

LETTRE

INTEREGLISES

L
A
S
A
G
E
S
S
E
N'
H
A
B
I
T
E
P
A
S
U
N
E
S
E
U
L
E
M
A
I
S
O
N

SOYONS NOS PROPRES 'FIDEI DONUM'

... Si 'Fidei Donum' a élargi le sens des activités missionnaires et bousculé des habitudes qui risqueraient de négliger la vocation missionnaire de toute l'Eglise, il ne pouvait pas ne pas interpeller chaque Eglise locale, et en particulier les jeunes Eglises d'Afrique... Est-ce que 'Fidei Donum' regardait les seuls prêtres diocésains du monde occidental ? Pourquoi des prêtres diocésains africains ne pourraient-ils pas vivre le réalisme de 'Fidei Donum', c'est-à-dire prendre conscience qu'une région qui est en dehors de leur terroir attend qu'ils viennent l'évangéliser ?

... Nous ne nous lançons pas dans le mouvement missionnaire de l'Eglise, peut-être parce que nous n'avons pas beaucoup de sollicitude pastorale pour nos frères et soeurs de tous pays. Nous pensons à tort que la foi est un bien dont nous pouvons jouir égoïstement. La réalité est que, lorsque nous ne partageons pas notre foi avec les autres, elle s'éteint peu à peu. Le souci que nous aurons pour l'évangélisation de notre pays, sans distinction de tribus ou d'ethnies, et de notre continent, sans distinction de nationalité, sera décisif.

... Plus proche de nous, le Pape Paul VI, en 1969, stimulait l'homme africain à être au premier plan de l'évangélisation pour continuer la mission du Christ, en ces termes : "Africains, désormais vous êtes vos propres missionnaires"... Le Pape pensait que les prêtres africains interprêteraient 'Fidei Donum' dans leur sens pour le bien de l'Eglise d'Afrique et de l'Eglise universelle. Mais hélas ! on a souvent brandi cette phrase pour nier le droit et le devoir des Eglises-soeurs de continuer à participer à l'évangélisation de notre continent. C'est fort regrettable.

Nous devons être nos propres missionnaires, c'est-à-dire porter le souci de notre continent sans laisser les seuls non-Africains franchir des milliers de kilomètres pour venir annoncer Jésus-Christ à nos frères qui sont parfois à une centaine de kilomètres de ce "chez nous" dont nous sommes d'éternels prisonniers...

Homélie de Mgr Pierre Tchouanga (Cameroun), le 12 juin 1984

in Afrique Nouvelle 1827, 11 juillet 1984.

I. DES NOUVELLES . . .

Pourquoi toujours des nouvelles ? Il y en a déjà tellement ! Il y a tellement de revues missionnaires en France !.. Ces réflexions que l'on entend parfois, ici ou là, peuvent venir d'un réel souci d'économie comme elles peuvent aussi traduire un souci centralisateur abusif, ou encore le sentiment d'être débordé par la grande variété des situations d'Eglise à travers le monde, avec leurs joies, leurs difficultés, leurs recherches, leur réflexion.

Nos frères protestants de France réagissent à cette question dans le Journal des Missions Evangéliques (juillet 1984, p.49) : L'INFORMATION MISSIONNAIRE EST-ELLE UN LUXE ? Mais comment définir le luxe ? En général, on pense à quelque chose de coûteux et d'inutile.

Que l'information soit coûteuse, tout le monde en conviendra, encore que celle qui passe par les canaux des organismes ecclésiastiques, et notamment ceux du protestantisme français, revienne sans aucun doute incomparablement moins cher que ce que l'on appelle information dans le monde d'aujourd'hui. Il n'en reste pas moins que c'est une activité qui absorbe du temps et de l'argent.

Reste à savoir si c'est superflu. Certains le pensent et voudraient qu'on se préoccupe en priorité, voire exclusivement, de ce qui se passe chez nous où il y a tant à faire pour évangéliser, ranimer les Eglises défaillantes, venir au secours de ceux qui sont ici-même en difficulté.

Nous croyons que c'est une illusion et un mauvais calcul. L'Eglise est un corps où circule la vie, ce n'est pas une juxtaposition de petites cellules indépendantes les unes des autres. La vie passe par les nouvelles que l'on reçoit de ceux qui mènent ailleurs, sous d'autres formes et d'autres lieux, la même recherche et le même combat que celui que nous nous efforçons de mener ici.

