L'Église catholique poursuit la dynamique initiée dans la cité de saint François grâce à l'action du *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*, nom plus diplomatique pris en 1988 par le secrétariat romain en charge des relations interreligieuses. Elle se retrouve dès lors en vis-à-vis d'un éventail assez large d'acteurs, religieux, politiques et culturels. Plusieurs initiatives sont ainsi prises suivant une philosophie plus ou moins fidèle à l'esprit originel de la rencontre de 1986. À la fin des années 1980, la Méditerranée apparaît ainsi comme un laboratoire intéressant pour le dialogue où le religieux devient l'une des composantes essentielles d'un dialogue culturel plus large. Des initiatives sont prises de plus en plus de façon tripartite entre juifs, chrétiens et musulmans. Mais les avancées promues dans l' « Esprit d'Assise » sont hypothéquées par une situation politique qui se tend de plus en plus.

3.1. Des initiatives en faveur du dialogue culturel

Dans le cadre de la célébration du XII^e^ centenaire de la construction de la mosquée de Cordoue, une rencontre islamo-chrétienne est organisée du 11 au 14 octobre 1987 par la Commission des relations interconfessionnelles de l'épiscopat espagnol et par l'*Institut Islamique en Espagne* :

> Convaincus de la primauté absolue de la foi sur les valeurs humaines et partant de la croyance commune en un Dieu miséricordieux, nous avons réfléchi, pendant quatre jours, en dix conférences denses de contenu, sur l'importance de la prière pour la vie spirituelle des croyants des deux religions ; sur l'évolution des relations entre leurs membres durant les vingt dernières années ; sur la possibilité de collaboration entre islam et christianisme et sur l'apport des deux religions à la culture et au progrès de l'humanité.[1]

Dans le communiqué signé conjointement par le docteur Mulla, conseiller du Centre islamique en Espagne et Mgr José Antonio Infantes Florido, évêque de Cordoue, on repère l'identification désormais classique de l'athéisme comme défi commun posé aux grandes religions du monde (§ 2). C'est aussi une nouvelle occasion d'appeler à une coopération effective qui pourrait passer par « la réalisation d'actions communes entre catholiques et musulmans, en vue de résoudre les problèmes concernant les deux communautés religieuses » (§ 5). Pour accroître les capacités de meilleure connaissance, il est demandé « à la Conférence épiscopale espagnole de créer, dans le cadre de la Commission épiscopale des relations interconfessionnelles, une section pour le suivi des

[1] « Rencontre islamo-chrétienne à Cordoue. Communiqué commun », *La Documentation catholique*, n° 1934, 15 février 1987, p. 227 (SRI, HC 63.6).

relations avec l'islam ». Et de même, les signataires demandent que, « de la part du Centre islamique en Espagne, soit créée une section similaire qui puisse garantir la continuité d'un travail commun » (§ 8).

L'événement de Cordoue participe d'un positionnement plus large de l'Espagne sur la scène euro-méditerranéenne alors qu'elle vient d'intégrer la *Communauté Économique Européenne* aux côtés du Portugal. L'Espagne se retrouve, par exemple, au cœur d'un projet académique porté dans le cadre du Dialogue Euro-Arabe chancelant. En 1984, avec le concours de la Ligue arabe et de la Commission Économique Européenne, elle lance un projet d'Université Euro-Arabe qui pourrait, selon un rapport remis en 1988, être constituée d'une vingtaine d'enseignants issus de l'ensemble du pourtour méditerranéen et être en capacité d'accueillir deux cents étudiants[1]. Cependant le blocage du Dialogue Euro-Arabe compromet le projet. Il est finalement repris sous la forme d'une « Université Euro-Arabe Itinérante » qui se déroule tous les ans dans une université différente[2] sous la direction de Mohammed Azziza avec le soutien de l'Unesco.

L'Unesco choisit en 1988 le développement culturel comme l'enjeu majeur pour la « Décennie mondiale » à venir. Par ce biais, elle devient à la fois l'un des enjeux et l'un des théâtres privilégiés des relations internationales. En 1984, les Etats-Unis s'en retirent, suivis par le Royaume-Uni, marquant ainsi les prémisses de l'hégémonie idéologique du néo-libéralisme, dans le cadre d'une mondialisation où la culture est comprise avant tout comme une marchandise[3]. En Méditerranée, la culture est à la fois source de fierté politique et d'attractivité touristique et économique. De manière générale, elle devient l'un des sas importants entre les pays arabes et les pays européens. Les rapports entre les deux cultures, européennes et arabes, tentent même de s'intégrer dans la dynamique du Dialogue Euro-Arabe. Un « symposium » est organisé en ce sens à Hambourg du 11 et 15 avril 1983 par la Ligue arabe et la Communauté européenne, sous la présidence allemande du *Deutsches Orient Institut*. La centaine d'intellectuels qui y participe est partagée en deux groupes à peu près égaux d'universitaires et d'acteurs culturels issus d'un grand nombre d'États appartenant à l'une ou l'autre organisation. Mais, selon le compte rendu de Norman Daniel qui y

[1] http://www.medea.be/fr/themes/cooperation-euro-mediterraneenne/universite-euro-arabe/
[2] Carthage (1986), Malte (1987), Bologne (1988), Bagdad (1989), Montpellier (1990), Palerme (1991), et d'autres.
[3] Jean-Pierre Warnier, *La mondialisation de la culture*, Repères, La Découverte, 1999, p. 70.

participe au titre de l'*Institut Dominicain d'Études Orientales* du Caire, « ce n'était pas là l'événement attendu depuis quatorze siècles »[1], de nombreux participants et plusieurs échanges n'étant pas à la mesure de l'événement. De plus, les représentations culturelles sont incomplètes puisque la Communauté européenne n'intègre en 1983 que la partie nord-occidentale du continent européen, tandis que la Ligue arabe est amputée de l'Égypte.

L'Égypte est justement en quête de reconnaissance politique. Pour ce faire, elle utilise la voie culturelle et cherche à développer son offre au-delà du capital pharaonique. En 1988, le président Moubarak lance le chantier de la Bibliothèque d'Alexandrie en présence du nouveau directeur général de l'Unesco, Federico Mayor[2]. Avec l'Alecso et l'Isesco, l'Unesco devient l'un des acteurs importants de la remise en valeur de la culture arabo-musulmane dans son ensemble. Dans le cadre de la « Décennie mondiale pour le développement culturel », elle promeut, par exemple, le Plan Arabia financé en grande partie par les monarchies du Golfe. La dimension religieuse ressort non seulement dans ces programmes, mais aussi dans des initiatives soutenues par l'Unesco et reprenant le thème fédérateur des Congrès Internationaux de Florence qui se tenaient dans les années 1950-60. En 1987, Roger Garaudy organise une « rencontre abrahamique internationale », sous la présidence de Mokhtar M'Bow, directeur général de l'Unesco. L'*Institut pour le dialogue des cultures* réunit une trentaine de personnalités musulmanes, chrétiennes et un représentant du judaïsme, du 12 au 15 février à Cordoue. Ce retour d'Abraham s'inscrit aussi dans le sillage de l'événement d'Assise.

3.2. L'Esprit d'Assise et le retour d'Abraham

Dans la veine abrahamique, un colloque sur le « Pardon » est organisé les 30 et 31 janvier 1988 à Toulouse, par l'Institut Catholique et annonce l'émancipation du dialogue tripartite des années 1990 en Europe. Henri Teissier, Abdeslam Bouimadjil et Armand Abecassis sont les intervenants de ces journées interreligieuses toulousaines[3].

---

[1] Norman Daniel, « Dialogue euro-arabe », *Mideo* n°18, Le Caire, 1988, p. 348. Norman Daniel a reproduit, en début d'article, la liste complète des participants européens et arabes.

[2] Sabrina Aubert, *Alexandrie, du cosmopolitisme à la recherche de nouveaux universalismes culturels: Université Senghor, Bibliotheca Alexandrina*, Mémoire realisé sous la direction de Jean-Robert HENRY à l'Université de droit, d'économie et des Sciences d'Aix-Marseille (IEP) Aix-en-Provence, 2002 p. 61.

[3] *Le Pardon. Juifs-Chrétiens-Musulmans*, Supplément au Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Institut Catholique de Toulouse, Chronique n° 1, 1989 [SRI, HC. 63.6].

En 1988, le pape Jean-Paul II reçoit aussi le roi de Jordanie. Patronnée par le prince héritier Hassan, la *Royal Academy for Islamic Civilization Research* prend part, dans les années 1980, à l'organisation d'une dizaine de rencontres interreligieuses, au Moyen-Orient et en Europe. Elle privilégie, dans un premier temps, le rapport avec l'Église anglicane et s'inscrit ainsi dans l'héritage mandataire de l'entre-deux-guerres. Ces rencontres ne semblent pas vouloir s'enliser dans les débats théologiques, mais cherchent plutôt à discuter de thèmes plus globaux comme la paix, la justice ou le pluralisme des religions. Contrairement aux rencontres du CERES, l'implication de l'État est très importante. Le roi Hussein est personnellement impliqué dans le dialogue islamo-chrétien : comme Hassan II, il obtient une audience privée avec le pape Jean-Paul II en 1988. Cette institutionnalisation politique du dialogue, ou du moins le soutien direct et la volonté affichée de la monarchie jordanienne, permettent aux discussions de survivre aux obstacles qui s'accumulent pourtant au tournant des années 1980-90[1]. Jean-Paul II confie d'abord à Andréa Riccardi et à la communauté Sant'Edigio l'organisation de pèlerinages annuels. Des rencontres « Hommes et Religions » se tiennent dans différentes villes d'Europe. Les deux premières ont lieu à Rome, à Santa Maria in Trastevere puis la troisième à Varsovie. En 1990, les 26, 27 et 28 septembre, la communauté organise une quatrième rencontre à Bari sous le titre « Une mer de paix, de l'Orient à l'Occident »[2]. En 1990 encore, réunis à Lourdes, les évêques français en appellent une nouvelle fois à la communauté internationale pour la situation au Liban :

> […] Certes le Liban n'est pas riche en ressources minières et pétrolières, mais sa tradition unique de convivialité entre des communautés religieuses différentes, musulmanes, druzes et chrétiennes, est un trésor pour l'humanité. Il est encore temps pour la France de faire entendre sa voix. Il est encore temps pour la communauté internationale de prendre ses responsabilités […].[3]

Quelques jours plus tôt, au cours de l'Assemblée plénière qui s'est tenue à Lourdes du 6 au 12 novembre 1990, le président sortant de la CEF, le cardinal Albert Decourtray avait déjà évoqué, avec force, la situation libanaise :

---

[1] La Jordanie est secouée par des tensions politiques à la fois issues du succès électoral des Frères musulmans jordaniens en 1989 et liées à la Guerre du Golfe que soutient la monarchie hachémite contre l'Irak de Saddam Hussain et l'opinion populaire jordanienne. Certains groupuscules islamistes originaires des camps d'Afghanistan s'en prennent aux quelques chrétiens jordaniens, mais leurs exactions restent marginales (cf. Gilles Kepel, *Jihad*, Folio actuel, Gallimard 2000/2003, Paris, p. 515 – 526).

[2] Sur Sant'Egidio, cf. Jean-Dominique Durand et Régis Ladous, *Sant'Egidio, Rome et le monde. Entretiens avec Andrea Riccardi*, Paris, Beauchesne, 1996, 189 p.

[3] « La Conférence épiscopale réunie à Lourdes "à propos du Liban" », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 38 – 108e année, 18 novembre 1990, p. 655.

> Le Liban est à l'agonie. Mais il peut encore ressusciter. Ce ne serait pas la première fois depuis Saint Maroun !
> Le Liban halète sous la botte étrangère. Mais il peut encore être libéré !
> Le Liban, après 17 années de guerre, est au bord du désespoir. Mais il peut encore espérer !
> L'espérance de vie et de liberté de ce peuple, chrétien et musulman ensemble, dépend en partie de nous, peuple et Église de France.[1]

L'engagement pacifiste de l'Église catholique s'enracine dans le respect du droit international et de la justice biblique, comme l'explicite l'éditorial dans *L'Église aujourd'hui à Marseille* de Mgr Robert Coffy, publié à Noël 1990, à la veille de la Guerre du Golfe :

> Les prophètes de l'Ancien Testament présentent toujours la paix comme fruit de la justice. Paul VI, il y a vingt-cinq ans écrivait : "le développement est le nouveau nom de la paix". Jean-Paul II ne cesse de rappeler que la paix repose sur les droits de l'homme et des peuples. Paul VI et Jean-Paul II ne font que reprendre pour notre temps ce que la révélation nous dit de la paix.
> On emploie couramment l'expression "faire la guerre". Nous devons dire également : "faire la paix". Cette tâche : "être artisans de paix" est l'affaire de nous tous et nous pouvons agir plus que nous ne le pensons, en particulier en créant une opinion publique en faveur de la paix, c'est-à-dire de la justice et de la défense des droits de l'homme et des peuples. Nous pouvons plus que nous ne le pensons en luttant contre les injustices dont nous sommes les témoins et contre les causes de la violence que nous connaissons.[2]

Dans la réponse qu'il adresse à Bertrand Chanzy, le 20 février 1991, Christian de Chergé annonce le défi de la dernière décennie du siècle :

> Vous aurez été sensible à l'urgence où nous sommes tous de poser des gestes, si nous voulons réellement contribuer à désamorcer les faux conflits que la crise du Golfe est en passe de susciter un peu partout. L'un d'entre eux – et pas le moindre – serait de déguiser cet affrontement économico-politique en « guerre de religion ».[3]

Avant les affrontements du début des années 1990, des trajectoires individuelles tentent de refonder des ponts entre les cultures et les religions. En 1987, Pierre Claverie, évêque d'Oran de 1981 à 1996, est nommé membre du *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*. Le 15 juin 1988, il est le premier évêque catholique à donner une conférence à l'*Institut musulman de la Mosquée de Paris*, invité par le recteur, le cheikh Abbas. Dans cette conférence sur « le sens du dialogue islamo-chrétien », il souligne l'exigence de la réciprocité :

---

[1] « L'Assemblée plénière des Évêques de France », *L'Église aujourd'hui à Marseille,* n° 39, 108e année, 25 novembre 1990, p. 665.
[2] Robert Coffy, « Bâtir la paix », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 43, 108e année, 23 décembre 1990, p. 717.
[3] Lettre du 20 février 1991, *Ribat Essalam, Lien* n° 15, mai 1991 (SRI, Carton 48 "Église d'Algérie – Ribat").

> Il s'agit bien de bâtir un monde pluraliste dans la réciprocité des droits et des devoirs, où chacun, reconnu dans son identité et sa culture propres, s'inscrive dans un ensemble voulu par tous, sans chercher à s'imposer aux autres. Cela vaut pour tous et, de plus en plus, partout.[1]

« Artisan du dialogue » entre chrétiens et musulmans, la réflexion de Pierre Claverie est marquée par son expérience algérienne. Né le 8 mai 1938 à Alger dans une famille pied-noire, son engagement est marqué par un certain réalisme par rapport à ceux qu'ils nomment les « spécialistes » du dialogue et qu'il juge trop complaisants. Pour Pierre Claverie, en effet, les relations entre chrétiens et musulmans peuvent être cordiales. Mais il ne manque pas de souligner l'héritage lourd des relations islamo-chrétiennes – marqué par l'exclusion et la polémique. Aussi la cordialité, voire l'admiration, ne doivent pas conduire à des formes de complaisance. Pour lui, des ambiguïtés entretenues de la sorte peuvent être préjudiciables à la vérité de la rencontre[2]. Dans le contexte algérien qui est le sien, Pierre Claverie insiste sur la nécessité de créer les conditions pour le dialogue avant même de l'entamer.

D'autres acteurs se placent sur le terrain diplomatique. En 1989, le docteur égyptien Abdel Amer (ancien directeur de la Ligue arabe à Paris et instigateur du colloque de Tripoli qui meurt en 1990), l'ancien ambassadeur de France à Damas, Fernand Rouillon et Michel Lelong, ancien secrétaire du SRI, lancent l'*Association pour le Dialogue Islamo-Chrétien* (ADIC). L'association se donne pour objectif de discuter des relations internationales et de stimuler les relations islamo-chrétiennes en France. Par son biais, des diplomates de carrière intègrent les réseaux islamo-chrétiens. Les 20 et 21 décembre 1990, elle organise un colloque au Palais de l'Europe à Strasbourg pour favoriser un « mieux-être des relations internationales » à un moment où les relations se tendent. Il réunit 160 personnes (80 chrétiens et 80 musulmans)[3] sur trois thèmes débattus sur deux jours : « les religions et la paix », « religion, société et culture » et « la responsabilité des croyants aujourd'hui ». Le colloque est international, abrité par le Conseil de l'Europe et financé par le ministère des affaires étrangères, le secrétariat à l'intégration, la Mairie de Strasbourg, mais aussi par les gouvernements de l'Algérie, de

[1] *La Vie spirituelle*, numéro spécial sur Pierre Claverie, Cerf, Paris, 1997, p. 720.
[2] Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie, un Algérien par alliance*, Cerf, L'histoire à vif, Paris, 2000, p. 210.
[3] Parmi lesquelles : Mgr Dufaux, président SRI, Marouf Dawalibi, représentant de la Ligue Islamique Mondiale, Michel Hoeffel, pasteur de l'Église luthérienne d'Alsace et de Lorraine, Mgr Damasquinos, métropolite orthodoxe de Suisse, Larbi Kechat, recteur de la mosquée Ad Dawa, Tedjini Haddam, recteur de la Grande Mosquée de Paris, Daniel Youssouf-Leclerq, président de la Férédation Nationale des Musulmans de France.

l'Arabie Saoudite, de l'Égypte et des Émirats Arabes Unis. Cette intrusion des États du Golfe illustre une influence croissante sur les relations entre l'Europe et son sud.

3.3. La Méditerranée entre dépendances et coopérations

Dans les années 1980, la Méditerranée est un espace sous influence extérieure. Les Etats-Unis demeurent l'acteur principal du jeu militaire. En 1986, ils bombardent la Libye avec le soutien du Royaume-Uni, mais sans celui de la France. D'un autre côté, les fonds financiers en provenance du Golfe Persique arrosent les économies du bassin méditerranéen jusqu'à influencer les initiatives en matière de dialogue islamo-chrétien : de l'hôtel El-Mechtel de Tunis où se réunit la quatrième rencontre islamo-chrétienne organisé par le CERES et construit avec le financement du Koweït sur l'emplacement de l'ancien cimetière chrétien[1], à la grande mosquée de Rome dont les travaux débutent en 1984 avec le soutien financier du roi Fayçal d'Arabie saoudite. Organisé par l'*Institut pour le dialogue des cultures* dirigé par Roger Garaudy, le colloque de Cordoue est aussi financé par des fonds en provenance du Golfe. Henri Tincq précise à ce sujet que :

> Le coût de ce colloque privé a été de 700 000 dollars (4 millions de francs environ). M. Garaudy a expliqué que son financement avait été assuré par « des hommes pieux musulmans », par la municipalité de Cordoue, par le Conseil mondial des mosquées (50 000 dollars), par la Ligue islamique mondiale (50 000 dollars). L'écrivain lui-même a versé le prix Fayçal, qu'il a reçu l'an dernier en Arabie saoudite pour l'ensemble de son œuvre (700 000 francs).[2]

L'argent du pétrole aide à la tenue de ces rencontres où la préoccupation idéologique ne semble jamais très loin. Un nouveau projet de « Déclaration islamique des Droits de l'Homme » est d'ailleurs accepté le 5 août 1990, au Caire, par la XIX^{e} session des ministres des Affaires étrangères de l'OCI sous une forme jugée inacceptable par beaucoup[3]. L'argent du pétrole provient aussi des ressources intérieures, mais n'empêche pas l'installation progressive d'une situation sociale explosive. Celle-ci est en fait le fruit de plusieurs décennies de mal développement et de choix stratégiques désastreux pris sous l'ère Boumedienne. Le choix de l'industrie lourde s'est fait au détriment de l'agriculture dans un pays encore profondément structuré autour d'une économie agraire. Sur le plan culturel, l'arabisation exclusive de l'enseignement a mené à des déracinements culturels de grande ampleur alors que la croissance

[1] Robert Caspar qualifie l'hôtel de « tout neuf et super luxe ». Il remarque aussi que « pour indiquer les toilettes-femmes » est dessiné un visage de femme voilée jusqu'aux yeux ! ». Cf. « La 4^{e} Rencontre islamo-chrétienne du CERES-Tunis, Impressions d'un paticipant » dans « Tunis 1986 » (SRI, HC 63.5).
[2] Henri Tincq, « Le difficile dialogue des enfants séparés d'Abraham », *Le Monde*, 17 février 1987.
[3] Khémaïs Chammari, « les germes de l'avenir » dans Paul Balta, *La Méditerranée réinventée* (1992), p. 158.

démographique est exponentielle (la population algérienne a été multipliée par 2,5 depuis 1962, atteignant ainsi les 25 millions d'habitant). Le pays est aussi en voie d'urbanisation massive mais les équipements urbains n'ont pas suivi, laissant une grande partie des citadins dans l'insalubrité et la pénurie. Le chômage grimpe et touche surtout les jeunes, contraints à la débrouillardise, à l'ennui (les Algérois les qualifient alors de *hittistes*, c'est-à-dire « ceux qui tiennent les murs ») ou à l'embrigadement islamiste par le biais d'associations d'entraide autour des mosquées situées dans les quartiers populaires. Derrière ces réseaux de solidarité, il y a des stratèges politiques comme Ali Belhaj et Abassi Madani, qui préparent les islamistes à une première victoire politique. Dans la soirée du 4 octobre 1988, des manifestations de rue éclatent dans le quartier populaire de Bab el Oued à Alger contre l'augmentation des prix. En deux jours, toutes les villes du pays sont touchées. Et le 6 octobre, alors que l'état de siège est décrété, les islamistes se mettent en marche dans le quartier algérois de Belcourt. Face aux blindés, les morts se comptent par centaines, les arrestations par milliers. Les islamistes ont gagné la bataille politique. Le 12 juin 1990, lors des élections municipales, avec 54,3% des votants la victoire du FIS est incontestable. Pendant deux ans, entre 1988 et 1990, la société civile algérienne connaît une relative effervescence alliée au pluralisme politique,.

Cette fenêtre démocratique algérienne est aussi favorable à la reprise d'un dialogue entre les différentes rives de la Méditerranée. Au Sud, la création de l'*Union du Maghreb Arabe* (UMA) en février 1989 à Marrakech tente de rassembler des États maghrébins confrontés aux enjeux communs de l'endettement, du déséquilibre commercial et d'une insuffisante production intérieure et au nécessaire rapprochement entre Alger et Rabat pour un coopération plus équilibrée en Méditerranée occidentale.[1] Plus à l'est, l'Égypte est réintégrée à la Ligue arabe. Alors que l'urgence s'installe au Proche-Orient avec le début de la première Intifada palestinienne en décembre 1987, les dix États neutres et non-alignés méditerranéens[2] plus l'OLP réunis à Alger en juin 1990 proposent la création d'une *Conférence pour la Sécurité et la Coopération en Méditerranée* (CSCM), à l'image de la *Conférence pour la Sécurité et la Coopération en Europe* (CSCE) qui avait été pensée à Helsinki en 1975 dans le cadre de la guerre froide. La CSCE n'a pas complètement mis hors du jeu diplomatique la Méditerranée : une

[1] Abdelkrim Cherif, « L'UMA, la Méditerranée et le dialogue euro-arabe », dans Christiane Villain-Gandossi, Lous Durteste & Salvino Busuttil (dir.), *Méditerranée, mer ouverte, Tome II,* p. 837 – 838.
[2] Chypre, Malte, Yougoslavie, Algérie, Libye, Tunisie, Maroc, Égypte, Syrie, Liban.

Commission Méditerranée a été créée en 1978 et quelques "États Méditerranéens Non Participants (EMNP : le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, l'Égypte, la Syrie et Israël) apportent leur contributions à plusieurs réunions importantes de la CSCE, appuyant la nécessité de liens d'« interdépendance » et de « coopération économique »[1]. La CSCM s'inscrit dans cette globalité, proposant, comme la CSCE trois corbeilles de coopération axées autour de la stabilité régionale, du co-développement et du dialogue des civilisations qui aurait pu représenter la première démarche globale vers l'institution d'un dialogue interculturel, voire interreligieux, organisé entre les États riverains de la Méditerranée. Mais malgré l'appui de l'Italie et de l'Espagne, le projet n'est pas gardé par les Européens plus enclins à ramener les négociations aux seuls aspects politico-militaires permettant d'assurer leur sécurité. L'Europe communautaire est en plus partagée entre une Allemagne sur la voie de la réunification, tournée résolument vers l'Est après la Chute du Mur, et les velléités françaises de rééquilibrage vers un pôle latin étendu à la Méditerranée occidentale, symbole de relations Nord-Sud repensées. Cette approche sous-régionale trouve un certain aboutissement en 1990 avec la création du cercle informel « 4+5 », soit le Portugal, l'Espagne, la France et l'Italie, d'un côté, et la Mauritanie, le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Libye, de l'autre. Malte intègre le groupe d'États en 1991, équilibrant ainsi les chiffres de l'addition géopolitique. Ce cercle favorise le débat ; la coopération y est facilitée grâce à une certaine cohésion régionale et à l'éloignement des turbulences orientales. Mais ces dernières vont vite rattraper les quelques avancées de cette fin des années 1980.

[1] Christiane Villain-Gandossi, « le rôle de la confiance dans les relations Nord-Sud en Méditerranée », dans Christiane Villain-Gandossi, Louis Durteste et Salvino Busuttil (dir.), *Méditerranée, mer ouverte, Tome II*, p. 820 – 821.

Chapitre 9. Les nouvelles perspectives du dialogue islamo-chrétien dans les années 1990

En Méditerranée, dans les années 1990, le dialogue interculturel semble se « réinitialiser », pour reprendre une expression de la psychanalyste Margalit Cohen-Emerique[1]. Définie à Maastricht en 1992, la nouvelle Union Européenne (UE) arrive progressivement à se décentrer, voire à repérer des « zones sensibles » dans son proche Sud et à entrer en interaction avec lui sur des considérations d'abord économiques et sécuritaires. Bientôt elle fait appel à la dimension culturelle. Aux Conseils européens de Corfou (juin 1994), de Essen (décembre 1994) et de Cannes en juin 1995, l'Union européenne construit une proposition de « partenariat euro-méditerranéen » visant à faire de son flanc sud « une zone d'échanges et de dialogues garantissant la paix, la stabilité et le bien-être ». Un véritable « espace euro-méditerranéen », pouvant rivaliser avec les autres grands ensembles régionaux qui se constituent simultanément en Amérique du nord et en Asie du Sud-Est pourrait être créé à « l'horizon 2010 ». Au sud, les douze pays invités au Sommet de Barcelone de novembre 1995 (la Libye est exclue, car sous embargo, pour cause de « terrorisme » et la Mauritanie se contente d'un statut d'observateur) y adhèrent surtout pour des raisons économiques en espérant profiter de la dynamique européenne.

En revanche, en dépit ou grâce aux « chocs » qui secouent l'espace méditerranéen dans les années 1990, des acteurs religieux, dont la pratique du dialogue est plus ancienne, permettent une avancée significative du dialogue interculturel. Comme l'analyse Charles Mercier pour la France, « la montée des périls stimule les relations entre chrétiens et musulmans plutôt qu'elle ne les restreint »[2]. Après les gestes symboliques pris au niveau des plus hauts représentants religieux dans les années 1980,

---

[1] Margalit Cohen Emerique (« l'approche interculturelle dans le processus d'aide », *Santé mentale au Québec, XVIII, n°1,* 1993, p. 71 – 91) analyse le dialogue culturel en trois étapes. La première étape, «la décentration », permet de prendre distance par rapport à soi-même, de prendre conscience de ses cadres de références en tant qu'individu (ou groupe) porteur d'une culture et de sous-cultures toujours intégrées dans une trajectoire personnelle et de prendre ensuite conscience de nos « zones sensibles ». La deuxième étape est de « pénétrer dans le système de l'autre, ce qui signifie savoir s'intéresser à l'autre dans une attitude d'ouverture, une mobilisation de ressources cognitives et affectives pour découvrir ce qui donne sens à l'autre, ce qui fonde ses rôles, ses statuts, ses croyances, etc. Enfin, la troisième étape est la négociation ou la médiation culturelle. Elle s'introduit dans la résolution de problèmes, de conflits trop importants entre les codes culturels des acteurs en présence.

[2] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 112.

on peut observer, dans les années 1990, une série d'engagements décisifs d'acteurs religieux au niveau local qui tentent de répondre aux défis posés par les nouvelles crispations identitaires et la nécessité du vivre ensemble. Des acteurs religieux chrétiens prennent ainsi des initiatives qui s'inscrivent à la fois dans la continuité de l'Esprit d'Assise et dans le nouvel horizon de partenariat proposé à Barcelone. Ils participent alors à la redécouverte d'un patrimoine culturel commun qui pourrait apparaître comme le début d'une refondation des relations méditerranéennes.

1. Entre crispations et vivre ensemble, les impératifs du dialogue

Le début des années 1990 est marqué par une double interpellation du projet européen qui voit le rideau de fer et le grand ennemi de l'Est disparaître en quelques mois. L'islam, à l'intérieur, et la situation au sud de la Méditerranée, à l'extérieur, entrent dans une combinaison complexe qui finit par poser une question de nature identitaire à une Europe qui se met à identifier ses « racines ». En rappelant les exigences de d'accueil des étrangers, des acteurs religieux tentent de trouver une voie alternative à des niveaux inférieurs. À Marseille, l'Église catholique se lance dans une réflexion de fond sur sa place dans la société et ses relations avec les autres religions. Avec les autres communautés présentes à Marseille, elle participe à la création d'une initiative municipale originale et symbolique : « Marseille-Espérance ». Face aux crispations identitaires et dans une démarche d'« accueil » de la pluralité, les acteurs du dialogue religieux deviennent des animateurs incontournables du débat de société sur le « vivre ensemble ».

1.1. Le défi des crispations identitaires

Au début des années 1990, avec ses différents points de crises, la Méditerranée peut apparaître aux yeux des Européens comme une « menace », une « mer instable ». Toutes les politiques et initiatives des pays membres de la Communauté européenne se donnent davantage pour objectif d'atténuer les risques que de construire un lieu véritablement propice au dialogue. Les dispositifs militaires européens sont basculés vers le sud tandis que la *Politique étrangère de Sécurité Commune* (PESC) prend un aspect plus militarisé : elle devient la *Politique Européenne de Sécurité et de Défense*

(PESD)[1]. Le prometteur « Dialogue 5+5 » initié par la France est par ailleurs quasiment abandonné alors que la Libye est mise sous embargo. Des acteurs qui lui sont extérieurs proposent des cadres de discussion alternatifs. Hosni Moubarak suggère par exemple aux Parlementaires européens, devant lesquels il intervient en septembre 1991, la création d'un « Forum des pays et des peuples de la Méditerranée » qui comprendrait l'Égypte, la Tunisie, l'Algérie, le Maroc, l'Italie, la France, l'Espagne, la Grèce, le Portugal et la Turquie. Bien qu'il comporte des dimensions politique (l'idée est de faire pression sur Israël pour qu'il signe le Traité de Non-Prolifération nucléaire) et culturel (Moubarak préconise l'établissement d'un cadre culturel et spirituel du dialogue méditerranéen), l'Égypte s'intéresse en réalité essentiellement à la promotion de la coopération économique, entendue comme contrepoids à l'intérêt grandissant que l'Europe communautaire porte aux pays de l'Est[2]. En fait, la chute du rideau de fer semble impliquer non seulement une attention accrue vers les pays de l'Est anciennement communistes, mais aussi, de manière plus indirecte, une transformation fondamentale de la nature du projet européen, qui provoque, selon Jean-Robert Henry, des « effets à la fois attractifs et déstabilisateurs sur les sociétés voisines »[3]. À Maastricht, en 1992, l'Europe passe d'un projet de pacification fondé sur des valeurs humanistes et universalistes à un projet d'invention et de construction d'une identité commune – identité qui en appelle à une culture voire à une source spirituelle commune. Cette expression politique de la nécessaire reconnaissance de racines religieuses, en l'occurrence chrétiennes, du projet européen pousse les Églises, et nomment l'Église catholique, à « forger des discours sur le sens même de l'intégration européenne »[4].

---

[1] Sur les évolutions de la politique étrangère et militaire européenne, cf. Franck Petiteville*, La politique internationale de l'Union européenne,* Sciences Po les Presses, Références, Paris, 2006, 272 p.

[2] Claire Visier, « La politique extérieure de l'Égypte et la variable euro-méditerranéene » dans Jean-Robert Henry (dir.), *Politiques Méditerranéennes : entre logiques étatiques et espace civil, Une réflexion franco-allemande*, IREMAM-KARTHALA, Paris, 2000, p. 215.

[3] Jean-Robert Henry, « Quel dialogue, pour quels enjeux euro-méditerranéens ? », conférence donnée à Marseille le 11 février 2012 dans le cadre d'un colloque organisé par l'Union des Universitaires Algériens et Franco-Algériens sur « Choc de cultures ou dialogue des civilisations ? » : « Le problème est aggravé par le fait que les ressorts du projet européen ont en partie changé depuis Maastricht : le but n'est plus seulement d'instaurer durablement la paix en Europe en refondant celle-ci sur des valeurs humanistes et universalistes, mais d'inventer et de construire une identité commune. Or, il n'est pas sans risque de passer du ressort humaniste au ressort identitaire. Le prurit identitaire habite aujourd'hui l'Europe comme une folle du logis. Il affecte non seulement le rapport au monde extérieur, mais aussi l'espace européen, comme en témoigne la chasse aux roms en Italie ou en France […] ».

[4] Rostane Mehdi, « l'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel », *Revue française de droit constitutionnel* n° 54, Puf, 2003/2, p. 227 – 248.

La décennie 1990 est le cadre d'une prise de conscience des Catholiques : celle de l'unité chrétienne de l'Europe, au-delà de l'ancien rideau de fer. Deux assemblées synodales rassemblant l'ensemble des épiscopats européens bornent la décennie : la première en 1991, la seconde en 1999 en préparation du Jubilé de l'An 2000. Dans on « exhortation apostolique » intitulé « *Ecclesia in Europa* » soit « l'Église en Europe », Jean-Paul II affirme ainsi :

> Le fait de vivre l'expérience synodale avec un discernement évangélique a fait mûrir progressivement la *conscience de l'unité qui*, sans nier les différences provenant des vicissitudes historiques, *lie les diverses parties de l'Europe*. C'est une unité qui, s'enracinant dans une commune inspiration chrétienne, sait harmoniser les traditions culturelles et qui requiert, sur le plan social comme sur le plan ecclésial, une progression constante dans la connaissance réciproque ouverte à un plus grand partage des valeurs de chacun.[1]

Cette réalisation unitaire pour laquelle Jean-Paul II en personne a beaucoup œuvré, et le combat pour un « supplément d'âme pour l'Europe »[2] qui pousse à la définition des « valeurs communes », n'empêchent cependant pas les Églises chrétiennes et l'Église catholique en particulier, de s'ouvrir massivement à la pluralité nouvelle de la population européenne. En fait, le christianisme européen est travaillé par des mutations extraordinaires à l'œuvre au sein d'Églises désormais mondialisées : le travail d'inculturation en Asie, en Afrique, en Amérique du sud ; la transformation de la philosophie occidentale au contact de la modernité ; la transformation de l'Occident en terre de mission pour les spiritualités orientales et, en réaction, pour le christianisme lui-même ; la redécouverte du christianisme oriental et de la judéité chrétienne. Comme le suggère Jean Mouttapa, il s'agit de « trouver à l'identité chrétienne une nouvelle définition fondée sur l'archétype de la relation : sur une relation au Christ mais comprise comme n'étant approchable qu'à travers la relation à l'autre[3]. » Dans cette dynamique, *L'Église aujourd'hui à Marseille* n'hésite pas à orner sa dernière page d'une citation tiré

---

[1] Jean-Paul II, *L'Église en Europe*, Fidélité/Salvator, Paris/Namur, 2003, p. 9.

[2] « Pour l'Europe, un supplément d'âme ? », tel est le sujet de conférence-débat organisée le 20 février 1990 au CMCI de Marseille, avec M. Charles André, directeur du Bureau de Marseille de la Commission des Communautés Européennes, le Père Paul Huot-Pleuroux, secrétaire des conférences épiscopales d'Europe et conclue par l'archevêque Robert Coffy. « L'Église intervient dans cette réalisation parce qu'elle a quelque chose à dire sur l'homme, sur la société, sur les rapports entre pays et qu'elle souhaite que sa voix soit entendue, parmi d'autres voix. Le christianisme a une vision de l'homme et comme tel, il est à la source d'une composante essentielle de la culture des pays européens qui envisagent un nouveau mode de vivre ensemble. L'Europe ne peut s'édifier aujourd'hui et préparer son avenir sans retrouver ses racines et ses racines, pour une grande part, sont chrétiennes » (*L'Église aujourd'hui à Marseille,* n°9, 108e année, 4 mars 1990, p. 137).

[3] Jean Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue…, op.cit.*, p. 40.

d'un proverbe de la tradition islamique[1]. Sur le plan plus institutionnel, bien que le dialogue islamo-chrétien lui-même tende à « s'autonomiser par rapport à l'Église catholique »[2], il arrive encore que, dans la continuité des décennies précédentes, celle-ci aide à la structuration d'associations musulmanes, notamment dans le cadre de la jeunesse.

Alors que des associations musulmanes naissent d'elles-mêmes[3], le mouvement scout est certainement la meilleure illustration de cette aide catholique à la structuration musulmane. Dans un article du 13 février 1991, le journal *La Croix* se fait l'écho de ce « coup de main des Scouts de France aux Scouts musulmans»[4] ; le texte du protocole d'accord « spécifie que les Scouts de France vont apporter leur soutien à leurs homologues musulmans dans l'intention de leur offrir "la possibilité d'utiliser leurs moyens ainsi que de constituer et de développer leur mouvement jusqu'à ce qu'ils puissent assurer leur entière autonomie" ». Dans cet esprit d'accueil positif de la différence religieuse, le synode diocésain se fait l'architecte du projet de l'Église catholique en direction de la pluralité religieuse.

1.2. L'acceptation de la pluralité

Avant l'assemblée synodale elle-même qui se réunit en 1991 et l'élaboration de propositions concrètes, le synode est le cadre de forums sur des sujets thématiques et de société qui permettent la remontée des réalités du terrain. Plusieurs de ces réflexions réalisées sous forme de carrefours sont publiées dans le bulletin diocésain de Marseille. Par exemple, le bulletin du 21 octobre 1990 publie deux textes sur l'école et le monde scolaire[5]. Intitulé « vivre une laïcité positive au sein de l'école publique », le premier a été écrit par des chrétiens qui ont fait le choix de l'école publique dans des quartiers sensibles de la cité phocéenne :

> Dans les quartiers Nord, dans les écoles publiques, le brassage culturel, le brassage des croyances est une réalité au cœur même d'une société sécularisée.

---

[1] *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°6, 108e année, 11 février 1990 : « Sur les effets du péché. Ouvrant toute grande la paume de sa main, Maksumi disait : "le cœur est ainsi fait ; puis, si l'homme commet un péché, il devient ainsi – il fermait un doigt – puis un second – il fermait deux doigts ; puis un troisième – il fermait trois doigts – puis un quatrième – il fermait quatre doigts – puis un cinquième, et Dieu scelle le cœur ».

[2] Charles Mercier, p. 134. L'association s'engage notamment au service des déshérités.

[3] L'*Union des Jeunes Musulmans* (UJM), créée à Lyon en 1987, prend une dimension nationale dans les années 1990 ; en 1993, les *Jeunes Musulmans de France* (JMF) sont créés avec l'appui de l'UOIF.

[4] « Signature d'un protocole d'accord. Le coup de main des Scouts de France aux Scouts musulmans : le mouvement catholique aide les Scouts musulmans de France à naître », *La Croix*, 13 février 1991.

[5] « Échos du synode », *L'Église aujourd'hui à Marseille n°34*, 108e année, 21 octobre 1990.

Le souci de la prise en compte de ce « brassage » se retrouve, ensuite, dans des propositions de formation, y compris théologique.

> Nous proposons que les chrétiens aient les moyens de prendre au sérieux toute la recherche actuelle faite par des historiens, des théologiens pour « jeter les bases » d'un avenir commun pour une société pluriculturelle.[1]

Dans une moindre mesure, l'enseignement privé catholique se préoccupe aussi de la pluralité religieuse, abordée sous l'angle de l'immigration. Le second texte publié dans ce numéro du bulletin religieux rappelle que :

> L'Enseignement Catholique de Marseille qui gère des collèges et des lycées dans des secteurs très défavorisés, a fait et continue de faire un très gros travail dans les milieux de migrants ou d'immigrés. Il pose la question à l'Église de Marseille : doit-il continuer dans ce sens et alors il fait partie intégrante de la « mission » ou parce qu'il est « Enseignement Catholique » ne doit-il s'occuper que des Catholiques ?

Au même moment, le bulletin religieux annonce la création à Marseille d'un « institut universitaire à vocation régionale », annexe des Facultés Catholiques de Lyon,: l'institut Saint-Jean qui, axé sur la formation du corps enseignant, devait être « susceptible de susciter animation et recherche autour de l'identité religieuse et culturelle de la région »[2].

En réalité, la question de l'« identité » de l'enseignement catholique est posée au plan national. C'est d'ailleurs le premier point abordé par Mgr Bernard Panafieu, président de la Commission Épiscopale du Monde Scolaire et Universitaire, dans le rapport présenté le 11 décembre 1990 au Conseil permanent de l'Épiscopat, à Paris[3]. L'interpellation de l'identité chrétienne par une pluralité religieuse croissante s'impose progressivement dans le cadre des réflexions sur la formation chrétienne, comme le montrent ces quelques lignes extraites d'une proposition pour une pastorale des jeunes :

> Apprendre à se situer comme chrétien, dans un esprit de tolérance et de respect, par rapport aux étudiants des autres religions, en particulier l'Islam et le Judaïsme.[4]

En octobre 1990, respectivement délégué diocésain pour les relations avec le Judaïsme et délégué diocésain pour les relations avec l'Islam, Gérard Grange et Roger

---

[1] *Ibid*.

[2] « Un institut universitaire à vocation régionale », *L'Église aujourd'hui à Marseille,* n°39 – 108e année, 25 novembre 1990, p. 660.

[3] « En son sein, [l'École Catholique] fait l'expérience du pluralisme qui marque notre société contemporaine. Accueillante à tous, elle veut situer son originalité dans le lien qu'elle reconnaît et recherche entre la culture et la foi ; soucieuse de la liberté de conscience de chacun (maître et élève), elle s'efforce de témoigner d'un sens chrétien de l'homme à travers son organisation, sa pédagogie, sa vie relationnelle et dans les questions soulevées à l'occasion de la transmission du savoir. »

[4] « Échos du synode », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°40, 108e année, 2 décembre 1990.

Michel publient dans le bulletin religieux une « Déclaration au Synode de l'Église qui est à Marseille »[1] dans laquelle ils plaident pour une meilleure prise en compte des deux autres grandes traditions monothéistes. Par ailleurs responsable au SRI, Roger Michel joue déjà un rôle de vulgarisateur de l'islam auprès de l'opinion catholique et au-delà, comme en témoigne un article du *Méridional* :

> Roger Michel a écrit une petite brochure d'une centaine de pages, intitulée : « Chrétiens et musulmans, que croyons-nous ? » Ce livre doit être d'une grande objectivité, puisqu'il est édité par le « Conseil international de la langue française », c'est-à-dire un organisme non confessionnel, dépassant les frontières de notre hexagone, où se retrouvent des chrétiens, mais aussi des musulmans et bien sûr des incroyants ou des indifférents.[2]

Tout au long de la décennie, Roger Michel publie, dans le bulletin catholique, des articles pour aider à la connaissance de l'islam ou pour indiquer des instruments du savoir. En 1990 par exemple, il invite à la lecture du nouvel ouvrage du Père Blanc Robert Caspar, *Pour un regard chrétien sur l'islam*[3] qui continue à œuvrer dans le dialogue islamo-chrétien :

> Ce livre aide à saisir les dimensions essentielles de l'Islam comme religion : son culte, sa théologie, sa mystique. Il s'adresse à tous ceux qui sont désireux de s'informer sans préjugés et qui cherchent à surmonter les idées fausses qui traînent un peu partout.[4]

Ces « idées fausses », qui peuvent prendre l'aspect de discours aux accents xénophobes, se diffusent alors au sein de l'opinion publique française, et sont parfois relayées par des prises de parole publiques de responsables politiques : la remarque de Jacques Chirac sur les odeurs en 1991 par exemple ou les coups d'éclat sur l'immigration d'origine maghrébine du Front National. Les écrits de Jean-Claude Barreau, président de l'*Office des migrations internationales* de 1989 à 1992 et ancien prêtre catholique[5], participent de ce mouvement.

À l'inverse, lors de l'Assemblée plénière des évêques de France tenue à Lourdes du 6 au 12 novembre 1990, Mgr Dufaux, président du SRI, et Mgr Fauchet, qui accompagne alors les groupes de chrétiens en lien avec les musulmans (« Comité Maghreb »), « ont tenu à préciser l'attention que l'Église catholique porte aux musulmans. Ils ont demandé aux chrétiens, de "développer une logique de

[1] *L'Église aujourd'hui à M*arseille n°32 – 108e année, 7 octobre 1990.
[2] Roger Neuville, « Roger Michel : connaître l'islam », *Le Méridional*, 26 avril 1992
[3] Centurion, Paris, 1990, 206 p.
[4] *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°19 – 108e année, 13 mai 1990.
[5] Jean-Claude Barreau, *De l'islam en général et du monde moderne en particulier, le pré aux clercs*, Paris, 1991, 134 p.

compréhension plutôt qu'une logique d'exclusion" les mettant en garde contre la "tendance que l'on a à exagérer l'importance de l'intégrisme musulmans" »[1]. Si l'Église développe un discours d'ouverture et d'accueil, elle aborde encore l'islam à travers l'immigration. C'est dans un texte édité par la Commission épiscopale française des migrations intitulé « Immigration et Fraternité universelle », que Mgr Pierre Joatton, évêque de Saint-Étienne, s'exprime sur la respectabilité de la communauté musulmane :

> Après l'affaire « des foulards », le petit nombre d'islamistes intégristes ne doit pas nous cacher la réalité importante d'une population musulmane respectable qui a droit à la liberté d'expression religieuse en même temps qu'elle doit respecter elle-même les autres religions et les institutions de notre pays. Ce respect mutuel nous le souhaitons aussi, bien évidemment au plan international.[2]

Pour l'heure, la présence des musulmans sur le sol français est encore étroitement liée à des situations extérieures. Les développements et les acteurs de la décennie 1990 vont contribuer à une prise de conscience selon laquelle l'islam fait désormais partie du paysage tout en posant la question fondamentale et récurrente du « vivre ensemble ».

