



N° JAU/68 - 9 mars 1977

"CHRETIENS ET MUSULMANS" (CONCILIUM 116)

M. Borrmans

La revue internationale de théologie Concilium, après avoir consacré un numéro spécial aux "Chrétiens et Juifs", a fait de la rencontre entre "Chrétiens et Musulmans" le thème privilégié de son numéro 116 (juin 1976), proposant ainsi "une mise au point de la problématique actuelle sur ce sujet (la confrontation théologique entre l'Islam et le Christianisme", sans séparer l'étude classique des difficultés d'ordre religieux d'une attention globale à l'évolution de l'Islam contemporain" (p. 7). Après avoir reproduit ici le plan général de ce numéro, le présent Document tentera de souligner les passages les plus importants de chacun des articles fondamentaux avant de proposer quelques réflexions sur l'ensemble de ce numéro ou sur quelques unes de ses parties qui peuvent prêter à discussion.

I. Plan général (de l'édition française).

Éditorial, par Claude Geffré et Youakim Moubarac (pp. 7-8).

Articles :

1. Les visions chrétiennes concernant l'Islam et la problématique théologique actuelle.
 - L'Islam dans la pensée chrétienne orientale au Moyen-Age, par Adel-Théodore Khoury, professeur à l'Université de Münster (Allemagne Fédérale) (pp. 11-16).
 - Islam. La réflexion chrétienne en Occident de l'origine jusqu'à 1914, par Norman Daniel, attaché culturel et représentant du British Council au Caire depuis 1971 (pp. 17-27).
 - L'Islam dans la réflexion théologique du christianisme contemporain, par Youakim Moubarac, professeur à l'Institut Catholique de Paris, et Guy Harpigny, chercheur de l'Université catholique de Louvain (p. 2938).
 - La pensée chrétienne et l'Islam. Principales acquisitions et problématique nouvelle, par Youakim Moubarac (pp. 39-56).
 - L'Islam interpellation divine au judaïsme et Mahomet prophète de l'ultime, par Olivier Clément, professeur à l'Institut St Serge, de Paris (pp. 57-61).
 - L'attitude chrétienne face à l'Islam, par Jean-Paul Gabus, pasteur et membre du groupe Eglise-Islam de la Fédération protestante de France (pp. 63-67).
 - Une histoire sainte dans la maison de l'Islam, par Henri Teissier, évêque d'Oran (Algérie) (pp. 69-74).

2. Courants significatifs de l'islam contemporain.

- Le réformisme musulman moderne, par Ali Merad, professeur à l'Université de Lyon (pp. 77-89).
- L'islam et le renouveau des sciences humaines, par Mohammed Arkoun, professeur à l'Université de Paris-Vincennes VIII (pp. 91-101).
- Les conditions de participation du monde musulman à la création de la "culture" industrielle, par Mamadou Dia, président de l'International Africaine des Forces pour le Développement (résumé de son dernier livre par Youakim Moubarac) (pp. 103-112).
- Sur trois mises en question de la modernité entre islam et Occident, par Hichem Djait, chercheur au C.N.R.S. , Paris (pp. 113-117).

Bulletin : L'actualité du dialogue islamo-chrétien.

- Organismes et aspects du dialogue islamo-chrétien chez les catholiques, par Georges Anawati, directeur de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales, Le Caire (pp. 121-126).
- La rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974), par Françoise Smyth-Florentin, professeur à l'Institut protestant de Théologie, Paris (pp. 127-131).
- Le Congrès islamo-chrétien de Cordoue (septembre 1974), par Mikel de Epalza, professeur à l'Université Comillas, Madrid (pp. 133-137).
- Propositions islamo-chrétiennes, par Youakim Moubarac (pp. 139-141).

Epilogue.

- Le problème palestinien et l'avenir de Jérusalem, par Georges Khodr, métropolitain de Byblos et du Mont-Liban (pp. 145-148).

Bibliographie (pp. 149-151).

II. Les visions chrétiennes concernant l'islam et la problématique actuelle.

1. Au terme de son article (p. 16), le Père A. T. Khoury peut ainsi conclure son étude sur "l'islam dans la pensée chrétienne orientale au Moyen-Age" : "Soit qu'ils rejettent l'islam comme une fausse religion, fondée par un faux prophète et alimentée par une fausse Écriture, soit qu'ils s'efforcent, en présupposant une certaine ouverture de l'islam au Christianisme, de trouver des points de contact entre la doctrine chrétienne et le Coran, dont ils violentent le texte pour y retrouver les positions chrétiennes expressément rejetées par lui, soit qu'ils tentent une démonstration rationnelle de la foi chrétienne, soit enfin qu'ils reconnaissent à l'islam un certain rôle dans l'histoire du salut relativement à ses destinataires, les Arabes polythéistes, quelle que soit la démarche qu'ils suivent, les théologiens de l'Orient médiéval jugent l'islam en fonction du Christianisme et voient en lui, tout au plus, une étape préparatoire, que les Musulmans doivent dépasser pour avoir part à la vraie connaissance de Dieu en Jésus-Christ".

"Il ne s'agit plus ici de polémique ou d'apologétique, mais de la prise de position dictée aux théologiens chrétiens par les circonstances de leur vie au milieu des Musulmans. Sommés de se convertir à l'islam qui, dans la pensée de ses adeptes, porte à la perfection le Judaïsme et le Christianisme, les Chrétiens avaient soin de faire des distinctions. Le Coran, disaient-ils, impose aux Juifs et aux Chrétiens l'obligation de suivre leurs lois respectives (cf. 5,43-45, 46-47). Il s'ensuit que les Chrétiens ont le droit de ne pas suivre Muhammad ; ils sont, au contraire, obligés de rester fidèles à leur foi. Le Coran, lui, est l'Écriture destinée aux seuls Arabes" (p. 15) (1).