L'information missionnaire n'est pas seulement un appel à l'offrande, comme on feint de le croire. C'est une richesse pour celui qui la reçoit car elle peut lui apporter la stimulation qui lui est indispensable ou, par le simple fait qu'elle l'engage dans l'intercession, le renouveler dans sa propre relation à Dieu.

Dans Lettre InterEglises, nous essayons d'informer sur la réflexion missiologique qui se poursuit et même s'intensifie au sein des diverses Eglises. Nous pensons contribuer ainsi à faire que l'Eglise soit un corps où circule la vie et où la richesse respective des uns et des autres soit mise à la disposition d'un grand nombre

La visite du Père VANBELLE (Zaïre) nous conforte dans cette perspective. Il travaille au dynamique Centre d'Etudes Pastorales (BP 724 KINSHASA LIMETE) où vous pouvez commander les différentes brochures qui traitent de la communauté chrétienne, des communautés de base, des ministères aujourd'hui, du Renouveau...

II. LE POINT SUR . . .

AUTOUR DE QUELQUES COURANTS MUSULMANS CONTEMPORAINS

Ce texte est celui d'une conférence donnée par Jean-François LEGRAIN aux journées organisées à Toulouse/France par le Comité Maghreb, les 14 et 15 mai 1983. Il nous offre un historique récent et nous introduit dans les différents courants qui composent aujourd'hui le monde musulman. Il nous aide ainsi à en mieux saisir la complexité.

Jean-François Legrain est chargé d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (21, rue d'Assas 75006 PARIS) dans le cadre de l'Institut de Science et Théologie des Religions. Nous le remercions vivement de nous avoir autorisés à publier son intervention.

. . .

Depuis quelques années, les médias évoquent sans cesse l'islam à propos d'événements politiques majeurs, évocation alléguée par leurs acteurs eux-mêmes.

Parmi les grandes dates, rappelons l'année 1979 qui a vu en janvier et février le départ du shah et le retour de l'ayatollah Khomeïni, débouchant, le premier avril, sur la proclamation de la république islamique d'Iran.

En juin de la même année, en Syrie, cent soixante élèves officiers alaouites étaient tués dans un attentat à l'école d'artillerie d'Alep.

En Arabie Saoudite, au mois de novembre 1979, premiers jours du XVème siècle de l'Hégire, les Lieux Saints de l'islam, à la Mekke, se trouvaient occupés durant 18 jours lors d'une insurrection armée, tandis qu'au même moment des mouvements chiites soulevaient l'est du pays.

En octobre 1981, le président égyptien Sadate tombait sous les balles de militants islamistes, alors que des émeutes opposaient coptes et musulmans à Assiout, un peu plus au sud.

En mars 1982, la répression de l'insurrection de Hama, en Syrie, faisait quelque 20 000 morts.

La liste pourrait se poursuivre ; le point commun d'événements aussi divers réside dans l'appel à l'islam pour leur légitimation.

Si l'on veut comprendre ces divers phénomènes, politiques avant tout, mais qui mettent en scène la religion islamique, il nous faut faire éclater certaines idées reçues, telles que celle du *réveil de l'islam* souvent avancée. Il nous faut aussi rompre avec un schéma d'analyse unitariste et globalisant, en situant chaque événement dans son contexte économique, social et politique, afin d'en cerner l'originalité propre, tout en prenant une claire conscience des différences idéologiques.

1. Il n'y a pas de "réveil" de l'islam ; l'islam ne s'était pas endormi . . .

Une première critique porte sur le terme de "réveil", suggérant que la religion islamique réapparaît après un assoupissement qui l'aurait exclue de l'histoire de façon générale et du pouvoir politique en particulier. Une telle vision ne résiste

pas à une analyse portant sur les siècles récents. L'islam se transforme, se développe, agit, pris dans le flux de l'histoire des millions d'hommes qui en ont fait leur religion et la base de leur société. Lui-même prétend agir sur la marche du monde et a forgé le concept d'*islâh* ("réforme", "amélioration") pour exprimer cette vie interne qui l'anime.

