



HAL
open science

“ Figures de l’orientalisme catholique au XXe siècle ”

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Figures de l’orientalisme catholique au XXe siècle ”. dans Hervé Legrand et Mgr Giuseppe Maria Croce (dir.). L’Œuvre d’Orient. Solidarités anciennes et nouveaux défis, Cerf, p. 295-317, 2010. hal-03262845

HAL Id: hal-03262845

<https://hal.science/hal-03262845>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

AVON Dominique

**FIGURES DE L'ORIENTALISME CATHOLIQUE
au XX^e siècle**

Rome, 24 mai 2006

« [...] Les chrétiens répugnent toujours à découvrir [...] les gestes de Dieu dans la communauté issue du Coran, justement parce qu'elle est issue du Coran après les temps de l'Évangile, et comme telle post-chrétienne. Trop longtemps nous sommes restés bloqués sur cette question : 'Pourquoi l'Islam après Jésus Christ, Ultime Révélation du Père ?' ». Et Mgr Teissier, alors évêque d'Oran, de préciser en ce milieu des années soixante-dix que les textes conciliaires (*Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Nostra Aetate*) ont ouvert des perspectives théologiques nouvelles pour appréhender le titre de « peuple de Dieu », envisager de manière différente l'histoire du « salut », ce qui le conduit à parler des « sociétés musulmanes contemporaines comme lieu d'un cheminement actuel de Dieu avec les hommes », des cinq piliers de l'islam comme « vrais sacrements de la rencontre avec Dieu », d'« histoire de la communauté nationale algérienne » comme « histoire sainte que Dieu fait aujourd'hui en Algérie »¹. Deux générations plus tôt, au cœur d'une société majoritairement musulmane marquée par la domination française, Charles de Foucauld défendait un ministère empreint d'une « humble amitié » pour les personnes prises individuellement et fondé sur une ecclésiologie disqualifiant les religions non catholiques :

Vis-à-vis des musulmans qui sont des *demi-barbares*, la voie n'est pas la même, je crois qu'avec des idolâtres, des fétichistes, des gens tout à fait sauvages, des *barbares*, ayant une religion tout à fait inférieure, ni qu'avec des civilisés. Aux *civilisés* on peut proposer directement la foi catholique ; ils sont aptes à discuter les motifs de crédibilité et à en reconnaître la vérité ; aux tout à fait *barbares* de même, parce que leurs superstitions sont si inférieures qu'on leur fait assez facilement comprendre la supériorité de la religion d'un seul Dieu. Il semble qu'avec les musulmans la voie soit de les civiliser d'abord, de les instruire d'abord, d'en faire des gens semblables à nous ; ceci fait, leur conversion sera chose presque faite, elle aussi, car l'islamisme ne tient pas devant l'instruction ; l'histoire et la philosophie en font justice sans discussion : il tombe comme devant le jour.²

Les politiques religieuses des puissances européennes aux XIX^e et XX^e siècles sur les rives sud et est de la Méditerranée, objet d'études historiques depuis quelques années³, n'expliquent pas, seules, les inflexions perceptibles dans les discours catholiques sur l'islam et les musulmans. Les écarts qui distinguent les propos de Teissier et de Foucauld, ou les notices de Palmieri (*Dictionnaire de Théologie catholique*) et d'Abd-el-Jalil (*Catholicisme*), obéissent à une logique propre. Jusqu'aux lendemains du concile Vatican II, avec Louis Massignon⁴ pour chef de file, les Français ou francophones jouent un rôle majeur⁵ en raison de la domination politique et du rayonnement culturel exercés par la France qui, longtemps, fait valoir son rôle de puissance protectrice des chrétiens d'Orient. Ils bénéficient d'un réseau de congrégations religieuses et d'institutions vouées à la recherche et à la rencontre (Université Saint-Joseph de Beyrouth, Institut des Belles Lettres Arabes de Tunis, Institut Pontifical des Études Arabes-Pontificio Istituto di Studi Arabici à Rome, Institut Dominicain d'Études Orientales au Caire, La Source à Rabat).

¹ Henri TEISSIER, « Une histoire sainte dans la Maison de l'Islam », *Concilium*, n°116, pp. 69-74.

² Lettre de Charles de Foucauld au chanoine Charon, supérieur du Petit Séminaire de Versailles, 9 juin 1908, extrait de *XXV lettres inédites du Père de Foucauld*. Paris, Bonne Presse, 1946, p. 43-44. Voir : René BAZIN, *Charles de Foucauld explorateur du Maroc, ermite au Sahara*. Paris, Nouvelle Cité, 2003 (1^e éd. 1921). Charles de FOUCAULD, *Nouveaux écrits spirituels*. Paris, Plon, 1950, 236 p. Charles de FOUCAULD, *Pensées et maximes*. Paris, La Colombe, 1953, 93 p. Denise et Robert BARRAT, *Charles de Foucauld et la fraternité*. Paris, Seuil, « Maîtres spirituels », 1958, 192 p. ; Hughes DIDIER, *Petite vie de Charles de Foucauld*. Paris, DDB, 1993. *Charles de Foucauld*, prêtre, colloque de Viviers (13-15 juillet 2001), p. 45-88 ; Jean-Marie MULLER, *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?* Paris, La Découverte, 2002, 238 p.

³ Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'Islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*. Paris, La Découverte, 2006, 546 p. Henry LAURENS, *La question de Palestine*. Paris, Fayard, t. I *L'invention de la Terre sainte 1799-1922*, 1999, 719 p., t. II *Une mission sacrée de civilisation 1922-1947*, 2002, 703 p.

⁴ Christian DESTREMEAU et Jean MONCELON, *Massignon*. Paris, Plon, « Biographies », 1994, 451 p. Louis MASSIGNON, *L'Hospitalité sacrée* (textes présentés par J. Keryell, préface R. Voillaume), Paris, Nouvelle Cité, 1987, 483 p. J. WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 'S-Gravenhage, Mouton & Cie, 1961, 374 p.