1.3. La question du vivre ensemble

« Chrétiens, musulmans, vivre ensemble ? » : tel est le titre d'une conférence que donne Pierre Claverie, évêque d'Oran, au couvent des Dominicains de Lille, le 16 janvier 1992[3]. Face à la guerre du Golfe qui marque selon lui « l'effondrement des mythes dont se paraient les discours des protagonistes pour mieux rallier leurs opinions en les anesthésiant », et face à la montée du mouvement islamique, notamment en Algérie, Pierre Claverie en appelle non seulement à l'histoire du dialogue interreligieux mais aussi à l'exemple français. « Au cœur des conflits, rencontres et dialogues n'ont pas manqué » rappelle-t-il[4]. L'enjeu du rapprochement entre chrétiens et musulmans se situe d'après lui, non pas au niveau théologique, mais sur le terrain de la vie : il s'agit d'écrire l'histoire concrète, « par-delà les mythes qu'elle nourrit encore aujourd'hui ». À

---

[1] « L'Assemblée plénière des évêques de France », *L'Église aujourd'hui à Marseille n°41*, 108e année, 9 décembre 1990. Il faut remarquer cependant que d'autres préoccupations de type sociétales apparaissent comme plus centrales : le travail le dimanche par exemple fait l'objet d'une étude beaucoup plus longue de la part des évêques lors de cette même assemblée de même que la construction européenne et notamment l'ouverture du Grand Marché Européen en 1993 représentent à leurs yeux une interpellation plus importante.

[2] *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°11 – 108e année, 18 mars 1990.

[3] Publiée dans *La Vie spirituelle*, numéro spécial, Cerf, Paris, 1997, p. 741 – 552.

[4] Pierre Claverie, « Chrétiens, musulmans, vivre ensemble ? », *op.cit.,* p. 745.

cet endroit, la France apparaît, aux yeux de Claverie, comme un espace privilégié pour « un rapprochement et une rencontre des cultures » :

> Elle est un des rares pays où chrétiens et musulmans peuvent exister dans un cadre juridique qui permet une coexistence à égalité des droits. La laïcité est un acquis positif de la modernité lorsqu'elle permet à des groupes humains d'exister sans renier leur identité propre et sans s'imposer les uns aux autres, dans une solidarité qui fasse naître un "savoir vivre ensemble". Elle suppose que tous acceptent les principes qui la rendent possible : ainsi la liberté de conscience, la séparation de la religion et du pouvoir, le pluralisme et le cadre politique qui exprime tout cela : la démocratie. De ce point de vue, la France peut être comme un laboratoire où la coexistence serait testée et négociée dans les meilleures conditions.[1]

En France, l'engagement des croyants dans l'espace public balisé par la laïcité devient le trait principal de la rencontre entre chrétiens et musulmans. D'après Charles Mercier, c'est le souci porté par le père Gilles Couvreur, qui prend la suite de Jeanne Pernin à la tête du SRI de 1991 à 1997, et qui, contrairement à elle et ses autres prédécesseurs, a découvert l'islam non au Maghreb ou à travers des études islamologiques mais dans la banlieue lyonnaise. C'est aussi le genre de préoccupations qu'essaie de discuter la majorité des jeunes français de confession musulmane, auxquel tente de répondre Tarik Ramadan, jeune théologien responsable du *Centre islamique de Genève*, fils de Saïd Ramadan, lui-même gendre de Hassan Al Banna[2]. Ce dernier fait partie des invités d'un jeune marocain, Rachid Benzine, qui organise avec son association « Issue de secours » des rencontres à Trappes[3]. Dans les années 1990, l'UOIF s'ouvre aussi au dialogue avec des responsables non-musulmans. Gilles Couvreur participe par exemple au congrès du Bourget en décembre 1993 et 1994. L'idée est aussi « d'aider l'intégration de l'islam dans l'espace républicain »[4]. De son côté, encouragé par d'autres démissionnaires de l'ADIC[5], Michel Lelong fonde en décembre 1992 le *Groupe*

---

[1] Pierre Claverie, *op.cit.,* p. 748.

[2] Cf. Tarik Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Éditions Tawhid, 1994 ; Gregory Baum : *Islam et modernité, la pensée de Tariq Ramadan*, Bellarmin, avril 2010.

[3] En juin 1995, « Être croyant, une chance pour les banlieues » avec Mgr Jacques Gaillot, Abd al-Haqq Guiderdoni (présentateur de l'émission Connaître l'islam sur France 2) et Soheib Bencheikh ; en avril 1996, « Agir pour un monde plus juste, le pauvre chemin de Dieu » avec sœur Emmanuelle et le cheikh Khaled Bentounes ; en 1997 sur « Chrétiens et musulmans, que construisons-nous ensemble ? » avec Tarik Ramadan et Christian Delorme (Cf. Rachid Benzine et Christian Delorme, *Nous avons tant de choses à nous dire,* Albin Michel, Paris, 1998, 251 p.).

[4] Charles Mercier, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France…, op.cit.,* p. 171.

[5] Parmi lesquels : Michel Serain, Mohamed Zeïna, président de l'Association Islamique Comorienne de France. Michel Jondot, délégué diocésain pour les relations avec l'islam du diocèse de Nanterre, aide aussi à la fondation.

d'Amitié Islamo-Chrétien (GAIC) pour « promouvoir la connaissance et la coopération entre chrétiens et musulmans »[1].

À Marseille, parmi les acteurs centraux du dialogue entre chrétiens et musulmans, Roger Michel est en première ligne. Il tisse progressivement une toile d'amitiés avec des acteurs musulmans individuels et institutionnels et n'hésite pas à s'impliquer dans des projets de rapprochement, à l'instar d'un colloque qui se tient le 30 novembre 1991 à la nouvelle Faculté des sciences économiques. Organisée conjointement par *Radio-Gazelle*, *Inter-service Migrants* et *Vie nouvelle*, sur le thème « L'Islam, une chance pour la France ? La France, une chance pour l'Islam », cette journée aurait réuni environ 300 participants, dont un tiers de Maghrébins selon Roger Michel qui intervient aux côtés de Ali Merad, professeur à Lyon III, et de Salah Bariki, responsable à Radio Gazelle[2]. Avec ce dernier et d'autres acteurs communautaires de Marseille, ils participent depuis plus d'un an à une initiative originale voulue par Robert Vigouroux, le Maire de Marseille.

Le 29 juin 1990, en présence du premier magistrat de la ville, les responsables religieux des différentes communautés présentes à Marseille promulguaient la charte de Marseille-Espérance, lors d'une cérémonie fortement médiatisée. Cette charte donnait pour but à Marseille-Espérance « d'instaurer un dialogue et une meilleure compréhension entre tous les Marseillais chrétiens, juifs, musulmans et hommes de bonne volonté ». Le binôme islamo-chrétien est donc largement dépassé au profit d'un d'une approche multilatérale de la rencontre. Le 13 décembre 1990, alors que la guerre du Golfe se préparait, les représentants se réunissaient à nouveau, « pour unir dans une même espérance chrétiens et musulmans, juifs et bouddhistes, hommes de toutes confessions et hommes de toutes obédiences spirituelles, dans le respect de chacun, sans aucun esprit d'amalgame ou de fausse fraternité ». Marseille Espérance n'est pas pour autant un espace de dialogue interreligieux au sens théologique. Il s'agit plutôt d'un cadre pour des rencontres intercommunautaires, une émanation de la Mairie sans statut juridique :

> Marseille Espérance est un groupe informel réunissant autour du Maire de Marseille les responsables religieux des principales familles spirituelles présentes sur le territoire communal. Ses membres entendent ainsi favoriser l'entente et la

[1] Sur l'histoire du GAIC, cf. Charles Mercier, p. 152 – 158. Cf. aussi GAIC, *Musulmans et Chrétiens. Politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*, Questions en débat, Bayard/Centurion, Paris, 1999, 220 p.

[2] Les actes sont disponibles au SRI, « Archives – Marseille, 1987-2001 » (carton n° 119).

> compréhension entre tous les marseillais, quelles que soient leur origine, leur culture et/ou leur religion.[1]

Les quelques activités de l'entité se concentrent sur des instruments de communication manifestant le symbole de l'entente des différentes communautés. Le calendrier présentant de manière égale les fêtes religieuses des sept communautés participantes demeure la production la plus aboutie sur laquelle figure la photo des chefs religieux et de leurs délégués réunis autour du Maire.

Il paraît difficile de ne pas faire la filiation de cette mise en scène médiatique marseillaise avec l'événement d'Assise. Les uns et les autres, acteurs religieux et acteurs politiques, savent désormais instrumentaliser les nouveaux moyens de communication. En fait les années 1980-1990 marquent l'entrée du dialogue interreligieux dans l'ère de la modernité[2]. Les acteurs du dialogue interreligieux, au premier rang desquels le pape Jean-Paul II, profitent des nouveaux supports de communication comme la radio et la télévision. « Le Jour du Seigneur », émission catholique dominicale, est quelquefois consacrée à des questions liées au dialogue interreligieux comme en septembre 1990 avec deux personnalités d'Algérie[3], Mustapha Chérif et Mgr Pierre Claverie qui poursuit ainsi son double objectif d' « aider l'Occident à sortir de ses peurs face à l'islam, mais aussi soutenir ceux et celles qui, de l'intérieur du monde musulman, travaillent à son évolution vers la modernité »[4]. Bien que proposant certains programmes pédagogiques et dialogiques, la télévision n'est cependant pas sans nuisances sur le fait religieux ; en particulier, plusieurs émissions télévisuelles françaises « véhiculent une image négative de la religion musulmane et de ses fidèles »[5].

En 1993, à côté « d'un certain nombre de préjugés ou de blocages » au sein de la communauté chrétienne et de certaines tendances à l'intérieur du monde musulman, Mgr Louis Dufaux, évêque de Grenoble et président de SRI, souligne ainsi un troisième type de difficultés qui se présentent face aux prises de position en faveur du dialogue islamo-chrétien :

> « des difficultés viennent de l'exploitation médiatique ou politiques d'événements. Méconnaissance et incompréhension de l'islam génèrent peurs et

[1] http://www.marseille.fr/sitevdm/marseille-esperance/accueil
[2] Delphine Dussert-Galinat, « Un dialogue entré dans l'ère de la modernité », p. 724.
[3] « Chrétiens et musulmans, vivre ensemble », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°29, 16 septembre 1990.
[4] Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie…, op.cit.*, p. 271.
[5] Delphine Dussert-Galinat, p. 728.

> angoisses. Une tâche commune nous incombe : travailler à l'assainissement de l'opinion publique en ce domaine.[1]

Pour lutter contre les dérives médiatiques, des musulmans de France fondent en 1994 l'« Association Culturelle Échanges et Communication » (ACEC) dont l'objectif est de contribuer à l'information sur l'islam par le biais des médias de masse. Au niveau des acteurs interreligieux, à l'instar de l'ADIC ou du GAIC, le caractère médiatique de certaines activités est clairement affiché, au risque « de stériliser les échanges et d'accumuler des discours convenus[2]. » En interne, l'objet devenu médiatisé et attractif peut aussi aiguiser les appétits. Concernant l'ADIC par exemple, une lutte d'influence se fait jour lors du départ du président Tedjini Haddam pour Alger. À partir de 1992, l'association est présidée par le journaliste et homme d'affaires égyptien Aly Elsamman qui cherche à constituer un réseau international au détriment des activités en France. Il organise notamment les relations entre al-Azhar et le Vatican qui signent finalement un accord le 28 mai 1998[3]. La Communauté Sant Egidio, à laquelle Jean-Paul II avait confié le soin de faire vivre l'Esprit d'Assise, montre aussi sa professionnalisation dans l'usage des moyens et des compétences en matière de communication ; elle met en place notamment une rencontre annuelle de dialogue dans une grande ville européenne avec le soutien des collectivités territoriales. Depuis le début de la décennie, la Communauté joue également sur le terrain diplomatique international. Le 4 octobre 1992, elle réussit à faire signer un traité de paix par les différents protagonistes du conflit qui secoue alors le Mozambique. À partir de 1994, elle cherche à organiser un difficile processus de paix pour l'Algérie qui tourne finalement au fiasco[4]. D'autres canaux religieux sont cependant utilisés pour faire vivre l'Esprit d'Assise en Méditerranée.

2. D'Assise à Barcelone, les nouveaux chemins du dialogue islamo-chrétien

Au début des années 1990, alors que la société française et européenne est en proie à des crispations d'ordre identitaire, l'Église catholique s'engage résolument dans le

[1] Mgr Louis Dufaux, « 1973-1993 : vingt ans. Secrétariat pour les relations avec l'islam », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°15 – 111e, 15 septembre 1993, p. 399 – 400.
[2] Charles Mercier, p. 157.
[3] en 1994, il organise la rencontre du cardinal König et de Gadelhaq Ali Gadelhaq, grand imam Cheikh d'al-Azhar puis une conférence publique à la Sorbonne du cardinal König et du docteur Mahmoud Zagzoug, doyen de la faculté de théologie d'al-Azhar, en présence du grand rabbin Sirat qui intègre l'association devenue en 1995 « ADIC-Union Internationale pour le dialogue judéo-islamo-chréiten et l'éducation à la paix » (cf. Charles Mercier, p. 151).
[4] Cf. Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie…, op.cit.,* p. 291-297.

dialogue avec les autres croyants, musulmans compris. Dans un esprit qui rappelle celui d'Assise, plusieurs initiatives sont prises en particulier au plan local. À Marseille, en 1992, un *Institut de Sciences et Théologie des Religions* (ISTR) voit le jour sur le modèle de l'ISTR créé en 1967 par Jean Daniélou à l'*Institut Catholique de Paris* (ICP) – qui inspire aussi en 1995 la création de celui de Toulouse. Très vite, par ses enseignements, ses réflexions et ses réseaux, l'ISTR participe d'une dynamique méditerranéenne alors que l'Europe cherche à développer une nouvelle approche de son flanc sud. Car c'est aussi en 1992 que la nouvelle *Union européenne* (UE) met sur pied un programme quinquennal : la *Politique Méditerranéenne Rénovée* (PMR), qui doit supplanter l'ancienne *Politique Méditerranéenne Globale* (PMG). Le 29 juin 1992, le Conseil des ministres décide d'une augmentation de l'aide financière à destination des pays de la rive sud alors que le Conseil de Lisbonne soulève le problème de la coopération Sud-Sud. C'est dans cette optique que sont adoptés les « Programmes méditerranéens » comme Med-Campus, Med-Médias ou encore Med-Invest. Mais la PMR reste en fait guidée par les seuls intérêts commerciaux des Européens sans parvenir à susciter des synergies positives. En 1994 un bilan critique constate que la PMR n'a pas été à la hauteur pour avoir « poursuivi une politique de coopération traditionnelle au lieu de proposer un projet global ambitieux »[1]. En réalité, les crises méditerranéennes poussent les Européens à mettre sur pied une politique méditerranéenne, au-delà de la simple coopération économique. Il s'agit, selon les mots de Paul Balta, de « réinventer la Méditerranée ». La ville de Barcelone, capitale olympique, paraît toute indiquée pour changer le cap des relations euro-méditerranéennes.

2.1. D'Assise à Marseille

Le texte synodal de 1991 se présente sous la forme d'un « cahier », fruit du travail produit sur trois ans par des équipes qui se sont réunies en paroisse « pour réfléchir, prier, mettre en commun leurs expériences, leurs aspirations et leurs difficultés »[2] et d'un document élaboré à la fin de l'année 1990 par une équipe de rédacteurs composée de sept membres : Joseph Bonefoy, Paul Bony, Marie-Anne Chrestian, Françoise Durand, Marie-Paule Peyronnaud, Jean-Pierre Ricard et Jean-Marc Aveline, au titre de conseiller

[1] Paul Balta, *Méditerranée. Défis et enjeux, Les Cahiers de Confluences*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 138.
[2] « Introduction au cahier synodal » dans Diocèse de Marseille, *Synode 1991*, Marseille, 1991, p. 7.

théologique[1]. Ce cahier se veut donc d'abord un « carnet de route de la marche synodale », mais sans avoir la prétention de l'exhaustivité. Il se divise en cinq chapitres, « comme autant de portes d'entrée dans cette unique préoccupation qui court au long de ces pages : comment notre Église peut-elle toujours mieux accueillir l'Évangile de Dieu, en vivre et en témoigner ? ». Le deuxième chapitre du texte synodal s'intitule « améliorer le dialogue avec le monde et la communication dans l'Église ». Après le pointage de l'importance du dialogue et le rappel des positions officielles de l'Église catholique sur le sujet (longue citation de *Ecclesiam suam*, du concile Vatican II, de Jean-Paul II, etc.), et une interrogation sur le langage et la parole de l'Église, le second point de la première sous-partie intitulée « Le dialogue avec le monde, dimension de la mission » est consacré au dialogue interreligieux. Les paragraphes 67, 68 et 69 constituent le cœur de l'engagement pris par l'Église dans ce dialogue[2]. Et considérant la proposition formulée dans le § 69, la formation sur les grandes religions devient un axe important de la vie du diocèse. Plusieurs conférences sont organisées au cours des années suivantes par le Service diocésain d'information et de formation sur les grandes religions à Marseille. En 1992/1993, le Service propose un cycle de conférences sur « les textes fondateurs des grandes religions » ainsi que plusieurs sessions de formation sur le judaïsme[3]. En plus, un nouvel institut est créé pour penser théologiquement le défi posé au christianisme par la pluralité religieuse.

À Marseille, où le diocèse, en parallèle de la réunion d'un synode, ferme les portes de son séminaire en 1991 pour regrouper son centre de formation avec ceux des diocèses voisins en Avignon puis à Aix-en-Provence, le père Jean-Marc Aveline se voit confier la tâche de créer un institut de formation pour que demeure un centre de formation théologique « ouvert aux prêtres et aux laïcs, qui puisse répondre aux demandes croissantes de formation, notamment en ce qui concernait la question des religions, ainsi que l'avait souhaité l'assemblée synodale »[4]. Il rassemble autour de lui tout un réseau de personnes spécialistes et engagées sur les questions interreligieuses :

---

[1] « Échos du synode : la préparation des assemblées du synode », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n° 36, 108e année, 4 novembre 1990.
[2] Diocèse de Marseille, *Synode 1991*, Marseille, 1991[dactyl.], p. 37. Cf. Annexe.
[3] Cf. « Les grandes religions à Marseille », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°3 – 111e année, 1er février 1993 ; n° 11, 111e année, 11 juin 1993 p. 282.
[4] Jean-Marc Aveline, *La Manne cachée*, Publications Chemins de dialogue, Marseille, 2009, p. 39. Le texte synodal disait : « Chrétiens, nous vivons dans une société pluraliste où nous côtoyons d'autres façons de penser, de vivre. Les critiques que nous entendons ou l'indifférence que nous constatons nous invitent à approfondir notre foi, à être au clair avec nous-mêmes ».

> Avec Paul Bony, Jean-Pierre Ricard, Roger Michel, Gérard Grange et Jean-Michel Passenal, nous pressentions que les relations interreligieuses étaient en train de devenir, depuis la rencontre d'Assise en octobre 1986 et plus encore depuis les tensions internationales dans le Golfe, une préoccupation fondamentale pour l'Église et la société. Il nous sembla donc judicieux de créer un centre de formation théologique directement orienté vers les questions que posent à la foi chrétienne la pluralité des religions et l'expérience concrète de leur rencontre. C'est ainsi qu'est né, le 3 octobre 1992, l'*Institut de sciences et théologie des religions* (ISTR) de Marseille. Créé à l'initiative de l'Église catholique, il a été rattaché à l'*Institut universitaire catholique Saint-Jean*, lequel avait vu le jour en 1990 en tant qu'annexe de l'*Université catholique de Lyon* et s'était orienté, à l'initiative de Pierre Daniel et de Gérard Defois, vers l'élaboration de programmes d'études supérieures liés aux établissements catholiques d'enseignement.[1]

Dans ces débats, la question du « salut » est la « question théologique de fond » comme le soulignera la Commission théologique Internationale (CTI) en 1997, alors qu'elle est présidée par le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi[2]. En 1992, lors de la conférence d'ouverture de l'*Institut de Sciences et Théologie des Religions* (ISTR) de Marseille, le cardinal-archevêque de Marseille, Mgr Robert Coffy, s'inspire d'un autre document pontifical : « Dialogue et Annonce » que le *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* et la *Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples* ont publié le 20 juin 1991 pour expliquer l'enjeu à la fois théologique et pastoral représenté par le dialogue :

> Comment, d'une part confesser que le Christ est l'unique Sauveur, et d'autre part, reconnaître que les religions non-chrétiennes peuvent être voies de salut pour ceux qui les pratiquent ?
> […] Si, en effet, il n'y a pas de salut possible dans les autres religions sinon en invoquant la sincérité de leurs membres, nous ne reconnaissons aucune valeur aux religions non-chrétiennes, nous ne pouvons avoir d'autre dialogue que celui qui consiste à dire : vous êtes sincères, mais dans l'erreur, et vous êtes sauvés malgré votre religion. Si, en revanche, nous reconnaissons une valeur salvifique aux autres religions, nous risquons de relativiser le salut en Jésus-Christ et de faire du christianisme une religion parmi les autres. C'est là, l'enjeu théologique. L'enjeu pastoral en est une conséquence : c'est la question de la mission.[3]

Le texte s'inscrit, vingt-cinq après *Nostra Aetate*, dans un cadre clairement pluriel où la diversité culturelle, religieuse, est désormais un fait acquis, un horizon de la pensée théologique et de la pratique pastorale. Avec ce texte, il s'agit donc de dépasser les conceptions premières du dialogue. Reprenant les différentes formes du dialogue

[1] Jean-Marc Aveline, *op.cit.,* p. 39.
[2] « La question de fond est la suivante : les religions sont-elles des médiations de salut pour leurs membres ? » (Commission Théologique Internationale, *Le christianisme et les religions*, "Documents des Églises", Centurion, Cerf, Paris, 1997, p. 28, §8).
[3] Robert Coffy, « Enjeux théologiques et pastoraux du dialogue interreligieux », *Chemins de dialogue* 1, Marseille, 1993, p. 30-31.

interreligieux (de vie, des œuvres, théologique, de l'expérience religieuse), le document souligne la nécessité de prendre en compte la question des cultures et de leur diversité. Il s'agit aussi de clarifier la dimension missionnaire du dialogue. Le terme « dialogue » prend le sens ici de l'ensemble des relations interreligieuses avec des personnes, des institutions, des communautés. « Évangélisation » a un sens plus large et recouvre l'ensemble représenté par la « mission » de l'Église. "Mission" et "évangélisation" paraissent donc équivalentes. Quant au terme d'« annonce », il signifie plutôt la communication du message évangélique dans une visée sacramentaire, propre à l'Église. Dialogue et annonce apparaissent ainsi dans le discours catholique comme deux visages, « deux façons d'accomplir l'unique mission évangélisatrice de l'Église »[1].

L'ISTR de Marseille cherche à s'inscrire dans cette dynamique missionnaire. Comme l'explique Jean-Marc Aveline lors du discours de clôture de l'année académique 1992/1993 : « en servant le dialogue interreligieux, c'est au cœur même de la mission évangélisatrice de l'Église que se situe l'ISTR »[2]. Il s'agit de soutenir théologiquement la rencontre entre la foi chrétienne et les autres religions présentes au sein de la société pluriculturelle en gestation. L'ISTR ne vise donc pas à devenir un lieu de rencontres interreligieuses, mais plutôt un outil pour « aider les chrétiens à vivre un vrai dialogue, dans la double fidélité à la vérité de leur propre foi et à l'authenticité qu'exige la rencontre de l'autre ». C'est ainsi que l'institut organise un premier colloque les 23 et 24 janvier 1993 sur « les fondements du dialogue interreligieux ». Deux cents personnes environ viennent écouter André Couture, professeur d'histoire des religions à l'Université du Québec, qui propose une relecture de l'itinéraire spirituel d'Henri Le Saux, le théologien Claude Geffré, de l'*Institut Catholique de Paris*, et Mgr Michael Fitzgerald, alors secrétaire du *Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux*. Ce dernier participe, à ce titre, à une série de rencontres internationales autour du bassin méditerranéen et au-delà.

Parmi ces rencontres, Michael Fitzgerald souligne que plusieurs sont à l'initiative des musulmans. Le *Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux* co-organise ainsi

[1] Dominique Lebon, « Dialogue ou évangélisation ? », *Évangile aujourd'hui*, n°171, troisième trimestre 1996, p. 51.
[2] Jean-Marc Aveline, « ISTR. Discours de clôture de l'année », *Église Aujourd'hui à Marseille,* n°13 – 111e année, 1er juillet 1993, p. 353.

plusieurs rencontres avec l'association libyenne *World Islamic Call Society*[1] ainsi qu'avec le Royaume de Jordanie – colloques dont le déroulement est partagé entre Rome et Amman[2]. Le Conseil pontifical conditionne alors sa participation à l'implication entière des Églises locales, de manière à aider par le biais international et diplomatique la reconnaissance locale des Églises par les pouvoirs étatiques[3]. Parmi les acteurs de cette forme de dialogue islamo-chrétien émerge par exemple la figure de Michel Sabbah, Patriarche latin de Jérusalem. La ville « trois fois sainte » revient ainsi au cœur des échanges et des trajectoires.

2.2. Sur les routes de Jérusalem

Au début de la décennie 1990, l'Église de Marseille illustre l'intérêt plus général des catholiques occidentaux pour les Églises ayant survécu aux régimes communistes[4]. La collaboration nouvelle entre Est et Ouest ne « saurait toutefois conduire à négliger les responsabilités à l'égard du Tiers-Monde » selon les responsables catholiques :

> Les difficultés de l'Est ne peuvent servir de prétexte pour abandonner le Sud et pour moins s'en préoccuper. Une Europe plus unie a, au contraire, le devoir de mettre son dynamisme au service de la communauté internationale.[5]

Se faisant le relais des travaux élaborés au plan national par la *Conférence des Évêques de France* (CEF), le bulletin marseillais témoigne des préoccupations grandissantes pour la région au moment de la crise du Golfe[6].

---

[1] Des colloques sont organisés en 1990 à Rome sur la mission, puis à Malte sur la coexistence entre les religions ; en 1993 à Tripoli sur « les médias et la présentation des religions » qui est suivie d'un séminaire pour journalistes à Vienne en 1994.

[2] À Rome sur l'éducation religieuse en 1989, sur les droits des enfants à Amman en 1990, sur la place des femmes dans la société à Rome en 1992, sur « Religion et nationalisme aujourd'hui : problèmes et défis » à Amman en 1994, sur l'usage des ressources planétaires à Rome en 1996, et sur la dignité humaine à Amman en 1997.

[3] Mgr Michael L. Fitzgerald, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Christian Muslim Dialogue - A Survey of Recent Developments*, 10 April 2000, http://sedosmission.org/old/eng/fitzgerald.htm (§16-17). Cf. aussi Michael L. Fitzgerald, « Où en est le dialogue interreligieux », *Pro Dialogo*, Bulletin 91, 1996/1, p. 36-38.

[4] Une étude sur "les catholiques en URSS" est proposée dans le deuxième numéro de l'année 1990. L'œcuménisme est aussi le cadre de présentation de ces chrétiens de l'Est. Mais ce sont aussi les éditos de Mgr Robert Coffy (« les événements de l'Est » du 14 janvier 1990, « L'Église dans les pays d'Europe de l'Est » du 9 décembre 1990), la préparation de rassemblements de jeunes notamment (Rencontre européenne de Taizé à Prague du 28 décembre 1990 au 2 janvier 1991, Journées Mondiales de la Jeunesse en août 1991 à Czestochowa) mais aussi des actions de solidarité à l'image de l'action menée par le Secours catholique en Roumanie à Noël 1989 qui permettent aux catholiques marseillais de se tenir informer de la vie des Églises de l'Est.

[5] Didier-Léon Marchand, « Les Appels de l'Europe », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°18 – 108e année, 6 mai 1990, p. 314.

[6] Le bulletin retranscrit ainsi la synthèse des travaux du *Conseil permanent de la Conférence des Évêques de France* qui s'est réuni à Paris du 10 au 12 septembre et rédigée par le père Jean-Michel di Falco, porte-

Mais c'est aussi une époque où la Méditerranée est désignée, par extension et abus de langage, comme une « terre biblique », un champ d'investigation privilégié pour tout pèlerin avide de marcher sur les pas des premiers chrétiens. De Marseille partent ainsi les traditionnels pèlerinages en "Terre sainte"[1], mais aussi des « croisières-pèlerinages » à l'instar de celle qui est organisée en novembre 1990 « sur les pas de Saint Paul[2] ». Une lecture catholique de la Méditerranée peut faire de la Turquie actuelle une « deuxième Terre Sainte », en écho aux anciennes métropoles qui ont été des plates-formes de l'évangélisation du monde méditerranéen : Éphèse, Antioche (puisque le territoire de l'ancienne Antioche a été intégré à la Turquie moderne au lendemain du Traité de Lausanne en 1923) et bientôt Constantinople d'où s'organise la christianisation autoritaire du bassin dont elle est la capitale impériale. C'est aussi sur le territoire de l'actuelle Turquie que ce sont déroulés les conciles œcuméniques du IVe-Ve siècles au cours desquels ont été définis les grands dogmes de la foi chrétienne, ainsi que les grands courants souvent antagonistes. Outre les apports en connaissance biblique, ces voyages culturels sont aussi l'occasion de découvrir le patrimoine des Églises du monde arabe ainsi que de faire le point sur les relations entre chrétiens et musulmans.

Pour répondre à ces attentes, l'ISTR crée, en 1993, une association qui organise, dès sa première année d'existence, un voyage à Jérusalem[3]. L'association « Chemins de dialogue » soutient aussi les activités de publication de l'institut, principalement la revue éponyme. Le numéro 7, publié à l'occasion des dix ans de la rencontre d'Assise s'intitule « l'Esprit d'Assise », reprenant le titre de la préface signée par le Cardinal Etchegaray, ancien archevêque de Marseille et organisateur de la première rencontre d'Assise. La

parole de la CEF. Le troisième point est consacrée à la guerre du Golfe : « La crise actuelle du Golfe aggrave cette situation [des peuples les plus pauvres]. Une fois encore, les pauvres souffrent. Répondant à l'appel du Saint-Père, les évêques invitent les chrétiens à prier pour la paix dans le Golfe persique. Les responsables doivent tout faire pour trouver des solutions pacifiques pour qu'enfin les peuples affligés voient triompher la paix dans la justice et le respect des droits. Ils dénoncent avec force les graves violations du droit international, en particulier l'utilisation d'innocents dans un conflit entre nations. Les évêques partagent l'inquiétude des familles qui vivent, dans l'angoisse, la séparation d'avec un être cher retenu en otage. » (*L'Église aujourd'hui à Marseille* n° 32 – 108e année, 7 octobre 1990). D'autres articles vont être consacrés à la crise du Golfe : « L'ONU : l'autorité en jeu », L'Église aujourd'hui à Marseille n° 35 – 108e année, 28 octobre 1990. De même, la « Déclaration de Lourdes » est retranscrite *L'Église aujourd'hui à Marseille* (n° 38, 18 novembre 1990). Les conseils épiscopaux suivants semblent s'être tous exprimés sur la situation dans le Golfe.

[1] *L'Église aujourd'hui à Marseille* se fait l'écho et le publiciste de ces pèlerinages à l'instar du 19e pèlerinage diocésain organisé du 4 au 14 mars 1990 en présence de Mgr Robert Coffy (*L'Église aujourd'hui à Marseille* n°2 – 108e année, 14 janvier 1990).

[2] « Une croisière-pèlerinage sur les pas de Saint Paul », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°30 – 108e année, 23 septembre 1990.

[3] Entretien avec Christiane Passelac, secrétaire générale de *Chemins de dialogue*, le 14 décembre 2010, au centre diocésain « Le Mistral ».

revue publie aussi plusieurs articles de Christian de Chergé[1] ainsi qu'un article de Pierre Claverie qui fait écho de la situation en Algérie et dans lequel il souligne l'importance du personnel religieux :

> C'est que le personnel religieux constitue l'armature autour de laquelle s'organise la présence chrétienne : elle lui assure une certaine durée, avec le petit nombre des personnes nées dans le pays ou liées par le mariage ou par choix avec leurs peuples […]. Pour de nombreux « permanents », la présence est ancienne : tous héritent d'un passé qui n'a pas toujours été négatif, malgré les ambiguïtés de la colonisation. Ils bénéficient des prises de position de leurs Églises en faveur des indépendances et de leur soutien au développement des peuples. Malgré les déchirements internes et les amalgames encore présents dans les mentalités de beaucoup de Maghrébins qui confondent colonisation, Occident et Christianisme, des relations de confiance n'ont jamais cessé d'exister entre nombre de chrétiens et de musulmans.[2]

Cette confiance est mise à rude épreuve quelques mois plus tard. Le 8 mai 1994, alors qu'une « marche pour le dialogue » est organisée dans les rues d'Alger pour manifester contre les violences incessantes depuis 1991, on apprend l'assassinat du frère Henri Vergès et de la sœur Paule-Hélène Saint-Raymond, retrouvés morts dans la bibliothèque de quartier qu'ils tenaient au service des jeunes d'un quartier populaire de la Casbah. Comme les autres assassinats, tout porte à croire que ces deux religieux ont été tués par des islamistes qui voulaient « tendre un piège à deux croisés […] qui répandaient le mal en terre d'Islam » selon le communiqué de revendication. L'Algérie sombre un peu plus dans sa « décennie noire »[3].

Faisant fi du message partagé par musulmans et chrétiens, des lectures historiques biaisées rendent « incontournable et nécessaire » le dialogue entre les rives nord et sud de la Méditerranée[4]. Là encore, des acteurs religieux s'engagent, y compris au niveau académique, rappelant ainsi les expériences des années 1950 : le jésuite

---

[1] Christian de Chergé, « Tu es l'Autre que nous attendons ! » *Chemins de dialogue*, Marseille, 1999, n° 13, p. 41 – 44 ; « En situation d'Église, hic et nunc » *Chemins de dialogue*, Marseille, 1999, n° 13, p. 45 – 51 ; « Prier en Église à l'écoute de l'islam » *Chemins de dialogue* n° 27, Marseille, 2006, p. 17-2 ;

[2] Pierre Claverie, « Le dialogue entre chrétiens et musulmans dans les Eglises du Maghreb », *Chemins de dialogue* n° 3, p. 105 – 126 et *Chemins de dialogue* n° 29, p. 147 – 163. Ici n° 29, p. 149.

[3] En décembre 1991, le gouvernement annule le second tour des élections législatives, de peur de voir sortir le Front Islamique du Salut (FIS) vainqueur des urnes. Après l'interdiction du FIS et l'arrestation de milliers de personnes, plusieurs groupes islamistes prennent les armes : le *Mouvement Islamique Armé* (MIA) qui, avec d'autres, devient plus tard l'*Armée Islamique du Salut*, et le *Groupe Islamique Armé* qui se font la guerre à partir de 1994. Bien que des combats continuent, les violences se calment avec l'élection de Abdelaziz Bouteflika comme nouveau président de la République en 1999. Les chiffres varient entre 60 000 et 150 000 morts pendant cette « décennie noire ». Sur la guerre civile algérienne, cf. Benjamin Stora, *La guerre invisible, Algérie, années 1990*, Les Presses de Sciences Po, Paris, 2001, 125 p.

[4] Alain Degage, « Incontournable et nécessaire dialogue Nord-Sud en Méditerranée », dans Christiane Villain-Gandossi, Louis Durteste et Salvino Busuttil (dir.), *Méditerranée, mer ouverte, Tome II* (1997), p. 848.

Maurice Rieutord dirige la collection Europe-Cultures pour publier les actes des colloques internationaux organisé par l'Institut Robert Schuman pour l'Europe (IRSE). « Se voulant être fer de lance d'un débat d'idées », l'institut organise une conférence internationale du 16 au 19 septembre 1994 à Hyères intitulée « Méditerranée : Espace de cultures et de civilisations »[1]. Comme beaucoup d'autres événements de ce type, la rencontre est placée sous le haut patronage de l'Unesco qui le soutient dans le cadre de son programme « Méditerranée ». À Barcelone du 12 au 18 décembre 1994, en lien avec le Centre Unesco de Catalogne, l'Unesco convie une série d'acteurs religieux représentant des institutions du monde entier pour manifester la « contribution des religions à la culture de paix ». Une « Déclaration sur le rôle de la religion dans la promotion d'une culture de paix »[2] est adoptée par les quelques 50 participants réunis sous la présidence de Joaquim Xicoy, président du Parlement Catalan et de Federico Mayor, directeur général de l'Unesco. La « culture de la paix » est au centre d'un autre projet piloté par l'Unesco : « Les Routes de la foi » qui donnent lieu à plusieurs autres réunions et déclarations, à Rabat[3] et à Malte[4] notamment. Fidèle à son ouverture manifestée dès le début des années 1980 lors de rencontres organisées avec le pape Jean-Paul II, le roi Hassan II se fait l'hôte de plusieurs de ces rencontres[5]. Sans tomber dans les extrémités du Séminaire de Tripoli de 1976, l'instrumentalisation du dialogue interculturel et interreligieux par le pouvoir politique reste cependant problématique. Pas assez engagé pour transformer véritablement des propositions qui demeurent souvent des « vœux pieux », sa présence fausse inévitablement l'authenticité d'échanges religieux. Par ailleurs, si ces réunions d'experts permettent, comme dans les années 1950, la création d'un réseau de spécialistes, elle court le risque de demeurer confidentielles. La portée publique de tels projets reste incertaine. Les années 1990 s'avèrent pourtant une époque propice pour la redécouverte d'un patrimoine méditerranéen commun, en particulier celui des humanistes de l'entre-deux-guerres.

---

[1] IRSE, *Méditerranée : Espace de cultures et de civilisations*, Collection Europe-Cultures, Volume 6, Paris, 1996, 224p.

[2] XICOY Joaquim, MAYOR Federico & alii, « Déclaration sur le rôle de la religion dans la promotion d'une culture de la paix » Unesco – Generalitat de Catalunya, Barcelone, 16 décembre 1994, 4 p [SRI, HC 63.8].

[3] Unesco, « Propositions de Rabat, réunion d'experts sur le projet "les routes de la foi" », Rabat, 19 – 23 juin 1995, 4 p. [SRI, HC 63.8].

[4] Unesco, « Déclaration de Malte (La Valette 20-22 juin 1997) », 5 p [SRI, HC 63.8].

[5] Une autre rencontre se tient à Rabat le 16 février 1998 : une « journée de réflexion sur le dialogue entre les trois religions monothéistes : vers une culture de la paix », 2 p [SRI, HC 63.8].

2.3. La promotion d'une culture de rapprochement

En 1995, à quelques mois d'intervalle, Marseille accueille d'importantes rencontres sur la question coloniale. En février 1995, intitulé « Scènes et types », un colloque propose à une série de chercheurs d'explorer les « multiples séries de cartes postales qui invitaient les Européens, tout au long de la période coloniale, à regarder la "différence" ». C'était une manière d'étudier la construction du discours raciste, à un moment où la société française était en proie à une certaine fébrilité xénophobe. Quelques semaines seulement après la tenue du colloque, « un jeune Français d'origine comorienne est assassiné en pleine ville par des militants d'extrême droite… Scène encore, quelques semaines plus tard, à l'occasion du défilé du Front national, le 1er mai, trois jeunes assassinent à Paris un Marocain en le poussant dans la Seine…. »[1].

Du 11 au 13 mai 1995, des historiens aixois et marseillais organisent, un colloque intitulé « Marseille et le choc des décolonisations »[2]. Les chercheurs visent en fait à présenter les fonds disponibles et les premières avancées de la recherche sur les rapatriements qui s'étalent entre 1954 et 1964. Comme l'analysent Jean-Robert Henry et Lucienne Martini, à l'occasion d'un colloque au Centre des Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence les 7 et 8 avril 1997[3], les années 1990 sont le cadre, non seulement en France, mais aussi dans d'autres pays européens et du bassin méditerranéen y compris l'Algérie, d'un « retour sur l'imaginaire colonial ».

L'engouement pour les œuvres littéraires de l'époque coloniale profite aussi à des auteurs qui ont participé de l'aventure de l'idée méditerranéenne au XXe siècle. C'est ainsi qu'on relit Albert Camus et Emmanuel Roblès qui décède en 1995. À Marseille, on revisite l'héritage des *Cahiers du sud*. En 1993, « pour manifester une volonté politique » en faveur de la culture, de la « lecture publique » en particulier qui se matérialise alors par un programme de construction de bibliothèques municipales, la Ville de Marseille organise, au centre de la Vieille Charité, une exposition sur « Jean Ballard et les *Cahiers du Sud* »[4]. Marseille fait ainsi résonner l'écho de celui qui, en 1935, chantait Averroès et Cordoue :

---

[1] Pascal Blanchard & alii (dir.), *L'Autre et Nous, « Scènes et types »,* SYROS/ACHAC, Paris, 1995, p. 11.
[2] Cf. Jean-Jacques Jordi et Emile Temime (dir.), *Marseille et le choc des décolonisations*, Edisud, Aix-en-Provence, 1996.
[3] Cf. Jean-Robert Henry et Lucienne Martini (dir.), *Littératures et temps colonial. Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, Mémoires méditerranéennes, EDISUD, Aix-en-Provence, 1999.
[4] Revue de l'exposition, *Jean Ballard et les Cahiers du Sud*, Marseille, 1993, 320p.

> Dans la tolérante Cordoue, l'extrême liberté de glose ne s'appelait même plus hérésie et l'on y discutait de choses qui se fussent expiées sur le bûcher cinq siècles plus tard. Les sciences sacrées le cédaient aux exégèses profanes et la parabole des Trois Imposteurs a pu naître aussi bien sur les lèvres d'Averroès que sur celles de Frédéric II, son émule. En Sicile, parmi des maîtres musulmans célèbres, le fils du Cordouan enseignait auprès de l'empereur, à demi arabe – au grand scandale de la chrétienté.[1]

Cet esprit de Cordoue est justement réhabilité par des projets qui visent à « récupérer la partie la plus positive de cet héritage d'al-Andalus »[2]. Du 3 au 7 juin 1995, des journées d'études sur la « convivence » et la collaboration entre chrétiens et musulmans ont lieu à la faculté de théologie de Grenade qui les organise conjointement avec la conférence épiscopale d'Afrique du Nord. Lors de la première réunion en été 1993, elles ont tenté d'apporter une contribution aux Églises et aux sociétés espagnole et maghrébines sur le thème du dialogue interreligieux. En 1995, 91 personnes dont 60 personnes du Maghreb et 14 représentants de la région de Cordoue participent à cette rencontre qui alterne conférences et témoignages[3]. La ville de Grenade se place en fait à la pointe du dialogue euro-arabe. Depuis octobre 1994, une première « École euro-arabe de gestion des affaires » y est ouverte aux étudiants européens et arabes. Ce projet est soutenu pour moitié par l'Union européenne[4], l'autre moitié étant portée par l'Espagne elle-même qui par ces quelques projets, manifeste, dans la lignée des années 1980, un désir de prendre le leadership dans les relations méditerranéennes – velléités qui s'illustrent pas l'organisation du Sommet euro-méditerranéen à Barcelone en novembre 1995.

---

[1] Jean Ballard, « Introduction » dans Émile Dermenghem (dir.), *L'Islam et l'Occident*, Les Cahiers du Sud, n°175, août-septembre 1935, p. 4.

[2] Lamine Benallou, « L'héritage d'al-Andalus dans le monde méditerranéen », dans Christiane Villain-Gandossi, Louis Durteste et Salvino Busuttil, *Méditerranée, mer ouverte, Tome II* (1997), p. 720.

[3] cf. Antonio Peteiro, archevêque de Tanger, « Les Journées islamo-chrétiennes de Grenade », *La Semaine Religieuse d'Alger* n°8, 1995, p. 197 (dans « Le bassin méditerranéen – les conférences 1995-1997, SRI HC. 63.8) : « après l'allocution d'ouverture de l'Archevêque de Grenade, Mgr José Mendez Asencio, la semaine s'ouvrait sur une conférence donnée par le professeur Juan Montalvez Pereira, de l'Université de Grenade sur le thème des changements sociopolitiques dans la Méditerranée occidentale entre 1975 et 1995. La semaine s'acheva sur une conférence de P. Antonio C. Dorado, recteur de la faculté de théologie, sur le salut dans les religions non chrétiennens. Six autres conférences ont traité de l'intégrisme islamique, de la mystique musulmane aujourd'hui, de la formation des agents pastoraux dans une société pluri-religieuse, du travail avec les jeunes en milieu musulman et de la forme de la mission dans ce contexte. Les conférenciers furent le P. Emilio Galindo et Thierry Becker, d'Oran, René Pérez de Rabat, Alfredo Montes, du Comité islam en Europe, Francisco Douayre, de Tunis, Marria Montserrat Simon du Maroc. La session a permis aussi une série de témoignages et de communications sur des expériences concrètes de "convivence" ou de collaboration entre chrétiens et musulmans au Maghreb ou en Espagne, y compris un témoignage de la part des personnes qui ont collaboré à Alger avec les Sœurs Esther et Caridad au service des pauvres et des malades. »

[4] http://www.medea.be/fr/themes/cooperation-euro-mediterraneenne/universite-euro-arabe/

En préparation du Sommet, Barcelone a vu défiler les congrès et les séminaires réunissant des acteurs en différents corps et selon leurs activités. Parmi eux, des acteurs catholiques internationaux comme les Caritas d'Europe se retrouvent dans la capitale catalane et formulent plusieurs propositions. Dans un document daté de mai 1995, elles distinguent trois défis concernant la dignité de l'homme : le statut des minorités, les politiques d'immigration et les discriminations raciales ou religieuses. Reformulant des préoccupations plusieurs fois définies par des acteurs européens du dialogue islamo-chrétien, l'enseignement et la connaissance se retrouvent au cœur de la problématique.[1] D'ailleurs la communauté des chercheurs se mobilise pour peser sur le débat euro-méditerranéen. Dans un esprit qui se rapproche par bien des aspects de celui des Caritas, un colloque se tient à Marseille les 21 et 23 septembre 1995 : « Méditerranée, mer ouverte ». Son ambition est aussi de contribuer aussi au débat européen :

> Au-delà des idéologies et des rêves illusoires, la Méditerranée pourra représenter la force qui enrichira une Europe, aujourd'hui trop orientée vers le marché et vers une centralisation bureaucratique, et sans ouverture aux valeurs qui ont dans le passé donné de l'espoir à ceux qui ont été soumis aux systèmes rigides et ossifiés des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. En tout cas, l'Europe de l'exclusion serait une issue qui irait contre tout ce que l'Europe représente et contre tout ce dont elle est le produit. Elle a devant soi la tâche de trouver une solution pour effacer les inégalités et en même temps celles de reformuler un mode de vie « pluraliste » pour l'après 2000.[2]

Le même horizon « pluraliste » caractérise les réflexions des représentants religieux qui participent aux préparatifs de la Conférence de Barcelone. À la veille du Sommet, les acteurs religieux sont d'autant plus présents qu'ils sont invités par la Commission européenne, les 6 et 7 novembre à Tolède, à réfléchir sur « les religions et le projet de société méditerranéenne pour demain, les religions comme pont de réconciliation entre les peuples et le rôle des femmes dans les trois grandes religions monothéistes »[3]. Au lendemain de l'assassinat du Premier Ministre Yitzhak Rabin, le 4 novembre 1995, la réconciliation se retrouve au cœur des échanges. Mais les participants retiennent plusieurs pistes qui concernent l'ensemble de la société, civile, politique et religieuse : « l'importance d'une plus grande écoute au sein du couple et dans la société, une mise en œuvre juridique de l'égalité des chances et une réflexion qui

[1] « Pour un partenariat euro-méditerrranée : propositions des Caritas d'Europe », *Le Lien d'Oran* n° 239, février 1996, p. 7 – 8.
[2] Christiane Villain-Gandossi et Louis Durteste, « Présentation des travaux », dans Christiane Villain-Gandossi, Louis Durteste et Silvano Busuttil (dir.), *Méditerranée, mer ouverte, Tome I* (1997), p. 17.
[3] « La Commission européenne à l'initiative d'un dialogue entre les trois religions monothéistes », 22 novembre 1995 (SRI, HC 63.8).

doit être basée sur l'interprétation des textes fondamentaux ». Les participants en appellent aussi à la mobilisation de « la capacité de recherche scientifique » sous forme de réseau « rayonnant » et « transméditerranéen ». De même que la connaissance est encore une fois interpellée au secours du dialogue interreligieux, la Commission européenne, dirigée par Jacques Delors manifeste ici aussi, bien que de manière informelle, le désir de « poursuivre la réflexion sur le sens spirituel et éthique de la construction européenne »[1]. Dans ces tractations, les chrétiens, mieux organisés[2], bénéficient certainement d'une influence plus importante, d'autant plus que le président de la Commission lui-même appartient à un courant démocrate-chrétien. Les 24 et 26 novembre, les évêques et les commissions Justice et Paix d'Europe se rassemblent à Barcelone et signent une Déclaration pour un partenariat euro-méditerranéen dans laquelle ils plaident pour une « meilleure compréhension et coopération entre les deux rives de la Méditerranée, entre plusieurs cultures et traditions religieuses » qui ne peuvent être qu'une source d'enrichissement pour les sociétés[3].