LE WAHHABISME

Pour s'en tenir à la période moderne, le XVIIIème siècle témoigne d'une réforme islamique d'ampleur - qui marque le monde musulman jusqu'à nos jours - par l'union entre un mystique et un conquérant qui sera à l'origine de l'Etat wahhabite en Arabie Saoudite (fondé en 1932, dans son étape contemporaine). Muhammad ibn 'Abdal - Wahhab (1703-1787), s'appuyant sur les traités du théologien damascène ibn Taymiyya (1263-1328) ressuscite l'une des plus anciennes versions de l'islam, élaborée par ibn Hanbal (780-855) fondateur de l'une des quatre écoles orthodoxes de jurisprudence : tout en luttant contre les "innovations blâmables" (*bid'a*) qui auraient altéré l'islam (culte des saints, confréries, pratiques surrogatoires...), les hanbalites et les wahhabites à leur suite, préconisent la réouverture des "portes de l'*igtihâd*" (effort d'interprétation), refusant aux croyants la simple application de la tradition (*taqlîd*) au profit d'une maîtrise sans cesse renouvelée du présent.

L'émir Muhammad ibn al-Sa'ûd, découvrant le dynamisme exigé d'une telle foi, accorde l'hospitalité aux "réformés" et favorise leur prédication. Au nom de cette purification de l'islam, il lance, en 1745, ses bédouins de Dariya dans des opérations de conquête du Nagd, inaugurant un mouvement qui menacerait, à terme, la "suzeraineté" de la Porte ottomane.

Entreprise spirituelle et impériale, le wahhabisme vise aussi à changer les structures internes à la société de la presqu'île arabique par la sédentarisation de tribus entières, au nom d'une fraternité islamique exigeant la rupture avec le monde environnant corrompu. Réduite à la pauvreté par l'abandon de la transhumance, la communauté des "Frères" (*ikwân*) devint ainsi le support militaire du nouveau régime qui l'entretenait, avant d'apparaître comme une menace, du fait même de son intégrité morale, face à un Etat aux prises avec les compromissions du pouvoir.

LE REFORMISME SALAFI

L'islam connaît une autre ébullition, un siècle plus tard, à la recherche d'une nouvelle réforme, tant au Proche Orient arabe que dans les confins indiens, dans le cadre de la montée des nationalismes. Sur fond de *Nahda* (renaissance arabe) impulsée par les Eglises d'Orient et les couches de la population en relation avec l'Europe, de nombreux intellectuels posent la question d'un retard économique et culturel du monde musulman et préconisent un certain nombre de remèdes.

Leur premier souci vise à démontrer que l'islam en tant que tel ne saurait être responsable d'une régression, n'étant en aucun cas contraire à l'esprit scientifique. C'est, à l'opposé, l'abandon des vérités musulmanes premières qui est à l'origine de cette décadence. Il faut donc amener le peuple à prendre conscience de la stagnation et de ses causes, et l'inciter à se lancer dans un retour aux sources, aux pieux Anciens (*salaḥ*), qui lui permettra de renouer avec la grandeur passée et la créativité.

Il lui faut par là lutter contre les forces sociales et religieuses jugées responsables de l'obscurantisme des masses, lutte qui se traduirait par la réorganisation de l'enseignement religieux et général, la réforme des *waqf* (biens religieux de main-morte) et du système judiciaire, la lutte contre les confréries, la diffusion du savoir par le biais de la presse nouvellement créée.

Cette lutte passe aussi par l'union de toute la *umma* (communauté islamique) face à l'occident en pleine expansion coloniale. Nous assistons au Proche Orient, en ce XIX^{ème} siècle finissant, à une revendication d'indépendance et de modernité enracinée dans une volonté de renouer avec les assises de la civilisation arabe, assimilées aux fondements islamiques. Avec Gamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897),^o Rachîd Rida (1865-1935), les témoins les plus illustres de ce courant dit *salaḥiyya*, la question politique et culturelle se trouve, pour la première fois dans la modernité, posée en termes religieux islamiques.