2. Le Pr. Norman Daniel achève son enquête sur "la réflexion chrétienne en Occident, vis-à-vis de l'islam, de l'origine jusqu'à 1914" par une conclusion des plus pessimistes : il est vrai qu'il ne se contente pas d'analyser la pensée officielle des Églises mais s'interroge aussi sur le contenu des "idées" généralement admises chez les Chrétiens d'Occident. A part de réelles et belles exceptions (dûment énumérées), "l'opinion avait peu changé durant treize siècles, dit-il. Une donnée constante : seuls les intellectuels se sont intéressés à la question de l'islam. Les gens ordinaires semblent y avoir été indifférents, même ceux qui entretenaient des relations amicales avec les Musulmans. En temps de

guerre, durant les Croisades et pendant la période impérialiste, alternaient le respect et la haine qui accompagnent généralement le combat. Alors que la soif de conformisme dominait la Chrétienté, l'Islam apparaissait fatalement comme inconciliable, menaçant et destructeur. Pour la plupart, les penseurs chrétiens avaient la conviction que l'Islam vivait comme un vampire en drainant la vérité chrétienne. Ils éprouvaient le besoin d'exagérer tout aspect différent de l'aspect chrétien corrélatif : morales sexuelles différentes, débuts historiques dissemblables, et ils insistaient sur le fait que le Christianisme était la source de tout cela. En dépit d'une sympathie occasionnelle, les Chrétiens étaient rarement capables de se départir de leur point de vue, de reconnaître ce qu'il y a de positif dans l'Islam, et en aucun cas d'être réceptifs aux leçons d'une expérience étrangère, surtout pas celle du Coran et des premiers Musulmans. La pensée chrétienne était limitée par son expérience culturelle" (p. 27).

3. Pour mieux situer "l'Islam dans la réflexion théologique du Christianisme contemporain", Y. Moubarac et G. Harpigny passent en revue ce que l'on peut en dire dans "le catholicisme latin", "le protestantisme" et "l'Orient chrétien". Selon eux, "l'islamologie catholique contemporaine est dominée par les textes que Vatican II a promulgués au sujet des religions non chrétiennes. En ce qui concerne l'Islam, il (leur) paraît que le bref passage qui le concerne dans la Constitution dogmatique sur l'Église n'est pas moins important que celui plus développé de la Déclaration sur les religions non chrétiennes" (p. 30). "Sur le plan proprement théologique, il (leur) semble que ce soit dans le cadre d'une orthodoxie néo-thomiste que les travaux des islamologues catholiques soient conçus... C'est encore le cas après le Concile, disent-ils, dans la mesure où le dialogue préconisé par les instances romaines s'intéresse aux valeurs culturelles et écarte délibérément les examens théologiques des questions en n'accordant qu'une attention critique aux essais qui scrutent "le mystère de l'Islam"... (d'autant plus) que les instances post-conciliaires qui régissent et orientent l'islamologie catholique œuvrent de telle manière que l'Église orientale, pourtant directement concernée, paraît marginalisée ou simplement auxiliaire d'un projet romain" (pp. 31-32).

"Il est probable, toujours selon eux, que le Conseil Oecuménique des Églises aura joué dans le protestantisme contemporain un rôle de catalyseur analogue à celui de Vatican II dans le catholicisme latin, (accordant) une attention aux religions non chrétiennes, et plus spécialement à l'Islam, moins tributaire de l'action missionnaire sur le terrain et plus ouverte à la réflexion comme au dialogue" (p. 32) : les témoins de cet aggiornamento protestant sont sans nombre, tels H. Kraemer, W. C. Smith, Kenneth Cragg, A.T. Van Leeuwen, J.D. Waardenburg et W. Bijlefeld, sans parler du groupe "Eglise-Islam" de la Fédération Protestante de France.

L'Orient chrétien a bénéficié d'inventaires méthodiques de sa production historique. C'est l'occasion, pour les auteurs, de passer en revue les Occidentaux ayant travaillé au Moyen-Orient, puis les Orientaux formés "à l'occidentale", avant d'énumérer les lieux et les centres de "dialogue" actuels dans cette partie du monde où Mgr Georges Khodr et la Patriarche Athénagoras ont proposé une "approche théologique orthodoxe" du "mystère de l'Islam".

4. C'est le bilan des "Principales acquisitions" et les éléments d'une "Problématique nouvelle" qui constituent l'apport original du Père Y. Moubarac, sous forme d'un résumé très dense de ses livres et articles antécédents. Pour lui, il y a d'abord des constatations à faire : "le pas est pris par les études historiques sur les essais théologiques", "à part quelques documents pontificaux qui précèdent de près ou de loin les documents conciliaires, il n'y a aucune directive ou limite précise d'autorité qu'aurait à prendre en considération le théologien qui s'attache à l'analyse d'une religion comme l'Islam", "un passage décisif a lieu au moment de la Renaissance entre une vision théologique de l'Islam et son examen scientifique", mais "en fait, la grande majorité des penseurs chrétiens, théologiens de métier ou missionnaires, s'en tiennent à une position qui, se voulant objective, suspecte la sincérité de Mahomet, lui attribue la paternité du Coran et adopte sans discussion le découpage de la mission du Prophète en deux et le dépeçage du Coran en quatre, dont trois périodes mekkoises radicalement différentes de la période médinoise. De ce fait, et quand elle est dépourvue de préjugé défavorable, cette large zone de l'intérêt chrétien à l'Islam le réduit soit à une religion naturelle, fruit de l'industrie humaine ou d'un mouvement socio-économique, soit à un ersatz judéo-chrétien ou à une erreur de bonne foi" (p. 42). Rompant ainsi avec une solidarité qui devrait le ranger du côté du consensus (ijmâ') de ses frères, l'auteur de l'article introduit une dichotomie (est-elle réelle ?) entre "approche théologique et sensibilité religieuse" chez les témoins de l'Évangile qui essaient de comprendre les "aspects intérieurs de l'Islam" (p. 43) (2).

Quelles sont les acquisitions définitives, selon lui ? "Prise en considération de l'Islam, sérieuse et positive", revalorisation de la mission de Muhammad, meilleure compréhension des négations portées par le Coran sur les mystères chrétiens, appréciation renouvelée de la mystique musulmane, parfois même exaltée, mais en tout cas diversifiée avant d'être admirée en sa forme chi'ite ("Le

chi'isme représente l'Islam en état de recherche religieuse, philosophique et sociale"). Ces acquisitions, estime le Père Y. Moubarac, permettent l'élaboration d'une problématique nouvelle, laquelle consisterait en un "essai de légitimation de ce grand mouvement religieux dans le dessein de Dieu" (p. 46). Des limites y sont définies, comme il se doit pour un chrétien cohérent : "Dans la mesure, dit-il, où un tel essai préconise une voie de salut indépendante de la voie qui est en Jésus-Christ, il importe d'affirmer dès le point de départ que la tâche est condamnée d'avance". Démontrant le caractère irrecevable de "l'ismaélitisme" (cf. la thèse défendue par des orientalistes, chrétiens ou non, d'une "filiation spirituelle" de l'Islam à partir d'Abraham par la médiation d'Ismaël), l'auteur insiste sur tous les développements théologiques de "l'abrahamisme musulman", en reprenant volontiers à son compte les affirmations du Cardinal Journet : "Le message de Mahomet, trésor suprême de l'Islam, c'est la révélation surnaturelle du Dieu unique et transcendant faite à Abraham. Ouverte chez lui au mystère de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice, mais bloquée, stoppée, figée lors du faux-pas d'Israël, elle est reçue par Mahomet, en vertu d'une méprise non coupable, comme anti-trinitaire et anti-chrétienne, d'où la terrible et durable ambiguïté de ce message" (3).