Le Sommet de Barcelone reprend, dans une certaine mesure, ces préoccupations. La Déclaration finale s'articule autour de trois volets. Les deux premiers continuent de manifester les préoccupations sécuritaires des Européens au-delà des paradoxes évidents concernant les engagements pris en matière de respect des droits de l'Homme et des libertés fondamentales alors que la majorité des États du sud et de l'est sont représentés par des autocrates. La nouveauté se repère plutôt dans le troisième volet rajouté quelques mois avant la réunion. Pour la première fois un « partenariat dans les domaines social, culturel et humain » est en passe d'être établi. Les participants « réaffirment que le dialogue et le respect entre les cultures et les religions sont une condition nécessaire du rapprochement des peuples ». De plus ils conviennent « de renforcer et/ou mettre en place les instruments nécessaires à une coopération décentralisée pour favoriser les échanges entre les acteurs du développement dans le cadre des législations nationales : responsables de la société politique et civile, du monde culturel et religieux […] ». C'est une véritable démarche volontaire pour une

[1] Rostane Mehdi, « L'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnelle », *op.cit.,* p. 3.

[2] A Tolède par exemple, les chrétiens sont représentés par la Commission des Épiscopats de la Communauté Européenne (COMECE) et la Communauté Œcuménique Européenne pour Églises et Société (EECCS).

[3] Cf. Annexe, « Déclaration finale de la rencontre des évêques et des commissions Justice et Paix : Pour un partenariat euro-méditerranéen ».

rencontre entre les cultures et les religions que semble favoriser le nouveau partenariat euro-méditerranéen, en vue de dépasser la juxtaposition et de construire ensemble un avenir commun, horizon semble-t-il facilité par la reconnaissance d'une « communauté de destin » qui s'établit sur un patrimoine commun.

3. La redécouverte d'un patrimoine commun

Un an après Barcelone, les espoirs portés par la Déclaration de Barcelone sont encore très importants. Bichara Khader reconnaît d'ailleurs qu'il est difficile de taxer l'Union Européenne d'immobilisme et que les programmes de coopération décentralisée dans le domaine culturel vont « dans le bon sens ». Néanmoins, il met déjà en garde contre un potentiel déficit culturel : « Œuvrer pour un développement économique sans bâtir une sécurité méditerranéenne globale et concertée et sans réelle démarche d'ouverture à l'altérité la plus proche relèverait tout simplement de la chimère »[1]. C'est ainsi que l'on fait appel à des mythes revisités pour palier le désenchantement. Outre Camus et la littérature du soleil, les crises des années 1990 sont l'occasion d'une tentative discutable de réappropriation des mythes communs célébrant dialogue et tolérance : la Sicile de Roger II et Al-Andalus font partie de ces moments historiques revisités dans ces années troublées par l'éclatement des bombes de part et d'autre de la Méditerranée. Saint Augustin et Averroès sont célébrés à cette période comme des personnages et des pensées permettant de créer des ponts culturels tandis qu'à l'ombre de la « Bonne mère », Marseille qui fête en 1999 ses 2600 ans, apparaît comme un laboratoire interculturel et interreligieux.

3.1. Saint Augustin

Bien qu'engagée dans un processus dit de « dialogue », l'Union européenne sous-tend sa politique méditerranéenne par la promotion de « ses valeurs et son modèle de développement économique et social dont l'économie de marché et l'idéologie des droits de l'homme sont les piliers fondamentaux »[2]. La relation asymétrique établie avec les pays des autres rives de la Méditerranée suit en plus une logique sécuritaire comme en témoigne le paradoxe du troisième volet du partenariat qui, à côté de la promotion des échanges culturels, fait figurer la lutte contre le terrorisme, le crime organisé et

[1] Bichara Khader, *Le Partenariat euro-méditerranéen après la conférence de Barcelone,* Les Cahiers de Confluences, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 150.
[2] Abdelkrim Cherif, *opus cité*, p. 835.

l'immigration illégale. L'insertion de ces problématiques à caractère très politique au sein de ce troisième volet reste difficilement compréhensible pour les pays du sud. D'autant plus que l'Europe communautaire adopte parallèlement une attitude beaucoup plus solidaire en apparence à l'égard des pays de l'Est. Le terme même d' "Euro-Méditerranée" réunit deux concepts géopolitiques (l'Europe et la Méditerranée) mais occulte complètement la réalité de l'espace géopolitique arabe. En imposant sa grille de lecture géopolitique, l'Europe participe de la désarticulation du monde arabe déjà bien éprouvé par la politique extérieure américaine. Se pose consécutivement la question de savoir pourquoi les pays du nord de l'Europe participent au Processus de Barcelone, et a contrario, pourquoi les pays arabes du Golfe en sont absents. Plus grave encore aux yeux de certains : la présence d'Israël. D'un autre côté, aucun organe représentatif des rives sud et orientale suffisamment légitime n'est en mesure de contrebalancer le poids de l'Union européenne sur le plan économique, la Ligue arabe comprise. Une autre limite de Barcelone est le faible rôle qui est dévolu à la société civile. Deux réunions civiles ont pourtant encadré le Sommet : la Conférence alternative des ONG, organisée du 24 au 26 novembre 1995 par la coordination des ONG espagnoles, et le Forum civil euro-méditerranéen, organisé du 29 novembre au 1er décembre 1995 par la Generalitat de Catalogne. Plus encore, une des principales erreurs commises par les Européens est d'avoir refusé de prendre en compte l'existence d'une forme particulière de société civile qui, dans le monde arabo-musulman, navigue entre sphères politique et religieuse. Corrélativement, le refus persistant d'élargir l'UE à des pays comme le Maroc et la Turquie, l'attitude des Européens à l'égard de la Bosnie-Herzégovine et de sa population à majorité musulmane pendant les guerres yougoslaves peuvent laisser penser que, à l'intérieur du Partenariat, le fait religieux occupe bien plus les esprits que ne pourrait le laisser croire la Déclaration de Barcelone. La logique sécuritaire irait de pair avec un certain rejet de l'islam.

La deuxième partie des années 1990 ne semble pas favoriser une meilleure appréhension de l'islam, y compris chez les chrétiens, comme l'illustre la réorientation des activités de l'*Aide à l'Église en Détresse* (AED) vers le monde arabo-musulman. L'approche crispée en direction de l'islam est d'autant plus aisée que certains musulmans fondent religieusement des actes terroristes. En Algérie, entre 1994 et 1996, dix-neuf religieux chrétiens sont assassinés. Peu à l'échelle du massacre nationale, le symbole et l'émotion sont importants. De surcroît, en 1997, un professeur de Louvain-

la-Neuve, converti à l'islam, Nasreddin Lebatelier, signe un petit ouvrage : *Ibn Taymiyya, le statut des moines*[1]. Il y développe une argumentation juridique aboutissant à légitimer l'assassinat des sept moines français à Tibhirinne. Jean-Marie Gaudeul est obligé de prendre position publiquement : d'abord dans *Se Comprendre* (n° 97/10) puis dans *La Croix* le 17 juillet 1997 où il finit par rappeler que « l'islam des uns ne doit pas nous cacher l'islam des autres ». Sur un autre plan, les évêques du Maghreb publient en octobre 1996 le *Livre de la foi* rédigé par Pierre Claverie. Ce livre a pour objectif de répondre à un besoin de formation formulé par les laïcs du Maghreb pour les aider à « sortir des polémiques en dissipant les malentendus et les confusions pour aborder la rencontre avec les musulmans dans un climat de vérité et de sérénité »[2]. Dans une dynamique proche, le 9 décembre 1998, la Fondation Singer-Polignac présidée par Édouard Bonnefous, ancien Ministre d'État, et la Société d'Histoire Diplomatique tiennent un colloque sur « le Facteur Religieux dans les Conflits du Moyen-Orient ». Le colloque est présidé par Gabriel de Broglie, membre de l'Institut et président de la Société d'Histoire Diplomatique. Y participe notamment le Père Michel Lelong qui intervient sur « Les minorités chrétiennes »[3]. Sur le plan universitaire, au milieu des années 1990, des politologues français au premier rang desquels Olivier Roy, annoncent l'entrée du monde arabe dans l'ère post-islamiste, soit « l'échec de l'islam politique, c'est-à-dire de la construction d'un État islamique qui régirait la société selon des principes islamiques » :

> Il correspond bien à l'émergence de nouveaux acteurs qui n'ont pas besoin d'un "État islamique" pour réaliser leur ascension sociale… Le post-islamisme, c'est d'abord l'apparition d'un espace de laïcité dans les sociétés musulmanes, non pas du fait du recul de la croyance ou de la pratique, mais parce que le champ religieux tend à se dissocier du champ politique.[4]

Cité céleste d'un côté, cité terrestre de l'autre : la pensée de Saint Augustin pourrait être mobilisée. En tout cas, le personnage de Saint Augustin est remis au centre du jeu méditerranéen à cette période. Mais les fins peuvent être diverses quant à l'utilisation de sa mémoire. Différents patrimoines, pas forcément antagonistes mais foncièrement différents, peuvent être invoqués à son encontre. Pour *L'Algérianiste* par

[1] Traduction française, « en référence à l'affaire de Tibéhrine », El-Safina Editiions, Beyrouth, 1417/1997, 36 p. Consultable dans le dossier « Église d'Algérie – Ribat et presse, 4 » (SRI, Carton n°48).
[2] Martine de Sauto, *Henri Teissier*…, *op.cit.,* p. 263.
[3] Actes du colloque disponibles au SRI, HC 63.8.
[4] Olivier Roy, « Pourquoi le "post-islamisme" ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85 – 86, 1999, p. 10.

exemple, Saint Augustin, berbère latinisé, fait partie du patrimoine culturel des Pieds-Noirs, chrétiens et constitutif de l'héritage européen[1]. Figure maghrébine de la période pré-islamique, Saint Augustin peut aussi servir de trait d'union entre Christianisme et Islam et servir des opérations de rapprochement culturel entre mondes chrétien et musulman. Le 23 août 1999, à Rimini, devant le grand rassemblement annuel du mouvement catholique italien *Communio e Liberazione*, Saint Augustin est ainsi convoqué par le président algérien, Abdelaziz Bouteflika :

> Les mythes tissés autour de « l'inconnu », pourtant si proche, doivent être combattus méthodiquement, si nous voulons bâtir un avenir commun dans notre région. Ils doivent l'être parce que les relations humaines et économiques entre les peuples de la Méditerranée remontent en fait à plus de deux mille ans. Elles remontent principalement à cette époque lointaine où, pendant de longs siècles, elle était la Mare Nostrum d'un empire qui a vu se fondre les apports des diverses civilisations du pourtour méditerranéen.
> Et que dire également de l'Algérien saint Augustin qui apporta tant à l'Église : théologien, philosophe, écrivain et homme d'action, l'auteur de *La Cité de Dieu* et des *Confessions*, qui fut l'évêque d'Hippone, l'actuelle Annaba, dans l'est du pays où il a rendu l'âme, est considéré à juste titre comme l'un des docteurs les plus influents et les plus prestigieux de l'Église catholique. On a dit de lui qu'il « traitait une question de droit comme un avocat de Rome, une question d'exégèse comme un docteur d'Alexandrie. Il argumentait comme un philosophe d'Athènes ; il commentait un document d'archives comme le plus érudit des historiens. Il racontait une anecdote comme un bourgeois de Carthage, un exploit des circoncellions (ouvriers agricoles berbères qui formèrent des bandes révoltées au 4e siècle, en Numidie) comme un ouvrier d'Hippone… » Oserais-je dire personnellement qu'il fut aussi cartésien avant Descartes lui-même ?[2]

Mgr Henri Teissier s'empresse de répondre à ce discours :

> Monsieur le Président, Veuillez me permettre de vous exprimer la reconnaissance de la communauté catholique d'Algérie et ma gratitude personnelle pour votre évocation fervente à Rimini de la grande figure du cardinal Duval… En tant que catholique, veuillez me permettre, aussi, de vous remercier pour l'hommage que vous avez rendu également au Pape Jean-Paul II… Enfin, votre affirmation publique de la place que tient saint Augustin dans l'histoire de la nation algérienne ne manque pas d'avoir des conséquences aussi à l'intérieur et à l'extérieur de l'Algérie. Notre communauté chrétienne, malgré la modestie de ses capacités, est évidemment disponible pour apporter sa contribution à toute initiative susceptible de faire connaître votre message sur ce sujet…[3]

[1] Cf. Nadine Gueydan, « Saint Augustin », *L'algérianiste*, n° 86, Narbonne, juin 1999, p. 8 – 10.
[2] Discours à Rimini du 23 août 1999 paru dans *El Moudjahid* le lendemain.
[3] http://www.assomption.org/Ressources/ItinerairesAugustiniens/IA24/ImageBouge.html

Plus de 1500 ans après sa disparition, saint Augustin est d'une étonnante actualité dans les rapports entre chrétiens et musulmans en Méditerranée[1]. De même, le philosophe Ibn Ruschd est rappelé sur le devant de la scène.

3.2. Averroès

Dans les années 1990, le mythe andalou se concrétise dans des projets d'exposition, au delà même des limites méditerranéens, jusqu'à Roubaix où l'Espagne musulmane du VIII^e^ au XV^e^ siècles intéresse l'association « Bammate »[2], et à Marseille, dans les « Rencontres d'Averroès » qui se tiennent chaque année depuis 1995.[3] Elles sont conçues par Thierry Fabre, ancien directeur de la revue *Qantara* à l'*Institut du Monde Arabe* (IMA), qui les pense comme « un moment de partage de la connaissance, une occasion de rendre accessible auprès d'un large public les grandes questions qui traversent le monde méditerranéen »[4]. Les rencontres publiques sont organisées par l'office de la culture de Marseille, en partenariat avec France-Culture et la *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme* (MMSH). Thierry Fabre s'inscrit dans le double héritage d'Averroès et de Camus, reprenant et explorant l'expression de la « Pensée des Deux rives » en invitant des intellectuels issus de différentes cultures à réfléchir sur les grands enjeux philosophiques et sociaux de la Méditerranée contemporaine. À l'occasion de ces rencontres, Mohammed Arkoun continue à plaider pour un « remembrement intellectuel, spirituel et culturel de l'espace méditerranéen »[5]. Dans une veine abrahamique où Maïmonide, Thomas d'Aquin et Ibn Ruschd représentent les trois branches médiévales d'un humanisme à base religieuse, l'œuvre d'Arkoun vise à mettre en valeur la contribution islamique à la culture universelle, voire des racines musulmanes à la civilisation européenne. On relit Averroès par delà l'averroïsme latin,

[1] La figure de saint Augustin est aussi utilisée par le mouvement identitaire berbère.
[2] L'association « Bammate » est fondée en 1991 à Roubaix par une jeune femme musulmane prénommée Obkia à l'issue d'une session de Hautmont. L'association se donne pour but de « créer un lieu d'échanges et de recherche d'identité religieuse animé par des chrétiens et des musulmans dans le respect de l'identité de chacun » (cité par Charles Mercier, p. 160).
[3] Cf. Thierry Fabre (dir.), *L'héritage andalou*, L'Aube, Paris, 1995.
[4] Thierry Fabre (dir.), *Rencontres d'Averroès. La Méditerranée, frontières et passages*, Babel, Actes Sud, 1999.
[5] Mohamed Arkoun, « La place d'Averroès dans l'histoire de la pensée », dans Thierry Fabre (dir.), *Rencontres d'Averroès*, 1999, p. 38. De même, Sigrid Hunke publie, en 1997, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident* (Albin Michel, Paris).

par delà la lecture de Renan[1], ce qui n'empêche pas cependant au discours mythique « néo-andalou » d'être ambigu, comme le note Jean-Robert Henry dès 1995.

> […] Ce modèle andalou se voit appliqué abusivement à l'ensemble de la Méditerranée occidentale.
> Hormis cette altération historique, propre à toute recomposition mythique, le discours néo-andalou est ambigu pour trois raisons au moins. D'une part, il fait passer au second plan les véritables solidarités historiques de la région, celles héritées de la colonisation, qui sont des solidarités contradictoires, nourrissant tout à la fois l'attraction et le rejet. D'autre part, le mythe de l'Andalousie perdue et retrouvée (ou à reconquérir) n'a pas le même sens au Sud et au Nord. Pour les Européens, volontiers bavards sur le sujet, l'Andalousie perdue, c'est celle d'un espace de dialogue ; pour les Maghrébins, c'est le joyau de leur civilisation, qui leur fait cruellement défaut dans leurs rapports avec l'Europe et avec l'Orient arabe. En troisième lieu enfin, cette forme de l'utopie méditerranéenne n'est pas fusionnaire. Elle exalte le dialogue entre des cultures posées comme fondamentalement différentes : ce n'est ni l'assimilation coloniale, ni l'affirmation d'une unité culturelle européenne ou arabe.[2]

En France, les initiatives abrahamiques commencent à s'inscrire franchement dans le paysage interculturel, à la faveur de l'émergence d'acteurs au sein des trois grandes religions monothéistes et de dynamiques internationales. Des ouvrages sont produits mettant en parallèle les trois grandes traditions monothéistes.[3] Au sein de la communauté musulmane, des acteurs se positionnent franchement en faveur du dialogue. En septembre 1995, l'*Institut des Hautes Études Islamiques* (IHEI)[4] présente ses premiers « Cahiers » :

> À l'aube de ce vingt-et-unième siècle où les grandes religions sont menacées par le double danger de l'instrumentalisation et de la dissolution, l'IHEI voudrait contribuer à promouvoir la dimension intellectuelle et spirituelle qui en constitue le patrimoine authentique. Sans nul doute, d'autres actions ont été menées en ce sens. La vocation spécifique de l'IHEI consiste à jeter des passerelles entre le monde universitaire et le monde religieux, qui se côtoient trop souvent en s'ignorant. Puissions-nous retrouver, par cette fréquentation, le souvenir d'une intellectualité sacrée, savante et témoignante, qui fut commune, autour de la Méditerranée, aux juifs, aux chrétiens et aux musulmans ![5]

---

[1] Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Augusta Durand, 1852, 367 p. Cf. Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Grandes biographies, Flammarion, 1998, 253p.

[2] Jean-Robert Henry, « La Méditerranée, malade de l'Europe », dans Christiane Vilain-Gandossi, Louis Durteste et Silvano Busuttil, *Méditerranée, mer ouverte, Tome II* (1997), p. 898.

[3] Par exemple : Michel Coirault, *Pour connaître les fêtes juives, chrétiennes, musulmanes*, Cerf, 1995, 195 p.

[4] www.ihei-asso.org. Cf. le dossier IHEI dans le dossier « Instituts islamiques » du SRI.

[5] Abd-al-Haqq Guiderdoni, « Éditorial », *Les Cahiers de l'Institut des Hautes Études Islamiques : Actes du colloque : « L'identité du Dieu Unique du Christianisme et de l'Islam » tenu le samedi 13 mai 1995 en Sorbonne »,* Au Nom de Dieu, n°1 – septembre/décembre 1995, Embrun Offset, p. 5.

La même année, une « Charte du culte musulman » est élaborée par Dalil Boubaker, recteur de la Grande Mosquée de Paris, dans l'idée de construire un « islam de France ». Un chapitre y est consacré aux relations avec les autres religions :

> L'islam encourage le dialogue interreligieux de la façon la plus courtoise. Puisqu'il n'y a pas de contrainte en religion, les musulmans de France veulent simplement témoigner de leur foi par la bonne parole et l'exemple et rejettent toute forme de prosélytisme intempestif […]. Les musulmans de France veulent participer à la réflexion contemporaine dans tous les domaines de pensée et de l'éthique. Ils entendent apporter leur contribution, dans le respect réciproque des valeurs, afin de trouver des solutions aux nombreux problèmes qui se posent aujourd'hui.[1]

Les 6 et 7 mars 1996, le grand rabbin René-Samuel Sirat, le philosophe chrétien Jean-Louis Schlegel et le musulman Nadid Aziza organisent deux journées d'études de l'Université euro-arabe itinérante à l'Unesco sur « les fondements religieux de la paix ». Non sans audace, le grand rabbin note que :

> Venir à l'Unesco parler de paix, alors que l'horreur du terrorisme frappe Israël, pose question. Pourtant, c'est quand la nuit est la plus noire que le psalmiste chante l'aurore.[2]

Venir à l'Unesco est aussi et surtout pour les trois intervenants l'occasion d'appeler à une éducation religieuse des nouvelles générations. L'éducation, la connaissance devient le cheval de bataille des responsables religieux, relayés par l'organisation internationale qui décerne « le prix de l'éducation à la paix » à Chiara Lubich qui a su établir un « dialogue avec des personnes d'autres religions, animistes, bouddhistes, musulmans, juifs, sikhs, taoïstes, dans le but d'approfondir les valeurs communes et de promouvoir des initiatives conjointes en faveur de la personne humaine, de la promotion sociale, de la paix »[3]. Après l'incroyance et l'athéisme qui étaient traditionnellement désignés comme défis ou ennemis à l'occasion des rassemblements interreligieux, l'ignorance apparaît comme la nouvelle barrière avant d'atteindre le « respect réciproque ».

Certains responsables dénoncent le constant dénigrement des religions comme facteur de guerre. En juillet 1996, à l'occasion de la tenue à Khartoum du colloque « Dialogue entre l'Islam et le Christianisme : Imaginations et Réalités », Mohammad Masdjed Djaméi, ambassadeur de la République islamique d'Iran auprès du Vatican,

---

[1] Charte du culte musulman en France, cité dans *La lettre du SRI*, n°49 (reprise par Charles Mercier, p. 173).
[2] Cité par Bernard Gorce dans « Bible, Talmud et Coran au risque de la paix », *La Croix*, 8 mars 1996 (SRI, HC 63.8).
[3] « Mouvement des Focolari », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°21, 114e année, 15 décembre 1996, p. 570.

pose le paradoxe de l'usage non scientifique du paramètre religieux dans les analyses géopolitiques de certaines crises. Il part ici de celle qui vient de secouer la région des Grands Lacs africains :

> Tout le monde parlait des origines tribales de la guerre civile en cours et non de ses origines religieuses, parce que les deux parties étaient catholiques et ne pouvaient donc pas s'affronter pour des raisons religieuses. Pourquoi donc les autres crises ne sont-elles pas analysées, selon les mêmes critères, et essaie-t-on d'y trouver et parfois d'inventer pour elles des origines religieuses, surtout islamiques et chrétiennes, les considérant comme exemples de la guerre inter-confessionnelle ? Un tel courant ne signifie-t-il pas qu'on fuit la réalité et tente de la simplifier ? Ce, alors que le résultat final ne va pas dans l'intérêt de ceux qui veulent considérer la guerre d'aujourd'hui et de demain comme le conflit entre l'Islam et le Christianisme.[1]

L'ambassadeur iranien analyse plutôt les tensions internationales comme économiques et non religieuses et appelle à une « coopération » renforcée des religions pour la défense des « valeurs religieuses, morales et familiales ». Le front commun contre la sécularisation et la modernisation des sociétés revient ainsi au cœur de la dynamique de dialogue, rappelant les alliances internationales passées par « le Vatican et un nombre restreint de pays chrétiens avec les pays islamiques militants » lors de la Conférence internationale sur la population et le développement du Caire (5-13 septembre 1994) « pour équilibrer certaines parties importantes du texte de la résolution finale et ce, alors que le Saint Siège a subi, en raison de ses positions et de sa coopération, d'énormes pressions de propagande »[2]. Avec la morale comme fin et la diplomatie comme moyen, il n'est pas question à Khartoum d'un éventuel dialogue spirituel ou de solidarité, surtout que le régime islamiste du Soudan est accusé par la communauté internationale de violation des droits de l'homme dont fait partie la liberté de religion (le régime est condamné par le Conseil de sécurité des Nations Unies pour soutien au terrorisme). Des associations chrétiennes européennes, catholiques et protestantes, organisent une campagne médiatique et institutionnelle du 10 au 15 octobre 1996 pour « le retour de la paix au Soudan »[3]. Parmi ces associations, l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture (ACAT-France) organise, avec le soutien de *La Croix*, un colloque national intitulé « Au-delà des slogans, fondamentalismes,

[1] Mohammad Masdjed Djaméi, « Dialogue entre l'Islam et le Christianisme : Imaginations et Réalités », *Le Message de l'Islam*, n°140, juillet 1996, p. 29 (SRI, HC 63.8).
[2] Mohammad Masdjed Djaméi, p. 30.
[3] ACAT-CCFD-CIMADE-Pax Christi-Secours catholiques Caritas France avec l'appui de Vigilance Soudan, « Solidarité avec le peuple soudanais » (SRI, HC 63.8). À Marseille et à Aix, le Secours catholique lance une campagne à partir du 27 mars 1997 (cf. *Église aujourd'hui à Marseille*, n°7, 115e année, 1er avril 1997, p. 202).

intégrismes : une menace pour les droits de l'homme »[1] à Paris, les 21-22 septembre 1996.

Plus que de dialogue, il s'agit là plutôt d'une action humanitaire en direction d'un peuple sans distinction de religions. De même, en 1999, le Conseil d'Églises Chrétiennes en France, qui regroupe la Conférence des évêques catholiques, l'Assemblée des évêques orthodoxes et la Fédération protestante[2], signe un communiqué de presse au sujet de la situation dans la région des Balkans. Outre la mention de « leurs plus vifs espoirs de voir la solution militaire céder la place à une issue diplomatique négociée dans le cadre des institutions internationales reconnues par tous » et l'appel à un élan de solidarité et d'intensification de « l'aide humanitaire », les Églises chrétiennes « se sont également refusées à discerner une quelconque dimension religieuse dans ce terrible conflit »[3].

3.3. La « Bonne Mère »

De la paix il en est aussi question à l'occasion des dix ans de la rencontre d'Assise. A Marseille, l'ISTR se fait le programmateur de trois jours de festivités qui culminent le dimanche 8 décembre 1996, après deux journées de colloque dans les salles du Pharo, avec la participation du Cardinal Arinze, président du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, de Mgr Henri Teissier, archevêque d'Alger, de Mgr Joseph Doré de l'*Institut Catholique de Paris*, de Mgr Mato Zovcic, vicaire général de Sarajevo, et de l'émir Hares Chehab, chargé des relations islamo-chrétiennes.[4] Le symbole d'Assise, organisé au départ par la Commission Justice et Paix, se retrouve, à Marseille du moins, récupéré par les services du dialogue interreligieux. L'esprit de l'événement marseillais reste cependant fidèle à la rencontre originelle. Comme le rappelle Jean-Claude Legall qui anime la journée du 8 décembre :

> Il ne s'agit pas de prier ensemble mais d'être ensemble pour prier. En effet, cette rencontre des différents responsables des communautés se réalise dans le plus

[1] ACAT-France, « Fondamentalismes, intégrismes. Une menace pour les droits de l'homme », Bayard Éditions/Centurion, 1997, 128p. Interviennent sous la présidence de Philippe Warnier : Étienne Fouilloux sur « Intégrisme catholique et droits de l'homme », Louis Schweitzer sur « Le fondamentalisme protestant », Abderrahim Lamchichi sur « Fondamentalismes musulmans et droits de l'homme » et Jean-Louis Schlegel sur « Fondamentalistes et intégristes devant la modernité ». Jacob Neusner et Samuel Karff étaient absents pour cause d'obligations religieuses mais ont contribué sous la forme de deux études écrites sur « Le fondamentalisme juif ». Les actes sont disponibles au SRI (HC 63.8).

[2] Le communiqué du 14 avril 1999 est signé, à Paris, par Mgr Louis-Marie Billé, Mgr Jersémie et le pasteur Jean Tartier, co-présidents du Conseil d'Églises Chrétiennes en France.

[3] « Guerre dans les Balkans : appel à la paix et à la solidarité », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°9 du 1er mai 1999, p. 154.

[4] Paul Bony (entretien avec), « Dialoguer pour mieux se comprendre », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°1, 115e année, 1er janvier 1997, p. 10.

> grand respect des traditions et expressions religieuses. Cette rencontre montre également combien au-delà de leur diversité les religions se rejoignent autour de l'amour, de la tolérance, du partage.[1]

L'archevêque de Marsielle, le « Grand Rabbin », le « Grand Mufti » de Marseille », un prêtre grec-orthodoxe, un pasteur réformé et un pasteur anglican, l'évêque arménien et le « Grand Vénérable » lisent tour à tour une prière pour la paix suivant leur tradition[2]. La lecture des prières est suivie de l'élément devenu traditionnel dans les réunions axées sur la célébration de la paix : le lâcher de colombes sur le bateau « le Marseillois » qui fait face à la Mairie[3]. Comme l'observe Paul Bony, la rencontre était favorisée « par le climat d'entente non confessionnelle de "Marseille-Espérance" » qui devient dans les années 1990 une véritable plate-forme de rencontres intercommunautaires. Cette mise en réseau des acteurs religieux sous l'égide du maire de Marseille facilite d'autres initiatives au caractère plus strictement religieux :

> C'est la chance de Marseille, au point de vue social et religieux que cet ensemble de pratiques de rencontres, chacune à leur place. De l'extérieur, on nous envie cela. Avec des moyens précaires, Marseille est capable de réaliser de grandes choses grâce à la foi qui l'anime. Il faut donc continuer.[4]

Quant à la relation islamo-chrétienne plus précisément, Roger Michel parle d'un « engagement » :

> La foi chrétienne et la foi musulmane doivent s'inscrire dans un engagement commun pour l'avènement d'un monde pluraliste et solidaire, au-delà des violences et par delà les mépris, sous la regard de l'Unique et dans la fraternité universelle enseignée par le juif palestinien nommé Jésus.
> Il s'agit pour les croyants d'œuvrer ensemble au rapprochement des peuples, de briser la méfiance et d'instaurer la confiance au bénéfice de toute l'humanité en marche vers le Royaume de Dieu.[5]

Roger Michel interprète aussi les exigences de la mission comme difficiles à concilier avec les visées universalistes du Christianisme et de l'Islam. Pour lui, la

---

[1] Jean-Claude Legall, « Colloque Paix », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°1, 115e année, 15 janvier 1997, p.47.
[2] Ces prières sont ensuite publiées dans le numéro 8 de la revue Chemins de dialogue et sous la forme d'un petit fascicule intitulé « Paix sur la Méditerranée ».
[3] Cf. Francis Vayne, « Paix sur la Méditerranée », *L'Église aujourd'hui à Marseille,* n°1, 115e année, 1er janvier 1997, p. 1. Cf. aussi le film réalisé par le Service diocésain de l'Audiovisuel : *La Paix au carrefour des religions*, Mistral-Images, Marseille, le 8 décembre 1996.
[4] Paul Bony, (entretien avec), « Dialoguer pour mieux se comprendre », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°1 – 115e année, 1er janvier 1997, p. 10. p. 13.
[5] Roger Michel, « L'engagement islamo-chrétien », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°9 – 115e année, 1er mai 1997, p. 261.

coopération doit primer sur l'esprit de compétition[1]. De même, sur le plan théologique, le dominicain Claude Geffré, directeur de l'École biblique française de Jérusalem, pense que les divergences entre les deux monothéismes, au-delà des polémiques traditionnelles, doivent plutôt conduire à « une émulation réciproque dans la quête d'un Dieu "toujours plus grand" »[2].

Roger Michel ouvre le binôme islamo-chrétien au tiers parti juif qui pose de manière claire la question du racisme. Déjà, en 1995, en s'appuyant sur le document « Un peuple en devenir » publié la même année par le Comité épiscopal des migrations, Roger Michel soulignait que, parmi les enjeux de l'intégration, les catholiques français ont « un devoir de mémoire envers l'histoire de l'immigration marquée par l'Islam depuis l'époque coloniale »[3]. Après la signature de la Déclaration de Drancy en 1997, qui illustre le processus de repentance de l'Église catholique en cette fin de siècle[4], Mgr Bernard Panafieu exprime le souhait que « cette attitude qui trouve sa justification dans l'Évangile retentisse comme un appel pour tous ceux et celles « qui croient au ciel » à rester vigilants devant toutes les formes de mépris de l'homme au nom de la nation, de la race ou de la religion, à s'engager ensemble sur les voies de la réconciliation et de la paix, dans le souci commun de promouvoir le respect de la vie et de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu »[5]. À Marseille, la lutte contre le racisme devient d'autant plus urgente que des faits divers provoquent des poussées de xénophobie. Le 9 septembre 1996 notamment, l'assassinat de Nicolas Bourgat, âgé de quinze ans, par un autre adolescent « d'origine maghrébine »[6], Kthab El Hailoufi, alimente les discours provocateurs du Front National déjà bien implanté dans la région marseillaise, en particulier autour de l'Étang de Berre. En dépit de la venue à Marseille de Jean-Marie Le Pen, les appels au calme du père de la victime, Michel Bourgat, massivement soutenu par

---

[1] Roger Michel, « Mission et Da'wa », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°12, 115e année, 15 juin 1997, p. 345.

[2] Claude Geffré, « Un Dieu toujours plus grand », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°8, 116e année, 15 avril 1998, citation en dernière page.

[3] Roger Michel, « Islam et intégration », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 13, 113e année, 1er juillet 1995, p. 356.

[4] Cf. Claire Reggio, *Éléments d'une histoire du pardon : au croisement des discours historique et théologique*, thèse dirigée par Hubert Bost, à l'*École Pratique des Hautes Études* (EPHE) et soutenue le 27 janvier 2012 à l'*Institut Protestant de Théologie* de Paris. Un article présente ce travail dans *Chemins de dialogue* n° 39, Marseille, 2012, p. 183 – 204.

[5] Bernard Panafieu, « Pourquoi Drancy ? », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n° 17, 115e année, 15 octobre 1997, p. 459.

[6] Hervé Vaudoit, « Le meurtre de Nicolas suscite honte et colère à Marseille. Un complice a été arrêté quatre jours après la mort de l'adolescent », *Libération*, 12 septembre 1996.

le maire Jean-Claude Gaudin et bon nombre d'associations, ont cependant contenu la montée des tensions.

L'éducation et la connaissance demeurent au cœur des préoccupations des acteurs favorables au dialogue. L'Église de France, par l'intermédiaire du SRI, entame une réflexion systématique sur ses rapports avec les musulmans. En 1997, Gilles Couvreur, directeur du SRI, réalise à la demande de l'épiscopat une enquête sur les musulmans en France[1]. En 1998, les évêques adoptent un texte intitulé *Catholiques et musulmans : un chemin de rencontre et de dialogue*.[2] Ils y prennent acte de la présence durable des musulmans. Surtout, ils soulignent que le dialogue avec l'« autre » est au cœur de la spiritualité chrétienne et de la mission de l'Église. Des orientations pratiques y sont aussi dispensées, invitant les diocèses à se doter de délégués à l'interreligieux et les catholiques en général à s'engager dans le dialogue avec les musulmans. Sur un plan beaucoup plus global, dans l'Esprit d'Assise, Jean-Paul II souhaite que, au tournant du millénaire, l'Église catholique se situe au milieu des autres religions.

Avant le Jubilé de l'Église, Marseille fête ses 2600 ans en 1999. La cité phocéenne bénéficie alors, grâce à des succès populaires tant cinématographiques (*Taxi*) que littéraires (la trilogie Izzo) d'un statut plus ou moins fantasmé de ville cosmopolite. Comme le souligne Michel Samson, correspondant du *Monde* à Marseille dans un article intitulé « Marseille, laboratoire de la cohabitation entre communautés », « la cité phocéenne a célébré dans la liesse ses 2 600 ans. Cette manifestation a pris un relief particulier parce qu'elle faisait écho à des préoccupations actuelles : comment faire vivre ensemble des populations différentes est une question quotidienne dans cette ville cosmopolite »[3]. Marseille-Espérance paraît au cœur du dispositif avec la création d'un « Arbre de l'Espérance » :

> Pour la célébration de son 26e centenaire, Marseille a voulu représenter la rencontre de tous les Marseillais par une œuvre collective.
> Chaque habitant a été invité à s'associer au message de tolérance, d'accueil et de partage, représenté par ce projet, et symbolisé par Marseille Espérance.
> Plus de 350 000 noms inscrits dans la pierre forment ainsi le socle de l'arbre de l'Espérance. Une réplique de ce monument a été offerte à la ville de Shangaï jumelée à Marseille.
> Chaque valeur essentielle portée par le message a été déclinée, par les enfants des écoles, en 16 places de l'Espérance, une par arrondissement.[4]

[1] Gilles Couvreur, *Musulmans de France*, Les Éditions de l'Atelier, 1998, 112 p.
[2] *Documents Épiscopat*, n°6-7, avril 1999.
[3] *Le Monde*, 22 juin 1999.
[4] Brochure « Marseille Espérance, Le pari de bien vivre ensemble », p. 3

Sans autonomie juridique propre, Marseille-Espérance reste en fait un instrument de communication pour la Mairie, y compris à l'international, où Marseille exporte son modèle de vivre ensemble de Barcelone à Bruxelles, jusqu'à Shangaï.[1] L'animation des réunions de Marseille-Espérance par le père Jean-Michel Passenal et par Jean-François Mattéi, représentant du Maire, permettent aussi à l'entité de demeurer dans une certaine dynamique jusqu'au début des années 2000[2]. Mais le caractère médiatique de Marseille-Espérance est cause de critique : l'instance ne serait qu'un « front uni » contre la violence, « plus facile à former, bien entendu, dans les salons de la mairie qu'au pied des barres de Notre-Dame-Limite » dans les Quartiers Nord. Il n'en demeure pas moins que le symbole persiste :

> On reproche souvent à Marseille Espérance de n'être qu'un symbole en l'air. Mais les symboles vivent. On peut suggérer aux oiseaux de mauvais augure, qui prédisent une balkanisation désastreuse de la deuxième ville de France, une visite à Notre-Dame-de-la-Garde. Chaque jour, des chrétiens, des athées, des bouddhistes, des musulmans montent à la basilique. La Bonne-Mère, c'est avant tout Marseille. Et Marseille reconnaît ses fils.[3]

À Marseille, Notre-Dame de la Garde accueille les prières chrétiennes comme musulmanes.

> Les intentions de prières, griffonnées par centaines chaque semaine, réservent maintes surprises. Ainsi, ce billet : « Je ne pense pas avoir la foi, mais ici, en ce grand jour de mistral, j'ai trouvé un abri dont je n'estimais pas les richesses. Je n'ai pas trouvé la foi, mais une lumière inoubliable. » Ou encore ces lignes : « Je suis musulmane et je crois en Notre-Dame. Faites une prière pour moi. Larissa. »
> Antoine Bertochi apporte un commentaire : « Les musulmans montent prier "Myriam" pour qu'elle intercède auprès d'Allah. Cela n'a rien d'étonnant, puisqu'ils sont chez eux : ils sont marseillais. »[4]

La « Bonne Mère » : au cœur de la dimension islamo-chrétienne du dialogue marseillais, symbole d'envergure méditerranéenne.

---

[1] Plusieurs villes européennes, prises au défi de la pluralité communautaire, ont invité les représentants de Marseille-Espérance à exposer leurs activités. Sur un autre plan, la délégation accompagnant le Maire de Marseille dans ses déplacements internationaux est composée, parmi d'autres, de représentants de Marseille-Espérance.

[2] Entretien non enregistré avec Azzedine Aïnouche, directeur de l'*Institut Méditerranéen d'Études Musulmanes* (IMEM), 10 janvier 2010, IMEM, Marseille.

[3] Marianne Dubertret, *La Vie* n°2674, 28 novembre 1996, p. 30.

[4] Jean-Charles Duquesne, « Montons à la Vierge… », *La Croix*, 13-14 février 1999.

Conclusion de la Partie 3

Dans le dernier tiers du XXe siècle, le « dialogue » s'impose comme un trait majeur des relations interméditerranéennes. La Communauté européenne s'engage d'abord dans un Dialogue Euro-Arabe avec la Ligue arabe avant de s'acheminer, en tant qu'Union Européenne (UE), vers un « Partenariat euroméditerranéen » plus ambitieux mais aussi plus délicat. Des préoccupations sécuritaires président, en effet, à ce dernier projet de rapprochement et portent en elles les germes de désenchantements futurs pour le dialogue des cultures.

Bien qu'il ait connu quelques complications à la fin des années 1970, à l'issue d'une décennie marquée par une institutionnalisation croissante, le dialogue religieux semble pour sa part plus avancée. Quelques années plus tard, après les actes forts posés par Jean-Paul II au milieu des années 1980, les années 1990 marquent l'entrée du dialogue interreligieux dans l'ère de la modernité[1]. En 1996, Jean Mouttapa annonce la « révolution du dialogue »[2] : « non-violente » car fondée sur l'échange ce qui n'équivaut pas non plus avec la coexistence pacifique ; « invisible » car justement non-violente et donc peu encline à être relayée dans les mass media ; « une » dans son processus de déstabilisation progressive des structures traditionnelles ; « non-institutionnelle » car l'influence des chefs religieux demeure relative et limitée. En effet, d'autres acteurs que les seuls religieux prennent des initiatives en faveur d'un dialogue, sinon des religions, du moins des communautés. À Marseille par exemple, la municipalité est à l'origine de Marseille-Espérance.

Dans l'« Esprit d'Assise », des rencontres officielles sont, en outre, organisées jusqu'à la fin du siècle. Au-delà de la Méditerranée et du vis-à-vis sunnite, le Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux, qui apparaît comme un acteur essentiel des relations interreligieuses au niveau mondial, tisse aussi des liens avec le Secrétariat du dialogue interreligieux du Ministre de la Culture iranien. Avec lui le Conseil pontifical

[1] Delphine Dussert-Galinat, « Un dialogue entré dans l'ère de la modernité », *Le dialogue interreligieux en France…, op.cit.,* p. 724.

[2] Jean Mouttapa, *Dieu et la révolution du dialogue : l'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Spiritualités, 1996, Paris, p. 12 : « Un processus est en marche, qui fera bientôt du dialogue avec la foi des autres une des données centrales de l'expérience religieuse […]. La tradition de l'autre est là, avec son étrangeté et ses points de convergences, pour nous rappeler sans cesse que la "foi de nos pères" est interprétation contingente, historiquement datée et géographiquement située, d'un secret indicible. »

organise un colloque à Téhéran en 1994, puis à Turin en 1998. Les Iraniens sont aussi en lien avec l'Église grecque-orthodoxe et le *Conseil Œcuménique des Églises* (COE). Sur le plan académique, des accords sont passés par l'Université Grégorienne de Rome et le PISAI, avec des universités musulmanes comme l'université d'Ankara et la Zeitouna de Tunis. Le Vatican permet aussi à des étudiants de venir étudier pour de courts séjours à Rome[1]. L'Église catholique reconnaît volontiers qu'elle est entrée dans une nouvelle ère caractérisée par des relations croissantes avec les autres religions[2] - relations favorisées par une mondialisation avancée, cadre d'échanges internationaux d'informations, de biens, de personnes[3]. Les occasions de dialogue se multiplient. Nombreuses sont organisées sous un mode souvent tripartite, dépassant les seules relations islamo-chrétiennes[4].

Le dialogue ne s'arrête cependant pas aux relations avec les autres religions. Dans le sillage des ouvertures faites par Paul VI, le « dialogue du salut », avec tous les hommes, s'impose. Le Cardinal Duval explicite en 1994 :

> […] le dialogue du salut doit être engagé non pas seulement avec quelques catégories d'hommes, mais avec tout homme quel qu'il soit puisque tout homme possède en lui-même l'empreinte du Dieu vivant et véritable. Les efforts qui se font pour le respect de l'homme, pour la promotion de ses droits, pour le rapprochement entre tous les membres de la famille humaine ne sont pas dépourvus d'une dimension théologale.
> Nous devons remercier saint Augustin de cet enseignement d'une portée universelle et d'une évidente actualité.[5]

Dans les années 1990, saint Augustin lui-même semble, comme d'autres penseurs « des deux rives », d'une extrême actualité, et ce, alors que la logique de séparation et de

---

[1] Mgr Michael L. Fitzgerald, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Christian Muslim Dialogue - A Survey of Recent Developments*, 10 April 2000. http://sedosmission.org/old/eng/fitzgerald.htm

[2] En 1997, dans la préface du document intitulé *Le christianisme et les religion,* la *Commission Théologique Internationale* (CTI), souligne que « La question des relations entre les religions acquiert chaque jour une importance plus grande. » (Commission Théologique Internationale, *Le christianisme et les religions*, « Documents des Églises », Centurion, Cerf, Paris, 1997, p. 7).

[3] Commission Théologique Internationale, *Le christianisme et les religions*, *op.cit.,* p. 23 : « Avant tout, l'interdépendance croissante entre les différentes parties du monde, qui se manifeste à différents niveaux : l'information, à laquelle accède un nombre toujours plus grand de personnes dans la plupart des pays ; les migrations sont loin d'être un souvenir du passé ; la technologie et l'industrie modernes ont provoqué des échanges jusqu'alors inconnus dans de nombreux pays. Il est clair que ces facteurs affectent de manières diverses les différents continents et pays, mais d'une manière ou d'une autre, aucune partie du monde ne peut s'estimer étrangère à ceux-ci ».