LA CREATION DU PAKISTAN

Plus près de nous encore, un événement majeur - et souvent oublié - met en scène la légitimation directe, par la religion, d'un acte politique. En août 1947, le Pakistan était créé de toutes pièces sur la seule base du regroupement confessionnel, en scission avec l'union indienne en majorité hindoue. Lancée par Muhammad Iqbal (1873-1938) dans le cadre d'une rénovation religieuse, cette idée proprement nationale a trouvé son vecteur politique dans Ali Jinnah (1876-1948), athée qui a su idéologiser l'appartenance islamique pour en faire la base même de sa stratégie. Pour la première fois l'islam se trouvait pensé en termes de nationalisme au sens moderne, tout en conservant ses connotations religieuses universelles propres au concept de *umma*. L'idée que l'identité du peuple se fonde de manière tellement forte sur la religion qu'elle doit mener à une scission territoriale avec les hindous balaie ainsi deux siècles de régime colonial au sein d'une Inde multi-confessionnelle.

... il y a réveil de l'Europe face à des pays propulsés sur la scène de l'actualité

Au lieu de parler d'un "réveil de l'islam", il faudrait, au contraire, parler d'un réveil de l'Europe face à des pays oubliés dans leur pauvreté et leur soumission à l'ordre mondial, et brusquement propulsés sur la scène de l'actualité. Par la maîtrise de l'extraction pétrolière et l'accumulation des richesses dues aux augmentations du prix du pétrole, des pays musulmans se sont brusquement trouvés au centre de la répartition mondiale des biens alors qu'ils en étaient jusque là exclus. La défaite de la première puissance mondiale devant la montée de Khomeïni a encore plus cristallisé la conscience internationale sur les phénomènes islamiques. Il ne faut pas oublier enfin une propension à la fascination devant le phénomène religieux, de la part de certains courants, d'une Europe en crise, en lutte contre ce qui serait de la "dé-spiritualisation". Ces trois raisons, à leur niveau, ont sans doute contribué à ouvrir les yeux de l'occident sur la scène islamique, ouverture qui, très vite a été occultée par l'interprétation strictement religieuse donnée aux phénomènes dont nous avons parlé. L'occident renouait tout d'abord avec sa vieille définition de l'islam, assimilé au fanatisme ; les mouvements religieux islamiques n'étaient que le fait de barbares intégristes, de fanatiques attardés. Face à la violence, bien présente certes dans ces mouvements, l'occident s'est lavé à bon compte de toute responsabilité, évitant soigneusement l'analyse politique qui le mettrait directement en cause au profit d'une vision exclusivement morale et religieuse.

2. L'islam ne peut pas se traiter au singulier

Dans sa hâte à stigmatiser le "fanatisme" des masses musulmanes, l'occident a trouvé une étiquette commode, qualifiant de "frères musulmans" tous les mouvements appelant la religion islamique pour légitimation. Il nous faut au contraire

^o (ajouter) Muhammad Abduh (1849-1905)

reconnaître ceux qui appartiennent de fait à la Société en tant que telle, et ceux qui s'y opposent, au nom même de la religion le plus souvent, au nom de la lutte pour le pouvoir aussi, et rompre définitivement avec une vision unitariste de l'islam.

LA SOCIÉTÉ DES FRÈRES MUSULMANS ET LES MOUVEMENTS "ISLAMISTES"

Hasan al-Banna (1906-1949), fondateur de la Société des "Frères musulmans", fournit l'image type du militant de son organisation. Issu d'une famille d'artisans qui l'initie à la religion dès l'enfance, devenu instituteur, al-Banna témoigne très tôt du désir de réformer les mœurs autour de lui tout en travaillant à l'instruction religieuse des masses, dans la perspective d'une *umma* islamique une et renouvelée aux sources même de la religion. S'attelant à ces deux tâches, il affronte tant les croyants occidentalises que le pouvoir non-musulman et ses féaux qui tiennent l'Égypte sous sa botte (1). C'est en 1929 que Banna fonde la Société, tissant sur tout le pays une structure très ferme de militants ; très vite le mouvement essaime en Syrie, en 1937, avec Mustafa al-Sibâ'î (1910-1964), tandis qu'une branche féminine, les "Soeurs musulmanes", avait vu le jour en 1933 au Caire.

Les Frères ont conscience d'incarner l'islam dans sa pureté et son intégrité :

Les Frères musulmans ne sont ni des derviches intéressés à la politique, ni des hommes politiques attirés par la religion ; ils sont l'islam dans toute sa signification. (Omar Telmessani, cité par P. J. Luizard).