Des interrogations sont alors suscitées, "qui interpellent la réflexion théologique comme telle" ; quelles sont-elles? "Il nous paraît que l'ensemble des chapitres XII et suivants du premier livre de la Bible devrait recevoir un traitement analogue à celui dont les chapitres I à IX ont fait l'objet... (Et) cet examen du donné abrahamique de l'Écriture ne peut qu'inviter à repenser le caractère réputé unique, et partant étroit, d'une histoire dite sainte... (Aussi) il semble qu'il faille limiter, sinon relativiser, la conception d'une "histoire du salut" (p. 51). Selon le Père Y. Moubarac, il faudrait renoncer à un "historicisme... trop étroitement linéaire et apparemment uniforme et irréversible". De la sorte, un "dialogue islamo-chrétien" est enfin possible dont les exigences et les difficultés doivent être reconnues : et l'auteur de les énumérer et analyser, en reprenant l'essentiel de son livre de la collection Verbe et controverse (4).

5. Désireux de "situer" l'orthodoxie dans le champ du "dialogue islamo-chrétien", Olivier Clément développe une réflexion "mystique" en multipliant les points de rencontre et de divergence entre la tradition orthodoxe orientale et la tradition islamique : pour lui, il faut oublier la "linéarité chronologique" pour entrer dans une "perspective eschatologique", en appréciant le rôle des religions (et donc de l'Islam) "non par rapport au Christ déjà venu, mais par rapport au Christ qui vient" (p. 59). C'est ainsi que, toujours selon lui, "Muhammad n'est pas seulement un prophète de l'Ancien Testament tardé à l'ère chrétienne pour la "préparation évangélique" des païens, il est prophète de l'ultime" (p. 59), "s'opposant à la sédentarisation spirituelle d'Israël, de même qu'il s'est opposé à celle de la chrétienté". C'est en fonction de ce langage, repris de Massignon, qu'il oppose enfin un Occident "matérialiste" et un Islam qui serait le flambeau de la transcendance, avant d'exprimer de multiples souhaits en matière de dialogue, comme celui-ci : "Dans la mesure où des Chrétiens tenteront de comprendre le Coran dans sa dimension proprement révélée, les Musulmans ne devront-ils pas prendre au sérieux les Écritures de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament ?" (p. 60).

6. Pour le Pasteur J. P. Gabus, "la Bible et le Coran (sont) témoins d'une même Révélation, traversés (qu'ils sont) par un même Souffle" (p. 63) : si Chrétiens et Musulmans sont d'accord sur ce point et sur "la foi au Dieu unique" pour "sauver l'homme" avec "l'espérance pour Jérusalem", "de nouveaux chemins peuvent encore être ouverts". L'intérêt de l'article est de rappeler, au passage, que "les Chrétiens ne sont pas des "Gens du Livre" au même sens que les Juifs ou les Musulmans" (p. 66) et que le dialogue ne sera possible que "dans le respect total de l'identité de l'autre" et "dans une volonté commune de lutter ensemble pour une société humaine plus juste et plus fraternelle".

7. Adoptant "un nouveau regard de foi sur les cheminements des hommes" en se référant à Gaudium et Spes (Vatican II), Mgr Teissier entend souligner la puissance du travail de l'Esprit Saint au-delà des frontières visibles de l'Église et s'interroger sur une "histoire sainte dans la Maison de l'Islam" : "Comment peut-on prolonger, dit-il, les disputes d'école pour déterminer s'il y a dans le Coran une Parole de Dieu aux musulmans, et dans l'action du prophète Mohammed un Appel de Dieu à ceux qui l'écoutent ? Les perspectives de foi... ne nous attestent-elles pas que, quand un homme cherche Dieu, l'Esprit de Dieu assiste sa quête à la mesure de sa sincérité... Or les Chrétiens répugnent toujours à découvrir ainsi les gestes de Dieu dans la communauté issue du Coran" (p. 71). L'évêque d'Oran invite les Chrétiens à "renoncer au complexe du "premier-né" devant son frère cadet, comme cela avait été demandé au peuple juif devant l'Église naissante". De la sorte, par "un partage de la Parole", une attention "aux Signes des Temps", il serait possible d'envisager une "histoire sainte commune pour l'Église et pour l'Islam" : hypothèse de recherche et de vie, laissée par l'auteur à la méditation du lecteur !

III. Les courants significatifs de l'Islam contemporain.

Les quatre articles ici fournis ne disent rien de ce que les Musulmans peuvent penser ou exprimer quant au dialogue avec les Chrétiens : il s'agit simplement d'aperçus socio-culturels sur l'Islam dans son aggiornamento moderne. Le Pr. Ali Merad résume excellemment tout ce qu'il a déjà écrit sur le Réformisme contemporain (5) : historique, caractères généraux, facteurs favorables, forces d'opposition et principes fondamentaux (références coraniques, Sunna, tradition des Salaf ou Anciens) ; il conclut : "Dans le contexte socio-culturel (actuel), la voix des réformistes perd incontestablement de sa force et de son efficacité. Le public réformiste lui-même finit par évoluer soit dans le sens des tendances modernistes et laïcisantes (réformisme libéral), soit dans le sillage des courants réformateurs ayant de leur mission dans les temps nouveaux une conception bien différente de celle des Salafiyya (réformisme militant des Frères Musulmans ou réformisme idéaliste de la "jeunesse de gauche")" (p. 88). Rappelant que l'Islam est "une tradition vivante" (cf. exemple de Sa'id Ramadhân al-Bûfî en Syrie), le Pr. M. Arkoun tente de démontrer que celle-ci n'aurait qu'à gagner à utiliser les "sciences humaines" et leurs dernières techniques, évoquant au passage comment on pourrait aboutir à des "re-lectures" du texte coranique lui-même (6).