[4] Des rencontres abrahamiques organisées à Glion, en Suisse en 1992, et à Thessalonique en 1996 par l'Église catholique et le Conseil mondial des Églises se penchent sur la situation à Jérusalem, avec une forte participation de personnes originaires du Proche-Orient.

[5] Léon-Étienne Duval, « Le dialogue du salut », dans Marie-Christine Ray, *le Cardinal Duval. Un homme d'espérance en Algérie*, *op.cit.,* p. 207.

confrontation des rives méditerranéennes paraît insurmontable. Le vide créé à l'issue de l'écroulement de l'empire soviétique révèle les gouffres identitaires et les cassures interprétées non plus selon les oppositions idéologiques, mais civilisationnelles. Au Proche-Orient, les guerres judéo-arabes, puis israélo-arabes, laissent place au conflit plus strictement israélo-palestinien, tandis que le Liban se remet difficilement de quinze ans de guerre civile. L'île de Chypre s'enfonce également dans la division territoriale entre partie grecque et partie turque. L'Afrique du Nord fait face au terrorisme islamiste : plusieurs attentats touchent l'Égypte, l'Algérie sombre dans la guerre civile, tandis que la Libye et, plus loin, l'Irak sont soumises à un embargo occidental dirigé depuis Washington. Dans les Balkans, les Européens font aussi appel à la puissance de feu américaine pour mettre un terme aux conflits sanglants qui opposent les Serbes aux autres nationalités de la région, notamment les communautés musulmanes de Bosnie-Herzégovine, puis du Kosovo. Tout semble concorder avec les discours catastrophistes et, plus singulièrement, la théorie américaine du choc des civilisations élaborée par Samuel Huntington en 1993.

Au risque d'« essentialiser » les cultures avec la notion de « civilisation », qui n'est pas sans rappeler les débats des années 1930, la culture devient l'un des champs privilégiés des relations méditerranéennes. À cet égard l'Unesco devient l'un des acteurs centraux d'un dialogue, qui recoupe de plus en plus les intérêts géopolitiques parce qu'identitaires. Interpellée par une présence musulmane de plus en plus visible tant sur son sol qu'à l'extérieur, l'Europe communautaire part en quête de ses racines, au risque d'exclure une partie d'un patrimoine que des voix appellent à reconnaître. Après la Guerre du Golfe, en tant que rapporteur général, Mohammed Arkoun, précise dans les conclusions d'un colloque organisé à l'Unesco du 28 au 31 mai 1991 sur « la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne » :

> Il est certain que l'islam populiste est incapable de parler le langage des "Lumières" ; mais il appartient à la raison des Lumières, enrichie, assouplie, corrigée par la raison historienne et anthropologique, d'établir avec sérénité les origines de ces mécanismes aveugles installées dans le Tiers Monde depuis le XIX^{e} siècle. La raison hégémonique a des responsabilités considérables ; elle a soumis la raison des Lumières à ses progrès entrepris ; ce que le Tiers Monde attend de l'Europe, c'est de rétablir la primauté et la priorité des Lumières partout, et non plus se servir des droits de l'homme pour marginaliser davantage des cultures, des

> civilisations, des sociétés et, finalement, ce pour quoi l'homme, partout, ne cesse de se sacrifier : reculer les limites de sa condition malheureuse.[1]

Les *Lumières* semblent, en effet, prises en étau entre une Europe en repli identitaire et des mouvements islamistes en action, notamment en Algérie, alors que le pays s'enfonce dans la guerre civile dans les années 1990. Dans la douleur, face au danger de mort omniprésent, une telle crise semble offrir une opportunité d'approfondissement du dialogue islamo-chrétien. Outre l'évolution d'artisans du dialogue et l'émotion internationale suscitée par les images de violences, la guerre civile est aussi un terreau sur lequel la théologie des religions va récolter des pensées originales et profondes. Christian de Chergé est certainement celui qui approfondit le plus la réflexion. Par le biais du *Dialogue Inter-Monastique* (DIM), sa pensée obtient une résonance internationale. En octobre 1991, à l'occasion d'une réunion à l'abbaye d'En Calcat, il invite M. Abdellahoui, membre d'une confrérie musulmane. En 1995, à l'abbaye de Montserrat, à la réunion de la commission européenne du DIM, il invite ses frères à développer le dialogue avec l'islam[2].

Avec Pierre Claverie ou encore Henri Teissier, les témoins comme Christian de Chergé évoluent dans un cadre bien précis qui est à la fois celui de l'Église d'Algérie, marquée par la figure du Cardinal Duval, et celui de l'islam en Algérie, qui se radicalise à cette période, suivant des tendances plus larges. Comme d'autres figures chrétiennes et étrangères, Christian de Chergé et Pierre Claverie sont assassinés, laissant en héritage un intérêt croissant pour les problématiques interreligieuses.

Dans les cercles catholiques français, cet intérêt pour les autres religions, singulièrement l'islam, prend même l'aspect d'une « mode », pour reprendre une expression de Jean-Marc Aveline, directeur du nouvel ISTR de Marseille, qui constate en parallèle une « panne » du dialogue œcuménique[3]. Le dialogue islamo-chrétien court alors le risque d'être accaparé par des spécialistes qui, coupés du terrain méditerranéen, l'entraînent loin de ses fondements les plus solides : la conviviliaté et l'amitié.

---

[1] Mohamed Arkoun, « Conclusions du rapporteur général », Conseil de l'Europe – Commission de la culture et de l'éduction/Instituto Occidental de Cultura Islamica : colloque sur la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne, Paris, 28-30 mai 1991, p. 12 (SRI, HC 63.8).
[2] « Vingt-quatrième réunion de la commission européenne du DIM », *Bulletin du DIM*, décembre 1995, cité par Charles Mercier, p. 104.
[3] Jean-Marc Aveline (entretien avec), « Pour ne plus ignorer l'autre… », *Échanges*, novembre 1998, p. 5.

Conclusion générale

Au terme de ce travail, il est nécessaire d'en souligner les limites évidentes : fondé essentiellement sur une documentation chrétienne et occidentale, il n'offre qu'un point de vue partiel. D'autres sources seraient à interroger, notamment côté arabe et musulman. A l'intérieur de la documentation chrétienne, des sources sont encore à exploiter, en particulier celles qui concernent les Journées Romaines (l'ensemble des textes et des comptes rendus se trouve à la bibliothèque diocésaine de Tunis).

À l'issue de la présente étude, plusieurs remarques s'imposent. On est tout d'abord tenté de souligner l'affirmation de la dimension islamo-chrétienne dans le dialogue méditerranéen au cours du XX^{e} siècle. La période des années 1970 est le moment charnière où le dialogue islamo-chrétien se positionne de manière institutionnelle au sein des relations méditerranéennes. L'étude des différentes rencontres, congrès, colloques internationaux qui se sont multipliés à partir de la fin des années 1960 manifeste cette « euphorie » qui a caractérisé la période postérieure au concile Vatican II. Bien réelle, la place de la dimension islamo-chrétienne dans le dialogue méditerranéen prend du poids puisque des acteurs étatiques s'y intéressent. Cependant, facilitée par l'institutionnalisation croissante, l'instrumentalisation de la dimension religieuse par le politique renforce les ambiguïtés de ce processus. À la fin des années 1970, allié à un contexte méditerranéen fragilisé par des tensions militaires notamment au Proche-Orient, l'apparente assise politique plombe l'aile religieuse du dialogue méditerranéen.

Cette institutionnalisation contraste, et c'est un deuxième aspect remarquable, avec des expériences plus modestes, mais finalement plus fondamentales. Les évolutions profondes des deux premiers tiers du XX^{e} siècle ont été conduites par des pratiques islamo-chrétiennes plus individuelles qu'institutionnelles. Dans le cadre du bouleversement historique de la décolonisation, ce sont surtout des réflexions personnelles et des trajectoires individuelles qui ont mené à un retournement complet du regard de l'Église catholique sur les musulmans. Des responsables de la pastorale catholique comme Henri Marchal dans l'entre-deux-guerres, ou le cardinal Duval quelques décennies plus tard, et surtout des intellectuels comme Louis Massignon, le

Petit Frère Louis Gardet ou encore la petite équipe des Dominicains du Caire ont peu à peu constitué un réseau de dimension méditerranéenne qui a contribué à l'évolution de l'attitude chrétienne à l'égard de l'Islam, notamment dans les 1950. Plus modestes encore, car beaucoup plus discrets au regard de l'Histoire, des acteurs religieux de terrain ont joué la partition remarquable de la solidarité entre personnes qui est devenue dès l'Après-guerre, un canal privilégié pour le dialogue méditerranéen. À travers les « mini-expériences » observées à partir de l'espace marseillais, dans les quartiers nord puis dans un va-et-vient avec le territoire algérien au temps de la coopération, on peut souligner l'importance du caratère humain : la dimension islamo-chrétienne du dialogue méditerranéen progresse quand elle est d'abord à taille humaine. Le dialogue religieux ne semble véritablement fondé que dans la mesure où il évolue dans une précarité, celle de l'action d'individus et de la rencontre interpersonnelle, dans l'authenticité de la vie humaine.

Dans les années 1980, ce sont encore des démarches personnelles, bien qu'officielles quand il s'agit par exemple du pape lui-même, qui ont contribué à la relance du dialogue islamo-chrétien. Certes Jean-Paul II est le produit d'une institution, mais, après la première rencontre d'Assise, il est obligé de s'expliquer devant elle[1].

À Assise notamment, indépendamment de la dimension politique, mais tout en assumant le caractère politique de sa démarche, la dimension religieuse du dialogue méditerranéen a repris une certaine vigueur par des engagements massifs des plus hauts responsables religieux en faveur de la paix[2]. En 2002, un an après les attentats du *World Trade Center*, le pape Jean-Paul II convie une nouvelle fois à Assise les représentants religieux du monde à une « journée de prière et de jeûne pour la paix ». Au début du nouveau millénaire, l'Église catholique s'exprime catégoriquement contre les actions militaires menées par les puissances occidentales au Moyen-Orient. Le 20 mars 2003, alors que les opérations sont déclenchées en Irak, les quatre évêques d'Algérie écrivent à leurs communautés chrétiennes pour dire leur consternation et leur inquiétude. Ils reprennent notamment un passage du communiqué du Vatican en se faisant les promoteurs du respect du droit international :

---

[1] Cf. Jean-Paul II, *Discours aux Cardinaux et à la Curie Romaine*, Rome, 22 décembre 1986, www.vatican.va

[2] Cf. le travail de Léandre Zinsouga sur *La contribution de l'Église catholique à la défense de la paix sous le pontificat de Jean-Paul II* (Thèse de doctorat en Droit – Sécurité internationale et Défense sous la direction de David Cumin, soutenue le 27 janvier 2012 à Lyon III dans le cadre de l'École doctorale de droit).

> Celui qui décide que tous les moyens pacifiques que le droit international met à disposition sont épuisés, assume une grave responsabilité devant Dieu, devant sa conscience et devant l'histoire.[1]

Et ils concluent sur les impératifs du dialogue avec les musulmans :

> Nous avons la chance d'avoir pu tisser des liens qui, au jour le jour, construisent ce dialogue : liens personnels, sociaux, communautaires. Nous sommes, avons-nous assez répété, une Église de la rencontre. Il faut avancer humblement mais avec ténacité dans cette voie pour donner modestement, à notre place, de nouvelles chances à la paix lorsque la tourmente sera passée.

L'Algérie, marquée par une décennie sanglante, reste ce laboratoire d'un dialogue islamo-chrétien qu'elle a été tout au long du XX^e^ siècle, avec ses enjeux et ses limites, de l'époque de Marchal à celle de Pierre Claverie.

Au Maghreb plus largement, les années 2000 confirment l'entrée des Églises chrétiennes dans une nouvelle phase de leur histoire. Alors que les frontières de l'Europe se ferment, de nombreux étudiants issus des pays d'Afrique noire, francophones et chrétiens, viennent étudier dans les universités d'Afrique du nord où l'enseignement supérieur se fait pour la plupart du temps en français, et repeuplent des églises qui s'étaient massivement vidées depuis les indépendances[2]. De plus, par le biais de nouvelles congrégations religieuses issues d'Amérique latine[3], et surtout, par l'arabisation progressive de sa hiérarchie[4], l'Église catholique au Maghreb consolide une dimension internationale et un ancrage dans le monde arabe que ne peuvent assurer ses seuls cadres européens vieillissants. Cette internationalisation n'est cependant pas sans poser quelques questions d'ordre identitaire aux communautés chrétiennes. Ce caractère interculturel et l'expérience de vie commune avec les musulmans permet néanmoins de réactualiser constamment une vision des rapports à l'Islam qui a été à l'avant-garde des Églises européennes.

---

[1] Martine de Sauto, *Henri Teissier …*, *op.cit.*, p. 278.

[2] Sur les mouvements migratoires au Maghreb, cf. Ali Bensaâd, « La Méditerranée occidentale à l'épreuve des mouvements migratoires », dans *Questions internationales* n° 36, La Documentation Française, mars-avril 2009, Paris, p. 63 – 64.

[3] Par exemple, l'*Institut du Verbe Incarné* qui a été fondé en Argentine en 1984 par le père Carlos Miguel Buela, est non seulement présent au Maghreb mais aussi en Égypte, à Gaza, et sur la rive européenne de la Méditerranée.

[4] En Tunisie par exemple, le jordanien Fouad Twal est nommé évêque-prélat de Tunis en 1992. En 2003, il devient président de la *Conférence épiscopale de la région nord-africaine* (CERNA). Il repart au Proche-Orient où il devient Patriarche latin de Jérusalem en 2008. Il est remplacé par Maroun Lahham qui devient « archevêque de Tunis » en 2010 avant d'être lui-même rappelé au Proche-Orient en 2012. En Algérie, Ghaleb Bader, prêtre du Patriarcat latin de Jérusalem est nommé archevêque d'Alger en 2008.

Au Maghreb, l'Église catholique joue le rôle de pont entre l'Europe et le monde arabe. Elle demeure engagée fermement dans le dialogue islamo-chrétien au niveau régional. En Algérie par exemple, au moment des catastrophes naturelles qui ont touché le pays au début des années 2000, des institutions catholiques ont participé à différentes actions de solidarité[1]. À un niveau académique, la figure de saint Augustin sert de canal de rapprochement non seulement entre les religions chrétienne et musulmane, mais aussi, de manière plus singulière, entre les rives française et algérienne. En 2001, *El Moudjahid* annonce la tenue d'un colloque sur saint Augustin[2]. *Le Monde* titre : « L'Algérie d'Abdelaziz Bouteflika réhabilite saint Augustin, l'enfant du pays[3]. » Un colloque est organisé du 1er au 7 avril 2001, à Alger puis Annaba, l'antique Hippone où Augustin était évêque. Il réunit une centaine d'historiens, archéologues, théologiens européens et arabes venus de seize pays. Henri Teissier, l'archevêque d'Alger, peut s'enthousiasmer :

> L'inespéré s'est réalisé : ce colloque a eu lieu, permettant de réfléchir sur la place d'Augustin dans l'histoire de cette nation et d'accueillir certains aspects de son message spirituel, le sien, mais aussi celui d'autres chrétiens. Ce qui pouvait sembler utopique a été visible. Des gens de tous les continents, que l'on disait séparés par leurs religions, se sont rencontrés pour partager un message que, au départ, ils ne pensaient pas avoir en commun. De retour chez eux, ils ont parlé autrement : les Algériens en savaient beaucoup plus sur Augustin, et les étrangers avaient découvert le christianisme d'Afrique du Nord au IVe siècle, mais aussi la communauté chrétienne qui y vit aujourd'hui. Ce colloque demeure comme une lueur d'espoir dans le rapport chaotique entre le monde arabe et l'Occident.[4]

L'enthousiasme est significatif quand on pense à l'usage qui était fait par le clergé catholique de la référence au christianisme antique nord africain dans l'entre-deux-guerres. D'autres manifestations centrées sur saint Augustin ont suivi, notamment à l'occasion de l'année de l'Algérie en France[5].

En France, les questions interreligieuses font l'objet de nombreuses initiatives. À Marseille par exemple, l'ISTR organise des colloques grand public, tournés vers la

---

[1] Le 11 novembre 2001, les inondations à Bab-el-Oued font 900 morts. Les jeunes de l'association SOS Culture Bab el-Oued sont au cœur du système de sauvetage. Ils deviennent les interlocuteurs privilégiés du responsable de la Caritas (cf. Martine de Sauto, p. 280).

[2] « Saint-Augustin : africanité et universalité », *El Moudjahid*, 28 mars 2001 : « Plus de 40 conférences et 200 participants sont annoncés à cette rencontre ».

[3] *Le Monde*, 30 mars 2001.

[4] Martine de Sauto, *Henri Teissier …*, *op. cit.*, p. 276.

[5] Serge Lancel et Paul Mattéi publient une anthologie sur les Pères. Gérard Depardieu prête sa voix à saint-Augustin dans les cathédrales de Paris et de Strasbourg. D'autres rencontres scientifiques ont aussi été organisées à Tizi Ouzou en 2004 (cf. http://www.algerie-dz.com/article149.html). En 2004 également, Abdelaziz Ferrah publie *Moi Saint Augustin* (Récit, broché, Apic Alger).

Méditerranée. En 2002, « sur fond de commémorations du 11 septembre, l'ISTR de Marseille a choisi de souffler ses dix bougies en organisant un colloque intitulé "Dialogue et Vérité"» annonce *La Croix*[1]. Reprenant le ton de célébration du « cosmopolitisme marseillais » qui caractérisait la fin des années 1990, le journal catholique se plaît à qualifier la cité phocéenne de « métropole interreligieuse ». D'autres colloques suivent, notamment les rencontres « Mosaïques » en 2005, 2008 et 2010 qui mettent en scène un dialogue méditerranéen entre jeunes issus d'horizons nationaux et religieux divers[2]. En fait, différentes initiatives montrent, du moins en Europe, l'investissement de la dimension religieuse du dialogue méditerranéen par la nouvelle génération. En France, créée en 2009 à Paris, l'association *Coexister* est significative de l'intérêt d'une partie des jeunes adultes d'aujourd'hui pour les questions interreligieuses. Des groupes locaux se sont depuis constitués à Lyon, Lille, Marseille[3].

Les fondements de la dimension islamo-chrétienne se jouent d'abord au niveau local où se partage peut être plus facilement une culture commune. Le dialogue religieux peut être alors intercommunautaire à l'image de Marseille-Espérance ou du collectif plus récent « Les Enfants d'Abraham »[4]. À Marseille cependant, la vie interreligieuse dépasse les structures communautaires et associatives. Dans les hôpitaux et les prisons par exemple, les aumôneries apparaissent comme autant de lieu de rencontres interreligieuses, souvent entre chrétiens et musulmans. Les marges de la société semblent des espaces propices à la rencontre, elle-même terreau pour un dialogue religieux. Dans les quartiers nord de Marseille par exemple, des petites communautés chrétiennes, souvent contemplatives, vivent en milieu majoritairement musulman, « au cœur des masses » pourrait-on dire en reprenant titre de l'ouvrage de René Voillaume

[1] Denis Peiron, « Marseille, métropole interreligieuse », *La Croix*, 13 septembre 2002. Les actes du colloque « Dialogue et Vérité » ont été publiés en 2003 dans le numéro 21 de la revue *Chemins de dialogue*.
[2] http://icm.catholique.fr/
[3] http://www.coexister.fr/
[4] Depuis octobre 2009, une fois par mois environ, des hommes et des femmes, membres de plusieurs associations marseillaises se retrouvent pour travailler à l'organisation d'une manifestation culturelle commune. Lancé par Martine Yana, la directrice du *Centre Edmond Fleg* (le centre communautaire juif), le collectif des « Enfants d'Abraham » réunit des membres du *Parvis du Protestantisme*, de l'*Union des Familles Musulmanes des Bouches du Rhône* et de *Chemins de dialogue*. Les Arméniens et quelques représentants des Églises orientales participent aussi quelque fois à ces rencontres. En 2010, un premier cycle de rencontres a abouti à la création d'une exposition originale sur la figure d'Abraham – exposition qui a ensuite tourné dans les différents centres communautaires puis à l'extérieur de la ville et du département. L'année suivante, un cycle de déjeuners-conférences a porté sur le thème des Lieux Saints de Jérusalem, ville-symbole qui fait, l'année suivante, l'objet d'une autre exposition. Il ne s'agit ni d'un travail scientifique ni d'une rencontre désintéressée. Mais c'est un moyen, aussi discutable soit-il, de mettre en lien des personnes de communautés naturellement éloignées les unes des autres.

paru en 1951. Là encore la précarité et la rencontre interpersonnelle apparaissent comme des caractères fondamentaux pour un dialogue constructif sur les bords de la Méditerranée. L'approfondissement de la recherche sur la dimension islamo-chrétien du dialogue méditerranéen, et tout simplement français, passe par ces marges.

La dimension religieuse est d'autant plus fragile qu'elle est refusée par des acteurs religieux. Observable sur l'ensemble des rives méditerranéennes, le prosélytisme agressif de certaines Églises évangéliques, d'une part, et la radicalisation d'un certain islam au sein des populations marginalisées des grandes métropoles, d'autre part, représentent aussi bien des limites que des défis pour les acteurs actuels du dialogue religieux en Méditerranée. Au milieu du jeu des fondamentalismes et des extrémismes, les acteurs les plus faibles sont ballotés d'une d'une difficulté à une autre. Parmi eux, fuyant pour la plupart un Moyen-Orient où ils se sentent en insécurité, les chrétiens d'Orient font l'objet d'attentions ou d'instrumentalisations de plus en plus nombreuses : des politiques aux ONG, en passant par les agences de voyage qui organisent les pèlerinages au Proche-Orient[1]. L'*Aide à l'Église en Détresse* (AED) en fait son cheval de bataille, dans une lutte contre l'islam qui ne dit pas son nom et qui rejoint la dénonciation récurrente par des mouvements intégristes de l'engagement catholique en faveur du dialogue interreligieux. Ce dernier révèle ainsi des frontières internes aux traditions religieuses et l'urgence peut être plus importante désormais d'un dialogue intra-religieux. Par ailleurs, comme le rappelle le journaliste Richard Werly, « la tragédie des chrétiens d'Orient est d'abord celle dans laquelle s'enfoncent, trop souvent, leurs pays d'origine»[2]. Or, si les développements récents de la géopolitique méditerranéenne laissent espérer une nouvelle phase pour le dialogue entre ces chrétiens arabes et leurs concitoyens[3], d'autres signes semblent indiquer de nouveaux défis, par delà les enjeux

[1] « À partir des années 2000, nous avons mis particulièrement l'accent sur la rencontre et le soutien de nos frères chrétiens du Moyen-Orient : "Rencontrons les pierres vivantes de l'Église !" tel était notre slogan et nous parlions de "Visitation". Pour cela nous avons privilégié agences, guides, autocaristes, logements en maison religieuse du côté des chrétiens. Nous nous trouvons maintenant, en quelque sorte, "prisonniers" de cette politique, n'ayant la vision du pays qu'à travers le prisme des chrétiens locaux. Bien sûr entre la vision du curé de Reneh et celle de frère Dominique à Abu Gosh, il y a un abîme, mais que de choses nous ont échappé de la réalité de ce pays et de la diversité de ses communautés. La réflexion d'un pèlerin : "dans un pays juif nous n'auront visité que des ruines de synagogues !" est significative à cet égard. » (Entretien avec Michel Bravais, ancien responsable des pèlerinages au niveau de l'épiscopat français, 2 mai 2012).

[2] Richard Werly, « Les vérités qui dérangent », *Développement et civilisations*, n° 390, janvier 2011.

[3] En 2009 par exemple, la fête de l'Annonciation est déclarée fête nationale au Liban : « le 13 mars 2009, courageusement, le premier ministre Fouad Siniora avait proposé l'initiative au gouvernement qui l'a approuvée » peut-on lire dans *La Croix* (cf. Agnès Rotivel, « La fête de l'Annonciation rassemble désormais chrétiens et musulmans libanais », *La Croix*, 25 mars 2010). En Égypte, l'année 2012 a été marquée par la

de la paix et de la sécurité. Depuis quelques années, des acteurs religieux de premier plan comme le pape Benoît XVI[1] et l'université d'Al-Azhar, relaient un nouvel horizon pour le dialogue méditerranéen : l'exigence de la liberté religieuse.

mort du pape Chenouda III qui n'était pas un partisan acharné du dialogue avec les musulmans, et par des prises de positions intéressantes, bien que discutables, d'Al-Azhar et du nouveau président de la République Égyptienne, non seulement sur le « dialogue » mais aussi sur les « libertés fondamentales » (cf. « Déclaration de al-Azhar et des intellectuels sur l'ordonnance des liberté fondamentales » signée par le Cheikh d'Al-Azhar, Dr. Ahmad Muhammad al-Tayyeb, 22 février 2012).

[1] Notamment à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la rencontre d'Assise en 2011, et plus récemment, lors de son voyage au Liban en septembre 2012,

Annexes

1. Le congrès de Carthage vu par le bulletin religieux marseillais

1.1. « Le congrès eucharistique de Carthage »[1]:

Au matin du jour de l'ouverture, le 7 mai, M. l'Abbé Grenouillet veut bien écrire pour les lecteurs de la « Semaine Religieuse ».

Par le télégramme qui vous a été envoyé, vous avez eu déjà des nouvelles des congressistes marseillais. Par cette lettre je suis heureux de vous confirmer les excellentes impressions de la première heure et de vous dire que notre Bonne Mère a daigné protéger très efficacement ses enfants de Marseille. La traversée a été parfaite, aucun malade, tous les heureux passagers ravis du voyage. Ici, l'accueil a été des meilleurs La Société Civile du Congrès, dont le primat d'Afrique, Mgr Lemaître, est l'admirable animateur, a fait des prodiges pour recevoir au le mieux possible les milliers de Congressistes qui affluent de toutes parts. Hier, magnifique spectacle au moment de l'arrivée du Légat, Son Éminence le cardinal Lépicier a été acclamé sur tout le parcours aux cris : « Vive le Pape ! ». Cette cérémonie de l'arrivée à Tunis a été des plus impressionnantes.
Au Couvent de Saint-Joseph de l'Apparition, à Carthage, nous avons reçu un accueil qui ne m'a pas surpris, car je connais les traditions de l'Institut. Le notaire de la Cause de la Béatification de la Mère Émilie de Vialar a fait de longs séjours à la Barnière, et il a pu se rendre compte de l'esprit de la Maison. On est heureux de retrouver ici, à Carthage, l'esprit de la Maison-Mère que nous avons à Marseille.

Dès son arrivée, le Cardinal Légat écrivit un télégramme au Pape Pie IX et un autre à M.Doumergue, puis il rendit visite au Bey, dans la salle du Trône, où le Résident Général et le Légat prononcèrent de courtes mais heureuses paroles pour remercier le Souverain et lui rendre hommage. Par l'un de ses officiers, le Bey remercie à son tour et rend hommage aux deux personnages et à leur suite, et l'entretien s'achève par la remise de décorations, parmi les décorés, avec le Légat du Pape, le cardinal Verdier, déjà l e cardinal Charost avait reçu le grand cordon du Nicham. Peu après, ce fut le fils du Souverain qui rendit la visite au Légat du Pape.
Rien d'imposant et de magnifique comme la cérémonie d'ouverture qui eut lieu devant le porche de la Cathédrale où l'autel avait été dressé. Il y avait là, dans l'espace compris entre la Cathédrale et la Résidence, huit cardinaux, plus de cent archevêques ou évêques, près d'un millier de prêtres, le Résident général, des parlementaires français, des notabilités de presque tous les pays, une foule de 30 000 personnes, plusieurs fanfares, une chorale de 250 chanteurs, les troupes qui rendent les honneurs à l'arrivée du magnifique cortège du Légat. C'est au milieu d'un silence impressionnant que sont prononcés les deux discours après la lecture de la Bulle pontificale, celui du Président général du Comité des Congrès Eucharistiques, Mgr Heylen, et celui du Cardinal Légat qui a eu le talent de charmer tout à tour les plus hautes notabilités ecclésiastiques et civiles françaises, tunisiennes et étrangères, ainsi que la foule des congressistes, et il a terminé par une péroraison des plus pathétiques souhaitant que ce Congrès soit l'affirmation de cet amour fraternel dont l'Eucharistie est le symbole et le foyer.

* * *

Le lendemain, jeudi, plusieurs cérémonies magnifiques. Le matin, au Belvédère, la messe de communion qui groupe plus de 6 000 enfants, garçons et fillettes, tous habillés de blanc, et

[1] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2527 – 49e année, 18 mai 1930, p. 556 – 557.

l'après-midi, ces mêmes enfants se retrouvèrent réunis pour l'émouvante cérémonie de l'offrande, des palmes sur les ruines de l'amphithéâtre où coula le sang d'innombrables martyrs africains, c'est le R.P. Parra, directeur de l'Apostolat de la Prière qui prononce une vibrante allocution, devant une assemblée de plus de 50 000 pèlerins, et dans cette foule de chrétiens, un bon nombre de musulmans.
Un peu plus tard, c'est l'assemblée générale, sur la colline Saint-Louis, avec une savante étude de l'abbé Philips, professeur au Grand-Séminaire de Liège, sur la Présence Réelle, d'après Saint Augustin. Et la journée n'est pas finie, car dans la nuit de jeudi à vendredi, deux adorations nocturnes, l'une dans la cathédrale de Tunis où prennent la parole, d'abord Mgr Feltin, évêque de Troyes, puis Mgr. Gonon, évêque de Moulins, l'autre dans la cathédrale de Carthage, et, là c'est une première allocution, donnée par le chanoine de Poncheville, et une seconde par notre évêque Mgr. Dubourg, infatigable là-bas comme il l'est ici, il y est d'ailleurs entouré d'une belle délégation de ses prêtres marseillais. On fut obligé de laisser ouvertes les portes des deux cathédrales, car il y avait des adorateurs, même au dehors.
Il nous faut renvoyer au prochain numéro la suite de ce compte-rendu, mais nous voulons que les lecteurs et lectrices de la « Semaine Religieuse » trouvent au moins dans leur cher hebdomadaire cette excellente nouvelle du dimanche de clôture, celle que près de 150 000 fidèles au soir de ce beau jour, sur les places de Carthage, dans cette Afrique si féconde autrefois en docteurs et en martyrs, ont acclamé, prié, adoré le christ-Roi, caché dans la Sainte Hostie pour nous prouver son amour.

T. B.

1.2. « Le Congrès Eucharistique de Carthage (suite et fin) »[1] :

Voici en premier lieu quelques détails intéressants pour compléter ce que nous avons dit du départ de Marseille, nous les avons pris dans une lettre écrite sur le paquebot *Grévy*, par Mgr Boucher, à notre excellent confrère de la *Semaine* de Besançon :
« Son Éminence le Cardinal Charost et une douzaine d'évêques font partie du voyage : Aix, Marseille, Troyes, Clermont, Langres, Strasbourg, Dijon, Fréjus, etc…
« Une soixantaine de prêtres, la plupart de Marseille ou des diocèses dont je vous ai indiqué les évêques, et une centaine de laïques forment la population du paquebot.
« Tout se passe très bien, et les congressistes sont très édifiants. Hier soir, nous nous sommes réunis sur un des ponts, sou la présidence du Cardinal Charost. Mgr Dubourg a fait la prière du soir à laquelle tous ont répondu. Puis, on a chanté de tout cœur et à pleine voix l'*Ave Maria Stella* sous le ciel étoilé. Et le cardinal a béni l'assistance ; après quoi, chacun s'est retiré qui dans sa cabine, qui au salon, qui au fumoir : beaucoup sont restés sur le pont.
« Il n'y a ni tangage, ni roulis : à peine sent-on le léger trémolo qu'impriment les machines. Aussi, personne n'est malade. La nuit a été excellente…
« Ce matin ces Messieurs du clergé de Marseille ont installé des autels dans le grand salon du paquebot : il y en avait au moins une douzaine, de sorte que les prêtres qui ont voulu célébrer ont pu le faire tout à l'aise. Il m'a été bien agréable de dire la messe, à 7 heures, ainsi en pleine mer.
« Et, entre temps on cause, on prie, on lit, on se promène sur les ponts.
« Les laïques se montrent fort édifiants. Beaucoup ont communié ce matin aux messes du salon.

* * *

L'amphithéâtre avait, dit-on, 30 000 places. Sur ce qui était alors les gradins aujourd'hui disparus et sur les hauteurs avoisinantes et dans tous les champs d'alentour, c'étaient, le 8 mai, 50 000 personnes qui, par un temps splendide, se trouvaient pressées les unes contre les autres.

[1] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2528 – 49e année, 25 mai 1930, p. 578.

La foule de jadis criait dans son délire : « A mort les chrétiens ! Les chrétiens aux lions ! » La foule, aujourd'hui, avec enthousiasme et délire aussi, acclamait le Christ, proclamait sa foi, chantait les louanges et la gloire de l'eucharistie.
Dans ce même amphithéâtre se tint, le vendredi 9 mai, une assemblée générale des hommes. Ils arrivèrent par milliers, comme la nuit tombait, portant des flambeaux, tandis que des voix puissantes chantaient *Les Martyrs aux arènes*. A cette foule, Mgr Tissier parla, avec un ardent lyrisme, de l'Hostie source de beauté, de foi, d'espoir. Les applaudissements hachèrent son discours. Quand l'orateur eut terminé, de l'arène s'éleva, majestueux, remplissant l'espace, le chant du *Credo,* le chant de cette foi qui jadis valut le martyre à tant de chrétiens et qui a triomphé de tous ses persécuteurs.

* * *

La messe de clôture du Congrès a été célébrée à la Basilique Saint-Cyprien, découverte en 1905 par le P. Delattre, immense édifice situé sur un promontoire dominant la mer et dont les colonnes restaurées dessinent l'ancienne majesté. Vingt mille fidèles, plus de 100 évêques, 6 cardinaux entouraient le cardinal Lépicier qui chantait la messe à un autel dressé sous un *ciborium* d'aspect antique.
Le résident général, M. Manceron, assistait officiellement à la cérémonie et les honneurs liturgiques lui furent rendus.
Après l'Évangile, S. Em. Le cardinal Lépicier vient prendre place au centre de l'autel. Il ne peut, dit-il, s'empêcher d'exprimer les sentiments de joie qui débordent de son cœur. Il veut louer Dieu pour ce jour béni qu'il nous a donné : il veut aussi chanter l'éternelle jeunesse de l'Église qui était hier avec ses martyrs, ses confesseurs de la foi, ses grands pontifes, les Cyprien et les Augustin, qui est aujourd'hui avec la triomphale victoire de ce Congrès Eucharistique, qui sera demain avec toutes les espérances que donne untelle victoire. En terminant, le cardinal légat a un mot charmant pour le résident général et pour le bey, ainsi que pour toutes les autorités présentes : puis, rappelant que nous sommes à la veille de la fête de saint Achille, il demande une prière spéciale pour Pie XI.
A la fin de la cérémonie la chorale, composée de 300 exécutants, chante le *Domine Salvam fac Rempublicam.*

* * *

Le Congrès s'est terminé le dimanche, 11 mai, en apothéose, une apothéose que le ciel et la terre, les souvenirs de jadis et la foi d'aujourd'hui se sont accordés à faire triomphale.
Tout a concouru à rendre plus prestigieuses ces dernières heures d'une manifestation qui restera l'une des plus belles qui aient été organisées pour glorifier Jésus-Hostie : la splendeur des lieux et la grandeur des souvenirs qu'ils rappellent, la magnificence du temps, l'affluence d'une foule qu'on peut estimer à 150 000 personnes, regardant sur les pentes douces qui descendent de la Primatiale de Carthage vers l'amphithéâtre, défiler une procession de 10 000 prêtres et laïques, la merveilleuse ordonnance de cette procession qui cheminait entre deux rangées de tirailleurs sénégalais, présentant les armes au Saint-Sacrement.
En tête marchaient les paroisses de Tunisie, DRAC et PAC, groupés autour de l'abbé Bergey. Venaient ensuite les délégations étrangères et françaises avec les Belges et les drapeaux multicolores de leurs Confréries, avec les Espagnols et leurs blanches bannières, avec les Polonais, les Allemands, les Hollandais, les Maltais et leur fanfare, les Tchéco-slovaques, etc.
Les Frères de Écoles chrétiennes, les Frères Maristes précédaient plus de 4 000 séminaristes et prêtres en surplis ; les prélats et les évêques marchaient à leur suite, puis le dais sous lequel Mgr Heylen portait le Saint-Sacrement ; le dais était entouré d'une garde d'honneur nombreuse, suivi avec Mgr Lemaître, de sept cardinaux en *cappa magna* et porté par des Pères Blancs. Derrière eux, on voyait en habit, le groupe des parlementaires avec leur écharpe et les membres du Comité permanent ; puis, fermant la marche, la *schola* des Pères Blancs.

Parti de la Primatiale, ayant contourné l'Amphithéâtre, le cortège long de 3 kilomètres, vient de nouveau se masser, à l'appel des bourdons sonnant à toute volée, devant la cathédrale.
Bientôt, dans une espèce de loge ouverte au-dessus du grand portail, sur la façade tout blanche du haut et somptueux monument, apparaît l'ostensoir magnifique, spécialement ouvré pour le Congrès. Le chant du *Te Deum*, le chant du *Tantum Ergo* montent encore vers le ciel, avant que sur la foule, sur Carthage, sur l'Afrique, sur le monde, descend la bénédiction du Saint Sacrement donnée par S. Em. Le cardinal Lépicier. L'assistance répond aux invocations et le légat se lève pour demander d'unir marie au triomphe de son Fils, et le pape au triomphe de son Église.
Alors 100 000 poitrines chantèrent l'*Ave Maris Stella.* Le cardinal, de sa voix claire, récita les formules de la bénédiction pontificale ; et tandis qu'il faisait sur l'assistnce le signe de la rédemption, de longues clameurs s'élevaient de l'immense foule : « Vive le Christ-Roi ! Vive le Pape ! « .
Le Congrès de Carthage s'achevait dans une prodigieuse glorification de l'Eucharistie, du Pape et de l'Église, toute chargée pour l'Afrique et pour le monde d'invincibles promesses.

(d'après divers journaux)

1.3. « Après le Congrès de Carthage »[1] :

Encore quelques impressions, faits et chiffres de nature à intéresser nos lecteurs.
Le diocèse de Besançon s'est placé au premier rang des diocèses de France et même du monde entier par le nombre de ses congressistes : 145 dont 114 prêtres et séminaristes. Notre excellent confrère de la *Semaine Religieuse* écrit encore :
« Avant le départ du bateau, les prêtres se répandirent dans les églises de la ville pour célébrer la Sainte Messe. Le plus grand nombre fit aussi un pèlerinage à ND de la Garde et trente d'entre eux, sur l'aimable invitation de Mgr Dubourg, prirent leur petit déjeuner à l'Évêché. Un grand et respectueux merci au cœur d'or de l'Évêque de Marseille ».
Au sujet des fameuses tentes, il y en avait des centaines, dont tous les grands quotidiens ont donné la photographie. Qu'on lise ces impressions d'un prêtre de Nîmes :
« Enfin, nous nous garderons d'oublier tout un côté, si pittoresque de notre pèlerinage, la vie sous la tente. Oui, nous fûmes Bédouins, nomades, tribu de primitifs. Le marabout nous a rendu presque familiers les temps bibliques et les mœurs du désert. La leçon fut bien un peu dure. De ces dix jours de gourbi l'on se rappellera longtemps, les anecdotes qui égaieront désormais plus d'une conférence ecclésiastique. L'on citera peut-être des propos forts différents qu'inspira paraît-il, la première vue du campement de sainte Monique. Les uns, les mystiques, sans doute, de s'écrier comme Bossuet à l'Assemblée du Clergé : « Que vos tentes sont belles, ô enfants de Jacob, que vos pavillons sont merveilleux, ô fils d'Israël ! » - Les autres, les positifs : « Qu'est-ce que nous sommes venus faire ici ?... » Et ils s'attendrissaient en évoquant la douceur du presbytère lointain… «
Hélas !nous devons nous arrêter, mais pas avant de reproduire ces impressions et ce souhait d'un prêtre d'Évreux :
« L'entente entre les diverses autorités religieuses civile et militaire fut parfaite. A la messe célébrée à la basilique Saint-Cyprien tout particulièrement, on fut frappé de voir tant de généraux et de fonctionnaires en grande tenue, tant de soldats rendant les honneurs militaires, tant de joie répandue sur tous les visages. Aussi, sommes-nous persuadés que plus d'un pèlerin, devant ce spectacle, fit dans son cœur une secrète prière pour l'avènement dans notre pays d'une semblable harmonie entre les divers pouvoirs. En tout cas, que les préfets sachent bien que le jour, où, à l'exemple du résident général de Tunisie, ils s'aviseront d'assister en grand

[1] *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2529 – 49e année, 1 juin 1930, p. 606.

uniforme à un office pontifical, l'Église qui a toujours eu des intentions pacifiques, ne leur refusera ni l'encens, ni le baiser de paix. »

2. Rencontre de l'évêque d'Oran et du président de la République française en 1930[1]

Très aimablement, M Doumergue invita à s'asseoir Monseigneur et les prêtres qui l'accompagnaient Sa Grandeur s'exprima alors en ces termes :

> Monsieur le Président,
>
> Le Clergé et les catholiques de l'Oranie s'associent à l'hommage solennel qui est rendu au Chef de l'État en ces jours du triomphal centenaire de la conquête d'Alger. Ils expriment leur gratitude au suprême dépositaire de l'autorité civile qui dire le mot du cœur aux populations rivalisant d'ardeur pour mettre ce pays toujours plus en harmonie avec la Mère-Patrie. Si dans cette grande œuvre les avantages de la sécurité sont dus à la vaillance du soldat, et si la prospérité matérielle est le fruit du labeur opiniâtre du colon, le prêtre a cherché pour sa part, avec l'aide des communautés religieuses, à répandre de son mieux les bienfaits de la civilisation chrétienne. Il continue à le faire avec d'autant plus de bonheur qu'il reçoit du peuple et des Pouvoirs publics des témoignages non équivoques de sympathie. L'Église, au nom de laquelle il se dévoue, a ainsi sa place dans la Cité, qu'il veut comme vous le voulez vous-même très efficacement, Monsieur le Président, toujours plus unie, plus forte et plus belle. Oui, que Dieu nous donne à tous, venus d'outre-mer ou indigènes, de ne faire qu'un dans les plis du drapeau de la France, si chère au Christ !
> La réponse de M Doumergue, d'une courtoisie et d'une amabilité parfaites fut une entretien à la fois élevé et familier, qui débuta ainsi :
> « Je suis très sensible, Monseigneur, aux sentiments que vous venez d'exprimer, et qui ne sont pas seulement les vôtres, mais, aussi, je le sais, ceux de votre clergé. Et je suis encore plus heureux de savoir et de constater que ce désir de l'union n'est pas simplement chez vous et chez vos prêtres, un sentiment : c'est aussi le programme de votre action, spécialement de votre action personnelle, à vous, Monseigneur, actions que je connais et dont je sais la portée bienfaisante. Je suis persuadé que l'Église a un rôle à jouer dans la société, un très grand rôle ; qu'elle peut efficacement contribuer à cette union entre Français qui est aujourd'hui si nécessaire. Certes, les hommes sont enclins à se quereller, je ne le constate que trop ! mais ils ont aussi une tendance à s'unir et à se considérer comme des frères, et ils y obéissent heureusement quelquefois. Pourquoi ne pas faire tous nos efforts pour obtenir d'eux qu'ils y obéissent beaucoup plus souvent ? ».
> Après ces paroles, l'audience était loin d'être terminée, car ce fut alors un entretien que le Chef de l'État voulut manifestement prolonger. Voici les dernières lignes du compte rendu de la « Semaine d'Oran », Marseillais et autres Provençaux les liront avec un particulier intérêt :
> On parla encore du Midi dont sont originaires et le cardinal Verdier et le Supérieur général des Lazaristes, et Mgr Leynaud, tous un peu compatriotes du Président de la République. « Lungo maï » dit alors Mgr Durant, en prenant congé… A quoi M Doumergue répondit simplement : « A reveîre à l'Élysée ». Et ainsi se termina cette entrevue, où tout justifia cette remarque que fit encore M le Président : ces audiences, pour n'être plus officielles comme autrefois, ont en compensation des avantages et des agréments appréciables…
>
> T.B.

[1] « Le Chef d'État et Monseigneur d'Oran », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2528 – 49e année, 25 mai 1930, p. 581.

3. Hassan al-Banna, « Lettre à un Musulman étudiant en Occident », 1935[1]

Mon frère en islam — que Dieu te garde et te protège —,

Je rends louange à Dieu car il n'y a de divinité que Lui. Que la paix et les bénédictions de Dieu soient sur Mohammad, celui qui fut envoyé en guise de Miséricorde pour l'humanité toute entière, et sur sa famille, ses compagnons et ceux qui s'agrippent à la Sharî`ah jusqu'au jour du jugement.

Que la paix et les bénédictions de Dieu soient sur toi lorsque tu voyages en étant mû par une bonne intention et un dessein noble, et lorsque tu reviens avec un projet solide et le dévouement pour une cause.

Que la paix et les bénédictions de Dieu soient sur toi lorsque tu sers l'islam avec les meilleurs fruits de la science et les meilleures connaissances.

Cher frère, tu vivras parmi des gens que tu ne connaissais pas auparavant et des mentalités auxquelles tu n'es pas accoutumé. En toi, ils verront l'exemple du Musulman. Tâche donc de leur donner le meilleur exemple et de leur refléter la meilleure image, afin qu'ils associent le mot Musulman à l'incarnation de la vertu et de la noblesse.

À tes côtés se trouve un précieux dépôt, à savoir ta vertueuse épouse, apprécie sa valeur. Pour elle, sois un compagnon fidèle. Apporte-lui réconfort et bonheur. Partage avec elle la félicité, sans transiger dans l'acquisition de tes droits ni négliger l'accomplissement de tes devoirs.

Lis ces quelques mots émanant de mon amour et de ma sincérité à ton endroit, tel un grand frère exprimant à son frère et à sa sœur les meilleurs vœux d'une vie heureuse.

Cher frère, excelle dans l'observance de Dieu dans toutes tes affaires. Comprends que Dieu — Exalté soit-Il — veille sur toi, qu'Il te voit et cerne parfaitement toutes tes affaires — où que tu te trouves. Il connaît la tricherie de tes yeux et ce que renferme ton cœur. Fais de ton mieux afin que Dieu ne te voie que là où Il lui plaît de te voir. Ne sois pas insouciant dans ton observance de l'Unique — Glorifié et Exalté soit-Il —, sinon Satan s'infiltrera en toi et tu seras accablé par les murmures de tes caprices et de tes désirs. Cher frère, crois bien que lorsqu'un cœur est conscient de l'observance de Dieu, il ne sera jamais approché par Satan. Toutefois, lorsqu'il s'écarte de la conscience de Dieu, le mal est attiré vers lui et il sera hanté par les caprices et les désirs. Renforce donc ton cœur par l'observance de Dieu et dans la vigile cherche refuge contre ce qui t'entoure et ne sois pas du nombre des insouciants.