Nous, Frères musulmans, considérons que les préceptes de l'islam et ses enseignements universels intègrent tout ce qui touche l'homme en ce monde et dans l'autre... L'islam est en effet foi et culte, patrie et citoyenneté, religion et Etat, spiritualité et action, Livre et sabre (al-Banna, Etudes arabes n° 61, p. 35).

Les Frères musulmans partent ainsi du principe que l'islam possède la perfection, fournissant le modèle adéquat pour résoudre tous les problèmes de l'homme et de la société. Cette perfection, inscrite dans le Coran, jouit d'une preuve historique avec la fulgurante expansion de la religion musulmane et l'épanouissement de créativité culturelle et scientifique qui s'en est suivi ; son retour à la direction des hommes se fait d'autant plus nécessaire que le monde moderne va à vau-l'eau, englué dans le matérialisme qui le soumet à une décadence multiforme. Les Frères réclament dès lors l'application stricte et entière de la *chari'a* (loi religieuse), clé de voûte d'une société réellement islamique qui mette en oeuvre le précepte de la commanderie du bien et de l'interdiction du mal (cf. Coran 3, 110). Au nom de cette exigence, les Frères musulmans combattent tout asservissement au "non-islam".

Dans l'actualité la plus récente, les Frères musulmans de Syrie et d'Égypte se sont mobilisés sur des événements fort différents - sur la base commune toutefois de la revendication traditionnelle de souveraineté musulmane. En Égypte c'est autour de camp David et du traité de paix avec Israël que les Frères se sont affirmés comme la seule force de contestation décidée, face à Sadate et sa politique,

(1) Le mouvement se greffe sur une société en pleine mutation qui subit de plein fouet le choc colonial. Bien qu'officiellement indépendante depuis 1922, l'Égypte porte le joug de plus en plus pesant de la Grande Bretagne qui tente de l'intégrer dans son industrie cotonnière, dans son tissu de commerce international, avec le canal de Suez, ainsi qu'à son dispositif militaire dans la région.

la lutte contre les accords catalysant elle-même un mécontentement général du peuple égyptien soumis, dans son extrême pauvreté, aux exigences grandissantes d'une articulation sur le marché économique mondial.

Leur opposition au traité s'articule en gros autour de trois points : la question de Palestine est une question religieuse, celle de l'usurpation d'une terre islamique et, à ce titre, ne souffre aucun compromis ; en se pliant à la volonté américaine et israélienne, l'Egypte perd son indépendance ; l'Egypte se trouvant isolée, c'est le monde musulman en son entier qui se trouve neutralisé, selon la visée délibérée des "nouveaux croisés". Les Frères sont ainsi partis en guerre contre un dirigeant musulman accusé d'avoir bradé la *umma* islamique.

En Syrie, les Frères visent le renversement du régime baasiste, qualifié d'athée et de confessionnel, du fait de l'idéologie laïque du parti Baas et de l'appartenance des dirigeants actuels à la communauté alaouite (branche lointainement issue du chiisme mais non reconnue comme musulmane par le sunnisme). Depuis sa fondation, le parti Baas a séduit les minoritaires syriens par ses aspirations à un laïcisme égalitaire. Fortement implantée dans l'armée dès le mandat français, la communauté alaouite a réellement accaparé tous les rouages du pouvoir à partir du "mouvement de redressement" de novembre 1970 dirigé par Hâfiz al-Assad qui renversa l'aile "gauche" du parti. Depuis lors, le népotisme, élargi à l'appartenance ethnico-religieuse (*asabiyya*) a suscité une profonde opposition dans les villes à majorité sunnite. Après vingt ans de persécution, la gauche n'a pu que se rallier à la seule force populaire d'opposition canalisée par les Frères musulmans, dans une "alliance nationale pour la libération de la Syrie".

Dans les deux cas, la Société se heurte au problème de l'utilisation de la violence et de la stratégie à adopter vis-à-vis du pouvoir en place ; là s'opèrent les scissions et oppositions entre la Société et les divers groupuscules activistes dits "islamistes". On retrouve en cela le débat qui avait déjà opposé al-Hudaybî, le guide suprême de la Société, et Sayyid Qutb, un idéologue, au temps de Nasser, qui rejoint le problème à l'origine de la rupture entre sunnites et kharigites au VII^{ème} siècle : un musulman pécheur devient-il infidèle et encoure-t-il ainsi la punition allant jusqu'à la mort ? Le problème se pose aussi de la collaboration avec les forces non explicitement musulmanes ou marxisantes.