L'analyse du dernier livre du Musulman sénégalais Mamadou Dia révèle ce que devraient être les "conditions de participation du monde musulman à la création de la culture industrielle" : "réadaptation sur le plan psychologique et sociologique", en tenant compte des mentalités africaines objectives (urgence de "la création économique, par-delà l'intégration technique"), et "réadaptation sur le plan culturel" ("Malgré la richesse du patrimoine culturel, y est-il dit, on ne saurait se dissimuler les faiblesses qui portent en Islam non pas sur les valeurs, mais sur les méthodes d'éducation et d'enseignement"). Quant au Pr. Hichem Djait, il réfléchit avec son lecteur sur 'la problématique de l'occidentalisation culturelle du monde musulman, beaucoup plus large que la simple aliénation dans le colonisateur". Entre un "Occident" désintégré à travers ses succès techniques et un "Islam mythique" (servant de pseudo-refuge), il souhaite pour les Musulmans un effort de lucidité : "il nous faut donc maintenir coûte que coûte le sens rationnel autant que le sens historique", dit-il, "parce que le retard existe et que la modernité comporte, à côté de l'aliénation, des bienfaits majeurs", tout en préservant certaines valeurs, car "la souffrance intérieure de l'Occident provient de ce que sa modernité a dévoré sa culture" (p. 116).

IV. L'actualité du dialogue islamo-chrétien.

Grâce au P. G. Anawati (organismes et aspects du dialogue islamo-chrétien chez les catholiques), à Mme F. Smyth-Florentin (la rencontre islamo-chrétienne de Tunis, novembre 1974) et à M. Mikel de Epalza (le congrès islamo-chrétien de Cordoue, septembre 1974), le lecteur dispose d'un Bulletin récent du dialogue entre Chrétiens et Musulmans. C'est pour en orienter les rencontres futures et leur suggérer une espèce de "programme commun" que le P. Y. Moubarac fournit trois pages de Propositions islamo-chrétiennes que nous nous permettons de reproduire ici afin que chacun en puisse méditer les paragraphes et les orientations (pp. 139-141). Quatre pages suffisent ensuite à Mgr. G. Khodr pour insister sur le "problème palestinien et l'avenir de Jérusalem" : on en sait l'importance mais nul n'ignore combien sont nombreuses les "lectures" du problème palestinien, y compris les "lectures théologiques". Mgr. G. Khodr fournit ici la meilleure des "lectures chrétiennes" que l'on puisse en donner. Le lecteur n'oubliera pas qu'il en existe des "lectures musulmanes", de forme assez classique.

Propositions islamo-chrétiennes (par le Père Y. Moubarac).

1. Chrétiens et Musulmans déclarent professer la même foi dans le Dieu unique qui a parlé aux hommes par les Prophètes et qui les rétribuera au dernier jour comme responsables de leurs actes. Cette foi qu'ils font remonter à leur père commun Abraham est un message universel. Son accueil, qui échappe à toute appropriation indue, exclut toute discrimination raciale.
2. L'approche du mystère de Dieu que les uns reconnaissent dans la Trinité, cependant que les autres s'en tiennent à un strict monothéisme, ne fait pas des expressions dogmatiques de la foi chrétienne et de la foi musulmane des propositions antagonistes ou contradictoires. Suivant des approches différentes, le cheminement spirituel des uns et des autres doit approfondir leurs croyances respectives dans l'attachement de tous à l'unicité divine.
3. Bien que ne partageant pas sur d'autres points la même foi, Chrétiens et Musulmans éprouvent le plus grand respect pour les messagers grâce au témoignage desquels les uns et les autres adhèrent

à Dieu. Cependant que les Musulmans ont toujours vénéré, selon le Coran, le Christ et sa mère virgine, les Chrétiens entendent rechercher une meilleure intelligence de la mission de Mahomet reconnue par l'Islam comme Prophète et du caractère sacré du Coran, accueilli par lui comme Parole de Dieu.

4. Sans attendre le plein épanouissement de ces recherches où les guide l'Esprit de Dieu, Musulmans et Chrétiens dénoncent les polémiques qu'ils se sont livrées dans le passé et les slogans restrictifs ou sectaires qui ont pu en résulter, pour n'en retenir qu'un effort héroïque de la raison humaine à enserrer le mystère de Dieu, dans sa nature et dans ses attributs, non moins que l'exercice de la liberté humaine face aux déterminismes. Ils renoncent pareillement dans le présent à tout essai de prosélytisme cherchant, par la voie de la critique agressive, du dénigrement ou des avantages matériels, à troubler les consciences simples et droites et à les détourner de la foi de leurs pères pour les convertir à une autre religion.
5. Ils se désolidarisent des dissensions que les croyants ont mises abusivement par le passé sur le compte de leurs religions respectives, qu'il s'agisse de croisades, de guerres saintes ou de conquêtes coloniales. Musulmans et Chrétiens estiment désormais qu'aucune agression ou occupation de territoires par la force ne peut se réclamer ni du Christianisme ni de l'Islam. Ils demandent aux historiens et aux éducateurs intéressés de corriger dans les manuels scolaires toute présentation des faits contraire à la vérité et à la promotion de la paix.
6. A l'opposé des guerres et des polémiques et à un niveau plus profond de leur histoire commune et multiséculaire, Musulmans et Chrétiens se félicitent d'avoir participé tout au long de cette histoire aux mêmes courants de culture. On peut même dire que, grâce aux interférences les plus riches et sous une grande variété de formes, Chrétiens, Musulmans et Juifs participent de part et d'autre des rives de la Méditerranée à la même culture. Ils souhaitent, de ce fait, la reviviscence de ses éléments constitutifs et son adaptation aux exigences de la modernité. Ils reconnaissent en particulier un rôle privilégié à la langue arabe au sein des autres langues de l'Islam, dans le présent comme par le passé. En vue d'échanges vrais et de communication bilatérale à égalité, ils demandent que la langue arabe soit diffusée dans le monde chrétien comme les langues du monde chrétien le sont dans le monde musulman.
7. Au niveau de la vie en société et grâce aux échanges de plus en plus nombreux qui mettent leurs peuples en communication quotidienne les uns avec les autres, Chrétiens et Musulmans se félicitent de voir leurs familles spirituelles s'acheminer vers le même type d'hommes vivant en société, sans renoncer pour cela aux valeurs que la vie en communauté a consacrées dans l'Islam comme dans le Christianisme. Pour le point particulier des mariages mixtes et s'en tenant aux prescriptions reconnues, ils entendent, en raison des unions matrimoniales chaque jour plus nombreuses entre Chrétiens et Musulmans, reconnaître dans ce fait social particulier un signe bénéfique des temps. S'ils n'encouragent pas a priori ces unions qui ont leurs difficultés particulières, ils entendent ne pas s'y opposer systématiquement, mais aider les jeunes qui s'y engagent librement à être des témoins et des artisans du rapprochement islamo-chrétien.
8. Sur le plan temporel, Chrétiens et Musulmans reconnaissent tout le positif de leur coexistence dans le passé, au-delà de ses limites. Ils cherchent un sens nouveau à la communauté islamique (Umma) ainsi qu'à l'Église chrétienne comme modes de communion humaine en profondeur, limitant et corrigeant les appartenances nationales et œuvrant pour la paix mondiale. Ils déclarent, d'autre part, vouloir désormais se situer ensemble au sein d'États pluralistes, sur un plan commun de citoyenneté égalitaire pour tous, dans l'esprit de l'Islam et du Christianisme. Ils entendent participer au combat pour la justice entrepris par les masses populaires les plus défavorisées, se rendant ainsi plus obéissants aux prescriptions imposées par Dieu à la cité séculière.
9. C'est le sens de leur lutte commune pour l'établissement en Palestine d'un État pluraliste, démocratique et égalitaire, reconnaissant aux individus comme aux groupes les mêmes droits et les mêmes devoirs. Ils en appellent à la conscience des Juifs religieux et libéraux pour l'instauration de ce statut en Terre Sainte, au bénéfice de tous et dans le respect des droits de chacun. Ils reconnaissent dans Jérusalem, soustraite à tout fait accompli et rassemblée au milieu des siens, le symbole de la libération et de la réconciliation de tous les peuples.
10. Ils en appellent à toutes les religions de par le monde ainsi qu'aux hommes de bonne volonté, pour relever ensemble les défis lancés à tous par l'évolution technique et le développement matériel du monde contemporain et pour répondre aux sollicitations et aux exigences des générations montantes, assoiffées de Dieu comme de justice et de paix.