Accomplis les obligations que Dieu t'a enjoint avec ponctualité. Ne les néglige pas en renvoyant leur accomplissement à un autre moment au motif que tu es occupé, ou en te justifiant par quelque excuse que ce soit. Il s'agit d'une ruse de ton âme et l'une de tes lubies : « …Et ne suis pas la passion : sinon elle t'égarera du sentier de Dieu » [Sourate 38, Sâd, verset 26].

Comprends aussi, cher frère, que nul ne se rapproche de Dieu par une œuvre préférable à l'accomplissement des obligations, comme cela est stipulé dans le hadith d'Al-Bukhârî. Veille

[1] « Lettre à un Musulman étudiant en Occident ». Ce document publié sur le site web www.islamophile.org est une traduction du document anglais publié sur le site www.jannah.org. Cette « Lettre à un Musulman étudiant en Occident » fait l'objet d'un petit ouvrage publié en anglais qui ajoute une présentation au texte lui-même : *Letter to a Muslim Student by Hasan al-Banna*, The Islamic Foundation, Fosis, Leicester/London, 1995, 32 p.

donc à ne pas négliger tes obligations ni à te laisser gagner par la paresse pendant leur accomplissement ; ce sont les droits de Dieu sur toi. Sois constant dans ta prière et impeccable dans ton jeûne. Si tu es dans l'incapacité de jeûner, alors conformément à la parole de Dieu — Exalté soit-Il — tu bénéficies d'une dérogation : « …Mais pour ceux qui ne pourraient le supporter qu'[avec grande difficulté], il y a une compensation : nourrir un pauvre. Et si quelqu'un fait davantage de son propre gré, c'est pour lui ; mais il est préférable pour vous de jeûner, si vous saviez » [Sourate 2, Al-Baqarah, La génisse, verset 184]. Garde-toi de trouver en ce verset une excuse pour tes manquements. Jeûner en Occident malgré les difficultés te vaudra une précieuse récompense et constituera un actif sur ton compte ; cela fait plaisir à ton Seigneur et est profitable pour toi. Ne songe donc pas à rompre le jeûne, à moins d'être incapable de le mener jusqu'au bout. Inutile de te conseiller davantage concernant tes obligations, il s'agit après tout de ton capital. Dans quel état se trouvera celui qui gaspille son capital, quelle serait sa position parmi les actionnaires de demain ?

Passe le plus de temps possible dans l'accomplissement d'œuvres surérogatoires comme s'il s'agissait d'œuvres obligatoires. Accomplis les prières surérogatoires. Multiplie les demandes de pardon et les louanges envers ton Seigneur Glorifié. Souviens-toi que les suppliques faites pendant les voyages ou l'expatriation sont exaucées. Multiplie donc les suppliques secrètement et en toute humilité. N'aie de cesse d'évoquer Dieu — Exalté soit-Il —. Le Prophète — paix et bénédictions sur lui — recommanda à `Alî — que Dieu l'agrée — d'humecter sa langue en permanence par l'évocation de Dieu. Ne t'écarte point de ce chemin menant à davantage d'œuvres pies et d'obéissance à Dieu, tel un investissement aux multiples récompenses. L'évocation de Dieu parmi une nation insouciante est comme une lumière éclatante. Tire profit de ce temps, car c'est la saison des récoltes des récompenses de l'Au-Delà, au profit exclusif de ceux qui souhaitent saisir ces opportunités et bénéficier de telles saisons.

Augmente ta récitation du Saint Coran avec compréhension et méditation. Cela constitue une guérison pour l'âme et un réconfort pour le cœur. Choisis-en un passage à lire au début et à la fin de la journée. Quel excellent début et quelle excellente fin !

Dans les délices de la vie et les plaisirs de ce monde, tu trouveras des choses qui font pencher le cœur, marquent l'esprit, attirent l'œil et déroutent les esprits faibles. Ne laisse pas ces leurres t'attirer loin de la vertu et te faire oublier l'Au-Delà : « Et ne tends point tes yeux vers ce dont Nous avons donné jouissance temporaire à certains groupes d'entre eux, comme décor de la vie présente, afin de les éprouver par cela. Ce que Dieu fournit [au Paradis] est meilleur et plus durable. Et commande à ta famille la prière et accomplis-la avec persévérance. Nous ne te demandons point de nourriture : c'est à Nous de te nourrir. La bonne fin est réservée à la piété » [Sourate 20, Taha, versets 131 et 132]. Sache, cher frère, qu'au regard de Dieu — Exalté soit-Il — tous ces plaisirs ont moins de poids que l'aile d'un ciron et ne conduisent ni à l'honneur ni à la vertu. Ils ne sont que des manifestations fantaisistes et des leurres de la séduction. Veille donc à ne pas laisser Satan abuser de toi, sinon tu plongeras dans les abysses du péché et de la corruption. Souviens-toi en permanence de la parole de Dieu — Exalté soit-Il — : « On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent : femmes, enfants, trésors thésaurisés d'or et d'argent, chevaux marqués, bétail et champs ; tout cela est l'objet de jouissance pour la vie présente, alors que c'est près de Dieu qu'il y a bon retour » [Sourate 3, Âl `Imrân, La famille d'Amram, verset 14]. Le Livre de Dieu récite ces faits jour et nuit. Ne sois donc pas du nombre des gens qui préfèrent la vie ici-bas à l'Au-Delà ; ni de ceux qui se laissent tromper par l'apparence des choses sans considérer leur essence. Tous les plaisirs apportés par la civilisation contemporaine ne mèneront qu'à la souffrance, une souffrance qui l'emportera sur leur attrait et ôtera leur douceur. Évite donc les aspects mondains de ces gens.

Cher frère, les choses que Dieu a rendues illicites pour nous, ces gens les considèrent licites pour eux. Par conséquent, s'ils commettent un acte illicite, ils ne ressentiront aucune honte et ne s'en abstiendront aucunement. Tu ne devrais ni approuver leurs fantaisies ni te

mêler à eux dans leurs péchés. Sinon, tu ne seras pas exempté de rendre compte devant Dieu — Exalté soit-Il — et tu n'auras point d'excuse le jour du Jugement.

Ne cherche pas la compagnie de leurs filles, et ne laisse se développer entre vous aucune sorte d'amitié ni relation sentimentale. Si cela constitue un péché pour les autres, cela l'est doublement en ce qui te concerne et tu en es parfaitement conscient. Bien que tu sois connu parmi nous comme une personne fiable et décente, je mentionne ce point pour te mettre en garde contre la débâcle du péché afin que tu ne trébuches jamais. Que ta chasteté soit assortie de contentement et ta dignité de convenance.

Pour ce qui est de l'alcool, ne t'en approche guère et ne trouve pas d'excuse dans la rigueur du climat. Car lorsque Dieu l'a rendu illicite, il connaissait parfaitement tous les types de climat et n'a pas fait de distinction entre les pays ni entre les nations face à cette prohibition. Dieu l'a rendu illicite sans laisser de place au doute et sans faire d'exception. Veille donc à ne pas lui faire une place dans ton ventre, sinon cela restera comme une tache noire sur une peau immaculée. Sois ferme autant que possible avant le premier verre. Car une fois que ton esprit aura été grisé par le premier verre, un deuxième suivra puis un troisième. À ce moment, tu auras chuté au fond d'un gouffre dont il est difficile d'échapper, et tu auras commis une injustice contre ta propre personne et contre les autres. Ensuite, même si tu expies ce péché par le repentir, tu ne pourras pas retrouver ta pureté originelle ni ta superbe crédibilité.

Ne goûte à rien dans les restaurants qui servent la nourriture illicite, comme le porc et la bête morte. Tu trouveras dans ce qui est licite des substituts et une satisfaction. Ne goûte donc pas aux aliments illicites et ne laisse pas ta chaire croître sur eux, faute de quoi le feu sera ce qu'elle mérite. Dieu — Exalté soit-Il — nous a prohibé les impuretés : « …Il leur rend licites les bonnes choses, leur interdit les mauvaises… » [Sourate 7, Al-A`râf, Les limbes, verset 157]. Délaisse donc ce qui est mauvais à la faveur de ce qui est bon.

Quant aux casinos, boîtes de nuit et autres lieux de vanité, ton temps est bien trop précieux pour y être gaspillé. J'ai médité l'adage « le temps c'est de l'argent » et je ne l'approuve pas. Le temps est plus précieux que l'argent, car le temps c'est la vie. N'est-il pas vrai que ta vie ne dure que quelques heures et que l'on ne sait jamais quand elle touchera à sa fin ? Cher frère, sois rigoureux avec ton temps et ne le dépense que pour ce qui est significatif et ne cherche le plaisir que dans ce qui est licite. Dans les cieux se trouve le calme et sur terre la beauté. Dans les jardins il y a la fraîcheur et en toi un signe. Dans la mer il y a une force et dans l'air une nourriture. Puise dans tout cela du réconfort pour ton âme et du repos pour ton esprit. Ne perds pas ton temps par insouciance, cela t'alienera du bien et te conduira vers le mal.

Sois perspicace dans ta critique ; sois juste et sociable. Que la bonté des gens ne te fasse pas oublier leur méchanceté et que leur méchanceté ne te fasse pas oublier leur bonté. Étudie-les plutôt à la manière d'un chercheur ou d'un examinateur. Embrasse toutes leurs affaires, puis examine-les avec précision. Rapporte le bien que tu y trouveras à ton peuple et à ta nation, et reviens victorieux et soutenu. Rejette le reste et ne reviens qu'une fois que tu t'en seras lavé les mains et libéré l'esprit. Tu trouveras là-bas des gens qui déshonorent ton Prophète — paix et bénédictions sur lui —, trouvent à redire dans ton Coran et honnissent les tiens. Ne t'assois pas avec eux jusqu'à ce qu'ils traitent d'un autre sujet, quand bien même il serait nécessaire à tes yeux d'initier un dialogue avec eux. Discute avec eux de la meilleure façon. Expose-leur le bien que tu connais et évite de rentrer dans des polémiques qui ne cultivent que la haine et la dissension. « Tu [Muhammad] ne guides pas ceux que tu aimes : mais c'est Allah qui guide qui Il veut. Il connaît mieux cependant les bien-guidés » [Sourate 28, Al-Qasas, Les récits, verset 56]. Cher frère, sache que l'exemple vivant est un bien meilleur appel que le meilleur des discours. Il est bien plus efficace et bénéfique d'user de ton bon caractère, de ta personne irréprochable et de ta droiture pour défendre et promouvoir ta religion et ta nation. Si tu as l'occasion de donner un discours ou une conférence à l'un de leurs lieux de réunion ou l'une de

leurs assemblées, prépare-toi bien pour cet événement. Choisis un sujet qui ne sèmera pas le trouble et n'insultera pas la probité intellectuelle. Ne sois pas impressionné par leur position, car l'aide de Dieu est du côté de ceux qui sont sincères. Sois positif et n'insulte pas les croyances d'autrui. Attache-toi plutôt à révéler leur bonté innée et à leur exposer nos croyances. Ce faisant, tu auras convenablement éveillé leur conscience et leur motivation. Enfin, il y aurait tellement de choses à dire et j'aurais tant aimé poursuivre mon conseil à ton endroit, mais je crains en prolongeant ce discours outre mesure que tu n'oublies la plupart de mon propos, car l'excès de discours fait oublier l'essentiel. Vous concernant tous les deux, puisse Dieu vous élever pour faire de vous les meilleurs successeurs et puisse Sa protection vous accompagner. Puisse-t-Il vous préserver tous deux et vous ramener sains et saufs, comme le voudraient tous les sincères. Je confie à Dieu votre religieux, vos obligations, et le fruit de vos actions. Que la paix et les bénédictions de Dieu soient sur vous.

Amen.

P.-S.

Nécrologie de Sœur Georgina

Soeur Suzanne Kouri (M. Georgina)

Née : le 15 novembre 1895 à Sfax (Tunisie)
Première profession : le 31 octobre 1920 à Saint-Charles
Décédée : le 11 décembre 1986 à Toulouse.

La formation avait été dure ("a besoin de vastes horizons",disait la maîtresse des novices), et on hésitait à admettre Sr Georgina à la profession. Désolée devant cette perspective, la jeune fille, qui n'était pas personne à se laisser abattre, s'en alla trouver Mère Marie-Salomé pour lui exposer son problème. "Ne vous inquiétez pas, lui dit celle-ci, vous resterez dans la Congrégation et vous y deviendrez vieille." Heureuse prophétie qui se réalisa, en effet. Sr Georgina avait 91 ans lorsqu'elle s'est éteinte à Toulouse ! "Je ne sais qu'admirer le plus, disait une Marseillaise lors de ses funérailles : ou Sr Georgina ou la Congrégation qui a su l'accepter !"

Libanaise d'origine, la famille de Sr Georgina s'était établie en Tunisie où son père avait une grosse production d'olives. La jeune fille, de rite maronite, avait fait ses études chez les Soeurs de Notre-Dame de Sion et parlait couramment l'arabe, le français et l'italien. Elle eut une jeunesse non seulement facile, mais aisée. Pourtant, elle se sentait attirée par la vie religieuse; les Congrégations ne manquaient pas dans cette Tunisie où elle avait vu le jour mais elle n'en connaissait que l'extérieur. Intriguée par la vie des Carmélites de Carthage, n'avait-elle pas été jusqu'à grimper sur le mur de leur jardin pour savoir ce qui se passait à l'intérieur !

Elle demanda à entrer chez les Soeurs Blanches et fit son postulat à Saint-Charles. Après sa profession, la jeune Soeur Georgina fit un petit stage à Biskra puis fut nommée à Carthage, chargée de classe au pensionnat. Elle se donna avec toute sa fougue à ces enfants et les aima.

Rappelée à Saint-Charles en 1933, elle dut quitter ses filles auxquelles elle était si attachée; elle fut nommée à Biskra, mais l'arrachement avait été trop violent et le choc trop rude, et Sr Georgina ne put s'habituer à son nouveau poste.

Elle fut alors envoyée à la procure de Paris, où passaient les Soeurs en voyage ou bien chargées de l'animation missionnaire et des ventes. Soeur Georgina se dévoua à plein dans les tâches qui lui étaient assignées. Les années 39 à 49, elle les passa à Marseille, Lyon et Paris, puis retrouva l'Afrique du Nord, mais pour peu de temps. Nommée à Geryville (El Bayadh), elle y fut chargée du Cours Elémentaire ainsi que de cours du soir à de grandes jeunes filles qui l'appréciaient beaucoup. Elle donna aussi des cours de broderie, elle qui, au noviciat, avait été déclarée "nulle" en couture, sans doute à cause de sa mauvaise vue ! On la trouvait aussi au jardin et à la basse-cour car elle se sentait à l'aise dans n'importe quelle occupation.

En 1951, elle était à Touggourt. C'est en août 1952 qu'elle revint en France. Nommée à Marseille, elle eut à chercher et conduire les Soeurs à la gare et aux bateaux, avec toutes les démarches administratives que cela requérait. En même temps, elle commença à s'occuper des familles maghrébines installées de façon précaire dans la banlieue de Marseille. Elle était bien décidée à faire quelque chose pour elles. Très bien, mais par où commencer ?

Parlant arabe, elle va faire des visites à l'hôpital et la rencontre du premier malade lui donne l'occasion d'aller trouver sa famille à la "Campagne Picon". La "Campagne Picon" ! Un bidonville de cabanes ! Quand il pleut, c'est un véritable cloaque. Sr Georgina se met en relation avec l'assistante sociale

64

7.

du quatorzième arrondissement et jusqu'à la fin de sa vie lui restera très liée ainsi qu'à bien d'autres personnes par la suite.

Il faut bien, dans ce bidonville, avoir un lieu où se poser. Sr Georgina réussit à se procurer de vieux wagons de chemin de fer où elle établira son quartier général et occupera les jeunes quand il fera trop mauvais temps. Ah! ces wagons auxquels le nom de Sr Georgina restera désormais attaché ! Transportés par les militaires, ils deviendront le centre de l'association "Vacances et loisirs", plus connue sous le nom familier de "Club des Minous de la Belle de Mai". Elle y va le dimanche et les jours de congé, à pied au début, malgré la distance, jusqu'au jour où elle obtiendra une carte de transports gratuits.

Un jour, la municipalité décide de supprimer le bidonville. Qu'allait-on faire des wagons ? Mais les transporter, bien sûr, jusqu'à une cité de transit provisoire nouvellement construite : "La Paternelle", à l'autre bout du quartier Ste Marthe. Ce n'était certes pas le grand confort : des blocs de ciment gris à deux étages, avec deux appartements par étage; à l'extérieur des escaliers à claire-voie. Chaque appartement comprenait une immense pièce avec un coin-cuisine, une grande chambre, une salle d'eau et des toilettes, mais il y avait l'eau et l'électricité : un progrès ! Le loyer était minime, mais pour certaines familles de huit ou dix enfants, c'était étroit, même si les gens étaient heureux de se retrouver entre eux.

Le jour où les wagons (sans roues !) furent de nouveau transportés par les militaires, on raconte qu'il y eut un encombrement terrible sur la voie publique. Pendant toute la matinée, il fut impossible aux voitures de circuler, même aux transports urbains. Résultat : une grosse amende... qui n'eut pas de suite !

En 1959, Sr Georgina organisa les premières colonies : une pour les garçons, une pour les filles. Au début, les monitrices des colonies de filles étaient de jeunes Européennes, puis les Algériennes, qui avaient grandi, constituèrent les cadres. Les épisodes de ces colonies auraient de quoi remplir un volume!

Sr Georgina avait l'art de mettre tout le monde à contribution : des messieurs connus, pour transporter dans leurs voitures son huile ou son pétrole, même si parfois les bidons laissaient quelques traces sur les banquettes; les maisons de produits alimentaires qui, sollicitées par de belles lettres, donnaient largement; les maisons religieuses, pour le logement. "Un soir, raconte une des monitrices de l'époque, après une veillée assez longue, nous n'avons pu rentrer dans les dortoirs, qui étaient fermés. Il fallut passer la nuit sur des chaises. Sr Georgina resta debout toute la nuit, mais le lendemain elle était d'une humeur que peuvent imaginer ceux qui l'ont connue !"

Et que faisait-on dans ces wagons ? Beaucoup de choses : du tricot, de la couture, des travaux manuels, de l'enseignement ménager, des jeux. On organisait aussi des promenades. Vers les années 63, on mit en place une structure plus rigoureuse qui ressemblait à celle du scoutisme. Pour s'en occuper, Sr Georgina et ses aides recrutaient parmi les élèves du secondaire ou les étudiants, des garçons et des filles dynamiques. C'était d'ailleurs sa tactique et son but : faire se rencontrer Algériens et Européens.

Pendant la guerre d'Algérie, elle s'employa à rendre tous les services possibles, aidant les femmes analphabètes à remplir leurs papiers, calmant leur angoisse. Elle était toujours très bien accueillie dans les familles, avec le couscous et le lait caillé traditionnels. Dans ces visites, elle emmenait toujours avec elle une jeune Marseillaise, jamais la même, pour lui montrer une misère qu'elle ignorait et pour que le plus grand nombre possible de personnes comprennent les problèmes qui déchiraient les deux communautés.

avec le couscous et le lait caillé traditionnels. Dans ces visites, elle emmenait toujours avec elle une jeune Marseillaise, jamais la même, pour lui montrer une misère qu'elle ignorait et pour que le plus grand nombre possible de personnes comprennent les problèmes qui déchiraient les deux communautés.

Sr Georgina passait sans difficultés du bidonville à la préfecture, de l'évêché à la prison, du monde européen au monde maghrébin. Elle était très à son aise aussi au milieu des "dames" amies des Soeurs, sur lesquelles elle se reposait pour la préparation des ventes-expositions. La vente ayant une fois été remplacée par un couscous dans un restaurant du Vieux Port, le Père Duval, s.j., chanteur bien connu, se trouva à passer par là; après s'être fait un peu prier, il accepta de se produire et proposa que l'on fasse ensuite la quête "pour le bidonville de Sr Georgina".

Elle alla jusqu'à organiser de grands voyages, à Paris, à Lourdes, en Espagne, en Italie. Chacun eut son charme et son histoire. Plus modestement, on visita aussi Arles, Avignon ou Marseille (de préférence aux environs de Noël) : le Vieux Port, Notre-Dame de la Garde, la Cannebière illuminés, quel régal pour ces enfants qui ne sortaient guère de leur cité ! Au Château des Papes, une petite s'exclama : "Une chambre, c'est plus grand que trois appartements ensemble à 'La Paternelle'!" On faisait la fête aussi : "Blanche-Neige", toujours très bien jouée avec beaucoup de succès aussi bien auprès des parents qu'auprès des enfants. Cela n'allait pas sans larmes ni éclats de "colère" de Sr Georgina, mais tout s'arrangeait toujours miraculeusement !

"La Paternelle" se vidait de ses habitants, remplacés peu à peu par des gitans. Les relations étant plutôt tendues entre les deux communautés, les enfants ne pouvaient plus jouer dehors. Une seule solution : quitter les wagons, mais quel déchirement pour Sr Georgina ! Avec courage, elle recommença aux "Micocouliers", une cité proche de "La Paternelle", mais ce n'était plus pareil. Elle avait également une cabane dans le quartier des "Olives", autre cité où une Soeur prit la relève.

Les dernières années, Sr Georgina ne restait pas inactive; elle "recevait" dans "sa cuisine", de nombreuses visites, écoutait, conseillait, essayant de dépanner pour un travail, un logement. A midi, elle accueillait quelques écoliers africains qui venaient faire réchauffer leur repas chez elle. A Noël, au "Foyer libanais", un goûter réunissait les enfants de ses anciennes et une fois l'an, un repas avait lieu pour leurs familles et tous les sympathisants. C'était sa joie de se retrouver au milieu de "ses filles" qui avaient pour cette grand'mère un peu grondeuse, plus que de l'affection, de la vénération. Cela dura jusqu'à son entrée à l'Hôtel-Dieu de Marseille, son opération à Alès et, après quelques semaines de rééducation, son départ définitif pour Toulouse.

Elles furent longues et douloureuses, ces dernières années. Quel déracinement pour elle !

Sr Georgina ... Une "originale" sympathique, disait-on. Evidemment, il avait toujours été difficile de trouver une autre Soeur assez malléable pour collaborer avec elle, et encore plus pour la remplacer ! En communauté, on la voyait peu, mais ne lui fallait-il pas les "vastes horizons" ? On l'acceptait telle qu'elle était, avec son sens social très averti, son côté "bohême" et son coeur de grand'mère.

Soeur Georgina n'est plus... Le matin de son enterrement à Toulouse, à 8 h.30 un samedi, déjà une délégation de Marseillais attendait. Ils avaient fait tout ce chemin pour elle ! Il y avait des représentants de toutes les communautés : laïcs et religieux, chrétiens et musulmans, européens et maghrébins." "Innombrable est la foule de ceux qui l'ont pleurée, innombrable est la foule de ceux qui, en toutes langues et à quelque religion qu'ils appartiennent, ont imploré pour elle le Dieu miséricordieux." (D'un texte lu à ses funérailles)

4. Une déclaration de la Mission de France[1]

Trois prêtres viennent d'être expulsés de Souk-Ahras, patrie de saint Augustin, par la force publique, contre la volonté formelle et malgré les protestations solennelles de leurs évêques d'Algérie, malgré les démarches répétées du prélat de la Mission de France auprès du chef du gouvernement.
Il est de notre devoir de déclarer que cette expulsion est contraire à la fois à la justice et à la paix.

1. Nous faisons nôtre la déclaration de S. EXC. Mgr Pinier, évêque de Constantine et Souk-Ahras :

   > Devant l'émotion soulevée par l'affaire des prêtres de la Mission de France de Souk-Ahras et pour couper court à toute interprétation erronée, l'évêque de Constantine déclare que ces prêtres ont été fidèles à la mission spirituelle qui leur a été confiée, qu'ils n'ont pas failli à leurs obligations de citoyens français en Algérie et qu'ils ont donné l'exemple de la charité envers les pauvres et les malheureux. Il tient à leur exprimer sa profonde sympathie et sa vive gratitude.

2. Nous faisons nôtre et approuvons la déclaration lue en chaire par l'équipe sacerdotale de Souk-Ahras le 29 janvier dernier et reproduite par la presse.

3. Nous affirmons que les raisons officielles données pour appuyer cette expulsion n'ont pu être justifiées.
   Nous affirmons d'autre part, au nom de la conscience chrétienne :
   -Tout prêtre a le droit et le devoir de porter aide et assistance à des malades ou a des blessés quels qu'ils soient ; il est contraire aux droits imprescriptibles de l'humanité de l'en empêcher ;
   -Tout prêtre a le droit et le devoir de nourrir des affamés, de vêtir des indigents, d'exercer la charité sous toutes ses formes ; aucune raison d'État ne saurait l'empêcher d'être ainsi le signe de la paternité universelle de Dieu.

4. Nous pouvons affirmer, avec les évêques d'Algérie, que l'équipe sacerdotale de Souk-Ahras a poursuivi au-dessus des luttes meurtrières une œuvre d'humanité et de justice favorable au retour de la paix :
   -Protestant sans faiblir contre les crimes, les incendies, les meurtres d'innocents, venant d'un côté ;
   -Protestant avec la même force contre les régressions collectives, les tortures, les destructions de villages, venant de l'autre côté ;
   -Accueillant tous les Européens venus demander une aide sacerdotale ou humaine ;
   -Accueillant également tous les Arabes venus se confier à elle et réunissant les uns et les autres par une prière commune pour la paix.
5. En expulsant cette équipe sacerdotale, ce qui a conduit l'évêque de Constantine à prendre la très grave mesure de fermer l'église de Souk-Ahras à la veille même du jour de l'Ascension, les autorités publiques laissent là-bas une

[1] « Une déclaration de la Mission de France », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 3769, 3 juin 1956.

communauté chrétienne sans prêtres, des innocents sans défenseurs, une des régions les plus éprouvées d'Algérie sans ses meilleurs artisans de paix.

6. Nous demandons donc avec insistance que ces mesures soient rapportées :

- Ce serait un acte de justice envers les prêtres de Souk-Ahras ;

- ce serait un signe précis, de la part des Pouvoirs publics manifestant qu'ils s'efforcent sincèrement d'obtenir la réconciliation des deux communautés européenne et musulmane sur le sol de l'Algérie ;

- ce serait un moyen efficace d'atténuer le drame qui trouble tant de consciences.

Achille, card. **LIÉNART,** prélat de la Mission de France
Au nom des 80 communautés de la Mission de France
Jean **VINATIER**, vicaire général

5. Sauver l'Union française : Discours d'Albert Sarraut[1].

Albert Sarraut, président de l'Assemblée de l'Union Française, adresse par exemple un message au mois de juillet 1953, à l'occasion du baptême, à Coëtquidan, de la Promotion 1952-1954 de Saint-Cyr :

> « Il est des vérités dont tout Français doit prendre une claire conscience. La plus frappante, qu'il lui faut regarder bien en face, est la rétraction et l'amenuisement du rôle et de l'ascendant de son pays dans l'évolution de l'univers actuel. Depuis trente-cinq ans, les deux guerres successives qui ont produit sur le globe des effets de cataclysme ont bouleversé profondément l'aspect de cet univers. Leur commotion a lézardé les structures séculaires qui avaient bâti sur des valeurs spirituelles et morales les supériorités, les prépondérances, les primautés de certaines nations. Au principe de la qualité, qui régentait auparavant notre planète, a succédé la loi de la quantité, des grandes masses, des grands nombres, dont le jeu impérieux a fait émerger des constructions colossales en présence desquelles, désormais, nous apparaissons plus petits sur la perspective de l'horizon mondial. Confrontée à de telles structures, ayant à sa gauche l'énorme poids de la puissance et de l'économie américaine, à sa droite l'énormité massive de l'humanité russo-asiatique, notre France, notre métropole, n'est plus, apparemment, qu'un modeste pays de quarante-deux millions d'habitants, et c'est sur la faible surface de l'hexagone qu'elle inscrit dans la carte européenne que s'érige, en moindre hauteur, le symbole longtemps dominateur de son rayonnement moral – ce que j'appelle la « cathédrale France », dont les clochers sonores ont, de tout temps, essaimé les messages les plus retentissants pour la dignité humaine, la justice sociale, la paix, la liberté, le droit, la fraternité des peuples. A ne considérer que l'image de la France métropolitaine face au monde nouveau, cette cathédrale illustre, autrefois surélevée dans l'espace par tant de prestiges, se réduit aux proportions atténuées de son pays, où elle paraît n'émerger qu'à peine au-dessus du sol. C'est un fait.
>
> Mais par fortune, il y a pour nous l'autre France, celle de son prolongement d'outre-mer. Et c'est alors, avec elle, le large et robuste soubassement où la cathédrale se redresse, le haut piédestal où elle va continuer d'exhausser son clocher. Aux quarante-deux millions d'habitant de la Métropole s'ajoutent les soixante-dix millions de cet Outre-Mer, et la France, qui peut ainsi parler encore au monde au nom de cent dix-millions de vivants, reste toujours et doit rester un grand pays, si elle peut continuer de compter sur la fidélité, la confiance, la solidarité de cette multitude humaine et sur les immenses ressources morales et matérielles réparties parmi les sols et les sous-sols de cet Outre-Mer.
>
> Elle peut, elle doit fermement tabler sur cette fidélité, parce qu'elle accomplit au delà des océans une grande œuvre sociale et humaine, imprégnée d'un sens généreux, fraternel, altruiste, créateur partout de mieux-être matériel et de développement intellectuel.
>
> L'Union Française est devenue depuis 1946 une vaste famille où les anciennes notions de "sujets" et de "protégés" ont disparu pour faire place au sentiment d'égalité fraternelle qui régit désormais cette communauté de plus de cent millions de vivants et en assure la cohésion. »

[1] Ce message est paru dans la revue « Saint-Cyr » du mois d'août 1953 et publié dans n° 10- 45e année – octobre 1953, nouvelle série de *La Nouvelle Revue française d'Outre-mer*, p. 254

6. Discours de Gamal Abdel-Nasser au patriarcat copte orthodoxe le 24 juillet 1965[1].

« Mes frères,

Je suis heureux de participer avec vous, aujourd'hui, à la pose de la première pierre de la nouvelle cathédrale. Lorsque j'ai rencontré dernièrement chez moi, le pape Kyrillos VI, je l'ai entretenu de la construction de cette cathédrale et lui ai fait part de l'intention du gouvernement d'y contribuer.

Mon but ne se ramenait pas à une contribution matérielle, qi est chose aisée : mais je visais l'aspect moral. Cette Révolution a été fondée essentiellement sur la fraternité et, en aucun cas, sur la haine ou le fanatisme. Cette Révolution a été entreprise pour l'Égypte et pour tous les Arabes. Elle prône l'égalité, la parité des chances et le fraternité. La parité des chances est l'un des premiers principes proclamés par les religions révélées, car, par la fraternité, l'égalité et la parité des chances, nous pouvons édifier la communauté saine que nous nous proposons et vers laquelle tendent les religions. Le Christianisme et l'Islam ont prôné la fraternité, l'égalité et la parité des chances ainsi que l'action en faveur des pauvres, des déshérités et des besogneux. Les religions ont condamné l'exploitation et l'asservissement sous toutes leurs formes. Nous savons tous que le Christ a été la victime de l'asservissement et de l'humiliation provoqués par l'occupation romaine. Il a enduré les pires souffrances. Cela, nous les avons tous. S'il a supporté ces souffrances, c'est pour sa mission céleste, pour propager son appel. Ses souffrances et ses douleurs en ont le plus grand exemple en tous lieux. Par la suite, les Chrétiens se déployèrent à travers le monde, prêchant la religion divine et supportant, avec patience et avec foi, les souffrances.

Leur exemple invitait, au milieu de leurs épreuves, à l'amour et à la fraternité.

Frères, à travers les siècles et tout au long de l'histoire de l'Islam, Chrétiens et Musulmans ont toujours été des frères. Ils l'ont été à l'époque du Prophète et le Coran y fait allusion.

Donc, l'amour et la fraternité entre le Musulman et le Chrétien remontent aux temps du Prophète Mohammed. En appelant au renforcement de cette fraternité et de cet amour, nous agissons conformément aux instructions de Dieu. Dieu n'a jamais invité au fanatisme mais à l'amour. Lorsque l'Islam pénétra en Égypte, la fraternité subsista entre Coptes et Musulmans. Si certains changèrent de religion, ce ne fut jamais par la force ou ka contrainte,, car l'Islam n'a jamais admis la violence, mais a reconnu les croyants et a reconnu que les Chrétiens sont frères en Dieu et dans la religion.

Telle est la conception que la Révolution se fait de la religion. Par l'amour, la fraternité, l'égalité et la parité des chances, nous sommes en mesure de créer la Patrie puissante qui ne reconnaît et ne connaît aucun sectarisme, mais uniquement le patriotisme, le patriotisme du soldat sur le champ de bataille.

Comme je vous l'ai dit au début de la Révolution, le Musulman marchait côte à côte avec le Chrétien en 1948 en Palestine. Les balles des ennemis ne faisaient aucune distinction entre le Musulman et le Chrétien. Lorsque nous fûmes l'objet de l'agression de 1956 et que Port-Saïd fut attaqué, les bombes des ennemis ne firent aucune distinction entre Musulmans et Chrétiens. Pour eux, nous étions tous les enfants de l'Égypte qui n'ont jamais fait de distinction entre le Musulman et le Chrétien. La Révolution a progressé sur cette base et nouas avons toujours été

[1] « Chronique RAU Égypte », *Proche-Orient Chrétien* n°4, Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem, 1965, p. 384 – 387.

convaincus que l'unique moyen de sauvegarder l'unité nationale réside dans l'égalité et la parité des chances.

Aucune distinction n'est faite entre les citoyens dans les écoles. L'accès à ces établissements ne se fait point sur la base qu'on est le fils d'un tel ou de tel autre, qu'on est musulman ou chrétien. L'admission à l'université s'effectue en fonction du nombre de points. Peut-être 90% des étudiants seront des enfants de paysans ou d'ouvriers. Le problème n'est pas là, car nous avons une égalité qui ne fait aucune distinction entre le fils du gardien et celui du ministre. Il n'y a pas non plus de distinction entre musulman et chrétien. Ceux qui ont les points requis sont admis à l'université. Peut-être y aura-t-il 30 ou 50% de Chrétiens. Là n'est pas la question que les étudiants soient musulmans ou chrétiens, cela n'importe nullement ; l'essentiel est qu'ils aient les meilleurs points. Nous estimons que c'est là le principe de la justice e t de l'égalité.

La nomination dans les postes du gouvernement ou de la magistrature s'effectue sur la base des points obtenus, sans qu'il soit tenu compte de l'origine sociale ou de la religion. Dans tous es emplois nous pratiquons cette règle. Les promotions se font, dans tous les postes de l'État et jusqu'à la première classe, sur la base de l'ancienneté A chacun son tour, il n'y a même pas une seule possibilité laissée aux fanatiques de tricher.

C'est là notre voie, c'est là la voie de la Révolution. C'est là l'aspect moral pour lequel j'ai voulu vous apporter la contribution du gouvernement et pour lequel je suis venu ici, aujourd'hui, poser la première pierre de la cathédrale.

En tant que gouvernement, en tant que pouvoir, et moi, en tant que Président de la République, je suis responsable de chaque personne dans ce pays, quelle que soit sa religion et quelle que soit son origine sociale. Nous sommes responsables de tous et nous en rendrons compte à Dieu, lors du jugement dernier.

Naturellement nous visons tous à la perfection. Celle-ci ne se réalise que par lutte. Cela est connu chez vous, depuis la naissance du Christianisme, et par la lutte menée par le Christ. Cela est également connu dans l'islam et par la lutte du Prophète Mohammed. La perfection à laquelle l'homme aspire depuis des milliers d'années ne s'est pas encore réalisée. L'homme aspire à la perfection et à l'idéal. Mais dans chaque communauté, il y a le bon et le mauvais. En aspirant à la perfection, nous rencontrons des difficultés et des entraves de la part de certains fanatiques, chrétiens ou musulmans. Ils suscitent des difficultés et nous connaissons, tous, les incidents survenus dans certains villages et dans certaines localités. Un fanatique musulman ou chrétien, provoque les gens et nous voyons alors des frères devenir ennemis et se disputer. Mais, grâce à Dieu, ces incidents sont extrêmement rares.

Nous souhaitons toutefois que l'écho de ces rares incidents ne se répercute pas chez nous tous et que nous les considérions comme l'exception. Nous avons un devoir à accomplir, c'est d'inviter les fanatiques à la sagesse, que ces fanatiques soient musulmans ou chrétiens. S'il y a des fanatiques musulmans par trop intransigeants, les chrétiens doivent faire preuve de modération ; s'il existe des chrétiens fanatiques par trop intransigeants, que les musulmans fassent, à leur tour, preuve de modération.

Je considère qu'il s'agit là d'une question nationale, d'une question intéressant l'édification de la société. Les sages peuvent résoudre ces petits conflits qui surgissent presque chaque mois en un lieu éloigné, dans un petit village ou en une localité quelconque. Le monde a été créé et, avec lui, le fanatisme et les fanatiques. Le monde prendra fin sans que le fanatisme et les fanatismes aient disparu. C'est là une question interminable, mais il incombe aux sages d'atténuer l'effervescence du fanatisme et des fanatiques.

Il y a des fanatiques musulmans et des fanatiques chrétiens, mais les uns et les autres ne représentent, en aucun cas, la tendance générale des musulmans ou des chrétiens. Il s'agit d'exceptions.

Nous sommes fiers que notre pays soit, grâce à Dieu, exempt de sectarisme et de divisions. Les cas que j'ai évoqués sont isolés et infimes. Mais comme je l'ai dit, nous aspirons à la perfection et c'est pourquoi je parle avec clarté et franchise. Nous voulons la perfection, nous voulons que l'unité nationale, forgée par le sang en 1919 et avant 1919, se resserre et se consolide. Nous voulons que chacun dans ce pays ait confiance en soi-même et soit convaincu que ce pays lui appartient, que le pays appartient à 100% au musulman comme au chrétien. Chacun d'entre nous a une chance égale.

L'État et la société ne considèrent pas la religion ou l'origine sociale, mais simplement le travail, l'effort, la production et les qualités morales. C'est par cela que nous édifierons véritablement la communauté prônée par les religions révélées et que la charte nationale invite à respecter.

Je demande à Dieu de renforcer l'amour et la fraternité au sein de cette patrie et qu'il nous accorde à tous le succès. »

7. « Un été en Algérie »[1].

UN ETE EN ALGERIE

DE NOTRE CORRESPONDANT

PERMANANT A ALGER

L'objet de mon article ne consiste pas à vous faire un cours de géographie sur la KABYLIE,ce qui serait d'ailleurs fort intéressant,parce que je sais que vos pensées sont encore en Côte d'Azur,en Espagne,en Italie, ou ailleurs... Il s'agit de vous parler d'un chantier de vacances où participèrent des Marseillais de votre collège ,surtout des classes terminales avec des Algériens du même âge.Il y avait aussi quelques pères jésuites.

Ce chantier nous a permis de nous rapprocher les uns des autres,parce que nous ne nous connaissons pas beaucoup.Il y a eu un peu partout en Algérie cet été des chantiers à structures différentes,dont le but était d'établir une amitié entre les jeunes -se connaitre et se comprendre -.Pour l'avenir,des chantiers pareils - jusqu'ici c'était insuffisant - pourraient rassembler beaucoup de jeunes,leur faire OUVRIR les yeux et les coeurs fermés sur d'autres garçons comme eux L'an passé ,lors du festival international de la jeunesse qui devait se dérouler à Alger,la délégation française était l'une des premières à arriver chez nous pour les festivités.Malheureusement,la politique annula tout.Ceci pour montrer le désir constant de la jeunesse algérienne de se faire connaitre et comprendre par celles du monde entier,et principalement la France.

Cette ouverture sur les autres constituerait à mon avis l'une des bases de toute amitié.

AÏD Mamar

La Kabylie a offert à nos amis ses montagnes couvertes de cèdres,ses collines surchargées de villages,son grand soleil...toutes ses beautés sauvages.Elle leur a appris qu'une race fière d'elle-même,une race très éprise d'honneur ,de justice,de liberté,d'amour et d'amitié,l'habitait depuis des millénaires.

Elle les a accueillis partout avec plaisir et considérés comme les siens.Je rapporte un petit détail comme témoignage de son amitié: " Nous avons été victimes de l'hospitalité kabyle ",ai-je entendu dire d'un père jésuite à des soeurs blanches...

Nous avons donné ensemble des cours de vacances pour le premier cycle.Cela occupait les matinées.Des jeux,des promenades,une inoubliable excursion en montagne complétaient le reste.Notamment nous avons longuement parlé sur des problèmes qui concernent la France et l'Algérie; l'amitié entre les jeunes - ses des deux pays ,par exemple.

Je voudrais bien développer ce point,car , à mon avis ,il est d'une grande importance . - Manque-t-il des rapports entre nous jeunes Français et jeunes Algériens ? - sûrement oui et beaucoup.Il ne faut pas que nous disions : "La France a trop fréquenté l'Algérie " ou bien "L'Algérie a trop senti la présence française à ses côtés ". Tout cela est absurde .

Tout un peuple de travailleurs agricoles qu'il faut enseigner et encadrer.

14

[1] Aïd Mamar, Bernard Mérigoux, Jean-Paul Saugeron, André Michaud, « Un été en Algérie », *Revue Clin d'œil*, Collège de Provence, Marseille, 1967, p. 14 – 15. [Archives personnelles de Bernard Mérigoux].

الجزائر

Dra-el-Mizan, Boghni, Ouadhias, telles sont les principales étapes de la ligne d'autocar qui conduit les voyageurs d'Alger au coeur de la Grande Kabylie. C'est aussi le grand cri de guerre de 9 Marseillais qui se sont rendus cet été en Algérie dans le but d'assurer 6 semaines de cours de vacances à de jeunes Kabyles âgés de IO à I6 ans.

Une première équipe, partie le I2 Juillet, s'est divisée en deux pour se rendre dans 2 villages éloignés d'une trentaine de kilomètres. Patrick Coupeaud, Jean-Paul Saugeron, et Dominique Flory à Bounouh avec un père jésuite du collège d'Alger ; le Père Rivoire, Gilles Martin, André Michaud et Bernard Mérigoux aux Ouadhias, ainsi que Aïd Mamar, élève de première au collège d'Alger. Ces 2 équipes ont assuré dans ces 2 villages 3 semaines de cours du I8 Juillet au 5 Août.

Le 6 Août, Benoît Roustang aux Ouadhias avec un père jésuite arabisant, et Michel Derlord à Bounouh avec un autre père prennent le relai pour trois autres semaines.

lune, Mamar nous récitait des contes kabyles alors que non loin de là, hurlaient les chacals...

Ce cours de vacances franco-algériens est une mini-réalisation de coopération qui nous a permis d'avoir un contact certain avec une population très différente de la notre par sa structure sociale et son niveau de vie. Quelques visites dans les villages nous ont permis de constater la pauvreté et l'isolement de ces tribus montagnardes qui n'ont à leur disposition ni eau courante ni électricité. Vis à vis des gens du village nous bénéficions d'une notable aisance grâce à l'éclairage au butane et à un frigidaire au pétrole.

Au cours de ces quelques semaines, chrétiens et musulmans, nous avons vécu en toute simplicité, chacun respectant la religion de l'autre, dans un travail commun pour un tiers qui étaient des élèves. Cette cohabitation nous a permis de mieux nous connaître et de mieux nous apprécier.

Il serait bon de dire que nous avons grandement bénéficié de cette entreprise: plus que les voyages, un contact étroit avec une population ferme la jeunesse.

B.MERIGOUX A.MICHAUD - J.P.SAUGERON-
Algérie
Juillet-aout I966

5 jours par semaine, 3 heures de classe avant la grosse chaleur de 7h à I0h30. Chaque matin donc, une heure de français, une heure de math et une heure d'arabe. Nous nous sommes donc transformés en professeurs, ce qui demande pas mal de travail : préparation des cours correction des devoirs et des exercices ... Nous retrouvions les garçons l'après-midi, vers 4h au moment où la chaleur tombait, pour engager des matches de voley-ball ou aller se baigner dans un oued voisin. On pouvait également lire ou jouer aux cartes. Des sorties ont été organisées dans le massif du Djurdjura, à Tala Guilef où nous avons pu faire plus ample connaissance avec les garçons.

Le résultat réel des classes est difficile à apprécier. En effet, comment savoir ce qu'ils ont retenu des cours de ces professeurs improvisés que nous étions. Cependant nous avons toutes les chances de croire que ces cours ont été profitables aux garçons, vu leur désir évident de se perfectionner et d'apprendre. Certains faisaient 5 à I0 kilomètres à pied dans les collines pour venir aux cours

Le plus intéressant, ce furent les contact avec les kabyles de notre âge, enseignant eux l'arabe classique. Nous avons mieux connu l'un d'entre eux, Aïd Mamar qui vivait avec nous et avec lequel nous avons pu échanger de nombreuses idées. Certains soirs, au clair de

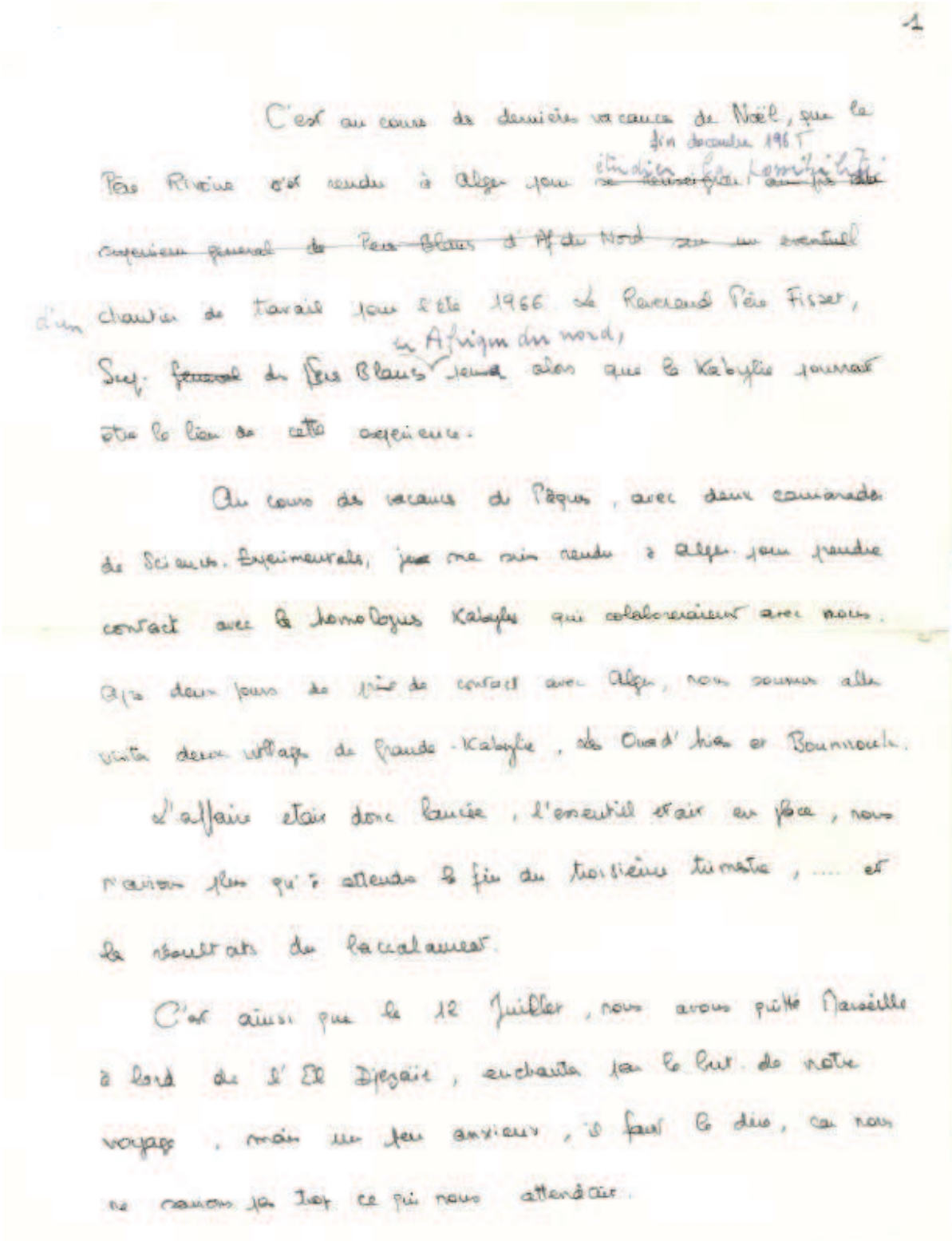
Si vous désirez connaître un peu la Kabylie nous vous conseillons la lecture des romans de Mouloud Feraoun:

Le fils du pauvre
Les chemins qui montent
La terre et le sang

'aux éditions du Seuil'

(Revue "Clin d'oeil")

8. Intervention de Bernard Mérigoux en novembre 1966 : « Discours d'un jeune ancien»[1]



-1

C'est au cours des dernières vacances de Noël, que le
fin décembre 1965
Père Rivoire s'est rendu à Alger pour étudier [illegible]
supérieur général des Pères Blancs d'Af du Nord sur un éventuel
d'un chantier de travail pour l'été 1966 le Révérend Père Fisser,
en Afrique du nord,
Sup. général des Pères Blancs jeune alors que la Kabylie pouvait
être le lieu de cette expérience.