Les deux guides suprêmes de la Société, 'Omar al-Telmessâni en Egypte et 'Isâm al-'Attâr en Syrie (réfugié à Aix-la-Chapelle) rejettent l'utilisation de la violence : *La religion interdit le recours à la violence. Celui qui cherche à tuer un autre que lui à cause de ses divergences avec cette personne, il ne met en évidence que son penchant pour le meurtre. Et encore : quant à la question de l'anathème, elle est réglée par nous : nous ne jetons pas l'anathème sur un musulman à cause de son éloignement de Dieu.* (Telmessâni el Achmânî, rédacteur en chef d'une revue de la Société au Caire, Luizard, p.164-165).

La direction égyptienne condamne ainsi officiellement l'assassinat de Sadate et la stratégie adoptée par les organisations islamistes telles que al-Takfîr wa-l-Higra tout en "comprenant" leur exaspération. La direction dite "politique" des Frères musulmans syriens, avec 'Ali Çadr al-Dîn al-Bayanounî et 'Adnân Sa'd al-Dîn, tient un langage plus nuancé que 'Attâr et la direction égyptienne quant à l'utilisation de la violence ; il est vrai qu'alaouite, le régime syrien n'encoure pas les mêmes précautions à son égard. Les divergences avec d'autres groupuscules musulmans interviennent plutôt sur la collaboration avec les forces laïques, nassériens ou baasistes pro-irakiens ; un groupe tel que "l'avant-garde combattante" de 'Adnan 'Okla refuse par exemple une telle union.

LE COLONEL KADHAFI

Avec le président Mu'ammâr al-Kadhâfi (1942-), nous renouons tant avec la pensée nationaliste arabe traditionnelle qui eut Nasser pour porte-parole le plus éloquent, qu'avec l'*igtihâd* (effort d'interprétation) le plus hardi, tel qu'on a pu le connaître au XIXème siècle et au début du XXème. Kadhâfi fonde sa pensée sur la notion de nation (*qawm*) qui caractériserait l'être humain, avant même l'appartenance religieuse : *Tout individu fait partie d'une nation à laquelle il est lié par le sang et par la filiation avant même d'être musulman, bouddhiste ou chrétien... la religion ne vient qu'ensuite et même la religion est impuissante devant ce fondement sur lequel repose toute société* (Bianco p.204). L'appartenance à une nation constitue l'état naturel de l'homme, état naturel où il se trouve musulman au sens "divin" du terme, c'est-à-dire strictement monothéiste ; l'islam historique apparaîtra plus tard, ne faisant qu'exprimer de façon obvie la religion naturelle. La nation arabe, par le don de la révélation coranique qui lui a été fait, se voit ainsi confier doublement une mission universelle et Kadhâfi applique aux Arabes les versets coraniques habituellement interprétés dans un sens plus large, celui de la *umma* toute entière : *Dans le Coran, la nation arabe est expressément reconnue par Dieu puisqu'il y est textuellement écrit : " que surgisse de vous une communauté dont les membres appellent le Bien, ordonnent le convenable, interdisent le blâmable..."* (Bianco, p.204). Identifiant islam et nationalisme arabe, Kadhâfi propose une analyse du monde contemporain dans laquelle la nation arabe constitue le coeur du Tiers-Monde ; dépositaire de la révélation coranique, il a pour mission de faire éclater la répartition mondiale entre les deux superpuissances soviétique et américaine afin d'établir une troisième voie où capitalisme et communisme disparaîtraient au profit d'un monde spirituel juste, animé par le socialisme islamique.

Le ferment révolutionnaire propre à la nation arabe s'enracine dans l'islam lui-même et doit s'appliquer à l'islam lui-même : *Il nous faut nous orienter vers le déclenchement d'une révolution spirituelle et culturelle, une révolution qui s'opère à l'intérieur de nous-mêmes de manière à ce que chacun d'entre nous puisse s'acheminer sur la bonne voie... C'est là la véritable signification du Coran qui dit : "Dieu ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci n'ait modifié ce qui est en lui-même"* (13,11) (Bianco, p.160).

