



125N 0845 - 2450

N° BLE/78 - 28 janvier 1976

L'ISLAM SELON VATICAN II

Robert Caspar

Pour le dixième anniversaire de "Nostra Aetate" (1)

Si l'un des signes les plus sûrs de l'action de l'Esprit c'est de conduire les hommes et l'Église là où ils n'ont pas envie d'aller, alors, la Déclaration du Concile sur l'Islam est évidemment le fruit du souffle de l'Esprit Saint.

En effet, lorsque le Concile s'est ouvert, en 1962, il n'avait pas l'intention de parler de l'Islam ni des autres religions non bibliques. Bien plus, ce sujet avait été expressément éliminé du programme proposé au Concile par la commission préparatoire. Au cours de la vaste consultation des évêques du monde entier, des supérieurs religieux et des universités, qui avait préparé le Concile de 1959 à 1961, quelques réponses, bien rares il est vrai, demandaient que le Concile traite de l'Islam. Mais la plupart du temps, c'était pour le condamner, à quelques remarquables exceptions près. En fait, la commission préparatoire du schéma sur les missions supprima toute référence à l'Islam comme aux autres religions non chrétiennes.

L'Islam apparut dans les débats conciliaires lors de la deuxième session en 1963. Et ce fut à l'occasion du texte sur le peuple juif. On sait que Jean XXIII avait demandé personnellement au cardinal Béa, président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, d'annexer au schéma sur l'Oecuménisme une déclaration sur l'attitude des chrétiens envers les juifs. La présentation de ce texte au Concile, le 18 novembre 1963, suscita une vive opposition de la part des évêques venant du monde arabo-musulman, surtout du Proche-Orient, où la question d'Israël était particulièrement douloureuse et où l'aspect politique et l'aspect religieux étaient bien difficiles à distinguer. Mais certains évêques orientaux, dont la grande voix du patriarche Maximos IV, demandèrent que, si le Concile invitait les chrétiens à une attitude plus juste envers les juifs, il préconisât la même attitude envers l'Islam.

Or Paul VI avait été élu pape six mois auparavant. Depuis longtemps, il avait adopté une vision positive de l'Islam, grâce en particulier à ses relations avec Louis Massignon (2). Par une initiative personnelle, il demanda aux commissions du Concile de préparer un texte sur l'Islam chaque fois qu'on parlerait du peuple juif. Le Concile en parle deux fois ; il y a donc deux textes sur l'Islam : le premier est dans la Constitution sur l'Église, Lumen Gentium, au n° 16, et le deuxième dans la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, Nostra Aetate, le n° 3. Cette Déclaration est née et s'est développée à partir de l'annexe du schéma sur l'œcuménisme consacrée au peuple juif. En effet, de nombreux Pères du Concile, surtout asiatiques et africains, n'ont pas voulu qu'on se limitât à parler du judaïsme, puis de l'Islam. Pourquoi exclure alors l'Indouisme, le Bouddhisme, les religions traditionnelles de l'Afrique... ? Ainsi, l'annexe sur les juifs a été détachée du schéma sur l'Oecuménisme et s'est développée en une Déclaration indépendante sur l'ensemble des religions non chrétiennes. Cette Déclaration a été adoptée définitivement à la fin du Concile, le 28 octobre 1965, par 2.221 placet contre 88 non placet.

De la genèse de ces textes, on peut tirer deux conclusions. D'abord, si les textes sur l'Islam sont nés des discussions sur le peuple juif, est-ce seulement à cause du contexte politique de l'époque ? Dans ce cas, d'ailleurs, ce serait un signe que la réflexion de l'Église et son progrès sont en étroite connexion avec l'histoire des hommes. Ou bien, n'est-ce pas aussi parce que le sort du peuple juif continue à être un ferment et un problème pour l'humanité et pour l'Église ?

D'autre part, on comprend mieux ainsi pourquoi la Déclaration Nostra Aetate sur les religions non chrétiennes est restée l'apanage du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, qui en fut le maître d'œuvre de bout en bout, du début à la fin. D'ailleurs, le Secrétariat pour les non chrétiens, créé pour mettre en pratique cette Déclaration, ne vit le jour qu'à la Pentecôte 1964 et ne fut mis en oeuvre qu'en mars 1965. C'est donc au sein du Secrétariat pour l'Unité que fut créée en 1963 une commission d'experts pour l'Islam, chargée d'élaborer le texte de la Déclaration (3).