Au cours des vacances de Pâques, avec deux camarades
de Sciences Expérimentales, je me suis rendu à Alger pour prendre
contact avec le Père Lopez Kabyle qui collaborerait avec nous.
Après deux jours de prise de contact avec Alger, nous sommes allés
visiter deux villages de Grande-Kabylie, les Ouadhias et Boumoula.

L'affaire était donc lancée, l'ensemble était en place, nous
n'avions plus qu'à attendre la fin du troisième trimestre, ... et
les résultats du baccalauréat.

C'est ainsi que le 12 Juillet, nous avons quitté Marseille
à bord de l'El Djezair, enchantés par le but de notre
voyage, mais un peu anxieux, il faut le dire, car nous
ne savions pas ce qui nous attendait.

[1] Bernard Mérigoux, « Discours d'un jeune ancien », Marseille, novembre 1966, 10 p [Archives personnelles de Bernard Mérigoux]. Les corrections sont apportées de Xavier Rivoire.

À l'arrivée à Alger, après une traversée sans histoire, nous avons été plongés dans un monde très différent du nôtre, celui d'une grande ville, aujourd'hui musulmane, très animée.

Après une pause consacrée à la visite de la ville, nous sommes partis en Kabylie.

Cette région d'Algérie a des coutumes si particulières qu'il me sera impossible de raconter notre séjour, sans vous dire quelques mots sur son passé.

La Grande Kabylie est une région montagneuse située à un peu plus d'une centaine de kilomètres à l'est d'Alger. L'accès de ces territoires est relativement facile, et les 120 Km qui séparent Alger de Tizi-Ouzou ne sont parcourus qu'en 5 heures et demi d'autocar. Mais les Kabyles sont avant tout des paysans montagnards dont la habitations groupées en village sont juchées au sommet de collines arides et souvent difficile d'accès.

Toujours avec de grandes très fortes, le Kabyle sont avant tout des agriculteurs. Deux ressources essentielles : les figues et la Olive, constituent le seul revenu de ces populations, l'élevage étant très peu important. Une tradition qui s'est maintenue jusqu'à nos jours, jusqu'à très exploitée. Il s'agit du travail des femmes, de ce qui concerne la poterie et la tapisserie. Actuellement la homme ont été amenés à descendre de leur collines pour aller travailler, soit à Alger, soit, surtout en France et en Belgique.

C'est donc une population pauvre qui pourrait sembler encore qu'elle est en sommeil, mais un jour

ensuite nous pouvons de constater que cette région est très vivante, c'est l'âme Kabyle. Un jeune Kabyle qui vivait avec nous, nous a dit qu'il appartenait à une race très élue d'honneur, de justice et de liberté.

Voilà l'âme Kabyle, voilà les Kabyles, qui nous ont reçu pendant cinq semaines, au cours desquelles nous avons pu découvrir et apprécier cette fierté d'une race qui n'a jamais admis aucune domination étrangère.

Parmi les personnes qui participaient au chantier de travail, il y avait huit élèves de terminale du collège, quatre volontaires de notre âge, plus quatre frères jésuites. Ces 16 personnes divisées en quatre groupes se sont relayées dans deux villages, pendant deux périodes : du 12 juillet au 7 août et du 7 août au 29 août.

Ces deux villages, Ouad'hia et Bouamoula avaient été choisis en fonction, d'une part, de la demande d'assistance et d'autre part, de l'implantation d'écoles primaires des Pères Blancs dont l'équipement correspondait aux besoins de cette expérience, c'est-à-dire, la construction de classes, terrains de jeux et logements.

Etant donné que j'ai été affecté aux Ouad'hia, je vous parlerai donc de ce qui s'y est passé du 12 juillet au 7 août.

Nous avons reçu cinquante-quatre élèves répartis en quatre classes : 6e ; 5e ; 4e ; et 3e et cours de fin d'études primaires. Nous avons disposé environ 45 heures d'enseignement à raison de 15 heures par semaine dans chaque classe. Ces enseignements étaient à peu près également partagés entre 3 matières

Arabe, Français et Mathématiques.

Tous nos élèves étaient de passage au village. Ils étaient tous inscrits durant l'année scolaire dans des collèges de la région (Dra-el-Mizan, Tizi-Ouzou, Beni-Yenni) ou dans des collèges d'Alger et de Maison-Carrée.

Nous avions essayé de les aider à préparer dans de meilleures conditions les examens d'entrée en 6e ou passage qu'ils avaient à affronter au mois d'octobre.

Nous assurions, donc, l'enseignement du Français et de Calcul. Figurez-vous, tandis qu'un Kabyle, élève de 1e au collège Jésuite d'Alger se chargeait de l'enseignement de l'Arabe classique, avec un garçon de Ouad'hia, actuellement à l'école normale d'instituteurs.

Une journée ordinaire se passait de la façon suivante.

La première heure de cours était à 7 heures du matin, ce qui nous permettait d'être libérés et de libérer les élèves vers 10h 30 au moment de la grosse chaleur. Une dizaine de minutes de récréation entre chaque cours était prévue au cours de laquelle nous retrouvions nos élèves pour bavarder, pour chanter etc...

Nous nous sommes donc transformés en professeurs, ce qui demande beaucoup de travail : préparation des cours, correction des devoirs et des exercices ... Il fallait faire tout cela, soit après le cours soit après le repas, bien que une chaleur accablante nous obligeait souvent à faire une longue sieste.

À cette heure le village paraît mort, tout le monde est chez soi, cherchant en vain un peu d'air frais.

Toutefois, vers quatre heures, les garçons retournaient à l'école, non plus pour travailler, mais pour profiter du terrain de volley-ball assez primitif, que nous avions mis à leur disposition.

De longues parties, très disputées, s'engageaient, auxquelles nous avons d'ailleurs très souvent participé. Nous faisions ainsi plus ample connaissance avec nos élèves, et aussi avec les garçons de 14 à 16 ans du village. Nous avons pu ainsi parler avec eux, connaître leurs problèmes scolaires, familiaux et combien d'autres.

Pendant ce temps, les plus petits avaient la possession du foyer où ils pouvaient lire, jouer aux dominos, aux cartes.

Voilà quelles étaient nos journées. Nous ne sortions que très peu de notre maison, si ce n'est pour aller saluer les hommes à la Djemaâ, la place publique, pour faire quelques commissions, ou pour admirer un magnifique coucher de Soleil qui embrasait le Nord du Djurjura à qui nous faisions face, de l'autre côté de la vallée.

Parmi nos activités, il me faut en signaler encore une que nous avons faite avec nos élèves. Il s'agit d'une grande excursion dans le Djurjura de trois jours. Deux nuits à la belle étoile, dans une demi quasi lunaire, deux jours de marche sous la chaleur torride, des forêts de cèdres en haute altitude, des colonies de singes; tout fait que nous garderons de cette randonnée un souvenir inoubliable.

Il me faudrait des heures pour raconter toute une série d'anecdotes que nous avons vécues, pour vous faire connaître ce que nous avons appris, car il faut dire que nous avons grandement bénéficié de cette entreprise

- Nous avons eu une belle expérience de contact avec des élèves
- Nous avons eu une autre expérience de contact avec une mentalité, un mode de vie.

Pour ce qui est des élèves, le contact des classes
est difficile à effectuer. En effet, comment savoir ce que les élèves ont
retenu des cours de ce ~~que~~ nous suivons (ce nous étions). Cependant
nous avons toute les chances de croire que les cours leur ont été
profitable, ne leur donne envie de se perfectionner et d'apprendre.
Certains faisaient 5 à 10 kilomètres à pieds dans les collines pour
venir aux cours.

Mais le plus enrichissant pour nous fut le contact établi avec
la population. Vu que nous n'avions aucun moyen de transport,
notre rayon d'action était très limité. Nous avons pu découvrir ce
qu'était un monde jeune, isolé, et ~~se~~ nous mettre un peu au
sein de cette population. Quelques visites dans le village nous ont permis
de constater la pauvreté de ces tribus montagnardes qui n'ont à leur
disposition ni eau courante, ni électricité. Vis à vis des gens du village
nous bénéficions d'une notable aisance pour l'éclairage au lanterne et
à une frigidaire au pétrole.

J'ai mentionné plus haut la présence parmi nous d'un Kabyle arabisant, Qaïd Maamar. Nous avons pu échanger avec lui sur de nombreux problèmes. Il jouait parmi nous le rôle d'interprète, et ce nous, qu'il nous a offert toutes la coutume de grande-Kabylie, il nous a fait connaître le caractère, la mentalité du Kabyle, et en même temps nous a fait découvrir le fond de la religion musulmane qu'il pratiquait avec une sincérité que nous avons admiré.

Au cours de ces quelques semaines, chrétiens et musulmans, avons vécu en toute simplicité, chacun respectant la religion de l'autre, dans un travail commun pour un but qui étaient les élèves. Cette oeuvre de vie commune nous a permis de mieux nous connaître et de mieux nous effacer.

Bref, nous avons retenu 4 choses principales de cette

mini-réalisation de coopération :

1) une expérience de contact avec des élèves et d'enseignement

2) la découverte d'une mentalité et d'un mode de vie totalement différent des nôtres

3) un contact avec une religion, la religion musulmane

- une amitié avec de jeunes

4) une expérience d'amitié, de la communauté avec de jeunes algériens.

Je ne peux pas terminer sans vous avoir cité une phrase d'un auteur Kabyle, Mouloud Feraoun, assassiné par l'OAS le 15 mars 1962 à Alger :

Je deviens exclusive car je sais que nous avons tous envie d'y retourner.

Tout le monde

9. Liste des colloques, rencontres et conférences internationales (1974-2011)[1]

Date	lieu	titre	Organisé par
1974	Tunis	Conscience chrétienne & conscience musulmane aux prises avec les défis du développement	CERES (de Tunis) + actes en carton doc
1974	Cordoue	Présentation croisée Chrétiens Musulmans	Associat° de l'Amitié islamo Chrétienne
1976	Vienne	Les musulmans en Europe	Secrétariat du Vatican pr les non chrétiens
1976	Sénanque	Les noms divins pour un homme d'aujourd'hui	Judéo/islamo/chrétien
1976	Tripoli	« dialogue spirituel » ou attaque des chrétiens par les musulmans ?	Secrétariat du Vatican pr les non chrétiens
1977	Sénanque	La Parole de Dieu	Les amis de Sénanque & la fondation d'Hautvillers
1977	Cordoue	Mohammed et Jésus (+ texte en arabe = actes en espagnol en carton)	Associat° de l'Amitié islamo Chrétienne
1977	Genève	Christians meeting muslims ; WCC papers on 10 years of christian muslim dialogue	World Council of Churches, OIKOUMENE
1978	Trinidad	Dialogue with people of living faiths and ideologies (3° meeting of working group	World Council of Churches, Oikoumene
1978	Sénanque	La liberté religieuse	Associat° Amitié islamo Chrétienne
1978	France	L'islam en France, enquête sur les lieux de culte & l'enseignement de l'arabe	CIEMM, Centre Information & Etudes s/ Migrat° méditerranéennes
1979	Tripoli	Convergences spirituelles et humanistes entre l'islam et le christianisme	UNESCO
1979	Tunis	Europe Méditerranée : y a-t-il encore de prophètes ? (+texte en arabe)	Université de Tunis
1979	Tunis	Sens et niveaux de révélation (actes carton doc)	CERES
1980	Hongrie	Dialogue with people of living faiths & ideologies	WCC, Oikoumene (4° meeting)
1980	Tunis	Y a-t-il encore des prophètes ?	Université de Tunis, Europe méditerranée
1980	Paris	Jérusalem	UNESCO, OIC
1981	Sénanque	Besoin de racines, constat et situation	Les amis de Sénanque
1981	Paris	Conf internat pr 'identité culturelle	Institut France Tiers monde
1981	Paris	Les droits politiques des immigrés	CIEM, SNPM, Etudes
1982	Colombo	Chrétiens et musulmans, vivant ensemble, travaillant ensemble ; éthique et pratique des programmes humanitaires pour le développement	Min des transports & des aff musulmanes du Sri Lanka Conf voulue par le Congrès islamique mondial de Karachi
1982	Paris	**Dossier** Islam : l'islam en France et dans le monde	ICIE
1983	Louvain	Connaissance de l'islam	Université catho de Louvain, CERMAC
1984	Paris	Politique de l'immigration et communauté nationale	Centre Sèvres, SNPM
1985	Paris	Culture, religion et citoyenneté, la laïcité à	Centre Sèvres ; CEM

[1] Liste des rencontres internationales réalisée par l'équipe de documentation du SRI en 2011.

		l'épreuve de l'immigration	
1985	Séville	Musulmans européens : Pour un islam du 20° siècle => **CHARTE de SEVILLE**	
1986	Tunis	La spiritualité, exigence pour notre temps	Université de Tunis
1987	Cordoue	Conditions d'un dialogue : Juifs, Chrétiens, Musulmans sauveront-ils la paix ?	Rencontre Abrahamique
1987	Aman	Recherche d'un modèle de coexistence entre musulmans et chrétiens	Académie royale de Jordanie & Fondat° du Centre Orthodoxe du Patriarcat oecuménique de Genève Chambéry
1987	Paris	Les musulmans dans la société française	CERI
1987	La Tourette	L'immigration en France, le choc des cultures	Centre Thomas More
1987	Evreux	Présence des maghrébins en France ; questions posées à l'Eglise	Gpe de recherche théologique, Lyon (2 ex)
1988	Paris	L'Emigration en Europe et aux USA	CERI
1988		FE ADELANTE : Los problemas de fondo del dialogo islamo-cristiano ; 1° cong intern a distanc	CRISLAM
1988	Toulouse	Le pardon ; juifs, chrétiens, musulmans	Institut catho de Toulouse
1991	Strasbourg	La contribution de la civilisation islamique à la culture européenne	Conseil de l'Europe, institut occidental de la culture islamique
1991	Birmingham	La présence des musulmans en Europe & la format° théologique des collaborateurs pastoraux	Comité Islam en Europe
1991	Paris	A la rencontre des religions	C E M E
1992	Paris	Algérie, quel islam ? quelle modernité ?	Mardi marxiste
1994	Khartoum	Council for International People's Friendship	ONG soudanaise pr le dialogue entre les religions & la paix universelle
1994	Paris	Droit des minorités	Assoct° pr la diffusion, l'adaptat° et la préformation
1994	Le Caire	Population et développement	Cf. index D.C n° 2106
1994	Rome	La Convivance entre Chrétiens et Musulmans dans les pays méditerranéens	PISAÏ et CHEAM
1995	Rome	La format° des formateurs dans le domaine inter religieux en France	PISAÏ & CHEAM **Annulé**
1995	Barcelone	Intensifier la coopération politique, économique, & culturelle	1° Conf euro méditerranée / Commission Justice & Paix
1995	Marseille	Paix sur la Méditerranée	ISTR
1995	Clermont	Temps de mémoire, temps de rencontre, temps de dialogue, temps de réconciliation	Diocèse de Clermont (2 ex)
1995	Grenade	Les journées islamo chrétiennes, la convivence	Fac de Théologie & conf épiscopale d'Af du Nord
1995	Naples	Monothéisme & Conflit, voies et moyen de prévenir les conflits en méditerranée	Club de Marseille
1995	Tolède	Rencontre de ; Dialogue islamo judéo chrétien (compte rendu dans El Kalima jan 1996)	Commission européenne
1995	France	Religions et développement, défis réciproques	CCFD, WCRP
1996	Chantilly	Islam, islamisme et modernité	
1996	Aigues Mortes	La femme et la Cité en Méditerranée	ADRI et IMA
1996	Khartoum	Dialogue entre Islam & Christianisme : Imaginat° et réalités (précédé d'1 semaine de	Conf épiscopale de fédérat° protestante

		prière)	
1996	Le Caire		
1996	Herbeumont	Rencontre sur les spiritualités au XXI° siècle	
1996	Paris	Les fondements religieux de la paix	Université euro arabe itinérante
1996	France	Fondamentalismes, intégrismes, une menace pour les droits de l'homme	ACAT Colloque national
1997	Grasse	La lutte des femmes	Festival trans méditerranée
1998	Chantilly	L'islam, première religion du monde ?	
1998	Strasbourg	L'islam dans l'union	Conseil de l'Europe
1998	Paris	Islam et christianisme, principe de tolérance	UNESCO & Roi de Jordanie
1998	Marseille	Monothéismes et environnement	Université Aix Marseille
1998	Paris	Les fact. religieux ds les conflits du Moyen Orient	Fondation SINGER POLIGNAC
1999	Lille	De la tolérance au dialogue dans une société laïque - 2° assises interreligieuses	Lille grand palais, actualité des religions, WCRP, Réforme…
1999	Unesco	L'avenir du christianisme	La Croix
1999	Paris	Nouveaux contours de la laïcité en France	AFSSR
1999		Las Incoherencias de Dios ; musulmanes y cristianos se confiesan (4° congresso…)	CRISLAM
2000	Lille	Les religions contribuent-elles à la paix sociale ?	7° forum des ctés chrétiennes
2000	Paris	Conférence de dialogue islamo chrétien	Institut catholique + amb Iran
2001	Liban	Le visage de Dieu dans le patrimoine oriental	Patrimoine Syriaque, actes coll VII
2001	Abidjan	Les musulmans francophones, la compréhension, la terminologie, le discours	CIMEF
2002	Tripoli	La culture de dialogue à une époque de mondialisation	Sté de la mission islamique mondiale de Libye & CPDI (Vat)
2004	Lille	La percept° de l'islam dans les pays de tradition chrétienne, regards croisés britannique et français	Institut catholique de Lille
2004	Qatar (Doha)	La liberté religieuse	Conseil pontifical pour le dialogue inter religieux
2004	Tunis	Dialogue de religions d'Abraham pour la tolérance et la paix	Université de Tunis El Mansar
2004	Paris	Diversit2 culturelle et mondialisation, l'expérience arabo-japonaise, un dialogue inter régional	UNESCO Symposium international
2004	Windsor	Etude de la Bible et du Coran	Imams et Rabbins pour la paix
2005	Qatar	Dialogue inter religieux Rencontre judéo – islamo - chrétienne	Emir du Qatar
2006	Paris	L'évolution des pratiques matrimoniales dans le contexte migratoire : quels enjeux pour les femmes originaires de Turquie ?	Groupe femmes de Turquie, l'ACORT A l'Ass nationale
2007	Paris	Les représentat° du rôle des parents ds les institut° & au sein des familles originaires de Turquie : une approche inter culturelle, historique & sociale	l'ACORT : l'ass citoyenne des originaires de Turquie A l'Ass nationale
2007	Cologne	Migrants en Allemagne et en France : dialogue inter culturel et inter religieux	Caritas
2008	Rome	Foi et raison dans le christianisme et l'islam	CPDI (Vatican)
2008	Rome	Responsabilité des leaders religieux spécialement en temps de crise	CPDI (Vatican)
2008	Madrid	Nécessité du dialogue **déclaration de Madrid**	Ligue islamique mondiale

2008	New York	Appel à la tolérance entre cultures	Dialogue inter religieux à l'ONU
2008	Marseille	Etats généraux cultuels méditerranéens	UE, institut de la méditerranée, min aff étrangères…
2009	Bordeaux	Christianisme et islam, le besoin de dialogue en Europe	CCEE
2010	Paris 6°	Origines historiques de monothéismes	Fraternité d'Abraham
2010	Paris	Juifs Chrétiens, musulmans, un chemin de paix sur les pas de l'Emir Abd El Kader **annulé**	IMA
2010	Alger	Liberté de culte	Ministère des affaires religieuses
2010	Paris (Sénat)	L'instrumentalisation des religions dans le conflit israélo palestinien	CVRP PO (comité de vigilance pour une paix réelle au Proche Orient
2010	Qatar	Dialogue inter religieux ; solidarité humaine	DICiD
2010		Meeting God in Friend & Stranger, fostering respect & mutual understanding between the religions	Catholic Bishops' Conference of England & Wales
2011	Munich	Prière pour la paix, religions e cultures en dialogue	Sant Egidio
2011	Paris	Vécu et promesses de la laïcité dans le cadre de la loi de 1905	Conférence des Responsables de culte en France

10. Le Séminaire islamo-chrétien de Tripoli (février 1976)[1]

CONCLUSION

Les participants du Séminaire Islamo-Chrétien de Tripoli déclaraient se réunir "dans une atmosphère d'espoir et de confiance réciproques"...

On a vu plus haut, d'après les textes cités, comment les Chrétiens, "les invités" furent fustigés par les orateurs musulmans.

Les Chrétiens demandèrent pardon pour tous leurs crimes et leurs fautes passées, envers les Musulmans.

Dès l'ouverture, le Ministre libyen, M. A. Charif affirma : "La défaite du Vatican est sûre !"... celui-ci "cherche à travers ce dialogue une issue pour garder ce qui (lui) reste de croyants catholiques". (Islamochristiania, n° 2, 1976, p. 156)

Le cardinal Pignedoli répondit en remerciant chaleureusement "Son Excellence M. Le Président de la République et le peuple de cette noble nation" pour son invitation (frais de voyage et de séjour compris). (Cf. le compte-rendu des P. B., p. 13)

Une Messe d'action de grâces précéda la réception de clôture !

Le cardinal Pignedoli, en manière de conclusion, remercia Dieu d'avoir vécu "ces journées fraternelles de dialogue islamo-chrétien de Tripoli"...

NOTA

Il convient de rappeler que les évêques d'Afrique du Nord ne se sont pas rendus au Séminaire Islamo-Chrétien de Tripoli, en expliquant les raisons de leur abstention ; de plus : ni le Vatican, ni l'Université d'el Azhar ne s'étaient fait représenter au II° Colloque Islamo-Chrétien de Cordoue.

D. MASSON
Paris, novembre 1980

[1] D. Masson, « Conclusion » du « Séminaire islamo-chrétien de Tripoli (février 1976) », Paris, 1980, p. 90. [SRI, HC 63.1]. Le texte est réécrit p. 388.

CONCLUSION

Les participants du Séminaire Islamo-Chrétien de Tripoli déclaraient se réunir « dans une atmosphère d'espoir et de confiance réciproques »…

On a vu plus haut, d'après les textes cités, comment les Chrétiens, « les invités » furent fustigés par les orateurs musulmans.

Les Chrétiens demandèrent pardon pour tous leurs crimes et leurs fautes passées, envers les Musulmans.

Dès l'ouverture, le Ministre libyen, M. A. Charif affirma : « la défaite du Vatican est sûre ! »… celui-ci « cherche à travers ce dialogue une issue pour garder ce qui (lui) reste de croyants catholiques ». (Islamochristiana, n° 2, 1976, p. 156)

Le cardinal Pignedoli répondit en remerciant chaleureusement « Son Excellence M. Le Président de la République et le peuple de cette noble nation » pour son invitation (frais de voyage et de séjour compris). (Cf. le compte-rendu des P.B., p. 13)

Une Messe d'action de grâces précéda la réception de clôture !

Le cardinal Pignedoli, en matière de conclusion, remercia Dieu d'avoir vécu « ces journées fraternelles de dialogue islamo-chrétien de Tripoli »…

NOTA

Il convient de rappeler que les évêques d'Afrique du Nord ne se sont pas rendus au Séminaire Islamo-Chrétien de Tripoli, en expliquant les raisons de leur abstention ; de plus : ni le Vatican, ni l'Université d'el Azhar ne s'étaient fait représenter au II° Colloque Islamo-Chrétien de Cordoue.

D. MASSON

Paris, novembre 1980

11. Colloque de Vienne-Mödling, 1976 : « Introduction de Mgr Rossano »[1].

« Pourquoi sommes-nous ici ? Le programme de notre Secrétariat ne se limite pas seulement à prendre des contacts avec les non-chrétiens et d'ouvrir des relations amicales avec eux, mais se propose aussi d'alerter l'Église et de sensibiliser la conscience des chrétiens sur les nouveaux problèmes que les nouvelles conditions du monde ont fait surgir concernant les adeptes des autres religions.
Parmi ces nouvelles conditions du monde il y a la présence massive des musulmans dans l'Europe.
Le but de ces deux journées est de se renseigner réciproquement sur les différentes situations dans lesquelles se trouvent nos pays et de réfléchir ensemble sur les devoirs qui se posent à notre conscience chrétienne, pour trouver, si possible, des orientations communes de travail soit envers nos frères chrétiens soit envers nos frères musulmans.
Il me semble qu'il y ait plusieurs espèces de problèmes :

1) des problèmes sociaux (travailleurs et étudiants : acceptation, intégration, aide, droits, participation, développement, écoles, travail, émargination) ; ils sont hôtes en Europe, mais ne sont pas traités comme tels.
2) Problèmes culturels (surtout étudiants) : c'est notre devoir de leur donner la possibilité de rencontrer la culture chrétienne et l'âme chrétienne de l'Europe…
3) Problèmes religieux très complexes. Nous nous trouvons devant des gens religieux qui entrent dans un monde sécularisé et éprouvent un choc ; c'est à nous de les aider à conserver une âme religieuse. Il y a du côté musulman le gihad et la dawa-mission. Du côté chrétien il y a le devoir du témoignage, du dialogue, de la prise de conscience d'un fondement commun dans la foi.
4) Implications politiques : puisque foi et politique sont intimement liées chez les musulmans, nous devons être conscients que nos relations avec eux tendent toujours à avoir des répercussions politiques.
5) Implications missionnaires : avec la présence massive des musulmans en Europe, nos Églises ont la chance extraordinaire d'être missionnaires sur place, c'est à dire qu'elles ont la possibilité d'offrir la connaissance et le modèle de la foi sans aller à l'étranger. »

[1] « Introduction par Mgr Rossano » (SRI, HC 63.1).

12. Prière musulmane puis prière chrétienne dans la « mosquée-cathédrale » de Cordoue (1977)[1] :

[1] SRI, HC. 63.3.

13. Liste des équipes du SRI[1].

HISTORIQUE du S.R.I.

1973 : le Secrétariat général de l'Episcopat publie l'acte de naissance officiel d'un Secrétariat pour la Rencontre avec les Musulmans.

Années	Responsables	Evêques	Equipes du SRI
1974 à 1980	Père Michel LELONG (Père Blanc)	Mgr HUYGHE (Arras)	Sr Janine CARLES
1980 À 1986	Père Michel SERAIN	Mgr HUYGHE (Arras) (fin de mandat 1984) Mgr Louis DUFAUX (Grenoble) (début de mandat 1985)	Mme Catherine BARTHELEMY - Mme Madeleine BERNARD - Sr Janine CARLES - Mr Yves DELAVESNE - Mme Marie GRANGIER - Sr Marie-Bruno LAUGIER - Sr Jeanne PERNIN - Sr Anne de TRICORNOT
1986 à 1990	Sœur Jeanne PERNIN (sœur banche)	Mgr Louis DUFAUX (Grenoble)	Mme Catherine BARTHELEMY - Mr Yves DELAVESNE - Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK - Sr Marie-Bruno LAUGIER - P. Roger MICHEL - P. René-Luc MOREAU - P. Michel REEBER - Sr Anne de TRICORNOT
1990 à 1991	Intérim avec Père Michel SERAIN	Mgr Louis DUFAUX (Grenoble)	Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK - Sr Marie-Bruno LAUGIER - Sr Anne de TRICORNOT
1991 à 1997	Père Gilles COUVREUR (Mission de France)	Mgr Louis DUFAUX (Grenoble) (fin de mandat1994) Mgr Guy DEROUBAIX (Saint-Denis) (début de mandat 1994) Mgr Bernard PANAFIEU (Marseille) (début de mandat 1996)	Sr Geneviève BUSSIERE - Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK - Sr Claude-Myriam DURONDEAU - P. François JOURDAN - F. Gw énolé JEUSSET - Sr Marie-Bruno LAUGIER - Mr Florent QUINTARD - Mme Eliane REILLE

[1] Document réalisé par l'équipe du SRI en 2011.

1997 à 2000	Frère Gwénolé JEUSSET (Franciscain)	Mgr Bernard PANAFIEU (Marseille)	Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK - Sr Claude-Myriam DURONDEAU - P. François JOURDAN - Sr Marie-Bruno LAUGIER - Mme Eliane REILLE
2000 à 2006	Père Jean-Marie GAUDEUL (Père blanc)	Mgr Bernard PANAFIEU (Marseille) (fin de mandat 2004) Mgr Olivier de BERANGER (Saint-Denis) (début de mandat 2004) Mgr Michel SANTIER (Créteil) (début de mandat 2006)	P. Georges DARLIX – Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK – Paul DIDIER - Sr Claude-Myriam DURONDEAU – Georges PAQUET - Mr Franck PONSAUD – Mme Eliane REILLE – Sr Margareth SCHMITZ - P. Michel SERAIN -
2006 à 2012	Père Christophe ROUCOU (Mission de France)	Mgr Michel SANTIER (Créteil) (fin de mandat 2012) Mgr Michel DUBOST (Evry, Corbeil) (début de mandat 2012)	F. Jean-François BOUR – Mme Catherine COLIN de VERDIERE – P. Georges DARLIX - Mme Cathy DESFRAY-CHOPICK – P. Paul DIDIER - Sr Claude-Myriam DURONDEAU - Sr Colette HAMZA - Sr Elisabeth JOBERT – Georges PAQUET Mme Anne PEROUCHINE– Mr Pascal VISINE - Sr Marie-Renée WYSEUR

14. Déclaration de Mgr Lefebvre et de Mgr Antonio de Castro Mayer, 2 décembre 1986 (faisant suite à la visite de Jean-Paul II à la Synagogue et au congrès des religions à Assise)[1]

Rome nous a fait demander si nous avions l'intention de proclamer notre rupture avec le Vatican à l'occasion du Congrès d'Assise.

La question nous semblerait plutôt devoir être la suivante : Croyez-vous et avez-vous l'intention de proclamer que le Congrès d'Assise consomme la rupture des Autorités romaines avec l'Eglise Catholique ?

Car c'est bien cela qui préoccupe ceux qui demeurent encore catholiques. Il est bien évident en effet que depuis le Concile Vatican II, le Pape et les Episcopats s'éloignent toujours plus nettement de leurs prédécesseurs.

Tout ce qui a été mis en œuvre pour défendre la foi par l'Eglise dans les siècles passés, et tout ce qui a été accompli pour la diffuser par les missionnaires, jusqu'au martyre inclusivement, est désormais considéré comme une faute dont l'Eglise devrait s'accuser et se faire pardonner.

L'attitude des onze Papes qui depuis 1789 jusqu'en 1958 ont, dans des documents officiels, condamné la Révolution libérale, est considérée comme « un manque d'intelligence du souffle chrétien qui a inspiré la Révolution ».

D'où le revirement complet de Rome depuis le Concile Vatican II, qui nous a fait redire les paroles de Notre-Seigneur à ceux qui venaient l'arrêter : *Haec est hora vestra et potestas tenebrarum* (c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres ; Luc 22, 52-53).

Adoptant la religion libérale du protestantisme et de la Révolution, les principes naturalistes de J-J. Rousseau, les libertés athées de la Constitution des Droits de l'Homme, le principe de la dignité humaine n'ayant plus de rapport avec la vérité et la dignité morale, les Autorités romaines tournent le dos à leurs prédécesseurs et rompent avec l'Eglise Catholique, et elles se mettent au service des destructeurs de la Chrétienté et du Règne universel de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Les actes actuels de Jean-Paul II et des Episcopats nationaux illustrent d'année en année ce changement radical de conception de la foi, de l'Eglise, du sacerdoce, du monde, du salut par la grâce.

Le comble de cette rupture avec le magistère antérieur de l'Eglise s'est accompli à Assise, après la visite à la Synagogue. Le péché public contre l'unicité de Dieu, contre le Verbe Incarné et Son Eglise fait frémir d'horreur : Jean-Paul II encourageant les

[1] http://www.fsspx.org/fr/bibliotheque-mediatheque/declaration-de-mgr-lefebvre-et-de-mgr-antonio-de-castro-mayer2-decembre-1986/

fausses religions à prier leurs faux dieux : scandale sans mesure et sans précédent.

Nous pourrions reprendre ici notre Déclaration du 21 novembre 1974, qui demeure plus actuelle que jamais.

Pour nous, demeurant indéfectiblement attachés à l'Eglise Catholique et Romaine de toujours, nous sommes obligés de constater que cette Religion moderniste et libérale de la Rome moderne et conciliaire s'éloigne toujours davantage de nous, qui professons la foi catholique des onze Papes qui ont condamné cette fausse religion.

La rupture ne vient donc pas de nous, mais de Paul VI et Jean-Paul Il, qui rompent avec leurs prédécesseurs. Ce reniement de tout le passé de l'Eglise par ces deux Papes et les Evêques qui les imitent est une impiété inconcevable et une humiliation insoutenable pour ceux qui demeurent catholiques dans la fidélité à vingt siècles de profession de la même foi.

Nous considérons donc comme nul tout ce qui a été inspiré par cet esprit de reniement: toutes les Réformes post-conciliaires, et tous les actes de Rome qui sont accomplis dans cette impiété.

Nous comptons avec la grâce de Dieu et le suffrage de la Vierge fidèle, de tous les martyrs, de tous les Papes jusqu'au Concile, de tous les Saints et Saintes fondateurs et fondatrices des Ordres contemplatifs et missionnaires, pour nous venir en aide dans le renouveau de l'Eglise par la fidélité intégrale à la Tradition.

Buenos Aires, le 2 décembre 1986.

S. Exc. Mgr LEFEBVRE, *Archevêque-Evêque émérite de Tulle*
S. Exc. Mgr Antonio de CASTRO MAYER, *Evêque émérite de Campos en parfait accord avec la présente Déclaration.*

15. Synode diocésain de Marseille : une nouvelle prise en compte de la pluralité religieuse par les catholiques.[1]

§67 – Il existe sur le diocèse de Marseille des communautés de croyants qui appartiennent aux grandes traditions religieuses (Judaïsme, Islam, Bouddhisme…). Elles s'inscrivent dans le paysage humain, culturel et religieux dans lequel nous vivons. Tous, Juifs, Musulmans, Bouddhistes, Chrétiens, sont à la recherche d'un vivre ensemble davantage fraternel. En lien avec des chrétiens d'autres confessions, l'Église catholique a souhaité nouer avec ces croyants des autres religions des relations de connaissance et d'estime mutuelles, d'où la nomination, il y a quelques années, d'un délégué diocésain pour les relations avec le Judaïsme et d'un délégué diocésain pour les relations avec l'Islam.

§68 – Suite aux déclarations du Concile Vatican II (particulièrement la Déclaration sur "Les Religions non chrétiennes"), aux démarches inédites du Pape Jean-Paul II au Maroc, le 19 août 1985, et à la synagogue de Rome, le 13 avril 1986, le Synode désire promouvoir chez tous les catholiques **cette ouverture aux croyants des autres religions.** Pour cela, il souhaite :

1 – que, tout en confessant qu' "il n'y a qu'un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous". (1 Tm 2,5), **tous** les catholiques et pas seulement les spécialistes, fassent un **effort de connaissance** des cultures et des religions de ceux qui vivent près d'eux. Cela les conduira d'ailleurs à approfondir leur propre tradition religieuse.

2 – que se créent des occasions et des **lieux de rencontre** pour le dialogue interreligieux, car il ne s'agit pas seulement de s'informer et de se former, mais de vivre et d'agir avec les croyants des autres religions.

3 – Étant donné que les **mariages mixtes** demandent, au plan pastoral, beaucoup de discernement, qu'on consulte le délégué diocésain pour les relations avec le Judaïsme et le délégué diocésain pour les relations avec l'Islam, lorsqu'on est confronté à ces situations.

4 – que ces délégués aux relations avec le Judaïsme et avec l'Islam poursuivent activement leur travail d'information et de contacts et qu'on n'hésite pas à faire appel à leur service.

PROPOSITION

§69 – Sera créée à partir du Mistral une instance d'information et de formation sur les croyants des autres religions présentes à Marseille, en particulier Judaïsme, Islam et Bouddhisme…. Cette instance portera également le souci de diffuser l'information utile à une meilleure connaissance de ces cultures et traditions religieuses en direction des paroisses, mouvements, diverses communautés chrétiennes et services diocésains. Elle veillera à promouvoir le dialogue interreligieux.

[1] Synode 1991, Marseille, p. 37.

16. Déclaration finale de la rencontre des évêques et des commissions *Justice et Paix* : « Pour un partenariat euro-méditerranéen »[1].

Déclaration finale de la rencontre des évêques et des commissions Justice et Paix tenue à Barcelone les 24-26 novembre 1995.

POUR UN PARTENARIAT EURO-MÉDITERRANÉEN

La Conférence euro-méditerranéenne de Barcelone vise à intensifier la coopération politique, économique et culturelle à l'échelle du Bassin méditerranéen. Les représentants des Eglises catholiques et des commissions Justice et Paix réunis à Barcelone les 24-26 novembre 1995 se réjouissent de la tenue de cette Conférence euro-méditerranéenne qui offre un cadre nouveau, global et multilatéral, de discussion et de coopération. Ils proposent ici quelques axes de réflexion qui leur paraissent importants pour un véritable partenariat.

Approche globale

Une approche partielle de la coopération Nord/Sud (qui ne se fixerait pour objectif que la sécurité ou l'échange commercial) prend le risque d'échouer. Pour l'avenir de la paix et de la démocratie dans les pays du Bassin, et pour garantir le caractère global du partenariat, il est également important :
• de promouvoir l'expression et la participation des sociétés civiles des divers pays ;
• de favoriser les échanges entre sociétés civiles ;
• de promouvoir l'échange culturel, moyen d'ouverture aux autres, à l'intérieur et à l'extérieur des pays, et prendre les mesures adéquates (circulation des idées et des personnes...).

Les bases du partenariat

Pas de partenariat euro-méditerranéen sans :
• promotion de la démocratie ;
• respect des droits de l'homme (tels que prévus dans les conventions internationales) ;
• respect du droit des nations ;
• respect des minorités, y compris religieuses.
Les partenaires doivent dialoguer en appliquant les principes de franchise, de transparence, et de réciprocité.

A propos des populations issues de l'immigration

Parmi les millions de personnes issues de l'immigration, originaires de la rive Sud de la Méditerranée et installées au Nord, beaucoup sont appelées à y rester. C'est un fait et un défi. Il tient à tous, en particulier à l'opinion publique de pays du Nord, de transformer ce fait en chance de meilleure compréhension et coopération entre les deux rives de la Méditerranée, entre plusieurs cultures et traditions religieuses. L'insertion, voire l'intégration des populations d'origine étrangère dans toute société exige un effort et une transformation de tous, y compris de la communauté d'accueil, et donc la mise en œuvre des moyens adéquats financiers et juridiques.

Des traditions plurielles

L'histoire invite à reconnaître que les diverses religions et cultures du Bassin méditerranéen, malgré de multiples conflits, se sont aussi mutuellement enrichies dans le passé. Il tient à tous, notamment aux autorités politiques et religieuses, que les courants d'échanges soient rétablis ou renforcés.
Les traditions religieuses plurielles sont une richesse du Bassin méditerranéen. Elles sont parfois considérées comme un défi ou une source éventuelle de conflits, voire un terrain qui nourrit l'intolérance et l'extrémisme. Il est du devoir de chaque religion d'interroger ses propres traditions pour écarter ce qui nourrit la violence, le mépris ou l'ignorance à l'égard des autres cultures et religions.
La Méditerranée ne doit plus être une ligne de fracture entre un monde riche et un monde pauvre, entre cultures ou religions antagonistes. Un véritable partenariat ne se réalisera que si on dépasse le caractère inégal et injuste des échanges.
La Conférence de Barcelone est une chance pour établir ce partenariat véritable. ■

[1] « Une rencontre euro-méditerranéenne », *La Lettre de Justice & Paix* n° 28, janvier 1996, p. 3.

Documentation

1. Période de l'entre-deux-guerres :

Collection « Semaines Sociales de France. Compte rendu *in extenso* des Cours et Conférences », Chronique sociale de France, Lyon :

Le problème social aux colonies, *Marseille – XXII^e session,* 1930, 638 p. :

- PACELLI Eugène, « Lettre », p. 5 – 6.
- RÉMY, « En marge de la Semaine Social. Notes et impressions au jour le jour », p. 9 – 34.
- DUTHOIT Eugène, « Comment se pose le Problème social dans les pays de colonisation », p. 35 -90.
- PINON René, « Extrême variété des conditions naturelles et historiques, ainsi que de la structure sociale dans les pays de colonisation », p. 91 – 108.
- DELOS P., « L'expansion coloniale est-elle légitime ? », p. 109 – 136.
- DE SOLAGES Bruno, « Devoirs, droits et responsabilités des puissances colonisantes », p. 137 – 174.
- VALENSIN Albert, « Colonisation et action missionnaire », p. 175 – 200.
- RAYNAUD Barthélémy, « L'action internationale des puissances contre les abus coloniaux avant et depuis l'établissement de la Société des Nations », p. 221 – 238.
- MAUNIER René, « La loi française et le statut réel des indigènes dans l'Afrique du Nord (Résumé) », p. 335 – 340.
- MULLA-ZADE Paul-Mehmet, « Élites indigènes dans les pays de colonisation : les milieux islamiques », p. 385 – 408.
- DUTHOIT Eugène, « Conclusions de la Semaine », p. 491 – 496.
- DUBOURG Maurice, « Nos devoirs envers nos frères des colonies, à la lumière des enseignements de Pie XI », p. 541 – 554.
- ZIRNHELD Jules, « La situation des Travailleurs coloniaux en France », p. 555 – 558.
- LYAUTEY Hubert, « Lettre », p. 579 – 582.

Les conflits de civilisations, *Versailles – XXVIII^e session*, 1936, 544 p. :

- PACELLI Eugène, « Lettre », p. 5 – 8.
- « En marge de la Semaine », p. 17 – 42.
- DUTHOIT Eugène, « Du heurt à l'échange pacifique entre Civilisations », p. 43 – 90.
- LACROIX Jean, « Éléments constitutifs de la notion de civilisation », p. 91 – 120.
- PINON René, « Influence des facteurs politique, social, économique sur les rapports des civilisations », p. 121 – 138.
- GUITTON Jean, « Civilisation occidentale. Ses sources : ses contradictions intérieures ; son expansion actuelle », p. 139 – 162.
- MASSIGNON Louis, « Civilisation islamique. Ses contacts avec les autres civilisations », p. 163 – 170.
- MARITAIN Jacques, « Le Catholicisme, agent de coopération entre les peuples », p. 267 – 286.
- FLORY Charles, « Pourquoi les Civilisations sont-elles appelées à collaborer », p. 287 – 310.
- MAZÉ P., « Évangélisation et Civilisation. Action missionnaire et Colonisation », p. 311 – 336.

Bulletin religieux de Marseille, *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* :

- « Douloureuse nouvelle de Jérusalem », n° 2046 – 40^e année, 27 février 1921, p. 212.
- « En Tunisie. Quelques chiffres », n° 2047 – 40^e année, 6 mars 1921, p. 229.

- GUIRAUD Jean, « La douloureuse Question des Lieux Saints de Palestine », n° 2053 – 40e année, 17 avril 1921, p. 323.
- « Une Mosquée à Paris », n° 2067 – 40e année, 24 juillet 1921, p. 549.
- TAMBON J.-A., « Lettre de Syrie », n° 2078 – 40e année, 9 octobre 1921, p. 725.
- « S.A. le Bey de Tunis à Marseille », n° 2170 – 42e année, 15 juillet 1923, p. 597.
- T. B., « Paroles de souverain », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* n° 2327 – 45e année, 18 juillet 1926, p. 628.
- « La crise de la France missionnaire », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, 30 mai 1926 – 45e année, n° 2320, p. 491.
- P.G., « Heureux Marocains ! », n° 2366 – 46e année, 17 avril 1927, p. 405.
- ROSSILLON Pierre, « Le Congrès Eucharistique et les Missions », *L'Écho de Notre-Dame de la Garde*, n° 2378 – 46e année, 16 juillet 1927, p. 643.
- « Les ennemis de nos missionnaires », n° 2386 – 46e année, 4 septembre 1927, p. 783.
- « Congrès Eucharistique International de Carthage 7-11 mai 1930 », n° 2511 – 49e année, 26 janvier 1930, p. 172.
- « Monseigneur l'Évêque Chanoine d'honneur d'Oran », n° 2522 – 49e année, 13 avril 1930, p. 439.
- BRIEUGNE Toussaint, « Le Congrès Eucharistique de Carthage », n° 2526 – 49e année, 11 mai 1930, p. 537 -538.
- BRIEUGNE Toussaint, « Le Congrès Eucharistique de Carthage », n° 2527 – 49e année, 18 mai 1930, p. 556 – 557.
- BRIEUGNE Toussaint, « La fête de Jeanne d'Arc à Marseille », n° 2527 – 49e année, 18 mai 1930, p. 564 – 565.
- « Le Congrès Eucharistique de Carthage (suite et fin) », n° 2528 – 49e année, 25 mai 1930, p. 578.
- « Le Chef d'État et Monseigneur d'Oran », n° 2528 – 49e année, 25 mai 1930, p. 581.
- « Après le Congrès de Carthage », n° 2529 – 49e année, 1 juin 1930, p. 606.
- « Après le Congrès de Carthage », n° 2531 – 49e année, 15 juin 1930, p. 641.
- « La XXIIe session de la Semaine Sociale de France », n ° 2531 – 49e année, 15 juin 1930, p. 643.
- « Avant la Semaine Sociale », n° 2535 – 49e année, 13 juillet 1930, p. 737.
- « Loterie du Congrès de Carthage », n° 2536 – 49e année, 20 juillet 1930, p. 757.