⁵ Les Italiens restent néanmoins présents dans ce champ avec la *Rivista degli studi orientali*, fondée en 1907. Ils s'appuient sur une longue tradition (Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, École française de Rome, 1994).

Intellectuels catholiques devant la science des choses de l'Orient musulman

Dans la décennie qui ouvre le siècle, la connaissance de l'islam par l'Occident fait un saut qualitatif et quantitatif. Le grand œuvre dirigé par Brockelmann (*Geschichte der arabischen Literatur*) paraît entre 1898 et 1902. De 1903 à 1914, Olivier Houdas, professeur à l'École des Langues orientales vivantes, publie *Les traditions islamiques (hadith)* retenus par Bokhârî⁶. L'émulation scientifique, sur fond de rivalités entre grandes puissances, favorise l'émergence des premières revues spécialisées : *Revue du monde musulman* (Paris, 1907)⁷, *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* (Strasbourg, 1910-1919, puis Berlin), *The Moslem World* (New-York, 1911), *Die Welt des Islams* (Berlin, 1913), *Islamica* (Leipzig, 1914). C'est en 1911 que le professeur D.S. Margoliouth publie dans la Home University Library, sa synthèse, *Mohammedanism*⁸. Les principaux animateurs des congrès internationaux d'orientalistes, dont Wellhausen, Goldziher et l'un de ses disciples Duncan B. Macdonald contribuent à la réalisation de la grande entreprise éditoriale de l'*Encyclopédie de l'Islam* (Leiden, 1908-1934), simultanément trilingue (français, anglais, allemand). En 1909, Theodore Noeldeke et Fr. Schwally publient *Geschichte des Qorâns*⁹. Des catholiques, clercs pour la plupart, participent à ces rencontres et projets scientifiques, manifestant à l'occasion une désapprobation quant au traitement réservé à la religion et à la civilisation musulmanes : « [...] la science pure est le seul trait d'union entre les membres de religions si différentes. On pourrait croire cependant qu'il y a une exception en faveur de l'Islam, car dans la section qui lui est réservée, on a soutenu –comme à Genève- la haute valeur de l'Islam qui doit ses progrès à son esprit de tolérance »¹⁰.

Il existe une longue tradition liant l'exégèse biblique, la philologie arabe, l'islamologie et l'ethnographie bédouine. Les grands *arabisants* des XVIII^e et XIX^e siècles ont suivi une formation théologique, et celle-ci continue d'alimenter la perspective comparatiste à laquelle les orientalistes catholiques donnent une tonalité particulière. Le jésuite Lammens reprend la mise en relation de Wellhausen entre le « peuple d'Israël » et la « communauté musulmane »¹¹ pour définir l'islam comme une « contrefaçon du monothéisme biblique avec des éléments chrétiens défigurés par une interprétation judaïsante », et son confrère Louis Cheikho insiste davantage encore sur l'empreinte chrétienne dans la péninsule arabique par le biais de la poésie antéislamique et de l'épigraphie¹². Ses six fascicules sur *Les Poètes arabes chrétiens* sont complétés par une série d'articles publiés dans la revue arabophone *Al-Mashriq* fondée en 1898. L'intention apologétique est avouée. En 1893, Pierre Mandonnet publie dans la *Revue biblique* un article en trois volets sur Ricoldo de Montecroce, traducteur et auteur d'une réfutation du Coran, *Contra legem Sarracenorum* ; il fait de son frère aîné en religion l'une des figures dominicaines éminentes d'une « neuvième croisade ». Les « armes y sont la parole ; le champ de bataille, les doctrines ; et les adversaires, des intelligences » : « L'activité de Ricoldo appartient à ce mouvement général de l'Ordre des Prêcheurs contre l'Islam. »¹³

⁶ Olivier HOUDAS, préface au quatrième et dernier tome de EL-BOKHÂRI, *Les traditions islamiques*. Paris, Leroux, 1914, p. VII-VIII. Un demi-siècle plus tard, G.-H. Bousquet, ancien professeur à la faculté d'Alger, donne une anthologie de *hadith*, avec annotations et introduction (Cf. « Recensions », *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 532).

⁷ Sous la houlette de Louis Massignon, elle deviendra la *Revue des études islamiques* à partir de 1927.

⁸ Trente-cinq ans plus tard, Hamilton Gibb reprend le titre, lui adjoignant le sous-titre *An Historical Survey*, en soulignant dans sa préface la distance qui sépare l'approche « sceptical » de Margoliouth de la sienne (H.A.R. GIBB, *Mohammedanism*, Oxford University Press, 1969 (1949 pour la 1^e édition), 144 p.)

⁹ Tome 1 *Über den Ursprung des Qorâns*, XII + 262 p., le tome 2 paraît dix ans plus tard.

¹⁰ « Bulletin » (non signé), *Revue biblique*, octobre 1897, p. 638-639.

¹¹ Cyrille JALABERT, « De l'exégèse biblique au monde arabe », dans Géraldine CHATELARD et Mohammed TARAWNEH (dir.), *Antonin Jaussen. Sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, C.E.R.M.O.C., 1999, p. 67.

¹² Louis CHEIKHO, *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912 (1^e partie), p. 2.

¹³ Pierre MANDONNET, « Fra Ricoldo de Monte-Croce. Pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient », *Revue biblique*, janvier 1893, p. 52.

Les orientalistes catholiques ne reproduisent pas les termes des polémiques médiévales formulées par les chrétiens du monde latin, celles qui font de l'islam une religion inventée de toutes pièces à partir d'hérésies préexistantes afin de tromper une société inculte -« du miel versé dans une coupe empoisonnée »-, et de Mohammad un mage ou un cardinal romain déçu de ne pas avoir été élu pape¹⁴. L'article de Lammens, publié dans les *Recherches de science religieuse* en 1911, fonde pour quelques décennies la nouvelle assise. Le jésuite accorde au prophète de l'islam une intelligence certaine¹⁵ et « le bénéfice d'une conviction au moins initiale » mise au service de desseins politiques : « Au début, l'honnête mari de Hadîga fut victime de l'hallucination et de sa propre présomption. Cette constatation l'excuse médiocrement. Parmi les signes de la mission prophétique, lui-même avait énuméré les miracles. Autant valait enregistrer sa condamnation. Pour échapper à cette conclusion, il s'est payé de sophismes. [...] Mahomet se vit sacrer prophète : il avait tout au plus aspiré à être celui des Arabes. Ses disciples allaient en faire le guide suprême de l'humanité ! »¹⁶ La substance de la thèse est reprise dans *Christus*, ouvrage très largement diffusé. Edmond Power y présente Mohammad comme « un homme de génie [...] pas inventif » et un opportuniste, il qualifie de « fraude pieuse » la revendication de la filiation abrahamique et considère que l'influence chrétienne fut plus importante que l'influence juive aux origines de l'islam¹⁷.