VI. Libres réflexions.

L'entreprise était difficile : réunir tant d'articles pour aborder tant de problèmes en si peu de pages ! Les deux maîtres d'œuvre, les PP. Claude Geffré et Youakim Moubarac s'en sont excusés plus d'une fois et il convient d'en tenir compte pour apprécier d'autant mieux l'importance de la "petite somme du dialogue islamo-chrétien" qui est ici proposée au lecteur. *Concilium* est une revue de théologie, largement ouverte aux problèmes pastoraux : le lecteur moyen trouvera-t-il dans ce numéro spécial des orientations concrètes pour un meilleur dialogue entre Chrétiens et Musulmans ? Il ne semble pas, à moins qu'il soit capable de tirer, seul, les conclusions pastorales qui découlent des rappels historiques et des perspectives théologiques dont ce numéro abonde. En attendant, il y trouvera ample matière à réflexion.

Bien vite, d'ailleurs ce lecteur se heurte à un problème de méthodologie et de langage. Il semble, en effet, que l'ensemble des auteurs ici rassemblés soient trop différents sur l'un et l'autre plan. Parfois même on ne peut échapper à la vague impression que l'on s'y livre à des "effets littéraires" à travers des formulations dont on voit mal quel est le contenu théologique précis. C'est ainsi que l'on y dit que "les cinq prières, le jeûne de ramadhan, le pèlerinage, le sacrifice de la fête sont de vrais sacrements de la rencontre avec Dieu. Ils doivent être découverts et respectés comme tels par les Chrétiens" (p. 72) : en quel sens faut-il prendre alors le mot "sacrement" ? Dans son sens chrétien ? L'ambiguïté demeure, comme c'est encore le cas de l'expression "prophète de l'ultime" généreusement appliquée à Muhammad et de tant d'autres constructions verbales plus littéraires que théologiques. On a souvent l'impression que le vocabulaire cher à Massignon est ici repris et répété comme "se suffisant à lui-même", en dehors du contexte que le grand orientaliste chrétien savait toujours lui donner.

Mais c'est au niveau de la pensée et des idées qu'il convient de se poser bien des questions, d'autant plus que le langage peut toujours "être sauvé" par une interprétation authentique ou un commentaire autorisé ! C'est un fait : la partie plus spécifiquement théologique apparaît assez nettement marquée par les choix personnels du Père Y. Moubarac, surtout si l'on se réfère aux études qu'il a publiées dans sa *Pentalogie islamo-chrétienne* (cf. supra, note 4) : il s'ensuit une orientation de l'ensemble trop exclusive : elle risque de lasser le lecteur soucieux de respecter "catholiquement" la pluralité des tendances pastorales et des approches théologiques. S'il est bon de "s'engager personnellement", pour un auteur (et on reconnaîtra ce mérite au Père Y. Moubarac), encore faut-il qu'il tente un gros effort de compréhension envers tous ceux qui "ne pensent pas" comme lui ! La grande masse des ouvriers actuels du Dialogue ("théologiens de métier ou missionnaires", comme il dit) est trop vite rejetée ou condamnée parce qu'ils entendent faire "œuvre objective" et osent encore parler librement - en tout respect - de ce qui leur paraît négatif dans l'Islam ou la personne de son fondateur. Regrettons ici le jeu trop facile - et périmé - qui consiste à leur opposer les "isolés", prêtres ou laïcs, en laissant croire qu'ils sont "exclus" parce qu'ils "professent à l'endroit de l'Islam les opinions les plus favorables" (p. 43) et "échappent sans doute de cette manière aux politiques générales de croisade, de mission ou même de dialogue conçues et programmées par les organismes auxquels ils appartiennent" (p. 43), lesquels - a priori et dans l'esprit du P. Y. Moubarac - sont trop intéressés ou trop "officiels" pour être jugés dignes de foi ou de... dialogue !