Documentation littéraire :

AL-BANNA Hassan, « Lettre à un Musulman étudiant en Occident » (1935), www.islamophile.org

AUDISIO Gabriel, *Trois hommes et un minaret*, « Prosateurs française contemporains », Rieder, Paris, 1926 / Présentation de Maria Chiara GHOCCHI, Autrement Mêmes, L'Harmattan, Paris, 2009, 100 p.

AUDISIO Gabriel, *Jeunesse de la Méditerranée*, Éditions Jeanne Laffitte, 2005 (Gallimard, 1935), Gémenos, 254 p.

AUDISIO Gabriel, « Vers une Synthèse Méditerranéenne. Documents sur l'Esprit méditerranéen », dans *Cahiers du sud* n° 181, 23e année, mars 1936

AUDISIO Gabriel et BALLARD Jean, « Vers une Synthèse Méditerranéenne – Document sur l'Esprit méditerranéen », *Cahiers du Sud* n° 181, 23e année, mai 1936, p. 427 – 431.

AUDISIO Gabriel, « Vers une synthèse méditerranéenne : la Méditerranée vivante », *Cahiers du Sud* n° 207, juillet 1938, 25e année, p. 574 – 575.

CAMUS Albert*, Œuvres complètes,* La Pléiade, Paris, *Tome 1 : 1931-1944*, 2006, 1584 p.

Un Ottoman en Orient, Osman Hamdi Bey en Irak, 1869-1871, Textes d'Osman Hamdi Bey, Rudolf Lindau et Marie de Launay ; publiés, annotés et introduits par Edhem Eldem ; Texte de Rudolf Lindau traduit de l'allemand par Rana Eldem, Paris, Actes Sud Sindbad, 2010, 245 p.

LUNEL Armand, « Paul Valéry, la Méditerranée et l'humanisme », *Cahiers du Sud* n° 181, 23e année, mai 1936, p. 401 – 406.

MORAND Paul, « Méditerranée, mer des surprises (1938) », dans *Voyages*, édition établie et présentée par Bernard Raffalli, Robert Laffont, Paris, 2011, p. 717 – 783.

Études et essais :

BRÉMOND Édouard, *Berbères et Arabes : la Berbérie est un pays européen*, Payot, Paris, 1942, 392 p.

BONJEAN François & alii, « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud* n° 175, 23e année, août-septembre 1935, 158 p.

FOLLIET Joseph, *Le travail forcé aux colonies*, Cerf, Paris, 1934, 315 p.

LAMMENS Henri, *L'Islam, croyances et institutions*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1926, 288 p.

LAMMENS Henri, « Mahomet fut-il sincère ? » dans *Recherches en science religieuse*, Tome 2, année 1911, p. 25 – 53.

LAMMENS Henri, « Caractéristiques de Mahomet d'après le Coran », dans *Recherches en science religieuse*, Tome 20, année 1930, p. 416 – 480.

PIHA Maxime, « Documents I. Civilisation Méditerranéenne », *Les Cahiers Juifs* n°19, janvier-février 1936, p. 58 – 64.

PIRENNE Henri, *Mahomet et Charlemagne*, Collection « Quadrige », Presses Universitaires de France, Paris, 1992 (Bruxelles, 1937), 224 p.

SARRAUT Albert, *Grandeur et Servitudes coloniales*, Éditions du sagittaire, Paris, 1931, 284 p.

SIEGFRIED André, *Vue générale de la Méditerranée*, nrf, Gallimard, 1943, 190 p.

TESTAS d'Albi : *La vie militante de la Bienheureuse Mère Émilie de Vialar, fondatrice de la Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 1787-1856*, Éditions Publiroc, Marseille, 1939, 322 p.

Histoire abrégée de la vie de la Bienheureuse Émilie de Vialar, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, 1797-1856, Éditions Publiroc, Marseille, 1939, 90 p.

Congrès Eucharistique International de Carthage, mai 1930 – Photographie de luxe, J.-A. Combarel, Tunis (IREMAM Bibliothèque 12-3964).

XXXe Congrès Eucharistique International de Carthage (du 7 au 11 mai 1930), V. Brami, Éditeur, Tunis, Nancy (Médiathèque MMSH, 8-30690).

2. Période de la décolonisation :

2.1. Documentation catholique :

Bulletin religieux de Marseille, *L'Écho de Notre-Dame de la Garde* :

« Une déclaration de la Mission de France », n° 3769 – 75e année, 3 juin 1956, p. 356.

« Le phénomène des migrations dans les diocèses de Marseille et d'Aix », n° 4103– 82e année, 31 mars 1963, p. 187.

« Nos frères rapatriés d'Algérie », n° 4114 – 82e année, 16 juin 1963, p. 358.

« Communiqué de Monseigneur l'Archevêque », n° 4132, 17 novembre 1963, p. 775.

« Pour la Pastorale des Étrangers », n° 4262 – 85e année, 28 août 1966, p. 424

Documents d'archives :

« Nécrologie de Sœur Suzanne Kouri », 3 p. [Archives générales/Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique].

MAMAR Aïd, « Un été en Algérie », *Revue Clin d'œil*, Collège de Provence, Marseille, 1967, p. 14 [Archives personnelles de Bernard Mérigoux].

MÉRIGOUX Bernard, MICHAUD André et SAUGERON Jean-Paul, « Un été en Algérie, Algérie, juillet 1966 », *Clin d'œil,* Collège de Provence, Marseille, 1967, p. 15 [Archives personnelles de Bernard Mérigoux].

MÉRIGOUX Bernard, « Discours d'un Jeune Ancien, 1966 » [Archives personnelles de Bernard Mérigoux].

Documents du magistère romain :

Jean XXIII, *Pacem in terris, Lettre encyclique sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*, Rome, 11 avril 1963, www.vatican.va.

Paul VI, *Ecclesiam suam,* Rome, 6 août 1964, www.vatican.va

Concile œcuménique Vatican II, *Documents conciliaires*, 6 tomes, Éditions du Centurion, Paris, 1965 : tome 1 : « L'Église, l'œcuménisme, les Églises orientales », 255 p. ; tome 2 : « Les évêques, la vie religieuse, la formation des prêtres, l'éducation chrétienne, les religions non-chrétiennes », 229 p. ; tome 3 : « L'Église dans le monde, l'apostolat des laïcs, la liberté religieuse, les moyens de communication sociale », 427 p. ; tome 4 : « La révélation, l'activité missionnaire, ministère et vie des prêtres », 257 p. ; tome 5 : « La liturgie », 251 p. ; « Jean XXIII/Paul VI : Discours au Concile, Discours de Terre Sainte, de Bombay et à l'ONU, Messages au monde », 371 p.

2.2. Études, essais, discours :

BERQUE Jacques et MASSIGNON Louis, « Dialogue sur "Les Arabes" », *Esprit*, 28e année, n ° 288, octobre 1960, p. 1505 – 1519.

BRAUDEL Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris, 1966 (1949), 589 p. (Tome 1), 629 p. (Tome 2).

CAMUS Albert*, Œuvres complètes,* 4 tomes, La Pléiade, Paris, *Tome 2 : 1944-1948*, 2006, 1424 p. ; *Tome 3 : 1949-1956*, 2008, 1504 p. ; *Tome 4* : *1957-1959*, 2008, 1616 p.

DERMENGHEM Émile (dir.), *L'Islam et l'Occident*, Les Cahiers du Sud, [Marseille], 1947, 393 p.

GARDET Louis, « Méditerranée : dialogue de cultures », *Études méditerranéennes* n° 1, Éditions de Minuit, Paris, été 1957, p. 3 – 20.

GIONO Jean, *Provence*, Gallimard, Paris, 1993, 312 p.

NASSER Gamal Abdel, « Discours au patriarcat copte orthodoxe le 24 juillet 1965, Chronique de RAU Égypte », *Proche-Orient Chrétien* n°4, Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem, 1965, p. 384 – 387.

PERROUX François, *L'Europe sans rivages, Ouvrages et articles*, Presses Universitaires de Grenoble, 1990 (Presses Universitaires de France, 1954), 859 p.

SARRAUT Albert, « éditorial » *La Nouvelle Revue française d'Outre-mer* n°10- 45e année – octobre 1953, p. 254.

VOILLAUME René, *Au cœur des masses : la vie religieuse de Petites Frères du Père de Foucauld* (préface de Mgr de Provenchères), 7e édition, Cerf, 1957 (1951), 566 p.

3. Période 1970-1999 :

3.1. Rencontres internationales de 1970 à 1999 :

Vatican, 1970 – 1978 :

- « Une délégation musulmane au Vatican », non daté [SRI HC 63. 1]
- « Devant l'athéisme : la tâche commune de l'islam et du christianisme, mars 1965 », *Documentation Catholique,* 15 février 1970, 3 p.
- « Visite du roi Faysal d'Arabie Saoudite et délégation des grands ulémas de Rome – adresse de Paul VI [tirée de La Documentation Catholique n ° 1664, 17 novembre 1974, Christianisme et Islam p. 960]», 4 p.
- « Rapport de la conversation entre la délégation iranienne et celle du Secrétariat pour les Non-Chrétiens », Extrait du *Bulletin du Secrétariat Pro Non-Christianis* n° 37 année 1978, p. 25

Broumana, 1972 :

- FITZGERALD Michael, « Le colloque islamo-chrétien de Broumana (Liban) », *Comprendre* n° 65, 20 mars 1973, 11 p.

Colloque de Cordoue, 1974 :

- DE EPALZA Mikel, « Cordoue : un pas en avant entre les deux religions [traduit de la revue espagnole *Hechos y Dichos* n ° 455, octobre 1974, p. 17 – 20]», 6 p [p. 11 – 16].
- TEISSIER Henri, « Le congrès islamo-chrétien de Cordoue », *Écho du diocèse de Constantine*, 25 octobre 1974.

Tunis, 1974 :

- *L'Écho de la Prélature*, 24 novembre 1974, sans page.
- CHARFI Abdelmajid, « Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974) : "Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises

avec les problèmes du développement" », *Islamochristiana* n° 1, Rome, 1975, p. 115 – 125.
- MAGNIN Jean-Gabriel., « Rencontre islamo-chrétienne : "Conscience chrétienne et conscience musulmane aux prises avec les défis du développement" (Tunis, 11-17 novembre 1974)», *Ibla* n° 134, Tunis, 1974, p. 329 – 347.
- CASPAR Robert, « Colloque de Tunis », extrait de *Vivant Univers* n° 305, 1976, p. 40.
- Université de Tunis, Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales (CERES), *Rencontre Islamo-Chrétienne, Conscience Musulmane et Conscience Chrétienne aux prises avec les défis du développement*, Série Études Islamiques n° 5, Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, 1976, 511 p.
- LELONG Michel, « Musulmans et chrétiens réclament un enseignement religieux répondant mieux aux aspirations des jeunes », *Le Monde*, 20 septembre 1976, sans page.

Sénanque 1978 :
- MERAD Ali, « Rencontre judéo-islamo-chrétienne à Sénanque », *Le Monde*, 14 novembre 1976, sans page.
- LELONG Michel, « Rencontres islamo-chrétiennes », *La Croix*, 1er février 1979, sans page.

Séminaire de Tripoli, 1976 :
- « Un progrès du dialogue islamo-chrétien », *La Croix*, 28 décembre 1975
- « Dialogue entre musulmans et chrétiens à Tripoli », *La Croix*, 4 février 1976
- « L'Homme a besoin de Dieu. Le progrès de l'Homme dans le dialogue constructif », *Le Dialogue*, 24 janvier 1976.
- « L'Hégire début du calendrier musulman. Le Livre vert de Kaddafi : un programme, un symbole. La nouvelle contestation mondiale est verte », *Le Dialogue*, 2 février 1976.
- « Kadafi met en garde contre le phénomène d'athéisme parmi la jeunesse », *Le Dialogue*, 4 février 1976.
- « La conférence islamo-chrétienne de Tripoli : Incidents mais aussi atmosphère de fraternité », *La Croix*, 7 février 1976
- ROULEAU Éric, « Le colloque islamo-chrétien de Tripoli avalise les thèses du colonel Kadhafi sur le problème palesinien », *Le Monde*, 8 février 1976
- LEVI Virgilio, « Puntualizzazioni e conclusioni », *Osservatore romano*, 9-10 février 1976, 2 p.
- R.S. « Mgr Pignedoli désavoue les délégués catholiques qui ont signé la déclaration commune », *Le Monde*, 10 février 1976
- MONTARON Georges, « La croix et le croissant pour quoi faire ? », *Témoignage Chrétien*, 12 février 1976, p. 5
- MANDOUZE André, « Pas de politique tirée de l'Écriture sainte », *Témoignage Chrétien*, 12 février 1976, p. 19.
- R.S. « Le Saint-Siège rejette deux paragraphes de la déclaration finale », *Le Monde*, 13 février 1976, p. 3.
- MANDOUZE André, « Paradoxes à Tripoli », *Le Monde*, 13 février 1976, p. 3.
- JULLIEN Claude-François, « La faux pas de Tripoli », *Le Nouvel Observateur*, 16 février 1976, p. 14.
- ARKOUN Mohammed, « Relations christianism-Islam : un travail scientifique s'impose », *Le Figaro*, 27 février 1976.
- LELONG Michel, « Le séminaire islamo-chrétien de Tripoli », *Revue française d'études politiques méditerranéennes* n° 14, février 1976, p. 102 – 108.
- « Déclaration finale du Séminaire de Tripoli sur le dialogue islamo-chrétien », *La Documentation catholique* n° 1693, 7 mars 1976 p. 219 -222.
- Bureau de Documentation des Pères Blancs à Rome, « Séminaire islamo-chrétien. Tripoli : 1 – 6 février 1976 », *Documentation courante* n° 5, avril 1976, 90 p.
- STAMER Joseph, « Colloque de Tripoli », *Croissance des jeunes nations* n° 170, avril 1976, 3 p.

- CASPAR Robert, « Colloque de Tripoli », Extrait de *Vivant Univers* n° 305, 1976, 2 p.
- BORRMANS Maurice, « Le Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli », *Islamochristiana* n° 2, Pisai, Rome, 1976, p. 135 – 170.
- STAMER Joseph, « Libye – Dialogue officiel entre chrétiens et musulmans », *Afrique nouvelle*, sans date, 4 p. [SRI HC.1]
- STAMER Joseph, « Une Volonté commune de Dialogue, mais… », 4 p. [SRI HC.1]
- « Séminaire du dialogue islamo-chrétien, programme général », 7 p. [SRI HC.1]
- « Quelques mots d'un témoin », sans date. [SRI HC.1]
- MASSON D., « Le Séminaire islamo-chrétien de Tripoli (février 1976) », Paris, novembre 1980 [SRI, HC 63.1]

Vienne, 1976 :
- « Introduction par Mgr Rossano » [SRI HC 63. 1]
- « Les musulmans en Espagne aujourd'hui », 2 p. [SRI HC.1]
- BROMURI Elio, « Les musulmans en Italie », 2 p. [SRI HC.1]
- GHASSEM AMINI Abol, « Message du secrétaire du "Centro islamico culturale d'Italia" », 2 p. [SRI HC.1]
- « Rencontre de Vienne – conclusions générales », 4 p. [SRI HC.1]

Cordoue 1977 :
- TEISSIER Henri, « Mohamed et Jésus. Le deuxième congrès islamo-chrétien de Cordoue, 21-27 mars 1977 », *Le Lien d'Oran*, 5 mai 1977, p. 3 – 7.
- VANDRISSE Joseph, « Christianisme et Islam : le droit à la différence », *Le Figaro*, 1er avril 1977
- LELONG Michel, « Chrétiens et musulmans à Cordoue », *La Croix*, 26 avril 1977, sans page.
- LELONG Michel, « Une rencontre islamo-chrétienne à Cordoue », *Peuple du Monde*, juillet-août 1977, p.13.

Sénanque, 1978 :
- HADDAD Fatma, « Les trois religieux monothéistes face à la liberté religieuse », *Axes*, novembre 1978.

Tunis, 1979 :
- BORRMANS Maurice, « La deuxième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (30 avril – 4 mai 1979) », *Islamochristiania* n° 5 (Rome, 1979) ; réflexions personnelles de Saâd Ghrab et André Demeerseman, en annexe, p. 221 – 242.
- GHRAB Saâd, « Chronique : La deuxième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (30 avril – 6 mai mai 1979) », *Ibla* n° 144 (Tunis, 1979-2), p. 337 – 351.

Tripoli, 1979 :
- ROSSANO Pierre, « Convergences Spirituelles et Humanistes entre l'Islam et le Christianisme. Troisième anniversaire du Séminaire islamo-chrétien de Tripoli », *Bulletin Secretariatus Pro Non Christianis*, 1979, XIV/1, p. 15 – 19.
- Université de Tunis – Centre d'Études et de Recherches Économiques et Sociales, *IIème Rencontre Islamo-Chrétienne. Sens et niveaux de la révélation*, Série Études Islamiques n°6, Imprimerie Officielle de la République tunisienne.

Beyrouth, 1980 :
- BORRMANS Maurice, « Rencontre islamo-chrétienne de Beyrouth (3-6 novembre 1980), *Islamochristiana* n° 6, Pisai, Rome, 1981, p. 233 – 234.

Sénanque, 1981 :

- *Association des Amis de Sénanque,* « Besoin de racines : constat et situation », février 1981, sans date.

Paris, 1980 :
- Institut France – Tiers Monde, « Rapport de la commission Identité culturelle et Dialogue des Religions », sans page, 2 p.
- Institut France – Tiers Monde, « Conférence internationale pour l'Identité culturelle. Manifeste pour l'Identité culturelle », sans page, 3 p.
- « Création d'un institut France – Tiers-monde », *Le Monde*, 13 mars 1980, sans page.

Séville, 1985 :
- Roger Garaudy, « Pour un Islam du XX^{e} siècle (Charte de Séville) », 11 p. [SRI HC 63.5]

Tunis, 1986 :
- « La quatrième rencontre islamo-chrétienne de Tunis (21-26 avril 1986). La Spiritualité : exigence de notre temps », 4 p. [SRI HC 63.5]
- CASPAR Robert, « La quatrième rencontre islamo-chrétienne du CERES-Tunis, 21-26 avril 1986. Impressions d'un participant », 2 p. [SRI HC 63.5.]

Cordoue, 1987 :
- MULLA M.B. et INFANTES FLORIDO José Antonio, « Rencontre islamo-chrétienne à Cordoue », *La Documentation catholique* n° 1934, 15 février 1987, p. 227 – 228.
- BOURDARIAS Jean, « Le difficile dialogue des fils d'Abraham », *Le Figaro,* 17 février 1987, p. 8.
- TINCQ Henri, « Le difficile dialogue des enfants séparés d'Abraham », *Le Monde,* 17 février 1987
- « Cordoue : les impasses du colloque abrahamique », *La Croix,* 31 janvier 1987

Paris, 1991 :
- ARKOUN Mohamed, « Conclusions du rapporteur général », Conseil de l'Europe – Commission de la culture et de l'éduction/Instituto Occidental de Cultura Islamica : colloque sur la contribution de la civilisation islamique à la culture européenne, Paris, 28-30 mai 1991,12 p.

Barcelone, 1994 – 1995 :
- XICOY Joaquim, MAYOR Federico & alii, « Déclaration sur le rôle de la religion dans la promotion d'une culture de la paix » Unesco – Generalitat de Catalunya, Barcelone, 16 décembre 1994, 4 p [SRI, HC 63.8].
- « La Commission européenne à l'initiative d'un dialogue entre les trois religions monothéistes », *BSS* 927, 22 novembre 1995, p. 6
- PETEIRO Antonio, « Les Journées islamo-chrétiennes de Grenade », *La Semaine Religieuse d'Alger* n°8, 1995, p. 197
- « Une rencontre euro-méditerranéenne », *La Lettre de Justice & Paix* n° 28, janvier 1996, p. 3.
- « Pour un partenariat euro-méditerrranée : propositions des Caritas d'Europe », *Le Lien d'Oran* n° 239, février 1996, p. 7 – 8.

Rabat, 1995 :
- Unesco, « Propositions de Rabat, réunion d'experts sur le projet "les routes de la foi" », Rabat, 19 – 23 juin 1995, 4 p [SRI, HC 63.8].

Paris, 1996 :
- GORCE Bernard, « Bible, Talmud et Coran au risque de la paix », *La Croix*, 8 mars 1996

- UNESCO, « Activités de l'UNESCO dans le domaine du dialogue interreligieux », p. 1 – 3 [SRI HC 63.8]

Khartoum, 1996 :
- « Dialogue entre l'Islam et le Christianisme : Imaginations et Réalités », *Le Message de l'Islam* n° 140, juillet 1996, p. 27 – 30.

Malte, 1997 :
- Unesco, « Déclaration de Malte (La Valette 20-22 juin 1997) », 5 p [SRI, HC 63.8].

Rabat, 1998 :
- « Journée de réflexion sur le dialogue entre les trois religions monothéistes : vers une culture de la paix », 2 p [SRI, HC 63.8].

3.2. Manifestations nationales et rencontres locales :

Rencontres dans les banlieues françaises :

« Partage à Graulhet, dans le Tarn, en octobre 1981 entre travailleurs croyants musulmans – croyants chrétiens avec la présence d'un imam », compte rendu anonyme [SRI, ACO JL/SE, 4.247]

« Interpellations pour la foi chrétienne et l'église », note anonyme, sans date [Dossier « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107]

« Interpellations pour la foi chrétienne et pour l'Église ? Quelles attitudes à promouvoir dans cette situation ? », note anonyme, 1 p [Dossier « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107].

« Témoignage d'une équipe mixte », note anonyme, sans date, 2 feuillets [Dossier « Journées Maghreb 1984 », SRI, carton n° 107].

Autres manifestations :

LELONG Michel, « Deux rencontres islamo-chrétiennes en France : Palaiseau, près de Paris ; Verdalle, près de l'Abbaye d'En Calcat », Bulletin du Secrétariat P.N.C, n° 36, 1977, p. 194 – 195.

Service national de la Pastorale des Migrants, *Politique de l'immigration et communauté nationale, Centre Sèvres, 20-21 octobre 1984, Compte rendu du colloque*, Paris, 1984, 48 p. [SRI, HC 63.5].

COSTES André, « Les musulmans dans la société française », *Compte rendu* du colloque organisé par l'Association française de Sciences politiques et le Centre d'Études et de la Recherches Internationales, le 29-30 janvier 1987, 12 p. [SRI, HC 63.6]

PERNIN Jeanne, CAILLERE Claude, DELAVESNE Yves, « Diffusion de témoignages de "dialogue islamo-chrétien" », compte rendu de réunion, 15 novembre 1988, 1 p. [SRI carton n° 119 : Archives Marseille 1987-2001]

SANTY Edmée, « Marseille-Espérance, pour mieux vivre ensemble », *Le Provençal*, 6 mai 1991

Radio Gazelle, « L'islam, une chance pour la France ? La France, une chance pour l'islam ? Programme du colloque du samedi 30 novembre 1991 », 2 p. [SRI carton n° 119 : « Archives Marseille 1987-2001 »]

ISTR, « Relations islamo-chrétiennes à Marseille et dans la région : programme du colloque du 10-11 octobre 1992 » [tract], 1 p.

PONS Dominique, « Marseille ou le mythe vacillant de l'intégration », *Le Monde diplomatique*, juillet 1997.

SAMSON Michel, « La préparation de la Massalia fédère les communautés marseillaises », *Le Monde*, 15 mai 1999.

3.3. Documentation catholique :

Théologie et dialogue interreligieux :

- BORRMANS Maurice (dir.), *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Cerf, Paris, 1981, 191 p.

- Commission pontificale "Iustitia et Pax", *Assise. Journée mondiale de prière pour la paix, 27 octobre 1986*, Rome, 1987, 216 p.

- METZ René, « Les relations de l'Église catholique et de l'Islam depuis le concile Vatican II (1962-1965) à l'année 1988 » [dans Michel Reeber (dir.), *Recherches sur les fondements théologiques du partage de foi entre Chrétiens et musulmans*, Dossier du SRI n° 9, Paris, 1988, p. 23 – 25]

- Commission Théologique Internationale, *Le christianisme et les religions*, « Documents des Églises », Centurion, Cerf, Paris, 1997, 99 p.

- Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, Éditions de Solesmes, Solesmes, 1998, 995 p.

- Secrétariat pour les non-chrétiens, *Dialogue et mission,* Rome, 10 juin 1984, www.vatican.va

- Jean-Paul II, *Chrétiens et musulmans sous le regard de Dieu,* Casablanca, 19 août 1985, www.vatican.va

- Jean-Paul II, *Discours aux Cardinaux et à la Curie Romaine*, Rome, 22 décembre 1986, www.vatican.va

- Jean-Paul II, *Redemptoris missio,* Rome, 7 décembre 1990, www.vatican.va

- Jean-Paul II, *Message aux fidèles de l'Islam au terme du mois de Ramadan*, Rome, 3 avril 1991, [en italien] www.vatican.va

- SABBAH Michel, « Homélie à Notre-Dame d'Afrique », Alger, 11 avril 1991 [dans *Le Lien de la paix* n° 15, mai 1991, p.14]

- Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux & Congrégation pour l'évangélisation des peuples, *Dialogue et annonce,* 19 mai 1991.

- *Synode 1991*, Diocèse de Marseille, 1991[dactyl.]

Bulletin religieux de Marseille, *L'Église Aujourd'hui à Marseille* :

- « Mission Ici – Mission Là-bas », n° 1 – 100e année, 6 janvier 1980, p. 16.
- CLAVERIE Pierre, « Pour une meilleure compréhension de l'islam », n° 5 – 100e année, 3 février 1980, p. 79.
- « Appel de Jean-Paul II », n° 5 – 100e année, 3 février 1980, p. 80.
- « Nos documents », n° 5 – 100e année, 3 février 1980, p. 79.
- « Message de Jean-Paul II », n° 21 – 100e année, 8 juin 1980, p. 343
- « Les immigrés et nous », n° 3 – 101e année, 18 janvier 1981, p. 44.
- PRUVOST Lucie, « Situation de la femme d'après le Coran », n° 8 – 101e année, 22 février 1981, p. 121.
- ETCHEGARAY Roger, « Appel pour le Liban », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°15 – 101e année, 19 avril 1981, p. 232.
- « Le jeûne du Ramadan », n° 25 – 101e année, 5 juillet 1981, p. 406
- SERAIN Michel, « Le jeûne du Ramadan », n° 25 – 102e année, 27 juin 1982, p. 388
- DEFOIS Gérard, « Chrétiens, pleurez sur Beyrouth », n° 29 – 102e année, 29 août 1982, p. 455
- TINCQ Henri, « Mgr Delaporte sur Radio Monte-Carlo : "Les chrétiens et les immigrés : un véritable défi évangélique" », n°25 – 103e année, 10 juillet 1983, p. 397.
- VILNET Jean, « Au Liban, un peuple se sent menacé de disparition », n° 29 – 103e année, 18 septembre 1983, p. 462.
- DELAPORTE Jacques (& alii), « Des évêques s'adressent aux immigrés qui sont en France », n° 41 – 103e année, 18 décembre 1983, p. 655 – 656.
- LEVRAT Jacques, « Le pape Jean-Paul II en visite au Maroc (19 août 1985) », n° 28 – 105e année, 28 juillet 1985, p. 444.
- « La paix est une valeur sans frontières », n° 41 – 105e année, 1er décembre 1985, p. 821.
- « Déclaration du Conseil d'Églises chrétiennes en France », n° 8 – 108e année, 25 février 1990, 133 p.
- COFFY Robert, « Pour l'Europe, un supplément d'âme ? », 4 mars 1990, n° 9 – 108e année, p. 137 – 138 p.
- MARCHAND Didier-Léon, « Les Appels de l'Europe », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n°18 – 108e année, 6 mai 1990, p. 314.
- MICHEL Roger, « Dialogue islamo-chrétien », n° 21 – 108e année, 3 juin 1990, p. 362.
- MICHEL Roger, « Chrétiens et musulmans, vivre ensemble », n° 29 – 108e année, 16 septembre 1990, p. 488
- GRANGE Gérard et MICHEL Roger, « Déclaration au Synode de l'Église qui est à Marseille », n° 32 – 108e année, 7 octobre 1990, p. 539 – 540.
- « Échos du synode », *L'Église aujourd'hui à Marseille* n° 34 – 108e année, 21 octobre 1990, p. 575 – 585.
- « Un institut universitaire à vocation régionale », n°39 – 108e année, 25 novembre 1990, p. 660.
- « L'Assemblée plénière des évêques de France », n°41 – 108e année, 9 décembre 1990, p. 696 – 697.
- « Les grandes religions à Marseille », n°11 – 111e année, 11 juin 1993 p. 282.
- DUFAUX Louis, « 1973-1993 : vingt ans. Secrétariat pour les relations avec l'islam », *L'Église aujourd'hui à Marseille*, n°15 – 111e année, 15 septembre 1993, p. 399 – 400.
- AVELINE Jean-Marc, « ISTR. Discours de clôture de l'année », *Église Aujourd'hui à Marseille,* n°13 – 111e année, 1er juillet 1993, p. 353.
- MICHEL Roger, « L'islam en France : une question pour les chrétiens », n° 3 – 113e année, 1er février 1995, p. 70 – 71.
- CAMENZIND Franz, « Dans le contexte actuel, comment être artisan de paix ? », n° 21 – 114e année, 15 décembre 1996, p. 562 – 563.
- BONY Paul, (entretien avec), « Dialoguer pour mieux se comprendre », n° 1 – 115e année, 1er janvier 1997, p. 10 – 13.
- MICHEL Roger, « L'engagement islamo-chrétien », n° 9 – 115e année, 1er mai 1997, p. 261.

- MICHEL Roger, « Mission et Da'wa », n° 12 – 115e année, 15 juin 1997, p. 345.

Autres journaux :

- MICHEL Roger, « Du péril jaune au péril vert », *Témoignage chrétien*, 10-16 août 1987, p. 7.
- GRANGE Gérard et MICHEL Roger, « S'ouvrir aux croyants du judaïsme et de l'islam », *La Croix*, sans date, 1990.
- « Vie en communion et appel à la prière », *Le Lien de la Paix* n° 6, janvier 1987, p. 17.
- RAULT Claude, « Un anniversaire : le Ribat a dix ans ! », *Le Lien de la Paix* n° 11, mai 1989, p. 6
- RAULT Claude, « Une mer de paix, de l'Orient à l'Occident », *Le Lien de la Paix* n° 14, janvier 1991, p. 7 – 8.
- GAUDEUL Jean-Marie, « L'islam des uns ne doit pas nous cacher l'islam des autres », *La Croix,* 17 juillet 1997.

Les Chrétiens et le Proche-Orient :

TOULAT Pierre, « Approches du Moyen-Orient – Rapport de mission (6-18 janvier 1983) », Paris, 1983, 40 p [SRI, C.96.4]

TOULAT Pierre, « Plate-forme d'actions pour les chrétiens du monde arabe résidant en Europe », Paris, 9 mai 1983 [SRI. C. 96.4].

« Liste des Membres du Groupe Chrétiens et Proche-Orient (octobre 1985) » [SRI. C. 96.4].

SERAIN Michel Serain et TOULAT Pierre, « Groupe Chrétiens et Proche-Orient », Paris, le 17 mai 1984, 2 p [SRI. C. 96.4].

TOULAT Pierre, « Jérusalem et la crise du Moyen-Orient », Paris, 13 juin 1984, 2 p [SRI. C. 96.4].

CELIER François Celier, « Ambassade Chrétienne France-Israël (ACFI) », Paris, 30 septembre 1984 [SRI. C. 96.4].

Bibliographie

1. Mémoires et thèses :

AUBERT Sabrina, *Alexandrie, du cosmopolitisme à la recherché de nouveaux universalismes culturels: Université Senghor, Bibliotheca Alexandrina*, Mémoire realisé sous la direction de Jean-Robert HENRY à l'Université de droit, d'économie et des Sciences d'Aix-Marseille (IEP) Aix-en-Provence, 2002, 109 p.

CIEMM, *L'Islam en France*, *Enquête sur les lieux de culte et l'enseignement de l'arabe. Deux millions de croyants dans l'ombre*, Paris, 1978, 134 p. [dactyl., SRI HC 63.2]

LEGUEFCHE Khoudir, *L'accord d'association entre l'Algérie et l'Union Européenne*, Université Pierre Mendès- France de Grenoble, 2008, 56 p.

DEL MAR ROIG RIPOLL Maria, *The Mediterranean dimension of the ENP: Methodology and instruments, Overcome complexity to involve civil society*, College of Europe, Natolin (Warsaw) Campus, 2008, 93 p.

DUSSERT-GALINAT Delphine, *Le dialogue interreligieux en France de 1945 à 1997 : acteurs et enjeux entre discours officiels et initiatives locales*, thèse de doctorat d'histoire sous la direction de Marc Agostino, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 2010, 1024 p.

GALEMBERT, Claire (de), *L'attitude de l'Eglise Catholique à l'égard des musulmans en France et en Allemagne, ou Le pari sur l'Islam de l'Eglise de France*.- Thèse de doctorat de l'Institut d'Etudes Politiques (I.E.P.) de Paris, 1995, 407 p. + Annexes, 93 p. – Direct. Rémy Leveau. + Document extrait de la thèse : *La question de l'Islam dans les textes synodaux en France 1987-1994.*

LELONG Michel, *La Rencontre entre l'Église Catholique et l'Islam en Tunisie de 1930 à 1968*. Thèse complémentaire pour le Doctorat es Lettes, Tunis, 1970, 370 p.

MERCIER Charles, *Le dialogue islamo-chrétien organisé en France de la fin des années 1960 à nos jours*, Mémoire d'histoire sous la direction de Philippe Levillain, Université Paris X – Nanterre, 1999, 190p (Annexes, 66 p.).

PÉRENNÈS Jean-Jacques, *Chrétiens en Algérie, un souvenir de l'époque coloniale ou l'ébauche d'un nouveau visage de l'Église dans le monde ?* Centre Lebret « Foi et développement », Paris, 1977, 149 p.

ROUX BOUZIDI Marianne, *Le rôle de le société civile dans le partenariat euro-méditerranéen: l'exemple du Mouvement Européen*, Université de Provence, Aix-Marseille I, 2007, 87 p.

2. Ouvrages :

Islam et christianisme :

ALBERIGO Giuseppe, *Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965* (sous la direction de Étienne Fouilloux pour la version française, trad., fr.: Jacques Mignon), 4 tomes, Cerf, Peeters, Paris,

1997 : *Tome I*, 1997, 575 p ; *Tome II*, 1998, 732 p ; *Tome III*, 2000, 605 p ; *Tome IV*, 2003, 822 p ; Tome 5, 2005, 834 p.

ARKOUN Mohammed, *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, Paris, 2005, 315 p.

ARKOUN Mohammed (dir.), *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours,* Le Livre de Poche, La Pochothèque, Albin Michel, Paris, 2006, 1240 p.

ARMSTRONG Karen, *Le combat pour Dieu : une histoire du fondamentalisme juif, chrétien et musulman (1492-2001)*, Seuil, Paris, 2005, 616 p.

BARRAULT Émile, *Occident et Orient. Études politiques, morales, religieuses pendant 1833-1834 de l'ère chrétienne, 1249-1250 de l'hégire,* Adegi Graphics LLC, Paris, 1999 (Dessart éditeur, 1835), 509 p.

BASSET Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux, histoire et avenir*, coll. « Cogitatio Fidei » n° 197, Cerf, Paris, 1996, 503 p.

BENCHEIKH Soheib, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Grasset, & Fasquelle, Paris, 1988, 281 p.

BISTOLFI Robert et ZABBAL François (dir.), *Islams d'Europe, intégration ou insertion communautaire ?* « Monde en cours », Éditions de l'Aube, 18-Saint-Amand, La Tour-d'Aigues, 1995, 382 p.

BORRMANS Maurice, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*, Saint-Paul, Versailles, 2002, 253 p.

BOUBAKER Dalil, *La Charte du culte musulman en France*, Le Rocher, Paris, 1994, 155 p.

BOUSQUET François & LA HOUGUE Henri (dir .), *Le dialogue interreligieux : le christianisme face aux autres religions*, « Théologie à l'Université », Desclée de Brouwer, Paris, 2009, 224 p.

BOYER Alain, *L'Institut musulman de la Mosquée de Paris*, « Notes africaines, asiatiques et caraïbes », éd. du CHEAM, Paris, 1992, 141 p.

BOYER Alain, *L'islam en France*, « politique aujourd'hui », Puf, Paris, 1998, 369 p.

BRISSAUD Alain, *Islam et Chrétienté, Treize siècles de cohabitation*, Robert Laffont, Paris, 1991, 334 p.

COUVREUR Gilles, *Musulmans de France : Diversités, mutations et perspectives de l'islam français*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 1998, 111 p.

DU PASQUIER Roger, *Le réveil de l'Islam*, Bref, Cerf Fides, Paris, 1988, 124 p.

ETIENNE Bruno, *La France et l'islam*, Hachette, Paris, 1989, 321 p.

FALGA Bernard, WITHOL DE WENDEN Catherine, LEGGEWIE Claus (dir.), *Au miroir de l'autre, De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*, Bibliothèque franco-allemande, Cerf, Paris, 1994, 431 p.

FREGOSI Franck, *Penser l'islam dans la laïcité : les musulmans de France et la République*, Les dieux dans la Cité, Bibliothèque de culture religieuse, Fayard, Paris, 2008, 497 p.

FREMEAUX Jacques, *La France et l'Islam depuis 1789*, Politique d'aujourd'hui, PUF, 1991, 291 p.

GABUS Jean-Paul, MERAD Ali, MOUBARAK Youakim, *Islam et Christianisme en Dialogue*, « Rencontres Islam », Cerf, Paris, 1982, 187 p.

GARDET Louis, *L'Islam, religion et communauté*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, 496 p.

GAUDEUL Jean-Marie, *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique* (379 p.). *Tome 2, textes témoins* (398 p.), Collection "Studi arabo-islamici del PISAI", n° 12, PISAI, Roma, 1998.

GOZLAN Martine, *L'islam et la République, des musulmans en France contre l'intégrisme*, Belfond, Paris, 1994, 179 p.

GRIOTTERAY Alain, *Les immigrés : le choc*, Plon, Paris, 1984, 176 p.

JACQUIN Françoise & ZORN Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18e-20e siècles*, Éditions Karthala, Paris, 2001, 400 p.

JACQUIN Françoise, *Massignon-Abd-el-Jalil : parrain et filleul, 1926-1962* (préface de Maurice Borrmans), Cerf, Paris, 2007, 298 p.

KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam*. *Naissance d'une religion en France*, L'épreuve des faits, Seuil, Paris, 1987, 424 p.

LELONG Michel, *L'Église catholique et l'Islam*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1993, 126 p.

LORMIER Dominique, *La dérive intégriste : chrétiens, juifs et musulmans face au fondamentalisme,* Acropole, Paris, 2007, 263 p.

MASSIGNON Louis, *Badaliya, Au nom de l'autre (1947-1962),* présenté et annoté par Maurice Borrmans et Françoise Jacquin (Préface du cardinal Jean-Louis Tauran), Cerf, 2011, 400 p.

MEDDEB Abdelwahhab, *La maladie de l'islam*, La couleur des idées, Le Seuil, 2002, 222 p.

MICHEL Roger, *Peut-on dialoguer avec l'islam ? Faut-il en avoir peur ?* Peuple libre, Valence, 2008, 154 p.

MICHEL Roger, *Le dialogue islamochrétien dans l'esprit d'Assise*, Chemins de dialogue, Lethielleux/Desclée de Brouwer, Paris, 2011, 190 p.

MOUTTAPA Jean, *Dieu et la révolution du dialogue : l'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Spiritualités, Paris, 1996, 300 p.

OUBROU Tareq, Profession imâm, « Spiritualités », Albin Michel, Paris, 2009, 249 p.

PETIT Jean-François, *Assise, Capitale de la Paix*, Lethielleux, Paris, 2002, 194 p.

PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie, Essai sur la modernité musulmane*, nrf, Gallimard, Paris, 2010, 310 p.

SAAIDA Oissila, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle, Discours croisés*, Geuthner, Paris, 2004, 462 p.

Université Saint-Joseph de Beyrouth, Augustin Dupré la Tour (dir.), *Déclarations communes islamo-chrétiennes*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1997, 376 p.

RÉMOND René (dir.), *Histoire de la France religieuse, tome 4 : société sécularisée et renouveaux religieux (XXe siècle)*, Seuil, Paris, 1992, 336 p.

RÉMOND René, *Les crises du catholicisme en France dans les années trente*, Points Histoire, Éditions Cana, Paris, 1996 (1979), 278 p.

RIZZI Franco, *L'Islam et l'Occident, Conversation autour de quelques lieux communs*, Sindbad, Actes Sud, 2012, 158 p.

ROUX Jean-Paul, *Un choc des religions, la longue guerre de l'islam et delà chrétienté (622-2007),* Histoire, PUSJ-Fayard, Beyrouth-Paris, 2007, 459 p.

SAAD Charles, *Les Mariages islamo-chrétiens*, L'Harmattan, Paris, 2004, 770 p.

SADEK Sellam, *L'Islam et les Musulmans en France*, Paris, Ed. Tougui, Paris, 1987, 485 p.

SIX Jean-François, *Du Syllabus au dialogue*, Seuil, Paris, 1970, 263 p.

STASI Bernard, *L'immigration, une chance pour la France*, Laffont, Paris, 1984, 238 p.

TALBI Mohamed et CLÉMENT Olivier, *Un respect têtu*, Nouvelle Cité, Pairs, 1889, 310 p.

TALBI Mohamed, *Islam et dialogue*, Maison tunisienne de l'édition, Tunis, 1972, 51 p.

W. BULLIET Richard, *La civilisation islamo-chrétienne, son passé, son avenir,* Flammarion, 2006, 238 p.

WILLAIME Jean-Paul, *Europe et Religion : les enjeux du XXIe siècle*, Bibliothèque de culture religieuse, Les dieux dans la cité, Fayard, Paris, 2004, 377 p.

Acteurs religieux :

AKBAL Mehenni, *Père Henri Sanson, S.J., Itinéraire d'un chrétien d'Algérie*, Histoire et perspectives méditerranéennes, L'Harmattan, Paris, 2010, 164 p.

ALLARD J.-L. (dir.), *L'Humanisme intégral de Jacques Maritain*, colloque de Paris, Éditions Saint-Paul, Paris, 1988, 180 p.

AUCANTE Vincent, *Benoît XVI et l'islam*, Documents Essais Signatures, Parole et Silence, Paris, 2008, 220 p.

AVELINE Jean-Marc, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, "Cogitatio Fidei" 277, Cerf, Paris, 2003, 757 p.

AVELINE Jean-Marc et SALENSON Christian (dir.), *Éduquer à la liberté religieuse*, Publication Chemins de dialogue, Marseille, 2006, 317 p.

AVELINE Jean-Marc, *Paul Tillich*, "Artisans du dialogue", Chemins de dialogue, Marseille, 2007, 124 p.

AVON Dominique, *Les Frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (années 1910-années 1960),* Paris, Cerf, 2005, 1040 p.

AVON Dominique, FOUILLOUX Étienne, HOURS Bernard, *Les jésuites à Lyon, XVI^e^-XX^e^ siècles,* ENS Editions, 2005, 274 p.

BARRAT Denise et Robert, *Charles de Foucauld et la fraternité*, coll. Microcosmes – Maîtres spirituels, Seuil, Paris, 1958 (2002), 192 p.

BARS Henry, *La politique selon Jacques Maritain*, collection points d'appui, les Éditions ouvrières, Paris, 1961, 247 p.

BASETTI-SANI Giulio, *Mohammed et Saint François*, Commissariat de Terre Sainte, Ottawa, 1959, 284 p.

BASETTI-SANI Giulio, *Per un dialogo Cristiano-Musulmano*, Milano 1966, 477 p.

BENZINE Rachid et DELORME Christian, *Nous avons tant de choses à nous dire,* Albin Michel, Paris, 1998, 251 p.

BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, A. Michel, 2004, 282 p.

BORRMANS Maurice, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2009, 257 p.

BORRMANS Maurice, *Louis Gardet (1904-1986), Philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2010, 370 p.

BOUTALEB Abdelkader, *L'Émir Abd-el-Kader et la formation de la nation algérienne. De l'Émir Abd-el-Kader à la guerre de libération*, Éditions Dahlab, Alger, 1990, 344 p.

CAVALIN Tangi et VIET-DEPAULE Nathalie, *Une histoire de la Mission de France. La risposte missionnaire, 1941-2002*, Signes des temps, Karthala, 2007, 546 p.

CALMELS Norbert et PAGNOL Marcel, *L'académicien et le général* (Lettres présentées et annotées par Bernard Ardura), Desclée de Brouwer, Paris, 2011, 163 p.

CASPAR Robert, *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Religions en dialogue, Centurion, Paris, 1990, 206 p.

CHELINI Jean, *Les nouveaux papes, de Jean XXIII à Jean-Paul II, 1958-1978*, Éditions Jean Goujon, Paris, 1979, 285 p.

CHELINI Jean (dir.), *Jean XXIII et l'ordre du monde* (Actes du colloque 1988 de la Faculté de Droit d'Aix), Historiques, Nouvelle cité, Presses Universités d'Aix-Marseille, Paris, 1989, 185 p.

CHELINI Jean & Blandine, *L'Église de Jean-Paul II face à l'Europe (1978-1988)*, Nouvelle cité, Paris, 1989, 210 p.

CHELINI Jean, *Le Père Dominique Sasia*, Centre régional de Formation culturelle, Marseille, 2000, 221 p.

CLAVERIE Pierre, *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, Cerf, Paris, 2004, 166 p.

CORBON Jean, *L'Église des Arabes*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2007 (1977), 247 p.

CUOQ Joseph, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins,* Société des Missionnaires d'Afrique, Rome, 1986, 244 p.

DE BELSUNCE Gérard & DE BEZ François, *Le Secrétariat social de Marseille (1903-2010), un siècle de catholicisme social en Provence*, La Thune, Marseille, 2011, 264 p.
DE CHERGÉ Christian, *L'invincible espérance*, Bayard/Centurion, Paris, 1997, 319 p.

DE EPALZA Miked, « Colloque sur la présentation de l'islam dans les livres de textes de l'enseignement secondaire », dans Hubert Michel & Maurice Flory (sous la responsabilité de), *Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol. 17* (1352 p.), Centre national de la recherche scientifique / Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerrannéennes (CRESM), Editions du CNRS, Paris, 1979, p. 991 – 993.