Publiée dans le contexte de la crise moderniste, *Christus* est une réponse dirigée par la Compagnie de Jésus contre l'*Orpheus* de Reinach¹⁸. Le chapitre réservé à l'islam illustre la tension qui habite les orientalistes catholiques ayant recours aux méthodes critiques pour appréhender les religions non chrétiennes, mais plaçant le christianisme hors de cette aune. Renan est fréquentable lorsqu'il affirme : « [...] après avoir cru sans arrière-pensée à sa prophétie, [Mahomet] perdit ensuite la foi spontanée et continua néanmoins de marcher, guidé par la réflexion et la volonté ». Il cesse de l'être lorsqu'il compare cette expérience à celle de Jeanne d'Arc¹⁹. Face à la « science moderne », l'enjeu de la fondation d'une « science catholique » est lié à la négation de la neutralité : historiens, psychologues, sociologues et autres philologues sont pétris de présupposés philosophiques erronés ; seul le soubassement de la foi catholique permet de fonder un discours de vérité²⁰. Les Semaines d'ethnologie religieuse, fondées à Louvain en 1912, se présentent comme une vitrine de cette « science catholique », mais elles n'échappent pas à la tension entre les perspectives scientifique et apologétique. *L'Étude comparée des religions. Essai critique*²¹ somme épistémologique du secrétaire général de l'œuvre, le jésuite Pinard de la Boullaye, en est l'illustration. Les thèses de Massignon instaurent une solution de continuité, quand les études de Cheikho sont elles-mêmes critiquées par Georg Graf²² et Henri Charles²³ pour avoir indûment tenté de donner un label « chrétien » à tel ou tel auteur arabe pré-islamique²⁴.

¹⁴ Norman DANIEL, *Islam et Occident*. Paris, Cerf/I.D.E.O., « Patrimoines », 1993 (1^e éd. 1960), 487 p. La version française de *Islam and the West. The Making of an Image* constitue une nouvelle édition, entièrement revue.

¹⁵ Henri LAMMENS, « Mahomet fut-il sincère ? », *RSR*, n°1, janvier-février 1911, p. 25-53.

¹⁶ Henri LAMMENS, « Mahomet fut-il sincère ? », *RSR*, n°2, mars-avril 1911, p. 165-166.

¹⁷ Edmond POWER, « L'Islam » dans Joseph HUBY (dir.), *Christus. Manuel d'histoire des religions*. Paris, Beauchesne, 1916 (1^e éd. 1912), p. 729-812. Le 14^e mille est atteint dès cette année 1916.

¹⁸ Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*. Paris, DDB, « Anthropologiques », 1997, p. 353.

¹⁹ Ernest RENAN, Mahomet et les origines de l'islamisme », *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1851, repris dans *Études d'histoire religieuse*. Paris, Gallimard, « Tel », 1992 (1^e éd. 1857), p. 192-193.

²⁰ François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*. Paris, Albin Michel, « L'évolution de l'humanité », 2005, p. 84-89.

²¹ Henri PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions. Essai critique*, Paris, Beauchesne, t. I *Son Histoire dans le Monde Occidental*, 1922, XVI + 516 p., t. II *Ses Méthodes*, 1925, XI + 522 p. Parmi d'autres, voir le double éloge de Joseph Maréchal dans la *Revue des Questions scientifiques*, LXXXIV, 1923, p. 288-289 et LVXXXVIII, 1925, p. 556-557.

²² Auteur d'une monumentale *Histoire de la littérature arabe des chrétiens (Geschichte der christlichen arabischen Literatur)* qui paraîtra dans la deuxième moitié des années quarante à la Cité du Vatican (Cf. Samir Khalil SAMIR, « L'avenir des études arabes chrétiennes », *Parole de l'Orient*, 1999 (1), p. 24-25 et p. 34).

Les voies mystiques ou la « grâce » hors « sacrements »

Dans les milieux catholiques, le discours en vigueur consiste à dire que l'islam est incapable de produire une mystique. Le soufisme y est présenté comme une dérive de l'ascèse chrétienne avec des ajouts néoplatoniciens, bref un amalgame fait de doctrines juives, chrétiennes ou païennes. Les premiers travaux d'Asin Palacios sur Ghazâlî, publiés à l'Université Saint-Joseph²⁵, ont conforté cette approche et Lammens les utilise afin de nourrir la synthèse qu'il propose au milieu des années 1920²⁶. Cette lecture est bousculée par l'interprétation de Louis Massignon, un « antimoderne » au sens pris par le terme dans la mouvance du catholicisme intransigeant. En pleine crise moderniste, les mots du jeune converti n'ont pas été trop durs à l'encontre du « libre examen [qui] n'est que la luxure de l'esprit », de la critique historique et de l'exégèse biblique identifiées aux « deux champs de combat où la lutte est la plus ardente contre le Verbe » auxquelles il a opposé l'« ascétisme de l'âme », à savoir la soumission sans réserve « non seulement à ce qu'*ordonne* l'Église mais à ce qu'elle *conseille* »²⁷. C'est fort d'un tel viatique que l'orientaliste a rencontré les jésuites Cheikho et Lammens au congrès de Copenhague (août 1909), qu'il s'est un temps placé sous le parrainage du carme Anastase-Marie de Saint-Élie, fondateur en 1911 de *Loghat al-Arab*, et qu'il a entamé sa thèse consacrée au mystique al-Hallâj. L'objectif initial avoué de ce travail universitaire était la « sanctification des âmes » en précisant « l'orientation christianisante » de la « doctrine » de celui qui « a été crucifié le 25 mars 922, le jour de l'Annonciation »²⁸. Mais la positivité des faits²⁹ reste têtue et, au fil de sa recherche, Massignon a convenu que celui qui était mort en martyr à Bagdad au IX^e siècle n'avait pas reçu d'empreinte directe du christianisme. Ses thèses, soutenues en 1922, sont fondées sur la double affirmation suivante : il existe un fonds religieux dans la langue arabe qui fait d'elle une langue liturgique et un témoignage de Dieu³⁰ ; le Coran est l'aliment principal de la mystique musulmane. La grille tripartite adoptée par le catholicisme en est bousculée. Pour l'auteur, Hallâj ce n'est certainement pas du diabolique, c'est plus que du naturel, mais alors est-ce déjà du divin ?