LA PORTEE THEOLOGIQUE DE CES TEXTES

Le texte de "Lumen Gentium".

Le premier texte sur l'Islam est donc celui de Lumen Gentium. Il est très bref : trois ou quatre lignes. Mais je le crois important, à la fois par son histoire et par son contenu.

Lumen Gentium, après avoir défini l'Église en elle-même, aborde les rapports de l'Église avec le monde non chrétien. Le texte signale la relation spéciale, relation d'origine, de l'Église avec le peuple juif, et ensuite il traite de l'Islam en ces termes :

"Mais le dessein de 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".

or ce, texte remplace une première ébauche, qui disait :

"Ne sont pas non plus étrangers à la Révélation faite aux Pères les Fils d'Ismaël qui, reconnaissant Abraham pour père, croient aussi au Dieu d'Abraham.

Le sens de cette modification, c'est que le Concile a refusé de se prononcer sur le lien historique et religieux entre la révélation biblique et la naissance de, l'Islam, en particulier sur le rôle et la place d'Ismaël. Ce sont là des, questions discutées, sur le plan historique et sur le plan doctrinal.

Par contre, le texte définitif met en relief deux priviléges de l'Islam, qui doivent être particulièrement chers au cœur de tout chrétien. D'une part, il situe l'Islam au premier rang des grandes religions monothéistes non bibliques. : "en tout premier lieu les musulmans"... D'autre part, il affirme audacieusement que les chrétiens et les musulmans adorent le même Dieu unique ; "qui adorent avec nous le Dieu unique"... On n'a plus le droit de dire que nous n'adorons pas le même Dieu, même si nous lui donnons, de part et d'autre, des noms en partie différents.

Le texte de "Nostra Aetate".

Ce texte est beaucoup plus développé. Il se compose de deux parties : la première, doctrinale, décrit les valeurs de la foi et du culte musulman ; la deuxième, de portée pratique, invite à la compréhension mutuelle et à la collaboration. Relevons ici les implications théologiques de ce texte, en le suivant phrase par phrase.

"L'Église regarde, avec estime les musulmans". Voilà une formule apparemment bien banale et passe-partout. En réalité, elle représente une véritable révolution, au sens copernicien du terme, de l'attitude de l'Église envers l'Islam. Depuis plus de treize siècles de contact entre l'Islam et le Christianisme, l'histoire de leurs rapports est celle de guerres de conquêtes et de reconquêtes, de polémiques acerbes et souvent injurieuses entre leurs théologiens, de déformations de la religion de l'autre pour mieux la réfuter et lui dénier toute valeur. Certes, il y eut des phases de stabilisation et de symbiose culturelle entre les deux civilisations, au profit de l'Occident en particulier. Il y eut aussi quelques voix, musulmanes et chrétiennes, pour préconiser une attitude plus positive. Je pense, par exemple, à la personnalité exceptionnelle d'un Timothée I, catholicos nestorien de Bagdad aux VIIIè-

IXè siècles et à la "Preuve de l'Islam", Abû Hâmid al-Ghazâlî, aux Xè-XIè siècles. Mais l'ensemble du peuple et des responsables religieux, de part et d'autre, partageaient les mêmes préjugés et parfois les légendes les plus absurdes. Sur ce point, l'Église, pour ne parler que d'elle, n'était guère sortie du Moyen-Age, jusqu'à la veille du Concile. Je n'en prends à témoin que le dernier texte officiel de l'Église avant le Concile, qui fasse allusion à l'Islam : l'encyclique *Fidei Donum*, de 1957. L'Islam n'y est envisagé qu'en raison de sa progression en Afrique et du danger qu'il représente pour l'Église. Et j'ai fait allusion au peu d'intérêt, sinon négatif, dont les responsables de l'Église témoignaient envers l'Islam, lors de la consultation préparatoire au Concile. Il est vrai que certains grands chrétiens, certains milieux intellectuels ou apostoliques, avaient déjà opéré cette conversion à une vision positive de l'Islam et ainsi préparé le Concile. Mais c'est bien la première fois dans l'histoire de l'Église - on a pu parler d'un "hapax", d'un commencement quasi absolu - que le Magistère, par sa voix la plus solennelle, celle d'un concile, préconise une attitude d'estime et d'amitié envers l'Islam et les musulmans.