DELORME Christian, *« L'islam que j'aime, l'islam qui m'inquiète »* (entretien avec Antoine D'Abbundo ; préface de Tareq Oubrou), Bayard, Paris, 2012, 225 p.

DE SAUTO Martine, *Henri Teissier, un évêque en Algérie : de l'Algérie française à la crise islamiste*, Bayard, Paris, 2006, 367 p.

DESTREMAU Christian, *Louis Massignon*, Perrin, Tempus, Paris, 2011, 384 p.

D'ESCRIVAN Étienne, *Un monastère cistercien en terre d'islam ? Notre-Dame de l'Atlas au Maroc*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2010, 265 p.

D'ONORIO Joël-Benoît (dir.), *La diplomatie de Jean-Paul II*, Cerf, Paris, 2000, 328 p.

DORÉ Joseph (dir.), *Christianisme, Judaïsme et Islam*, Publications de l'Académie Internationale des Sciences Religieuses, Cerf, Paris, 1999, 265 p.

DORNIER François, *Les catholiques en Tunisie au fil des jours*, Finzi, Tunis, 2000, 650 p.

DUPUIS Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, « Jésus et Jésus-Christ », n°39, Desclée, Paris, 1989, 345 p.

DUPUIS Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio Fidei, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997 (1999), 656 p.

DUSQUESNE Jacques, *Les catholiques français sous l'Occupation*, Points Histoire, Bernard Grasset, 1996 (1966), 502 p.

FOUILLOUX Étienne*, Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008, 360 p.

FOUILLOUX Étienne, *Eugène cardinal Tisserant (1884-1972, une biographie*, Pages d'histoire-Biographie, Desclée de Brouwer, 2011, 718 p.

GARDET Louis, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, 219 p.

GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Cerf, Paris, 1994, 684 p.

JAQUIN Françoise, *Histoire du Cercle Saint Jean-Baptiste. L'enseignement du Père Daniélou,* Beauchesne, Paris, 1987, 271 p.

KERYELL Jacques (dir.), *Louis Massignon et ses contemporains*, Karthala, Paris, 1997, 384 p.

KÜNG Hans (dir.), *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouisme, bouddhisme*, Seuil, 1986, 615 p.

LELONG Michel, *J'ai rencontré l'Islam*, Cerf, Paris, 1975, 173 p.

LEVRAT Jacques*, Une Expérience de Dialogue. Les Centres d'Étude Chrétiens en Monde Musulman*, Christlich-Islamisches Schrifttum, 9 Studien, Altenberge, 1987, 392 p.

LOEW Jacques, *Comme s'il voyait l'invisible. Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1964, 240 p.

MASSIGNON Louis, *Opera Minora* (présenation de Youakim Moubarac), Dar al-Maaref, Tome 1, 672 p. ; Tome 2 (Hallaj), 666 p. ; Tome 3 (Arts et Archéologie, Témoignages, Combats, Notre prédestination illégale à l'amour), 855 p.

MASSIGNON Louis, *Les trois prières d'Abraham*, Cerf, Patrimoines, Paris, 1997, 196 p.

MASSIGNON Louis, *Écrits mémorables* (présentation de Christian Jambet & alii), Bouquins, Robert Laffont, Paris, 2009, Tome 1, 916 p. ; Tome 2, 1016 p.

MASSON Robert, *Tibhirine, Les veilleurs de l'Atlas*, Cerf/Saint-Augustin, Paris, 247 p.

MARITAIN Jacques et Raïssa, *Œuvres complètes* (16 volumes), Éditions universitaires, Fribourg – Éditions Saint-Paul, Paris), publiées entre 1986 et 1999 par Michèle Nurdin (dir.).

Paul-Mehmet Mulla Zadé, Jean-Mohammed Abd-El-Jalil, Deux frères en conversion. Du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, Compil., annot., introd. de Maurice Borrmans, Éditions du Cerf, Paris, 2009, 332 p.

MICHEL Roger, *Seul l'amour restera. Artisans de paix avec les musulmans*, Peuple Libre, Valence, 2010, 124 p.

PANIKKAR Raimundo, *Le dialogue interreligieux*, Aubier, Paris, 1985, 175 p.

PÉRENNÈS Jean-Jacques, *Pierre Claverie, un Algérien par alliance*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2006 (2000), 391 p.

PÉRENNÈS Jean-Jacques, *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2008, 366 p.

PÉRENNÈS Jean-Jacques, *Le père Antonin Jaussen, o.p., (1871-1962), une passion pour l'Orient musulman*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2012, 132 p.

PLOUX Jean-Marie, « Au cœur de la mission, le dialogue », *Études*, novembre 1988, p. 511 – 520.

RAIMOND Jean-Bernard, *Jean-Paul II. Un pape au cœur de l'histoire*, Le cherche midi, 2005 (1999), Paris, 315 p.

RAY Marie-Christine, *Christian de Chergé, prieur de Tibhirine*, Bayard Éditions/Centurion, Paris, 1998, 223 p.

RAY Marie-Christine, *Le Cardinal Duval, un homme d'espérance en Algérie,* L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1998, 221 p.

RICCARDI Andrea, *Sant'Egidio, Rome et le monde* (entretiens avec Jean-Dominique Durand et Régis Ladous), Beauchesnes, Paris, 1996, 189 p.

RICCARDI Andrea, *L'Évangile au-delà des frontières* (entretiens avec Dominique Chivot), Bayard, Paris, 2001, 167 p.

RIES Julien, *Les chrétiens parmi les religions*, dans DORÉ Joseph (dir.*), Le christianisme et la foi chrétienne : manuel de théologie, tome 5*, Desclée. Paris, 1987, 479 p.

SALENSON Christian, *Christian de Chergé, une théologie de l'espérance*, Bayard/Chemins de dialogue, Paris, 2009, 253 p.

SANSON Henri, *Le christianisme au miroir de l'islam*, Rencontres, Cerf, Paris, 1984, 196 p.

SANSON Henri, *Islam et Christianisme au miroir l'un de l'autre. Approches d'un chrétien d'Algérie,* L'Harmattan, Paris, 2008, 151 p.

SAUDREAU M., « La JOC, mouvement catéchuménal », *Masses ouvrières* n° 179, 17e année, Paris, novembre 1961, p. 39 – 76.

SIX Jean-François (dir.), *Massignon*, L'Herne n° 13, Paris, 1970, 520 p. (suivies de 7 p. de photos).

SIX Jean-François, *Vie de Charles de Foucauld,* « Livre de vie », Seuil, Paris, 2000 (1962), 336 p.

SIX Jean-François, *Le grand rêve de Charles de Foucauld et Louis Massignon*, Bussière, Albin Michel, Paris, 2008, 374 p.

SIX Jean-François et CUISINIER Brigitte, *Charles de Foucauld – Abbé Huvelin, 20 ans de correspondance entre Charles de Foucauld et son directeur spirituel (1890-1910)*, Coll. « Spiritualités », Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2010, 440 p.

TEISSIER Henri, *Église en Islam, méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*, Le Centurion, Paris, 1984, 216 p.

TEISSIER Henri, *La mission de l'Église. L'héritage du Concile*, Desclée, Paris, 1985, 241 p.

TEISSIER Henri, « Mission aux multiples fidélités – Contexte actuel », *Spiritus* n° 116, Tome XXX, Paris, septembre 1989, p. 231 – 326.

TEISSIER Henri, *Lettres d'Algérie*, Bayard Éditions/Centurion, Paris, 1998, 136 p.

TEISSIER Henri, *Chrétiens en Algérie, un partage d'espérance*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, 231 p.

URVOY Dominique, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Grandes Biographies, Flammarion, Paris, 1998, 253 p.

URVOY Marie-Thérèse (dir.), *En hommage au père Jacques Jomier, o.p.*, Patrimoines, Cerf, Paris, 2002, 435 p.

VAN STRAELEN Hanry, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle*, Beauchesnes, Paris, 1994, 324 p.

VOILLAUME René, *Charles de Foucauld et ses premiers disciples : du désert arabe au monde des cités*, Centurion, Bayard Éditions, Paris, 1998, 489 p.

ZANANIRI Gaston, *L'Église et l'Islam*, Coll. La Barque de saint-Pierre, Les Éditions ouvrières, Spes, Paris, 1969, 388 p.

Collectif, *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, actes du colloque organisé par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture, l'Association des amis de Louis Massignon et l'Institut international de recherches sur Louis Massignon, Maison de l'UNESCO, 17-18 décembre 1992, à l'occasion du 30e anniversaire de la mort de Louis Massignon (1883-1962). Textes réunis par Daniel Massignon, L'histoire à vif, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, 369 p.

Contexte méditerranéen :

AGATE Pierre Sateh (&alii), *La Méditerranée, espace de coopération ?, Coopération et développement*, Centre d'Études et de Recherches Internationales et Communautaires (Université d'Aix-Marseille III), Economica, Paris, 1994. 370 p.

AGERON Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, Paris, 1979, 126 p.

AL-ANSARI Nasser, BOUSNINA Mongi & alii (dir.), *Du dialogue culturel euro-arabe : exigences et perspectives, Conférence pour le dialogue des cultures, Paris, 15-16 juillet 2002*, Tunis, 2003, 404 p.

AIT-CHAALAL Amine & alii, *Europe et Mondes Musulmans, un dialogue complexe : quel partenariat politique, économique et culturel ?* , Éditions GRIP/Éditions Complexes, 2004, 164 p.

AZÉMA Jean-Pierre, *De Munich à la Libération, 1938-1944*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 14, Points Histoire, Seuil, Paris, 2002 (1979), 409 p.

BALTA Paul (dir.), *La Méditerranée réinventée, Réalités et espoirs de la coopération*, La Découverte/Fondation René Seydoux, Paris, 1992, 392 p.

BALTA Paul, *Méditerranée, défis et enjeux,* « les Cahiers de Confluences », L'Harmattan, Paris, 2000, 214 p.

BÉCHIR AYARI Michaël & GEISSER Vincent, *Renaissances arabes. Sept questions clés sur des révolutions en marche*, Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, Paris, octobre 2011, p. 132.

BECKER Jean-Jacques et BERSTEIN Serge, *Victoires et frustrations, 1914-1929*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 12, Points Histoire, Seuil, Paris, 1990, 460 p.

BECKER Jean-Jacques, *Crises et alternances, 1974-2000*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 19, Points Histoire, Seuil, Paris, 2002 (1998), 945 p.

BELKAÏD Akram, *Être arabe aujourd'hui*, Document, Carnetsnord, Paris, 2011, 297 p.

BENCHENANE Mustapha, *Pour un dialogue euro-arabe*, Berger-Levrault, Mondes en devenir, Points chauds, Paris, 1983, 352 p.

BEN ARIEH Yeoshuah, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Magnes Press, Jérusalem-Détroit, 1979, 265 p.

BEN ARIEH Yeoshuah et DAVIS Moshe, *Jerusalem in the Mind of the Western World*, Westport (Connecticut) – Londres, Praeger, 1997, 282 p.

BENSEDRINE Sihem et MESTIRI Omar, *L'Europe et ses despotes : quand le soutien au « modèle tunisien » dans le monde arabe fait le jeu du terrorisme islamiste,* La Découverte, Paris, 2004, 153 p.

BERQUE Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Le Seuil, Paris, 1962, 446 p.

BERQUE Jacques, *Les Arabes* suivi de *Andalousies*, « Sindbad », Essais, Babel, Actes Sud, Paris, 1997, 236 p.

BERSTEIN Serge, *La France de l'expansion 1. La République gaullienne (1958-1969),* Nouvelle histoire de la France contemporaine 17, Points Histoire, Seuil, Paris, 1989, 389 p.

BERSTEIN Serge et RIOUX Jean-Pierre, *La France de l'expansion 2. L'apogée Pompidou (1969-1974)*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 18, Points Histoire, Seuil, Paris, 1995, 333 p.

BESSIS Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Essais, La Découverte/Poche, Paris, 2002 (2001), 341 p.

BLANCHARD Pascal & alii (dir.), *L'Autre et Nous, « Scènes et types »,* SYROS/ACHAC, Paris, 1995, 279 p.

BLANCHARD Pascal & LEMAIRE Sandrine, *Culture coloniale. La France conquise par son Empire. 1871-1931*, *Mémoires*, n°86, Autrement, Paris, 2003, 253 p.

BORNE Dominique et DUBIEF Henri, *La crise des années 30, 1929-1938*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 13, Points Histoire, Seuil, Paris, 1989 (1976), 325 p.

BORNE Dominique et SCHEIBLING Jacques (dir.), *La Méditerranée,* Hachette Supérieur, Carré Géographie, Paris, 2002, 255 p.

BORNE Dominique et FALAIZE Benoit (dir.), *Religions et colonisation. Afrique-Asie-Océanie-Amériques, XVI^e^-XX^e^ siècle*, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, Paris, 2009, 335 p.

BOURRINET Jacques (dir.), *Le dialogue euro-arabe*, Economica, Paris, 1979, 372 p.

BRAUDEL Fernand (dir.), *La Méditerranée : l'espace et l'histoire,* Champs, Flammarion, Paris, 1985, 223 p.

BRAUDEL Fernand et DUBY Georges (dir.), *La Méditerranée : les hommes et l'héritage*, Champs, Flammarion, Paris, 1986, 217 p.

BRUNETEAU Bernard, *Histoire de l'idée européenne au second XX^e^ siècle. À travers les textes*, Coll. "U", Armand Colin, 303 p.

BURGAT François, *L'islamisme au Maghreb, La voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988, 304 p.

BURGAT François, *L'islamisme en face*, Essais, La Découverte/Poche, Paris, 1996, 285 p.

CARPENTIER Jean et LEBRUN François, *Histoire de la Méditerranée*, Points, Seuil, Histoire, 2001 (1998), 619 p.

CARRÉ Olivier, *Le nationalisme arabe*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, 304 p.

CHARLES-ROUX Edmonde, *Un Désir d'Orient : jeunesse d'Isabelle Eberhardt, 1877-1899*, Grasset, Paris, 1988, 437 p.

CHARLES-ROUX Edmonde, *Nomade j'étais : Les Années africaines d'Isabelle Eberhardt, 1899 - 1904*, Grasset, Paris, 1995, 496 p.

CHÉRIGUI Hayète, *La politique méditerranéenne de la France : entre diplomatie collective et leadership*, L'Harmattan, Histoire et Perspectives Méditerranéennes, Paris, Montréal, 1997, 286 p.

COLONNA Fanny et DAOUD Zakya, *Être marginal au Maghreb*, Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS Editions, Paris, 1993, 352 p.

Commission Européenne, *Intercultural dialogue. Dialogue interculturel*, Office des publications officielles des Communautés européennes, Luxembourg, 2003, 268 p.

CORM Georges, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2007*, Foliohistoire, Gallimard, Paris, 2008, 1129 p.

DEBRAY Régis, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, CNRS Éditions, Paris, 2007, 61 p.

DEPAULE Jean-Charles et RISPOLI Mario, *Italien du Caire. Une autobiographie*, Parcours méditerranéens, Série Écritures, Éditions Parenthèses/MMSH, 2010, 249 p.

DOBERS Hubert et HAARMANN Ulrich (eds), *The Euro-Arab dialogue* (Überstzungen ins Englische : Horst und Ulrike Sneider, Übersetzungen ins Französische : Jacqueline Dobers), Saint Augustin/Konrad Adenauer Stiftung, 1983, 305 p.

ETIENNE Bruno, *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987, 366 p.

FABRE Thierry, *Rencontres d'Averroès, La Méditerranée, Frontières et passages*, « Babel bleu », Babel, Actes Sud, Arles, 1999, 234 p.

FABRE Thierry et PEILLON Catherine, *Petites et grandes Mythologies méditerranéennes*, Actes Sud, 2007, 187 p.

GALAZKA Guy, *À la découverte de la Palestine, Voyageurs français en Terre sainte au XIX^e siècle*, PUPS, Imago Mundi, Paris, 2011, 630 p.

GROC Gérard et HENRY Jean-Robert (dir.), *Politiques Méditerranéennes : entre logiques étatiques et espace civil, Une réflexion franco-allemande*, « Hommes et sociétés », IREMAM-KARTHALA, Aix-en-Provence, 2000, 345 p.

HAMOUR Nadia, *L'Europe et le monde arabe depuis 1914*, Le monde : une histoire, Ellipses, Paris, 2009, 248 p.

HUNTZINGER Jacques, *Il était une fois la Méditerranée*, CNRS Éd., Paris, 2010, 271 p.

JORDI Jean-Jacques, *1962 : l'arrivée des Pieds-Noirs*, Série Monde/Français d'ailleurs, peuple d'ici, H.S. n° 81, Paris, 1995, 139 p.

JORDI Jean-Jacques et TEMIME Emile, *Marseille et le choc des décolonisations*, Edisud, Aix-en-Provence, 1996, 222 p.

KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, Foliohistoire, Gallimard, Paris, 2012 (édition originale : La Découverte, 1984), 348 p.

KEPEL Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Folioactuel, Gallimard, 2006 (2000), Paris, 751 p.

KHADER Bichara. *L'Europe et le monde arabe: Cousins, voisins*, Publisud, Paris, 1992, 234 p.

KHADER Bichara, *Le Partenariat euro-méditerranéen après la conférence de Barcelone,* Les Cahiers de Confluences, L'Harmattan, Paris, 1997, 229 p.

KHADER Bichara, *Le Partenariat euro-méditerranéen vu du Sud*, L'Harmattan, Paris, 2001, 246 p.

LACOSTE Yves, *Géopolitique*, *la longue histoire d'aujourd'hui*, Larousse, Paris, 2006, 335 p.

LACOSTE Yves, *Géopolitique de la Méditerranée*, Armand Colin, Paris, 2009 (2006), 480 p.

LAMCHICHI Abderrahim, *Islam-Occident. Islam-Europe : Choc des civilisations ou coexistence des cultures ?* L'Harmattan, Paris, 2000, 283 p.

LAURENS Henry, *La Question de Palestine : Tome 1 - L'invention de la Terre sainte (1799-1922),* Fayard, 7 avril 1999, 722 p.

LAURENS Henry, *La Question de Palestine : Tome 2 - Une mission sacrée de civilisation (1922-1947),* Fayard, 27 mars 2002, 704 p.

LAURENS Henry, *La Question de Palestine : Tome 3 - L'accomplissement des prophéties (1947-1967)*, Fayard, 13 juin 2007, 838 p.

LAURENS Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Coll. « U », Armand Colin, Paris, 2000, 336 p.

LAURENS Henry, *L'Orient arabe à l'heure américaine. De la guerre du Golfe à la guerre d'Irak*, Pluriel, Hachette Littératures, 2008 (Édition originale : Armand Colin 2004), 453 p.

LAURENS Henry, *Le rêve méditerranéen*, CNRS Éditions, Paris, 2010, 62 p.

LEGRAND Hervé (dir.), *L'Œuvre d'Orient, solidarités anciennes et nouveaux défis*, L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2010, 423 p.

LEVEAU Rémy, MOHSEN-FINAN Khadija, WITHOL DE WENDEN (dir.), *L'Islam en Fance et en Allemagnge. Identités et citoyennetés*, La Documentation française, Paris, 2001, 150 p.

LEWIS Bernard, *Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*, Gallimard, 2002, 230 p.

LUIZARD Pierre-Jean, *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Textes à l'appui, La Découverte, Paris, 2006, 546 p.

MAYEUR Jean-Marie & alii (dir.), *Histoire du christianisme, 14 tomes,* en particulier : tome 12 : *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée/Fayard, Paris, 1990, 1149 p. ; et tome 13 : *Crises et renouveau de 1958 à nos jours,* Desclée, 2000, 793 p.

MIOCHE Philippe, *Comprendre la construction européenne*, REF.2C éditions, Mirabeau, 2007, 187 p.

NOURREDINE Abdi (dir.), *Algérie, Maghreb, le pari méditerranéen*, Le Monde arabe en débats, Paris Méditerranée/IMA, Paris, 2005, 325 p.

NOUSCHI André, *La Méditerranée au vingtième siècle*, Coll. « U » Histoire contemporaine, Armand Colin, Paris, 1999, 362 p.

PETITEVILLE Franck, *La politique internationale de l'Union européenne,* Sciences Po les Presses, Références, Paris, 2006, 272 p.

RIOUX Jean-Pierre et SIRINELLI Jean-François (sous la direction de), *La Guerre d'Algérie et les intellectuels français*, Complexe, Paris, 1991, 405 p.

RIOUX Jean-Pierre, *La France de la Quatrième République 1. L'ardeur et la nécessité (1944-1952)*, Nouvelle histoire de la France contemporaine 15, Points Histoire, Seuil, Paris, 1980, 310 p.

RIOUX Jean-Pierre, *La France de la Quatrième République 2. L'expansion et l'impuissance (1952-1958),* Nouvelle histoire de la France contemporaine 16, Points Histoire, Seuil, 352 p.

RONCAYOLO Marcel, *L'imaginaire de Marseille. Port, Ville, Pôle*, Éditions de la Chambre de commerce et d'industrie de Marseille, 1990, 368 p.

ROY Olivier, *L'échec de l'Islam politique*, Coll. Esprit, Seuil, Paris, 1992, 251 p.

SAID Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [*Orientalism*, 1978], trad. fr.: Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Seuil, 1980, (rééd. augm., 2003), 392 p.

SAINT-PROT Charles (dir.). *Le dialogue euro-arabe*. Revue d'études des relations internationales, n° 34, Paris, été 1981.

SHOR Ralph, *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIX^e^ siècle à nos jours*, Coll « U-Histoire », A. Colin, Paris, 1997, 384 p.

STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie coloniale, 1830-1954*, Repères, La Découverte, Paris, 2004 (1991), 124 p.

STORA Benjamin, *La guerre invisible, Algérie, années 1990*, Les Presses de Sciences Po, Paris, 2001, 125 p.

STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance, 1962-1988*, Repères, La Découverte, Paris, 2004 (2001), 124 p.

TEMIME Émile (dir.), *Migrance, histoire des migrations à Marseille*, 4 Volumes, Éditions Edisud, Aix-en-Provence, Tome 1 : 1989, Tome 2 : 1990, Tome 3 : 1990, Tome 4 : 1991, 875 p.

TEMIME Émile, *France, terre d'immigration*, Découvertes Histoire, Gallimard, 1999, 160 p.

TEMIME Émile, *Histoire de Marseille: De la Révolution à nos jours,* Perrin, 1999, 429 p.

TODOROV Tzetan, *La Peur des Barbares*, Biblio essais, Robert Laffont, Paris, 2008, 349 p.

VEDRINE Hubert, *Continuer l'Histoire,* Champs actuel, Flammarion, Paris, 2008, 150 p.

VILLAIN-GANDOSSI Christiane, DURTESTE Louis & BUSUTTIL Salvino, Méditerranée, Mer ouverte, Actes du colloque (Marseille, septembre 1995), Fondation Internationale – Malte, Universités d'Aix-Marseille I et Montpellier III, Commission française d'Histoire maritime, 1997, *Tome I : Du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, 510 p ; *Tome II : XIX^e^ et XX^e^ siècles*, 942 p.

Littérature et Méditerrranée :

BABEY Stéphane, *Camus, une passion algérienne*, Koutoubia, Italie, 2009, 190 p.

CHABOT Jacques, *Albert Camus, « le pensée du midi »,* Centre des Écrivains du Sud, Édisud, Aix-en-Provence, 2002, 202 p.

DUGAS Guy (dir.), *La Méditerranée de Audisio à Roy*, Mémoire de la Méditerranée, Éditions Manucius, Houilles, 2008, 299 p.

GRENAUD Pierre, *La littérature au soleil du Maghreb. De l'Antiquité à nos jours*, L'Harmattan, Paris, 1993, 336 p.

GUIRAUD Jean-Michel, « Les grands moments des *Cahiers du Sud* : jalons pour un itinéraire », dans la revue de l'exposition *Jean Ballard et les Cahiers du Sud*, Marseille, 1993, p. 55 – 87, catalogue de l'exposition organisée par la Bibliothèque municipale de Marseille, les Musées de Marseille et l'Office de la culture de Marseille (Marseille, Centre de la Vieille Charité, octobre 1993), établi par Michèle Coulet, André Frère, Benoît Fauconnier et al., Ville de Marseille, Marseille, 1993, 320 p.

HENRY Jean-Robert et MARTINI Lucienne (dir.), *Littératures et temps colonial, Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, Mémoires méditerranéennes, EDISUD, Aix-en-Provence, juin 1997, 345 p.

LANGHADE J. et BOUNFOUR A., *Taha Hussein, colloque de Bordeaux (15-17 décembre 1989)*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, 210 p.

LYOTARD Dolorès (éd.), *Albert Camus contemporain*, Collection Objet, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Asq, 2009, 218 p.

PAIRE Alain, *Chronique des Cahiers du Sud, 1914-1966*, IMEC, Paris, 1993, 407 p.

REY Pierre-Louis, *Camus, une morale de la Beauté*, Questions de littérature, SEDES, Liège, 2000, 127 p.

ROBLÉS Emmanuel, *Camus, frère de soleil*, Seuil, Paris, 1995, 125 p.

RONFARD Bruno, *Taha Hussein, les cultures en dialogue*, Témoins d'humanité, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, 135 p.

ZEGHIDOUR Slimane, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Karthala, Paris, 1982, 361 p.

3. Articles

Islam et Christianisme :

ARKOUN Mohammed, « L'exemple arabo-islamique », *Axes, Tome V/1,* octobre-novembre 1972, p. 20 – 31.

BENCHEIKH Soheib, « Notre amie l'Église » dans *Marianne et le prophète. L'islam dans la France laïque*, Grasset, Paris, 1998, p. 239 – 269.

BORRMANS Maurice, « Le dialogue islamo-chrétien "organisé" des quinze dernières années », dans *Orientations générales pour un dialogue islamo-chrétien*, Cerf, Paris, 1987, p. 173 – 181.

BORRMANS Maurice, « La Rome pontificale vue par les musulmans », *Chemins de dialogue* n° 23, Marseille, 2004, p. 125 – 138.

BORRMANS Maurice, « L'émergence de la Déclaration *Nostra Aetate* au concile Vatican II », *Islamochristiana* n° 32, Rome, 2006, p. 9 – 28.

BOULKÉROUA Paul, « Le dialogue islamo-chrétien », *Axes, Tome XII*, mars 1970, p. 32 – 34.

CANNUYER Christian, « Uniatisme », dans G. Mathon et G.-H. Baudry (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Letouzey et Ané, Paris, 2000, Tome 15, p. 455 – 483.

CARDIJN Joseph, « Église et Monde », *Masses ouvrières*, n°223, 21e année, novembre 1965, Paris, p. 1-10.

CARYL C., « Quelques jalons vers une théologie de la liberté religieuse », *Masses Ouvrières* n° 224, 21e année, Paris, décembre 1965, p. 25-35.

COUVREUR Gilles, « Spiritualité du dialogue dans un contexte pluraliste », *Pro Dialogo*, Bulletin 1999, p. 317 – 324.

DE LA HOUGUE Henri, « Vingt ans après Assise, où en est le dialogue entre chrétiens et musulmans », 5 décembre 2006, Croire.com.

DEWITTE Philippe, « Éduquer, informer, dialoguer », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 1992, p. 21 – 22.

EL YAZANI Driss, « Chrétiens et immigrés maghrébins », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 1992, p. 8 – 13.

JACQUEMET G., « Folliet, Joseph », dans *Catholicisme, tome IV,* Letouzey et Ané, Paris, 1956, p. 1409-1410.

JEUSSET Gwenolé, « Dans l'Église catholique, vingt ans après, l'esprit d'Assise », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 47 -62.

JOMIER Jacques et SLOMP Jan, « L'affaire de l'évangile de Barnabé et ses derniers développements », *Journées Romaines, tome XII, 1979*, p. 90 – 93.

LANFRY Jacques, « Se comprendre », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 92, p. 21 -22.

LEGRAND Hervé, « Le Renouveau copte », *Istina*, 1961-1962, 2, p. 133 – 150.

LELONG Michel, « Le secrétariat de l'Église de France pour les relations avec l'islam, bilan et perspectives », *Islamochristiana*, n° 4, 1978, p. 165 – 174.

MERAD Ali, « Dialogue islamo-chrétien : pour la recherche d'un langage commun », *Islamochristiana*n° 1, Rome, 1975, p. 1 – 10.

RUDOLPH Ekkehard, « Dialogues islamo-chrétiens », Institut Robert Schuman pour l'Europe, *Méditerranée: Espace de Cultures et de Civilisations,* Collection Europe-Cultures, Volume 6, Paris, 1996, p. 101 – 140.

SIAUVE Suzanne, « Liban : dialogue entre chrétiens, hindous, bouddhistes et musulmans », *Axes – Cercle Saint Jean-Baptiste*, *Tome XVI*, Paris, juillet 1970, p. 31 – 35.

SALENSON Christian, « Histoire et enjeux de la rencontre d'Assise », *Chemins de dialogue* n° 7, Marseille, 1996, p. 15 – 28.

SALENSON Christian, « De *Nostra Aetate* à Assise. Contribution de la vie monastique », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p.15 – 29.

SERAIN Michel, « Le dialogue islamo-chrétien, l'évolution des rapports entre chrétiens et musulmans, depuis Vatican II jusqu'à la guerre du Golfe », *Hommes et migrations*, n° 1150, janvier 1992, p. 13 – 21.

WATT W. Montfomery, « The Study of islam by Orientalists », *Islamochristiania 14*, Rome, 1988, p. 201 – 210.

POUILLON François & alii (dir.), « L'Orient créé par l'Orient », *Qantara* 80, juillet 2011, p. 23 – 52.

Acteurs religieux :

ARNOULET François, « L'enseignement congréganiste en Tunisie aux XIX^e^ et XX^e^ siècles », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* n° 72, 1994, p. 26 – 36.

AVELINE Jean-Marc et BONY Paul, « À l'origine de l'ISTR de Marseille », *Chemins de dialogue* n° 1, Marseille, 1993, p. 13 – 18.

AVELINE Jean-Marc, « Les enjeux théologiques du dialogue interreligieux », *Chemins de dialogue* n° 20, Marseille, 2002, p. 17 – 38.

AVELINE Jean-Marc, « Théologie des religions », *Théologie*, Eyrolles, Paris, 2008, p. 182 – 203.

AVON Dominique, *Louis Gardet, l'entrée d'un catholique thomiste en islamologie 1926-1946*, *Liame*, université de Montpellier, III, n° 9, 2002, p. 75 – 94

AVON Dominique, « Les Jésuites, la mission et l'Islam dans la revue *Etudes* 1946-1956 », dans Jean-François Jacouty (dir.), *Mélanges en l'honneur du professeur Roland Andréani. Presse, politique, culture et société du XVIIIe au XXe siècle (France-Languedoc)*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2006, p. 185 – 207.

AVON Dominique, « Catholiques et musulmans : l'inflexion conciliaire », *Chemins de dialogue* n° 39, Marseille, 2012, p. 53 – 68.

BONFILS R., « Valensin, Albert », dans *Catholicisme, Tome XV*, Letouzey et Ané, Paris, 2000, p. 643 – 644.

BOUCROT Marc, « Biographie d'Albert Peyriguère », *Chemins de dialogue* n° 36, Marseille, 2010, p. 19 – 26.

CASPAR Robert Caspar, « Le Concile et l'Islam », *Études*, janvier 1966, p. 114 – 126.

CASPAR Robert, « Le dialogue au Maghreb », *Axes, Tome IV/1*, novembre/décembre 1971, p. 24 – 30.

CASPAR Robert, « Le Groupe de Recherches Islamo-Chrétien », *Islamochristiana* n° 4, 1978, p. 175 – 182.

CASPAR Robert, « Le groupe de recherches islamo-chrétien », *Lumière & vie* n° 163, foi islamique et foi chrétienne, juillet-août 1983, p. 81.

CLAVERIE Pierre, « Le dialogue entre chrétiens et musulmans dans les Églises du Maghreb », *Chemins de dialogue* n° 3, Marseille, 1994, p. 105 – 126.

CLAVERIE Pierre, « Chrétiens, musulmans, vivre ensemble ? » *La Vie spirituelle*, numéro spécial, Cerf, Paris, 1997, p. 741 – 552.

COFFY Robert, « Enjeux théologiques et pastoraux du dialogue interreligieux », *Chemins de dialogue* n° 1, Marseille, 1993, p. 27 – 46.

DANIELOU Jean, « Mission chrétienne et mouvement ouvrier », *Axes, Tomes VI-VII*, juin-juillet 1969, p. 55 – 60.

DANIELOU Jean, « Christianisme et religions non chrétiennes », *Axes*, *Tome XII*, Paris, octobre 1979 – mars 1980, 189 p.

DUVAL André « Théry, Hector », *Dictionnaire de Spiritualité*, *Tome XV*, Beauchesne, Paris, 1991, p. 678 – 680.

ETCHEGARAY Roger, « L'esprit d'Assise », *Chemins de dialogue* n° 7, Marseille, 1996, p. 7 – 9.

FOLLIET Joseph, « Duthoit, Eugène, dans G. Jacquemet (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, *Tome III,* Letouzey et ané, Paris, 1952, p. 1208 – 1209.

GARDET Louis, « Affrontements et interpénétrations des cultures », *Axes, Tome V/1,* octobre-novembre 1972, p. 8 – 19.

GOUNELLE André, « Théologies chrétiennes des religions du monde », *Chemins de dialogue* n° 1, Marseille, 1993, p. 47 – 66.

I.C.L. « Théry (Hector), en relig. *Gabriel*. » dans Gérard Mathon et Gérard Baudry (dir.), *Catholicisme, hier-aujourd'hui-demain*, Letouzey et Ané, *Tome XIV,* Éditeurs, Paris, 1996, Sida-Timothée Aelure, p. 1148-1149.

JOMIER Jacques, « Les idées de Hanna Zacharias », *Études*, n° 308, janvier 1961, p. 82 – 92.

JOURNET Charles, « Bibliographies : Louis Massignon, *Mémorial*, 120 p. », *Nova et Vetera*, XXXIX^{e} année – n° 2, avril-juin 1964, p. 142.

LAFON Michel, « Le message du père Peyriguère est toujours d'actualité », *Chemins de dialogue* n° 36, Marseille, 2010, p. 93 – 108.

LELONG Michel, « Le Secrétariat de l'Église de France pour les relations avec l'islam, bilan et perspectives », *Islamochristiana* n°4, Pisai, Rome, p. 165 – 174.

MÉRIGOUX Jean-Marie, « La reconnaissance de Massignon envers l'Irak », *La vie spirituelle, les mystiques sauvages*, mai-juin 1977, 59e année, n° 620, Tome 131, p. 434 – 443.

MERIGOUX Jean-Marie, « Les débuts de l'Ordre dominicain et le monde musulman : Riccoldo da Monte di Croce », *Mémoire dominicaine* n °15, Cerf, Paris, 2001, p. 55 – 77.

MERIGOUX Jean-Marie, « Un mystique du dialogue : Serge de Beaureceuil, o.p. », *Se Comprendre*, n° 06/02, février 2006, 6 p.

MICHEL Roger, « Le Pape Jean-Paul II et les musulmans », *Chemins de dialogue* n°20, Marseille, 2002, p. 57 – 66.

MICHEL Roger, « Robert Caspar et le Concile Vatican II », *Chemins de dialogue* n° 31, Marseille, 2008, p. 115 – 122.

MORELON Régis, « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la religion à l'Islam », *Mémoire dominicaine* n° 15, Cerf, Paris, 2001, p. 137 – 216.

PERENNES Jean-Jacques, « Les conversions de Pierre Claverie », *Chemins de dialogue* n° 29, Marseille, 2007, p. 165 – 178.

PIVOT Maurice, « La foi chrétienne au défi du pluralisme religieux », *Chemins de dialogue* n° 1, Marseille, 1993, p. 67 – 86.

POUPARD Paul, « La Journée Mondiale de Prière de 1986, l'inspiration et les acteurs », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 31 – 46.

RENAUD Étienne, « Robert Caspar et l'islamologie », *Chemins de dialogue* n° 31, Marseille, 2008, p. 123 – 129.

ROUCOU Christophe, « Le Service National pour les Relations avec l'Islam (SRI) », *Christus* n ° 214, avril 2007, p. 207 – 208.

TAUDIERE M.-E., « Qu'est-ce que le Cercle Saint Jean-Baptiste ? Une expérience », *Axes, Tome VI-VII*, juin-juillet 1969, p. 7 – 10.

TEISSIER Henri, « Témoignage pour le Xe anniversaire de la mort de Pierre Claverie », *Chemins de dialogue* n° 29, Marseille, 2007, p. 179 – 188.

URVOY Marie-Thérèse, « Dialogue islamo-chrétien : du principe à la réalité », *Catholica* n° 106, hiver 2009-2010, p. 73 – 90

Contexte méditerranéen :

AGUER Béatriz, « Résurgence de l'Islam en Espagne », *Revue européenne de migrations internationales* n° 7 – 3, 1991, p. 59 -76.

BALTA Paul, « La Méditerranée : une mer de paradoxes », *Chemins de dialogue* n° 28, Marseille, 2006, p. 115 – 132.

BENSAÂD Ali, « La Méditerranée occidentale à l'épreuve des mouvements migratoires », dans *Questions internationales* n° 36, La Documentation Française, mars-avril 2009, Paris, p. 63 – 64.

BENSAÂD Ali, « Le déplacement des frontières vers le sud », *Projet* n° 302, 2008, p. 50 – 55.

CHAVANES François, « L'importance du dialogue selon Albert Camus », *Chemins de dialogue* n°25, Marseille, 2005, p. 13 – 32.

CLOAREC Vincent, « Politique musulmane, question arabe et Grande guerre », *Monde arabe Maghreb-Machrek* n° 152, avril-juin 1996, p. 13 – 21.

COHEN EMERIQUE Margalit, « l'approche interculturelle dans le processus d'aide », *Santé mentale au Québec, XVIII, n°1,* 1993, p. 71 – 91.

HENRY Jean-Robert, « L'Europe du sud et le Maghreb : le rêve andalou à l'épreuve », dans Jacques Bourrinet (dir.), *La Méditerranée : espace de coopération ? En l'honneur de Maurice Flory,* Centre d'Études et de Recherches Internationales et Communautaires/Economica, Paris, 1994, p. 45 – 57.

HENRY Jean-Robert, « L'Europe et son sud », *Projet* n° 302, 2008, p. 37 – 43.

LAURENS Henry, « La politique musulmane de la France », *Monde arabe Maghreb-Machreck* n° 152, avril-juin 1996, p. 5 – 12.

MEHDI Rostane, « l'Union européenne et le fait religieux. Éléments du débat constitutionnel », *Revue française de droit constitutionnel* n° 54, Puf, 2003/2, p. 227 – 248.

POUPARD Paul, « La rencontre des cultures en Méditerranée – Un défi pour la paix », *Chemins de dialogue* n° 23, Marseille, 2004, p. 105 – 124.

ROY Olivier, « Pourquoi le "post-islamisme" ? », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85 – 86, 1999, p. 9 – 10.

SBAI Jalila, « Organismes et institutions de la politique musulmane », *Monde arabe Maghreb-Machrek* n° 152, avril-juin 1996, p. 22 – 33.

TAMARI Salim, « La méfiance des nationalistes arabes », *Alternatives internationales*, n° 39, Paris, juin 2008, p. 23 – 24.

VERMEREN Pierre, « Le Maroc de Sidi Mohammed à Mohammed V, du cœur du Protectorat à l'indépendance (1927-1959) », *Chemins de dialogue* n° 36, Marseille, 2010, p. 39 – 62.

VOLERY-LAZGHAB Anne, « Méditerranée : années 1950, un débat sur l'unité », *Confluences Méditerranée*, n°35, Automne 2000, p. 173 – 180.

TOUCHARD Jean, « L'esprit des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française », *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Hachette, Paris, 1960, p. 89 – 120.

VOLERY-LAZGHAB Anne, « Le Maroc et l'espace méditerranéen, 1956-1965 », *Hermès*, 2001, http://www.hermes.jussieu.fr/rephisto.php?id=2 / «Le Maroc et la Méditerranée (1956-1965)», in Claude Liauzu (sous la dir de), *Tensions Mediterranéennes*, L'Harmattan, 2003.

VOLERY-LAZGHAB Anne, « La Méditerranée de la revue Études Méditerranéennes. Modes et formes du discours sur les décolonisations et le nationalisme arabe à travers le thème de la Méditerranée », *Hermès*, 2002, http://www.hermes.jussieu.fr/rephisto.php?id=24

Table des illustrations

Figure 1 - Activités à La Paternelle hiver 1965-1966 (Archives personnelles de Bernard Mérigoux) 171
Figure 2 Camp d'été aux Ouad'hias, juillet-août 1966 (Archives personnelles de Bernard Mérigoux) 228
Figure 3. Séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli, février 1976 (SRI, HC 63.1). 301

Table des matières

SOMMAIRE **5**

INTRODUCTION **7**

PREMIERE PARTIE : LE TRIOMPHALISME CHRETIEN EN PROIE AU DOUTE **41**

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE **43**

CHAPITRE 1. LE TRIOMPHALISME CHRETIEN DANS L'ENTRE-DEUX-GUERRES : ENTRE ATTIRANCE POUR L'ORIENT ET DENIGREMENT DE L'ISLAM **47**

1. Le dénigrement de l'islam par les chrétiens occidentaux **47**

2. Un christianisme triomphant **60**

3. L'attraction de l'Orient chrétien **68**

CHAPITRE 2. UN TEMPS DE CRISES **77**

1. La crise de la colonisation **78**
1.1. La modernisation de la Méditerranée 79
1.2. Une civilisation alternative ? 83

2. Une crise de civilisation **87**

3. La crise de la mission chrétienne **95**
3.1. Du désintérêt pour la mission à l'urgence du renouveau missiologique 95
3.2. Interpellation et risque de la relativisation 99
3.3. Constats d'impuissance et modèles alternatifs de mission 104

CHAPITRE 3. VERS UN NOUVEAU PARADIGME RELATIONNEL **115**

1. Vers un renouveau de la Mission **117**
1.1. Les Pères Blancs 117
1.2. La famille foucauldienne : « Les premiers disciples en terre d'islam » 123

2. L'évolution de l'orientalisme chrétien **128**
2.1. Louis Massignon 128
2.2. Les Dominicains au Caire 131

3. Essor d'un humanisme méditerranéen **136**
3.1. Un tropisme pour l'islam 137
3.2. La régénération méditerranéenne 142

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE **151**

DEUXIEME PARTIE : LE DEVELOPPEMENT DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A LA FAVEUR DE LA DECOLONISATION **155**

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE 157

CHAPITRE 4. LES PREMISSES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN : NOUVELLES SOLIDARITES ET NOUVEAUX ENJEUX DE LA DECOLONISATION 163

1. Entre décolonisation et migration, le défi de la solidarité 165

2. Dialogue et/ou évangélisation 172

3. Du dialogue islamo-chrétien dans les luttes de la décolonisation 180

CHAPITRE 5. LA MEDITERRANEE COMME ESPACE DISCURSIF ET DIALOGIQUE 187

1. La Méditerranée, espace de dialogue académique 188

2. Contributions intellectuelles des acteurs du dialogue islamo-chrétien à l'idée méditerranéenne 202

3. Les limites du dialogue dans la décolonisation 210

CHAPITRE 6. LA RELANCE CONCILIAIRE DU DIALOGUE AVEC L'ISLAM 223

1. De nouvelles expériences de dialogue islamo-chrétien au temps de la coopération 225
1.1. Marseille-Alger : une « mini-réalisation de coopération » 225
1.2. En métropole 228
1.3. L'Église présente au Maghreb 232

2. Vatican II : « L'Église regarde avec estime les musulmans » 235
2.1. « L'islam, invité de la dernière heure » 236
2.2. Les textes conciliaires 242
2.3. Théologie des religions et recherches chrétiennes islamologiques 247

3. Les limites du dialogue religieux en Méditerranée à la fin des années 1960 252
3.1. Limites du dialogue islamo-chrétien : des réticences mutuelles 253
3.2. Les ambiguïtés du dialogue sur la situation au Proche-Orient 258
3.3. Les risques d'une approche européenne de l'espace méditerranéen 260

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE 263

TROISIEME PARTIE. LA PLACE DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN SUR LA SCENE MEDITERRANEENNE DANS LE DERNIER TIERS DU XX^{E} SIECLE 265

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE 267

CHAPITRE 7. LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A L'EPREUVE DE SON INSTITUTIONNALISATION 277

1. « L'euphorie post-conciliaire » 279
1.1. Une première série de rencontres institutionnelles 281
1.2. L'Europe comme théâtre de dialogue islamo-chrétien 284
1.3. Vivacité du dialogue islamo-chrétien en France 289

2. Nouveaux acteurs, nouvelles initiatives 293
2.1. En France : Naissance du *Secrétariat pour les Relations avec l'Islam* (SRI) 293
2.2. De Tunis à Tripoli, une atmosphère de dialogue 297
2.3. La rencontre de Tripoli 301

3. Face aux contingences politiques, affirmation d'un modèle de rencontre islamo-chrétienne plus académique 305
3.1. Lancement du GRIC 306
3.2. De Beyrouth à Cordoue, des initiatives au début de l'orage 309
3.3. Les limites du dialogue islamo-chrétien à la fin des années 1970 312

CHAP. 8. LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN A L'EPREUVE DES FRACTURES MEDITERRANEENNES (LES ANNEES 1980) 319

1. Interpellations musulmanes 322
1.1. Interpellation de l'identité européenne 323
1.2. Interpellation de la foi chrétienne 327
1.3. Interpellation pour un dialogue renouvelé 331

2. L'engagement des catholiques pour la paix 335
2.1. L'Orient au cœur de l'engagement catholique pour la paix en Méditerranée 336
2.2. Prier pour la paix : de l'essor du dialogue islamo-chrétien contemplatif à la rencontre d'Assise 339
2.3. Dialogue et/ou annonce 345

3. La Méditerranée dans l'« Esprit d'Assise » : avancées et blocages du dialogue à la fin des années 1980 348
3.1. Des initiatives en faveur du dialogue culturel 349
3.2. L'Esprit d'Assise et le retour d'Abraham 351
3.3. La Méditerranée entre dépendances et coopérations 355

CHAPITRE 9. LES NOUVELLES PERSPECTIVES DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN DANS LES ANNEES 1990 359

1. Entre crispations et vivre ensemble, les impératifs du dialogue 360
1.1. Le défi des crispations identitaires 360
1.2. L'acceptation de la pluralité 363
1.3. La question du vivre ensemble 366

2. D'Assise à Barcelone, les nouveaux chemins du dialogue islamo-chrétien 370
2.1. D'Assise à Marseille 371
2.2. Sur les routes de Jérusalem 375
2.3. La promotion d'une culture de rapprochement 379

3. La redécouverte d'un patrimoine commun 383
3.1. Saint Augustin 383
3.2. Averroès 387
3.3. La « Bonne Mère » 391

CONCLUSION DE LA PARTIE 3 397

CONCLUSION GENERALE 401

ANNEXES 409

DOCUMENTATION..... 455

BIBLIOGRAPHIE 467

TABLE DES ILLUSTRATIONS..... 487

TABLE DES MATIERES 489