Simple malentendu ? Incompréhension profonde ? Ou pire... ? Là sont égratignées, voire condamnées un certain nombre de personnes ou d'institutions qui tentent, humblement et modestement, de servir l'œuvre difficile du Dialogue islamo-chrétien ? Dans ce numéro de *Concilium*, on distingue le Catholicisme latin (le seul coupable de la mésentente islamo-chrétienne, à entendre certains auteurs) des autres formes du catholicisme, pour lui reprocher bien vite son historicisme, son "orthodoxie néo-thomiste" et sa prétention à une "hégémonie ecclésiale et pastorale" (p. 31), et pour lui opposer un Protestantisme (qui, lui aussi, mériterait d'être qualifié d'occidental !) et un Orient chrétien où catholiques et orthodoxes ne sont guère distingués. Rien n'est dit des jeunes Églises d'Afrique et d'Asie, et de leur apport nouveau au dialogue islamo-chrétien, qu'elles se rattachent au Catholicisme ou à la Réforme. "L'Église orientale" (ne conviendrait-il pas plutôt de dire : "les Églises orientales" ?) serait "marginalisée ou simplement auxiliaire d'un projet romain" ! C'est oublier bien vite que les Églises locales ont toute liberté d'initiative, surtout depuis Vatican II, et que certaines osent la prendre en matière de rencontre avec les Musulmans (cf. Afrique noire, Indonésie, Philippines). Et puis, sur la voie de tels examens de conscience, ne faut-il pas reconnaître aussi, au Moyen-Orient, des causes spécifiques, résultant de situations historiques et de conditionnements sociologiques, qui empêchent les Églises Orientales d'assumer, comme elles le voudraient, leur mission en matière de dialogue avec l'Islam ? Et ce "projet romain" ? S'il n'est pas mythique, est-il si latin ou si occidental que certains le prétendent ? Qui en est informé doit bien témoigner qu'il tend à

exprimer le mieux possible la catholicité de l'Église universelle (7), tout en demeurant au service des Églises locales.

C'est peut-être que le malentendu se situe à un niveau plus profond encore. Pour racheter des siècles d'ignorance ou de préjugés et pour compenser les appréciations par trop négatives et parfois injurieuses envers l'Islam et son fondateur, devient-il pour autant rationnel de "brûler ce qu'on a adoré et adorer ce qu'on a brûlé", c'est-à-dire jusqu'à exalter tellement la place de l'Islam dans l'histoire du salut et la mission de Muhammad parmi les prophètes ? Il y aurait là des choses à préciser, aussi bien dans le domaine du langage que dans celui des visées. Pourquoi cette persévérance à vouloir trouver dans l'Islam une voie normale de salut et dans son fondateur un "prophète de l'ultime" ? Que met-on dans ces mots ? Sera-ce malignité de relever que leurs usagers, fussent-ils Orientaux, vivent plutôt, pour l'ordinaire, en certaines parties du monde que l'on dit "chrétien et occidental" tandis que les témoins du Dialogue qui vivent en pays d'Islam n'épousent guère leurs thèses, alors que celles-ci devraient théoriquement leur faciliter la tâche au niveau pastoral ? Pourquoi, après avoir trop longtemps souligné les aspects négatifs et les valeurs imparfaites de l'Islam, les Chrétiens devraient-ils aujourd'hui n'en reconnaître que les aspects positifs et les valeurs les meilleures ? Ne risque-t-on pas d'aboutir, de nouveau, mais à l'inverse, à une attitude qui manque d'équilibre ? Un effort de clarification s'impose donc, dans tous les domaines, qui puisse s'appuyer sur des méthodes sûres et un vocabulaire précis, afin de répondre "sérieusement" à certaines questions fondamentales.

N'est-il pas un peu simpliste d'affirmer, avec O. Clément et beaucoup d'autres, que l'Islam ait pour mission d'être une "préparation évangélique des païens" (p. 59) ? Mais alors, pour les Juifs et les nombreux Chrétiens qui sont "passés à l'Islam" au cours de tant de siècles par suite d'un phénomène d'absorption sociologique et d'érosion sociale (au Moyen-Orient, en Afrique du Nord et dans les Balkans), quelle aurait été la mission propre de l'Islam ? Et pour les "païens" eux-mêmes, s'agit-il vraiment d'une "préparation évangélique" qui les amène à Jésus-Christ reconnu en plénitude (ou du moins sans "refus a priori" de certains aspects de sa personne), comme le firent l'Ancien Testament et Jean Baptiste en leur temps ? C'est ici qu'on oublie les "négations coraniques des mystères chrétiens" (p. 45) (sans doute interprétables "chrétiennement") devenues, par la suite, les "négations islamiques" de ces mêmes mystères, au cours des siècles d'élaboration théologique et exégétique l'Islam de la grande tradition classique les a interprétées comme portant sur les mystères chrétiens eux-mêmes et non point sur la fausse représentation que le Coran semblait s'en faire. Et on pourrait en dire autant du caractère "prophétique" de la mission de Muhammad : ce qu'en dit le Coran ne peut faire oublier ce qu'en ont fait des siècles d'Islam vécu, puisqu'au terme le "Muhammad de la foi" apparaît bien différencié du "Muhammad de l'histoire" (8).

Les théologiens chrétiens peuvent-ils, d'ailleurs, exercer leur réflexion en ces matières en ne tenant compte que du seul vocabulaire chrétien, fût-il renouvelé (à tort ou à raison) par les "sciences humaines" les plus récentes et en n'en écoutant que leurs seuls interlocuteurs musulmans vivant en Europe depuis plus ou moins longtemps (c'est le cas des Professeurs Ali Merad, Mohammed Arkoun et Hichem Djait) ? Ne devraient-ils pas s'enquérir des définitions que les théologiens et exégètes musulmans eux-mêmes donnent aujourd'hui aux termes de Révélation, Prophète, Envoyé, Mission, etc... et s'informer de ce que les Musulmans s'en disent entre eux dans l'explication de leur propre "vision du monde" ? Cela permettrait, sans doute, d'aboutir à un langage commun ou, au moins, d'éviter des ambiguïtés regrettables qui ne peuvent que nuire à tout vrai dialogue. Ne conviendrait-il pas encore d'intégrer à cette recherche tout ce que les Livres Sacrés proposent au niveau éthique et anthropologique ? Peut-on tenter honnêtement d'apprécier l'Islam et ses valeurs, en ignorant tout ce que représente la Loi (chari'a) pour les Musulmans ? Il se pourrait que cet effort amène à une "ré-équilibration" des perspectives ! Ne serait-il pas souhaitable enfin que les théologiens chrétiens confrontent leurs réponses avec celles que proposent tous les responsables de toutes les Églises, celles d'Occident et celles d'Orient, celles d'Afrique et celles d'Asie ? Comme on le voit, ce numéro de *Concilium* pose plus de questions qu'il n'en résout. On ne s'en étonnera pas.