"Qui adorent le Dieu unique" : *Lumen Gentium* avait déjà relevé ce dogme essentiel qui unit chrétiens et musulmans par-delà leurs divergences sur les noms de Dieu. "Vivant et subsistant" : ces deux noms divins ont leur petite histoire dans l'élaboration du texte et elle peut être significative de la méthode du dialogue islamo-chrétien, au niveau du vocabulaire : comment exprimer une doctrine dans le langage de l'interlocuteur musulman ? Dans la première rédaction du texte, en français puis en latin, nous avions mis "un Dieu unique et personnel". Mais en prenant connaissance de la traduction en arabe du mot "personnel" par les services de Radio-Vatican ("shakhsî" ou "uqnûmî"), nous avons bien senti que cela ne dirait rien à un auditeur musulman et même évoquerait pour lui des idées fausses. Nous nous sommes alors demandé : comment un musulman exprimerait l'idée d'un Dieu personnel dans ses propres catégories et dans le langage du Coran ? Et nous avons pensé à ces deux noms divins, tirés du célèbre "verset du trône" (Coran 2,255) et qui, en arabe, ont une profonde résonance religieuse : "al-hayy al-qayyûm". Et lorsque cette Déclaration est dite en arabe à un musulman, il tressaille de joie en reconnaissant les noms divins qui lui sont si chers.

"Miséricordieux et tout-puissant" : la remarque précédente est à faire à propos de ces deux autres noms divins, les plus fréquemment employés par la piété et la prière musulmanes : "al-Rahmân al-rahîm" et "al-qâdir 'alâ kulli shay".

"Qui a parlé aux hommes" : ce nom divin, le Dieu révélant, a une importance capitale pour la valeur religieuse et surnaturelle de la foi musulmane. Le musulman ne croit pas au Dieu de la raison, au "Dieu des philosophes et des savants", comme disait Pascal, mais au Dieu vivant, au "Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob", au Dieu qui a parlé aux hommes, dans l'histoire des hommes, par des hommes, les prophètes, même si chrétiens et musulmans peuvent avoir une idée différente de l'identité et du rôle de ces prophètes. L'Islam croit au Dieu révélant : il croit en Dieu sur sa Parole, et c'est ce qui rend la foi musulmane surnaturelle (4).

"Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets divins". C'est l'attitude religieuse fondamentale qu'exige la foi musulmane et qu'exprime le mot même de "islâm". Ce mot n'a absolument pas le sens de soumission comme résignation passive ou fataliste. En arabe, "islâm" est un masdar de la IVè forme du verbe, donc avec un sens actif, et il sous-entend un complément direct ; c'est "livrer son âme, ou sa face, à Dieu, selon la belle formule du Coran" : "aslama wajha-hu li-Llah". C'est se prendre en main pour se remettre à Dieu, se donner à sa volonté. C'est l'attitude fondamentale de toute foi, qu'elle soit chrétienne ou musulmane.

"Même s'ils sont cachés". Ces quelques mots indiquent la place du "mystère", le "ghayb", dans la foi musulmane. Ce mystère, ce ghayb, ne concerne pas directement la nature de Dieu, qui est une et indivise. Il concerne directement la volonté de Dieu sur le monde et sur chaque homme. L'homme ignore cette volonté, sauf ce que Dieu veut bien lui en révéler. Pour le présent comme pour l'avenir, il doit croire à ce ghayb et se soumettre par avance à cette volonté mystérieuse, sans demander des comptes à Dieu. C'est ce qu'ont fait tous les prophètes, et d'abord Abraham, père de la foi musulmane. C'est pourquoi le texte continue :

"Comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi musulmane se réfère volontiers". Ici, et mieux que dans le texte de *Lumen Gentium*, Abraham trouve sa vraie place, selon la foi musulmane et selon la foi chrétienne. Abraham n'est pas l'ancêtre généalogique, "charnel", des musulmans ; car cela n'a aucune valeur religieuse ; sans parler des inconnues historiques. Mais il est leur père dans la foi, comme type et modèle de la foi de soumission héroïque, active et confiante dans la volonté paradoxale de Dieu, qui lui demandait de lui sacrifier le fils de la Promesse (Coran 37,99-113). C'est dans ce sens

qu'Abraham est le père de tous les croyants, et c'est dans ce sens seulement qu'il est réellement le Père commun des juifs, des chrétiens, et des musulmans.

"Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète". Le Concile a tenu à relever la différence essentielle entre l'Islam et le Christianisme, aussi bien qu'à respecter l'Islam, qui se fait une gloire de n'adorer qu'un seul Dieu en refusant la divinité de Jésus et la Trinité. Mais l'Islam n'en considère pas moins Jésus comme un des plus grands prophètes, en compagnie d'Abraham, de Moïse et de Mohammed lui-même.