Dans la longue et parfois tragique histoire des vocations mystiques en Islam, on ne trouve pas, avant ni après, d'accents aussi surhumains ; où toute la passion de l'amour se prosterne devant son Dieu personnellement présent ; avec vénération et abandon filial. Ils sont en al-Hallâj, les fruits d'une vie libérée de tout par les renoncements et les douleurs, constamment renouvelée en Dieu par la prière pour les âmes des autres, et couronnée par la passion de l'unité de la Communauté islamique, poussée jusqu'au désir exaucé de mourir anathème pour son salut. [...] Pour Sohrawardî d'Alep, Attâr et même Ibn 'Arabî domine la conception de plus en plus cristallisée et abstraite d'une Idée parfaite et pure, le Dieu des philosophes occasionnalistes comme Descartes et Malebranche. Pour Ghazâlî, c'est plutôt l'impératif, de plus en plus catégorique, d'un commandement souverain, le Dieu des moralistes comme Asharî ou Kant. Pour la plupart des autres mystiques, comme Ibn al Farîd, Jalâl Rûmî, Shâbistârî et Nâbolosî, c'est l'apparition d'un visage de Beauté, où Dieu, fasciné, se révèle ; le Dieu des esthéticiens comme Léonard de Vinci. Et ils ne le retrouvent plus au travers.³¹

²³ Henri CHARLES, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*. Paris, Leroux, 1936, X + 114 p. Voir le « Bulletin » de la *Revue biblique* (juillet 1936, p. 464).

²⁴ Voir la recension donnée par Anawati de Camille HECHAIME, *Louis Cheikho et son livre 'Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam'*, dans *MIDEO*, n°10, 1970, p. 371-372.

²⁵ Miguel ASIN PALACIOS, *La Mystique d'Al Gazzali*, Beyrouth, Mélanges de la faculté orientale, t. VII, 1914. Il s'agit d'une reprise partielle de la biographie *Algazel* parue à Saragosse en 1901.

²⁶ Henri LAMMENS, *L'Islam. Croyances et institutions*, Beyrouth, 1941 (1^e édition 1926), p. 152.

²⁷ Lettre de Louis Massignon à Anastase-Marie de Saint Élie, 22 octobre 1909, archives *I.D.E.O.*

²⁸ Lettres de Louis Massignon à Anastase-Marie de Saint Élie, 22 janvier et 3 mars 1909, archives *I.D.E.O.*

²⁹ Sur les débats théoriques qui agitent alors l'Université française, voir Émile POULAT, *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*. Paris, Salvator, 1999, 292 p.

³⁰ Louis MASSIGNON, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, Geuthner, 1922.

³¹ Louis MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj*. Paris, Geuthner, 1922, t. I, p. 371.

Une première tentative de réponse, sous l'angle de la psychologie religieuse et de la théologie dogmatique, est apportée par Joseph Maréchal, docteur ès sciences, professeur à Louvain. Pour le jésuite, la démonstration de Massignon est convaincante : Hallâj n'est pas moniste et il y a dans le Coran des germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère. Cependant la reconnaissance de la possibilité d'une « mystique surnaturelle » dans le cas étudié est encadrée par deux réserves. La première, c'est que les « grâces » dont a pu bénéficier Hallâj n'impliquaient pas qu'il découvrit « l'erreur globale de la religion islamique » ; la seconde c'est que les « premiers linéaments » de données dogmatiques puisées dans le Coran même ne peuvent venir que de « la tradition juive et chrétienne »³². Pour les théologiens catholiques, une fois admise la potentialité de grâces spirituelles en dehors de « l'Église visible », le défi consiste à montrer que le christianisme n'est pas seulement un aspect un peu plus perfectionné d'une religion universelle, thèse de Murisier reprise par Bastide³³ et qui rend quelques échos à la pensée de Bergson³⁴, mais qu'il se situe sur un plan radicalement différent. Chahuté par les thomistes pour avoir exploré les chemins d'une influence musulmane sur la mystique chrétienne espagnole des XV^e et XVI^e siècle³⁵, Miguel Asin Palacios retrouve son crédit auprès d'eux avec *L'Islam christianisé*, ouvrage dans lequel la « fleur et [le] fruit de l'arabisme espagnol »³⁶ présente Ibn 'Arabî comme l'auteur d'un pas décisif vers le christianisme sur le chemin préparé par ses prédécesseurs : « La négation de ces deux dogmes, le trinitaire et le théandrique, s'était effacée lentement grâce aux théologiens soufis. »³⁷ Mais si, au jugement d'Élisée de la Nativité³⁸ et de Garrigou-Lagrange, les travaux de Massignon et d'Asin Palacios demeurent « dans les limites de l'orthodoxie »³⁹, il n'en va pas de même pour certains de leurs disciples ou vulgarisateurs. La revue *En terre d'islam* est secouée par une controverse dans laquelle intervient notamment le père blanc Giacobetti⁴⁰. La synthèse de référence du milieu thomiste, *Les Degrés du savoir*, propose la distinction méthodologique entre « mystique comparée phénoméniste » et « mystique comparée théologique » pour pallier tout risque de syncrétisme⁴¹. La précaution s'avère insuffisante, après avoir écarté l'usage de l'expression de « mystique naturelle », Maritain accepte de la reprendre à la lumière des travaux de Lacombe sur l'hindouisme et de Massignon sur l'islam, pour la distinguer d'une « mystique surnaturelle » bien qu'en pratique il reconnaisse que « les mélanges et les emmêlements » rendent souvent impossible un « jugement définitif »⁴². Le frère André, alias Louis Gardet, inscrit ses travaux selon cette ligne⁴³, sans apporter de réponse définitive, y compris en privé : « Très délicats problèmes de théologie mystique que de préciser les 'demeures' atteintes par les mystiques du dehors !! »⁴⁴