Il est grand temps, semble-t-il, pour les Chrétiens, de se libérer d'un complexe d'autocritique qui n'a que trop duré et les empêche souvent d'apporter des solutions équilibrées aux questions qui viennent d'être soulevées (9), tout comme il est urgent pour eux de renoncer à prêter à l'Islam une mission de "remontrance" ou de "mise en demeure" du peuple chrétien qui serait infidèle à sa foi, "reprochant aux Chrétiens de ne pas réaliser la perfection monastique" (p. 59) : chacun sait, en effet, que l'Islam refuse cette perfection pour son propre compte (il est donc mal placé pour l'exiger des autres, d'autant plus qu'il l'estime "inventée" contrairement aux ordres divins, cf. Coran 57,27) et que nombre de Musulmans témoignent qu'elle est effectivement déjà réalisée et maintenue parmi les Chrétiens (ce qui garantit parmi ceux-ci cet "état d'âme" qui les rend "les plus proches des Musulmans en amitié", cf. Coran 5,82). Le dialogue islamo-chrétien ne saurait consister en une "humilité

recherchée et voulue" (ou une démission) des uns par rapport aux autres, que ce soit par gentillesse ou par charité (vraie ou fausse) : il ne peut porter tous ses fruits que dans l'égalité absolue des partenaires et des exigences (qu'ils se renvoient mutuellement avec respect et rigueur) (10).

A ce titre et à ces conditions, les Propositions islamo-chrétiennes du Père Y. Moubarac peuvent être retenues comme hypothèse de travail pour le Dialogue en cours : elles rejoignent, sur plus d'un point, certaines des Conclusions du Séminaire islamo-chrétien qui s'est tenu à Tripoli (Libye) du 1^{er} au 6 février dernier (11). Si nos amis musulmans reconnaissent et affirment avec nous que, désormais, "la page est tournée", il est donc inutile de ressasser encore et toujours "les démerites ou bêtises" de nos ancêtres dans la foi chrétienne. Si certains (comme le Pr. H. Djait) rappellent à leurs frères qu'il faut "maintenir coûte que coûte le sens rationnel autant que le sens historique" (p. 116), le Chrétien serait alors un mauvais interlocuteur s'il renonçait à l'objectivité scientifique et à l'histoire elle-même pour se contenter de la seule vision eschatologique du salut. Que chacun demeure pleinement conscient de son identité religieuse et entièrement fidèle à toute sa Tradition sans prêter trop vite à l'autre une mission qu'il ne saurait envisager ou revendiquer. Le mystère des décrets divins ou du dessein paternel de notre commun Créateur dépasse encore et toujours toute compréhension : c'est pourtant Lui qui nous attend au terme de l'histoire et garantit d'ores et déjà notre "convergence ultime" en ce Jésus-Christ, sur lequel nous n'auront jamais fini de nous interroger entre Chrétiens d'abord et entre Croyants ensuite. Le vrai dialogue ne saurait être que le "dialogue de la plénitude".

Maurice BORRMANS
(IPEA, Rome)

NOTES

1. Le Père A. T. Khoury précise : "Non seulement le cercle restreint de ses destinataires ôte au Coran sa valeur universelle, mais aussi la logique de ce qu'on peut appeler la loi du progrès religieux. Voici comment Nicéas de Byzance présente l'argument : Il est aisé de poursuivre les étapes du progrès religieux depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ. Avec Abraham, s'est accompli le rejet de l'idolâtrie et la profession de foi monothéiste. Avec Moïse, les hommes ont accédé à une meilleure connaissance de Dieu et ont appris à mener une conduite plus élevée. Avec le Christ, la connaissance de Dieu est devenue encore plus précise, la conduite plus parfaite. Par exemple, Moïse disait : Ne tue pas, Jésus dit : Ne te mets pas en colère... Le progrès religieux est non seulement un fait, il constitue une loi de l'histoire du salut. Muhammad n'a donc pas besoin de se mesurer avec Abraham et avec la loi de Moïse, mais il lui faut de toute nécessité surpasser l'Évangile, qui est la dernière étape de la révélation antérieure à lui. Or il n'a rien à présenter qui soit supérieur ou même égal aux préceptes sublimes du Christ" (pp. 15-16). On consultera, à ce propos, le Document *Comprendre* Bleu n° 54, du 25/10/67 : Les théologiens chrétiens du Moyen-Age et l'Islam, par Paul Khoury (7 p.).
2. Il affirme, en effet : "Il convient néanmoins de distinguer, dans ce cadre, entre approche théologique et sensibilité religieuse, en remarquant que souvent et fort heureusement celle-ci est en avance sur celle-là. Dans le cas d'un grand nombre de contemplatifs ou de missionnaires en pays d'Islam, la formulation théologique est nettement en deçà de la compréhension spirituelle du phénomène islamique et, à plus forte raison, de l'adoption cordiale du monde musulman. Il y a tout particulièrement dans la génération qui précède immédiatement la génération présente, une primauté du contemplatif qui intègre l'existential et rachète aussi bien le politique que le théologique. C'est le cas notamment de Charles de Foucauld et d'Albert Peyriguère" (p. 43).
3. Ce passage du Cardinal Journet, tiré d'un article inédit, Islam, p. 14, est ainsi commenté par le P. Y. Moubarac : "Cette définition mériterait tout un traité. Qu'il suffise de remarquer ici qu'elle recouvre en fait les diverses conceptions de l'Islam comme "judaïsme arabisé" et rejoint des points de vue aussi différents que celui de Richard Simon, du cardinal Newman, ou du P. Lammens. Mais avant de dire en quoi la position d'un Lammens diffère des autres visions chrétiennes de l'Islam comme "judaïsme arabisé", relevons dans les propos de Journet la méprise non coupable dont il fait état et étayons la par l'explication suivante : "Le contenu du message "coranique", c'est la notion du Dieu unique et transcendant, manifesté originellement à Abraham dans la lumière prophétique de la révélation biblique, mais devenu dans le miroir déformant d'une méprise commune à Israël et à l'Islam, anti-trinitaire et anti-chrétienne. Ce n'est pas une simple notion philosophique de Dieu, c'est une notion religieuse primitivement révélée et qui garde un puissant prestige qui est ainsi saccagée"... (Ainsi) la voie reste-t-elle ouverte dans la perspective du vieux théologien de Fribourg, pour une certaine intégration de l'Islam dans le dessein biblique du salut (pp. 47-48)
4. Cf. Les deux Documents *Comprendre* Jaune, n° 62, du 15/12/72 : Libres propos sur le dialogue... chez "les Musulmans", du Père Y. Moubarac (par M. Borrmans, 16 p.) et n° 66, du 4/4/74 : La "Pentalogie islamo-chrétienne" du Père Y. Moubarac (par M. Borrmans, 14 p.), ainsi que toute la bibliographie concernant l'œuvre du Père Y. Moubarac.