"Ils honorent sa mère virginal Marie, et parfois même l'invoquent avec piété". Marie, la mère de Jésus, tient une place unique dans le Coran. C'est la seule femme qui y soit citée aussi longuement et avec tant d'éloges. Et sur la virginité de Marie, l'Islam, depuis le Coran jusqu'à nos jours, n'a jamais varié. La dévotion de beaucoup de musulmans et de musulmanes envers Marie est bien connue et se manifeste dans certains hauts-lieux chrétiens, comme à Éphèse, dans la Turquie actuelle, et à Notre-Dame d'Afrique, à Alger.

"De plus, ils attendent le Jour du Jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités". L'importance de l'eschatologie, pour l'Islam comme pour le Christianisme, réside surtout dans le sens qu'elle donne au monde et à l'histoire des hommes. Ils vont à la rencontre de Dieu à la fin des temps. C'est là que seront révélées les véritables valeurs. C'est cette orientation et cette tension eschatologiques qui donnent son sens plénier à l'action des hommes dans le monde.

"Aussi ont-ils en estime la vie morale". C'est tout ce qui reste d'un texte plus complet que nous avions proposé au Concile, et qui parlait de la morale musulmane individuelle, familiale et sociale. Mais de nombreux évêques n'ont pas voulu que soit mentionnée la morale familiale, à cause de la possibilité de la polygamie et de la répudiation. De la discussion au Concile, il ressort que ces évêques étaient plus attentifs aux principes de la morale familiale tels que les définit le Christianisme, qu'aux valeurs réelles de la vie familiale existentiellement vécues chez les musulmans. Mais ce sont les évêques, et non pas les experts qui font un concile, et nous avons dû réduire le texte à cette formule générale, assez banale et nettement insuffisante.

"Et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne". On reconnaît là les principaux "piliers du culte musulman, même si l'on peut regretter que le pèlerinage à La Mekke, porteur de véritables valeurs de conversion, ait été omis. Par contre, on soulignera la place éminente de l'aumône, qui inclut le sens du pauvre et tous les efforts pour la justice sociale.

Dialogue et collaboration.

La deuxième partie du texte de *Nostra Aetate*, orientée vers la pratique du dialogue et de la collaboration, n'est pas un simple appendice de la première. Au contraire, la première partie n'a relevé les valeurs doctrinales communes à l'Islam et au Christianisme que pour ouvrir les voies à une action commune, qui est le but et le sommet de ce texte.

Le Concile rappelle d'abord ce qu'on ne peut ignorer : "Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans". Car on sait que le passé pèse sur le présent. Et la meilleure façon de s'en libérer, ce n'est pas de l'ignorer, mais c'est de connaître le passé pour le dépasser. C'est le sens de la formule qui suit : "le Concile les exhorte tous (chrétiens et musulmans, et il est très rare qu'un concile s'adresse aussi aux non-chrétiens) à oublier le passé". Oublier, ce n'est pas ignorer, mais connaître pour dépasser. Ensuite, le Concile trace deux voies, deux programmes en réalité complémentaires : la compréhension mutuelle et la collaboration.

"A s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle". C'est une phase sans doute insuffisante, mais indispensable à la collaboration. Du côté chrétien comme du côté musulman, trop de préjugés, d'incompréhensions, voire de caricatures de la foi de "l'autre" ont rendu impossible au vrai dialogue, et le rendent encore souvent impossible. Le défaut majeur tient à ce qu'on veut faire entrer "l'autre" dans nos propres catégories, en le déformant au besoin, ou en ne retenant de lui et de sa religion que les éléments qui concordent avec la nôtre. Ce qui doit être notre but, c'est que le chrétien se fasse du musulman une image dans laquelle celui-ci puisse se reconnaître pleinement, et bien sûr que le musulman fasse de même pour le chrétien. C'était le programme du congrès de Cordoue, en juillet de l'an passé. Mais il ne semble pas que l'on ait fait beaucoup de progrès dans ce sens. C'est dire le chemin qui reste à faire sur cette route de la compréhension mutuelle.