³² Joseph MARÉCHAL, « Le problème de la grâce mystique en Islam », *RSR*, 1923, repris dans *Études sur la psychologie des mystiques*. Bruges/Paris, L'Édition universelle-DDB, t. II, 1937, p. 529 et 531.

³³ Roger BASTIDE, *Les Problèmes de la vie mystique*. Paris, P.U.F., « Quadrige », 1996 (1^e éd. 1931), p. 53-54.

³⁴ Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris, P.U.F., « Quadrige », 1992 (1932¹), p. 240.

³⁵ Miguel ASIN PALACIOS, *Islam and the Divine Comedy*, Sunderland, Londres, 1926. Traduction abrégée de l'ouvrage paru en espagnol en 1919. Cf. Charles GENEQUAND, « La philosophie arabe », dans Simon JARGY et alii, *Les Arabes et l'Occident. Contacts et échanges*. Paris-Genève, Publications orientalistes de France/Labor et Fides, 1982, p. 52

³⁶ Formule de son disciple Garcia Gomez, citée par A. CORTABARRIA BEITIA, « L'état actuel des études arabes en Espagne », *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 80.

³⁷ Miguel ASIN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931, p. 28 et p. 267.

³⁸ Élisée DE LA NATIVITÉ, « L'expérience mystique d'Ibn 'Arabî est-elle surnaturelle ? », *Études carmélitaines*, XVI/2, oct. 1931, p. 166-167. et « Bulletin de mystique comparée », *Études carmélitaines*, oct. 1933, p. 107.

³⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, « Prémystique naturelle et mystique surnaturelle », *Études carmélitaines*, oct. 1933, p. 55.

⁴⁰ Oissila SAAÏDIA, « Catholiques et musulmans sunnites, discours croisés, 1920-1950, approche historique de l'altérité religieuse », thèse sous la direction de Claude Prudhomme, Université Lyon 2, décembre 2001, p. 208-257.

⁴¹ Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*. Paris, DDB, 1940 (1^e éd. 1932), p. 546-548.

⁴² Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Paris, DDB, 1939, p. 167-168.

⁴³ Cf. G. -C. ANAWATI et L. GARDET, *Mystique musulmane*. Paris, Vrin, « Études musulmanes », 1960, 310 p.

⁴⁴ Lettre de Gardet à Anawati, 14 décembre 1942, *Archives .IDEO*, « Gardet ».

Devant le constat de l'impossibilité pratique d'établir un jugement théologique, auquel aboutit quelques années plus tard Serge de Beaucueil attelé à l'étude d'Ansârî, le « mystique de Hérât »⁴⁵, l'effort se porte davantage sur les problématiques philosophiques et exégétiques. C'est dans la *Revue Thomiste*, en plusieurs livraisons massives, que Gardet publie son premier article majeur d'orientaliste, significativement intitulé « Raison et foi en 'Islam' ». Proposant une hiérarchie des courants et périodes de la pensée musulmane, le Petit frère de Jésus, épigone de Maritain, voit dans la « synthèse ghazâlienne [...] ce que l'Islâm orthodoxe peut historiquement nous proposer de plus pur comme essai d'intégration de valeurs rationnelles et supra-rationnelles dans l'enseignement du Coran et de la Sunna » ; celle-ci conclut l'auteur, reste cependant insuffisante en raison des « présupposés conceptuels et dogmatiques auxquels il [Ghazâli] restait attaché »⁴⁶. Montrer le caractère indépassable du thomisme est l'enjeu de l'*Introduction à la théologie musulmane*⁴⁷, ouvrage écrit avec le dominicain Anawati, futur fondateur de l'Institut dominicain d'Études orientales⁴⁸. Applaudie dans les milieux intellectuels, tant catholiques que musulmans, cette synthèse érudite s'attire une critique remarquée, celle de Jean-Mohammad Abd-el-Jalil, loin de partager la conviction que le thomisme sera capable d'intégrer « tout ce qu'il y aura de valable dans la pensée des hommes jusqu'à la consommation des siècles. »⁴⁹

Musulman converti au catholicisme, Abd-el-Jalil a été ordonné prêtre dans l'ordre franciscain et enseigne à l'Institut catholique de Paris. Il a soutenu une première thèse sur le mystique persan al-Hamadhânî, sous la direction de son parrain et ami Massignon. Les brouillons de sa seconde thèse, portant sur Ghazâlî, ont été perdus en 1940. Son effort consiste à faire connaître l'islam « de l'intérieur »⁵⁰, tout en suivant de près l'interprétation « catholique » donnée par Massignon. Au milieu des années trente, celle-ci était exprimée par le jésuite Jalabert, auditeur du maître au Collège de France : « le qor'ân nous fait l'effet d'une édition arabe tronquée de la Bible, amalgamée d'inédits, nivelée au niveau de la descendance d'Ismaël. Il serait au vieux Testament ce qu'Ismaël fut à Isaac. Le mosaïsme ayant survécu à sa condamnation, l'Islam qui vit côte à côte avec lui, perpétue la revendication des frères exclus. »⁵¹ Or, avec *L'Hégire d'Ismaël* diffusé au même moment à un réseau de trois cents correspondants, Massignon qualifie l'islam de « religion naturelle ravivée par une révélation prophétique »⁵², ce qui ne manque pas d'interroger son ami Maritain⁵³, d'offusquer sa doctorante Amélie-Marie Goichon et d'inquiéter Gardet comme Anawati⁵⁴. Le trait qui dessine Mohammad comme « prophète négatif » pour les chrétiens est à nouveau esquissé dans « Le Signe marial » (*Rythme du monde*, 1948), au sens où le Coran n'exprimerait rien à l'encontre du christianisme, tout en restant en deçà de la « révélation chrétienne ». Youakim Moubarac se réclame de cet héritage dans la préface de sa thèse soutenue dix ans plus tard⁵⁵.