5. Cf. Le Document *Comprendre* Jaune, n° 50, du 18/6/70 : Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 (Ali Merad) (13 p. : présentation et analyse).
6. Cf. à ce sujet, son introduction *Comment lire le Coran ?* (pp. 11-36) à la réédition de la traduction française du *Coran* par Kasimirski (Paris, Garnier-Flammarion, 1970, 511 p.).
7. Le Secrétariat (du Vatican) pour les Relations avec les Non-Chrétiens a le Cardinal Pignedoli pour Président et Mgr Rossano pour Secrétaire : il est composé du Père J. B. Shirieda (Japonais), Sous-secrétaire (rapports avec le Bouddhisme et le Shintoïsme), de l'archimandrite F. Abou Mokh (Syrien grec melchite), chef de la Section Islam et de l'Abbé P. Phichit (Thaïlandais), responsable du Bureau pour le Bouddhisme (du Petit Véhicule). Et il suffirait de consulter la liste des Consultants dudit Secrétariat et de ceux du Bureau Islam, pour se rendre compte du souci de "catholicité internationale" qu'essaient de vivre les responsables "romains" dudit Secrétariat ; d'ailleurs, ils entendent bien respecter toutes les initiatives des Églises locales, du moment que celles-ci se développent dans la "concertation fraternelle" qui est de mise entre Frères dans le Christ, et n'intervient que là où ces mêmes Églises ne peuvent rien entreprendre en ce sens par suite de causes indépendantes de leur volonté (politique ou autres).
La majorité des Chrétiens présents au Séminaire du Dialogue islamochrétien à Tripoli (février 1976) n'ont-ils pas eu à regretter, hélas !, l'intervention en assemblée générale de Mgr Grégoire Haddad, grec-melchite : "Intervention tumultueuse d'un "prophétisme" quelque peu irresponsable", a dit un témoin peu suspect, le Pr. A. Mandouze, in *Le Monde*, du 13/2/1976. Les quinze membres de la délégation venue de Rome ont regretté profondément que Mgr G. Haddad ait négligé de se concerter avec quiconque d'entre eux : il devait bien savoir qu'en reprenant à son compte (avec une interprétation personnelle non explicite) et en public la formule de la chahâda musulmane il mettait ses frères chrétiens dans une situation fort délicate.
8. Il est certain que "la requête" (musulmane : reconnaître la prophétie de Muhammad) est compréhensible, mais n'est-elle pas "dérisoire et anachronique" comme le déclarait le Pr. Mohammed Arkoun lui-même dans son interview au *Figaro* (Paris), du 22/2/1976 ? A-t-on souci d'en préciser les termes (prophète, nabî ; envoyé, rasril), le contenu théologique et la signification "affective" ? Le Pr. W. Montgomery Watt fait remarquer, à juste titre, que Musulmans et Chrétiens ont des définitions très différentes de la prophétie : "Le mot "prophète", dit-il dans *The Tablet* du 6/3/1976), a des sens différents dans les deux traditions. Pour les Musulmans, un prophète est quelqu'un qui reçoit des messages qui constituent les paroles elles-mêmes de Dieu. Aussi, accepter Muhammad comme prophète impliquerait, pour les Musulmans, qu'on a accepté que chaque mot du Coran soit absolument vrai" (p. 230). On consultera : G. Harpigny, Muhammad est-il considéré comme prophète ? in *Revue théologique de Louvain* (français), 1975, n° 3, pp. 311-323, et J. Jomier, La notion de prophète dans l'Islam, in *Bulletin du Secrétariat pour les Non Chrétiens* (Rome), n° 18 (1971), 6^{ème} année/3, pp. 154-168.
9. Le Pr. Mohammed Arkoun ajoutait, dans l'interview déjà citée : "(Si) Chrétiens et Musulmans décident de se situer sur un terrain qui les engage de façon égale... , il n'y aurait plus lieu, pour le Chrétien, de consentir à une auto-accusation publique de toutes les incompréhensions dont le monde chrétien s'est effectivement rendu coupable à l'égard de l'Islam : l'histoire nous enseigne, en effet, que celui-ci n'a pas toujours été particulièrement compréhensif à l'égard du Christianisme" (in *Le Figaro*, du 22/2/1976).
10. Mais on conviendra, non sans quelque nostalgie, combien est difficile, dans les faits, la mise en œuvre d'une telle symétrie. Chrétiens et Musulmans, appliquant les mêmes critères de discernement, devraient à la fois et en même temps condamner les Croisades chrétiennes et les Futûhât (Conquêtes) islamiques, ainsi que toute injustice actuellement commise envers les minorités musulmanes en pays "chrétiens" et les minorités chrétiennes en pays "musulmans". En fait, combien de croyants, de part et d'autre, en sont-ils capables ?
11. Un document polycopié intitulé *Séminaire islamo-chrétien* (Tripoli, 1-6 février 1976), de 126 p. , a été constitué en version française et en version anglaise, qui fournit le texte intégral de l'Allocution d'ouverture du Cardinal S. Pignedoli et des conférences des PP. M. Borrmans et J. Lanfry, ainsi que celui de la Déclaration finale. De nombreux extraits de presse arabe, française et anglaise fournissent enfin ample matière à commentaires et réflexions. On peut se le procurer (en français ou en anglais) auprès du Pontificio Istituto di Studi Arabi, 49, Piazza S. Apollinare, 00186 ROMA (Italie) pour la somme de 1.600 liras. Le n° 2 (1976) de la revue du même institut, *Islamochristiana* (en cours de publication), propose un long article descriptif des "séances" de Tripoli en un ensemble de 36 p. qui comprend aussi le texte arabe des Conclusions, ainsi que le texte arabe (avec notes) de la conférence du Père M. Borrmans sur Les bases doctrinales communes aux deux religions et les points de rencontre dans les divers secteurs de la vie (24 p.).



S. M. A. Comprendre
20, rue du Printemps
PARIS
C. C. P. : 15 263 74