Enfin, "protéger et promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté". Ici, la perspective change. Il ne s'agit plus de "dialogue" dans son sens restreint, par lequel chrétiens et musulmans se retrouvent face à face pour débattre des problèmes qui se posent entre eux, comme s'ils étaient isolés du monde. Il s'agit, au contraire, de marcher côte à côte dans la même direction, face aux problèmes graves et urgents qui se posent à tous les croyants sensiblement de la même façon, et de travailler ensemble pour le bien de tous les hommes, nos frères. C'est donc dépasser le "dialogue" pour arriver à la collaboration au service de l'humanité, qui a un besoin urgent d'entendre le message de la foi, face aux périls qui la menacent. Le Concile note spécialement le drame de la paix, sans cesse menacée dans le monde, particulièrement au Proche-Orient ; celui de la justice sociale, qui concerne d'abord la lutte pour réduire les inégalités scandaleuses et l'oppression des pauvres à l'intérieur de chaque nation ; mais il concerne aussi et toujours davantage la monstrueuse inégalité entre les peuples riches et qui meurent spirituellement de leur richesse, et les peuples pauvres, qui voient s'éloigner de plus en plus une juste répartition des biens que le Créateur a destiné à tous les hommes. Promouvoir les valeurs morales, ce n'est pas tomber dans le moralisme en jugeant de tout selon la loi et l'ordre ; c'est fonder l'existence humaine sur la foi en Dieu, qui seule peut permettre à toutes les possibilités humaines de s'accomplir. Enfin, la liberté, en particulier la liberté religieuse, ne cesse d'être menacée, parfois même supprimée, au prix de tronquer l'homme de sa dimension essentielle et de le ramener au niveau du troupeau.

Pour conclure, et puisque cette Déclaration est restée sous l'égide du Secrétariat pour l'Unité, je voudrais recourir à une analogie, qui était d'ailleurs indiquée dans le tout premier texte du schéma sur l'œcuménisme, à l'origine de cette Déclaration, et qui s'impose à mon expérience personnelle.

Il a fallu cinq ou six siècles pour que les catholiques regardent et abordent les protestants et les orthodoxes, non plus d'abord comme des non-catholiques, hérétiques ou schismatiques, mais d'abord comme des chrétiens, des frères dans le Christ, avant de noter qu'ils sont aussi des non-catholiques. Voilà plus de treize siècles que le chrétien voit le musulman comme un non-chrétien, et que le musulman voit le chrétien comme un non-musulman. Ne serait-il pas temps, alors que le nombre des vrais croyants tend à se réduire et qu'ils sont affrontés ensemble aux mêmes problèmes de l'incroyance et du matérialisme, ne serait-il pas grand temps que chrétiens et musulmans se regardent, s'abordent et collaborent d'abord entre croyants, avant de connaître qu'ils sont chrétiens et musulmans ?

Robert CASPAR

NOTES

1. Je reprends, dans ce texte, en le résumant et en donnant de nouveaux détails, le commentaire des textes de Vatican II sur l'Islam, qui a été publié dans *Vatican II, Textes et commentaires, Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes*, Paris, Cerf, Coll. "Unam Sanctam" n° 61, 1966, pp. 201-236. Voir aussi mon *Cours de Théologie musulmane*, Rome, I. P. E. A. , 2è édition, 1974, pp. 50-52. Le texte qui suit forme la première partie d'une conférence donnée à l'IPEA le 19 novembre 1975. La deuxième partie de cette conférence était assurée par le P. Abû Mukhkh, secrétaire de la Commission pour l'Islam au Vatican et responsable de la section Islam au Secrétariat pour les non-chrétiens ; elles traitaient des réalisations du dialogue depuis Vatican II.
2. J'ai étudié ces relations du futur Paul VI avec L. Massignon dans ma contribution au "Cahier de l'Herne", gros volume en hommage à la mémoire de L. Massignon : *Louis Massignon*, Paris, Ed. de l'Herne, 1970, pp. 126-127.
3. Cette commission pour l'Islam était composée de quatre membres : le P. J. Cuoq, qui devait devenir le responsable de la section Islam au Secrétariat pour les non-chrétiens de 1965 à 1974 ; le P. G.C. Anawati, dominicain égyptien, directeur de l'Institut Dominicain d'Études Orientales, du Caire : le P. J. Corbon, de Beyrouth, et moi-même. S'y ajoutait un coordinateur du Secrétariat pour l'Unité, le P. Long, jésuite américain.
4. J'ai développé cet aspect surnaturel de la foi musulmane dans une série d'articles (publication de ma thèse de théologie) dans *Proche-Orient chrétien* (Jérusalem), 1968, 17-28 et 140-146 ; 1969, 162-193. Voir aussi le *Cours de Théologie musulmane*, cité note 1, tome II, pp. 1-17.