⁴⁵ Serge de BEAURECUEIL, *Khâdja 'Abdullâh Ansârî, mystique hanbalite*. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1965, 314 p.

⁴⁶ Louis GARDET, « Raison et foi en 'Islam' », *Revue Thomiste*, avril 1938, p. 372-373.

⁴⁷ Louis GARDET et M.-M. ANAWATI (Préface de Louis MASSIGNON), *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée*. Paris, Vrin, 1948, 543 p.

⁴⁸ Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*. Paris, Cerf, « Histoire », 2005, 1029 p.

⁴⁹ Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, « Une introduction à la Théologie musulmane », dans *Verdad e Vida*, Madrid, 1949, p. 371-193, repris dans *Recueil Jean-Mohammed Abd-el-Jalil*, Nouvelles de l'Institut catholique de Paris, 1980, p. 84.

⁵⁰ Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*. Paris, Seuil, « La sphère et la croix », 1949, 237 p.

⁵¹ Louis JALABERT, « Islam », tapuscrit pour l'*Encyclopédie catholique japonaise*, 1936, p. 15. Dans une lettre datée du 9 octobre 1936, Massignon se réjouit de la « convergence [...] de vos formules avec les miennes », *AFSJ*, « Jalabert, Lyon ».

⁵² Maurice BORRMANS, « Aspects théologiques de la pensée de Louis Massignon sur l'islam », dans *Louis Massignon et le dialogue des cultures*. Paris, Cerf, 1996, p. 109-136. Voir également : Guy HARPIGNY, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*. Louvain la Neuve, 1981, 335 p.

⁵³ Lettre de Jacques Maritain à Louis Massignon, 6 août 1935, cité dans Louis MASSIGNON, *Les trois prières d'Abraham*. Paris, Cerf, « Patrimoines », 1997, p. 180.

⁵⁴ Cf. Diaire du père Anawati, El-Abiodh Sidi Cheikh, 23 juin 1942, *A.IDEO*.

⁵⁵ Pierre ROCALVE, « L'Héritier spirituel : d'Abraham dans le Coran » à la publication des *Opera Minora* » dans Youakim MOUBARAC. Lausanne, « L'Âge d'Homme », 2005, p. 147-150.

Lectures théologiques de l'islam après le concile Vatican II

Avec une mention dans la constitution *Lumen gentium* (« le dessein du salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. » § 16) et un paragraphe dans la déclaration *Nostra Aetate* (« L'Église regarde aussi avec estime les Musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du Ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. [...] le concile les exhorte tous à oublier le passé, 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. » § 3), l'Église exprime pour la première fois de son histoire une parole explicitement positive sur les musulmans. L'élaboration a été lente et laborieuse. Cette référence intervient par raccroc⁵⁶, alors que le secrétariat pour l'Unité des chrétiens présidé par le cardinal Bea a décidé de se prononcer sur le judaïsme. L'influence de Massignon, décédé en octobre 1962, se fait sentir partiellement chez le dominicain Congar cherchant vainement à introduire l'expression « fils d'Ismaël »⁵⁷, et plus directement par l'action d'Abd-el-Jalil⁵⁸ et de l'abbé Moubarac qui lui succède à l'Institut catholique. Mais le passage relatif aux musulmans est principalement le fait des Pères blancs de l'Institut Pontifical des Études Arabes (I.P.E.A.), Cuoq, Caspar⁵⁹, et du dominicain Anawati, assistés du père Corbon, qui exercent une action de lobbying, se traduisant notamment par la conférence du cardinal Kœnig à l'Université d'al-Azhar qui appelle à une solidarité nouvelle entre monothéismes contre l'athéisme⁶⁰.

L'Église catholique, réunie en concile, n'a rien dit de Mohammad ni du Coran et la *Déclaration*, qui n'a pas le même statut qu'une *Constitution dogmatique*, laisse ouverte pistes de réflexions et conséquences pratiques, tout en apportant des indications précises. Parmi les personnalités rétives au mouvement de dialogue inter-religieux, figure le cardinal Eugène Tisserant qui, quelques années plus tôt, a comparé l'islam au nazisme, puis au communisme⁶¹. Aux Conférences épiscopales de l'Orient et de l'Afrique du Nord, qui insistent sur la nécessité du dialogue « en vue de la promotion des valeurs humaines authentiques et de la foi en Dieu »⁶², le prélat oppose le risque de la reconnaissance d'une pluralité des chemins menant à Dieu contraire à l'assurance « de la vérité de notre religion »⁶³. Il repousse, comme le Père blanc Roberto Focà, la ligne adoptée par le Secrétariat pour les non-chrétiens fondé en 1964 : « Je souffre, tout comme vous, de la malheureuse direction qui a été prise par l'officine Cuoq [auteur avec Gardet d'*Orientations pour un dialogue islamo-chrétien*, ouvrage visé dans la circonstance] »⁶⁴. Il s'emporte contre les pères Lanfry, Dalmais et plus encore l'abbé Moubarac, fossoyeur à ses yeux de la continuité d'une tradition, mais sans plus avoir l'autorité magistérielle pour proclamer haut et fort cette dernière : « Je n'ai pas cessé de protester contre cette utopie d'une entente théologique entre le catholicisme et l'islam. Les musulmans ont été condamnés par le Concile de Nicée, car ils sont ariens. Et cela suffit. »⁶⁵

⁵⁶ Yves CONGAR (introduction et notes par Éric MAHIEU), *Mon Journal du Concile*. Paris, Cerf, 2002, t. I, p. 538-542.

⁵⁷ Youakim MOUBARAC (préface d'Edmond RABBATH), *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine* ; BEYROUTH, Publications de l'Université libanaise, 1977, p. 420-421. Au demeurant, au dire du père Basetti-Sani rapporté par l'abbé Moubarac, Congar était plus proche de l'interprétation du dominicain Jean de Menasce faisant de l'islam « à quelque degré une hérésie du tronc juif et chrétien ».

⁵⁸ Jean-Mohammed ABD-EL-JALIL, « L'Islam à l'époque du concile », rédigé en 1964 et adressé aux pères conciliaires, réédité dans *L'Islam et nous* ; Paris, Cerf, « Foi Vivante », 1981, p. 85-115. Voir également « Le concile et les non chrétiens », *Vie franciscaine*, novembre 1964, p. 423-430.

⁵⁹ Robert CASPAR, « Le Concile et l'Islam », *Études*, janvier 1966.

⁶⁰ Franziskus KÖNIG, « Le monothéisme dans le monde contemporain », *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 422.

⁶¹ Dominique AVON, « Un homme du magistère catholique devant l'islam », article à paraître dans *Mélanges É. Fouilloux*.

⁶² « Les Orientations pastorales de l'Église de l'Afrique du Nord », 1968, doc. Confidentiel, 9 p., *ACT*, 46/4.

⁶³ Lettre du cardinal Tisserant à Focà, 8 septembre 1967 et 2 juillet 1970, *ACT*, 46/4.

⁶⁴ Lettre du cardinal Tisserant à Focà, 29 décembre 1970, *ACT*, 46/4.

⁶⁵ Lettre du cardinal Tisserant à Focà, 25 août 1966, *ACT* (association du Cardinal Tisserant), 46/4.

Héritier présomptif de Massignon, Youakim Moubarac a, dès 1959, mis en demeure les orientalistes catholiques de proposer une lecture théologique de l'islam⁶⁶. La grille de Charles Ledit, pour qui le Coran conserve « l'essentiel du message chrétien » en le durcissant⁶⁷, n'apparaît pas solidement fondée. C'est donc selon une analyse qui veut déborder la phénoménologie et la philologie que le jeune abbé maronite entreprend sa thèse, *Abraham dans le Coran*⁶⁸, soutenue à l'Institut catholique de Paris devant l'abbé Starcky, Jean Daniélou et Louis Massignon. L'accueil réservé à ce travail par les spécialistes est mitigé. Pour Georges C. Anawati, la recherche exégétique préalable n'est pas suffisamment étayée et, plus encore, l'interprétation des mouvements et paroles du prophète de l'islam « comme autant de signes positivement voulus par Dieu » fait problème : « Abraham est 'revécu' par un Mahomet qui ressemble à s'y méprendre à un mystique chrétien tout nourri de sa foi et d'une ferveur religieuse et poétique incontestable »⁶⁹. Cette critique consistant à produire un « Islam idéalisé, vu à travers une lumière christianisante » est reprise par un autre dominicain, Jacques Jomier⁷⁰, auteur d'une thèse en Sorbonne sur le *Commentaire coranique du Manâr*. De la question de la filiation abrahamique découle celle de l'identification d'Ismaël posée par un autre maronite, Michel Hayek. Dans *Le Mystère d'Ismaël*, Hayek se range du côté des orientalistes, contre Moubarac, pour lesquels c'est à Médine que Mohammed aurait pris conscience du lien qui unit Ismaël à Abraham. Cependant, il s'oppose à une interprétation dite minimisante en le qualifiant de « prophète » au sens où il aurait retrouvé et fait revivre une tradition abrahamique – celle d'Ismaël- d'avant la « promesse »⁷¹.

Mohammed comme « prophète » ? Les musulmans comme partie du « peuple de Dieu » ? L'islam comme « religion naturelle » avec « quelque chose en plus » ? À l'occasion d'une réunion de Kolbsheim dirigée par Olivier Lacombe, Charles Journet se risque à une tentative de réponse. L'axe de sa réflexion est posé sur une double affirmation : Mohammed a méconnu les principaux dogmes du christianisme (Trinité, Incarnation, Rédemption) et la conception chrétienne du temps, il n'a pu les refuser en connaissance de cause ; le judaïsme avec lequel Mohammed entre en relation n'est pas l'Israël de l'Ancien Testament, mais celui qui a refusé de reconnaître en Jésus le Messie. La question se pose donc, insiste Journet, de savoir si ce monothéisme est « vraiment le monothéisme d'Abraham », le message de Mohammed apparaissant sous sa plume comme la « révélation surnaturelle du Dieu unique et transcendant, faite à Abraham [...] mais bloquée, stoppée, figée lors du faux pas d'Israël. »⁷² Pour Moubarac, le « vieux théologien de Fribourg », représentant une « stricte orthodoxie néo-thomiste » va heureusement plus loin que Lammens dans la mesure où l'islam, représenté sous la forme d'un « judaïsme arabisé », est là au moins partiellement intégré « dans le dessein biblique du salut » alors qu'ici, défini comme « ismaélitisme », il n'y a même pas droit. Quant à lui, il propose de repenser la linéarité d'un « certain historicisme du dessein de Dieu en Jésus Christ » : le « parallélisme entre les deux discours judéo-chrétien et islamo-chrétien dans l'Église devrait plutôt privilégier l'ensemble des religions pour lesquelles l'Islam élève une protestation commune à l'encontre d'un prérogativisme chrétien hérité du prérogativisme juif et reposant en fin de compte sur des jalousies entre femmes. »⁷³

⁶⁶ Youakim MOUBARAC, « Y a-t-il une nouvelle vision chrétienne de l'islam ? », *I.C.I.*, 1^{er} novembre 1959, p. 30.

⁶⁷ Charles LEDIT, *Mahomet, Israël et le Christ*. Paris, Éd. de la Colombe, 1956, p. 146.

⁶⁸ Youakim MOUBARAC, *L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*. Paris, Vrin, 1958, 206 p.

⁶⁹ Georges C. ANAWATI, cité dans Youakim MOUBARAC, *Le Coran et la critique occidentale*, t. II de la *Pentalogie islamo-chrétienne*. Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1972, p. 77-78.

⁷⁰ Jacques JOMIER, *Introduction à l'Islam actuel*, p. 199-200. Georges C. ANAWATI prolonge lui-même les réserves dans « Vers un dialogue islamo-chrétien », *Revue thomiste*, n°4, 1964, p. 614.

⁷¹ Michel HAYEK, *Le Mystère d'Ismaël*. Tours, Mame, 1964, 309 p. Critique de Jacques JOMIER dans « Le mystère d'Ismaël », *Parole et mission*, 15 octobre 1965, p. 659-663.

⁷² Charles JOURNET, « L'Islam », *Nova et Vetera*, avril-juin 1967, notamment p. 138 à 147.

⁷³ Youakim MOUBARAC, « La pensée chrétienne et l'Islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle », *Concilium*, n°116, 1976, p. 39-56. Voir aussi : Roger ARNALDEZ, *Mahomet*, Paris, Seghers, « Théologie », 1974.

*

Épinglé par l'universitaire américain d'origine palestinienne Edward Saïd, l'orientalisme comme « échange dynamique » entre chercheurs occidentaux et « vastes entreprises politiques formées par les trois grands empires »⁷⁴ brille de ses derniers feux à la fin des années soixante-dix. Ce n'est certes pas la première fois que l'« ethnocentrisme » des orientalistes est visé, mais le recours aux catégories de Michel Foucault pour désarticuler le rapport savoir-pouvoir donne une portée inédite à l'essai dont les limites ne sont cependant pas tues par ceux qui louent l'effort entrepris⁷⁵. Dans les milieux catholiques, le fait de la décolonisation et les orientations conciliaires ouvrent grand une voie dialogique qui, jusqu'alors, ne représentait que quelques sentiers défrichés par des pionniers ayant noué des amitiés privilégiées. La fondation de la revue *Islamochristiana* en 1975 avec pour cheville ouvrière le père Maurice Borrmans⁷⁶ et, deux ans plus tard, la formation du G.R.I.C. (Groupe de recherches islamo-chrétien) qui rassemble à Rabat, Tunis, Bruxelles et Paris des croyants qui se donnent pour tâche de réfléchir aux enjeux de la foi dans le monde actuel⁷⁷, vient renforcer les institutions existantes que sont l'Institut Dominicain d'Études Orientales, l'Institut des Belles Lettres Arabes, le Cénacle libanais de Michel Asmar, la Source⁷⁸, sans parler des Journées romaines qui mériteraient une étude spécifique. Les rencontres internationales islamo-chrétiennes, dont celle de Cordoue qui permet à des musulmans de prier dans la mosquée pour la première fois depuis 1236, l'invitation de Jean-Paul II par Hassan II à Casablanca en 1985, la rencontre de prières à Assise l'année suivante sont autant de jalons qui marquent ce nouveau paradigme.

Les orientalistes catholiques ont-ils insensiblement glissé d'une science des choses de l'islam à une science du dialogue interreligieux ? Ce n'est qu'en partie exact dans la mesure où deux phénomènes ont marqué le dernier quart du XX^e siècle : le premier est l'enracinement en Europe d'une population de confession musulmane qui suit la disparition des populations d'origine européenne des rives sud et est de la Méditerranée et le déclin relatif des communautés de confession chrétienne ; le second est l'aggravation considérable de la situation géopolitique au Proche et Moyen-Orient (poursuite du conflit israélo-palestinien, guerre du Liban (1975-1991), première guerre du Golfe, attentats du 11 septembre 2001, seconde guerre du Golfe...). Sans apparaître comme le chaînon de solidarité ultime, la religion ne reste pas moins un facteur déterminant dans les gestes et discours des acteurs⁷⁹. Habitant ce moment, des théologiens catholiques continuent à formuler des manières de dire l'islam –et non plus seulement les musulmans– dans la perspective du salut selon la révélation chrétienne⁸⁰ ; ils sont discutés par l'autorité magistérielle et par leurs coreligionnaires⁸¹. Les recherches exégétiques et herméneutiques se poursuivent en parallèle, elles concernent les origines de l'islam et sont principalement le fait de chrétiens⁸² et de musulmans⁸³, ce qui –en Europe ou en Amérique du Nord du moins– leur ouvre d'autres perspectives pour penser publiquement celui qu'ils nomment Dieu.

⁷⁴ Edward W. SAÏD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Seuil, 1997 (1^e éd. 1978), p. 27.

⁷⁵ Maxime RODINSON, *La fascination de l'Islam*. Paris, La Découverte / Pocket, 1993 (1^e éd. 1980), p. 14.

⁷⁶ Cf. *Islamochristiana*, n°31 (volume d'hommage et index général), Rome, P.I.S.A.I., 2005, 256 + 11 p.

⁷⁷ Cf. *Pluralisme et laïcité*, Paris, Bayard / Centurion, 1996, 265 p.

⁷⁸ Safa QUEUNIET, « Le Centre d'études de la Source à Rabat : lieu de rencontre entre chrétiens et musulmans (1952-1999) », mémoire de Master 2 sous la direction de Ch. Amalvi, Université Montpellier III, 2005, 308 p.

⁷⁹ Maurice BORRMANS, *Dialogue islamo-chrétien à temps et contretemps*. Versailles, Éd. Saint-Paul, 2002, 255 p.

⁸⁰ Entre Gustave THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Tournai, Casterman, 1966, 204 p. et Claude GEFFRÉ, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. Cerf, « Cogitatio Fidei », 2006, 363 p., il faut citer Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi*. Paris, Cerf, 1996, 503 p. et Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, « Cogitatio Fidei », 1999, 657 p.

⁸¹ Alain BESANÇON, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1996, 226 p.

⁸² Cf. le numéro spécial de la revue *Communio*, XVI, 5-6, septembre-décembre 1991, notamment l'article de Cl. Gilliot.

⁸³ Depuis Hichem DJAÏT, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*. Seuil, 1974, jusqu'à Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, « L'islam des Lumières », 2004, 291 p.