Fort de cette exégèse, Kadhâfi lance son pays dans une révolution populaire permanente, non seulement en préconisant l'instauration d'une démocratie directe par le biais des comités populaires, mais aussi dans le domaine proprement religieux en marginalisant, au nom même de son interprétation de la religion, les autorités religieuses traditionnelles (asphyxie financière par la suppression des *waqf* - biens de mainmorte - et suppression des tribunaux religieux *char'î*). Sa révolution religieuse trouve son apogée en 1978 quand, au cours de deux sermons qu'il prononce à la grande mosquée de Tripoli, en tant qu'imâm - chef de l'Etat, il s'attaque nommément aux *ulama* et *fuqaha* du passé et du présent, stigmatisant l'idôlatrie qu'ils auraient forgée en divinisant en quelque sorte la *sunna* (tradition du Prophète) et la *chari'a* (loi religieuse).

L'islam, dans l'interprétation de Kadhâfi, n'a pour seul fondement que la Parole divine, le Coran ; le *hadîth* (les paroles et gestes du Prophète), apocryphe pour la majeure partie, ne saurait fournir des critères de vie authentiquement musulmane ; les sommes de jurisprudence, fondatrices des écoles juridiques, ne saurait non plus enfermer l'islam dans des dogmes surannés. Kadhâfi lance alors un appel aux croyants ; qu'eux-mêmes lisent et interprètent le Coran, révélation qui se suffit à elle-même, exprimée en langue arabe claire et accessible à tous sans nécessiter d'intermédiaire.

Porté par le dégoût de soi ressenti par le peuple libyen à la fin du régime senoussi entièrement soumis aux Britanniques et aux Américains, Kadhâfî a su dynamiser son peuple, en lui faisant profiter des revenus pétroliers, l'entraînant parfois sur des voies inconnues ou hardies, parfois franchement opposées à ses tendances naturelles.

Ses initiatives en matière islamique ont suscité, on peut l'imaginer, de vives oppositions de la part des autorités religieuses, du courant libyen des Frères musulmans, et de grandes interrogations parmi le peuple qui a pu voir dans ces propos une lubie de son dirigeant. L'absence de continuité dans la pensée de Kadhâfî et le manque d'arguments fondés auront contribué au rejet pur et simple d'une *igtihâd* pourtant intéressante, déjà inaugurée au début du siècle avec la critique du *hadîth* par Muhammad Tawfîq Sidquî et par le cheikh Abou Rayya.

LA REPUBLIQUE ISLAMIQUE D'IRAN

La révolution islamique d'Iran met en oeuvre des facteurs tant économiques, sociaux, politiques que religieux. Affirmer que la révolution iranienne ne pouvait qu'être islamique du fait de son contexte, ne signifie nullement pourtant que le chiisme menait nécessairement à la révolution. Si tout pouvoir est illégitime depuis l'occultation du douzième imam au Xème siècle jusqu'à son retour à la fin des temps, la communauté chiite duodécimaine n'en a pourtant pas moins traditionnellement préconisé la soumission au pouvoir en place, au nom même de l'illégitimité principielle de tout pouvoir, quel qu'il soit.

Les dirigeants chiites les plus politiques n'avaient jusqu'alors revendiqué que le seul droit de juger la conformité ou la non conformité des actes du prince par rapport à la Loi religieuse. Avec Paul Vieille et son équipe, on peut lire les événements de 1978 comme une réappropriation par le peuple iranien d'une partie de son héritage culturel - en l'occurrence la religion dans son aspect contestataire du pouvoir impie - pour s'en servir comme arme afin de redevenir acteur de son histoire.

Voulant mener l'Iran sur la voie de la modernité, pensée en termes exclusivement occidentaux, le shah préconisait l'articulation de son pays sur le système économique mondial, grâce au pétrole. Peu à peu s'est ainsi constituée une classe aisée aux larges profits pétroliers, préférant spéculation immobilière et monétaire à l'investissement productif.

Dans le même temps, victimes d'un mépris étatique pour l'agriculture, des milliers de paysans ont été contraints d'émigrer dans les villes à la recherche de petits emplois de subsistance, constituant autour des métropoles ces ceintures de misère de "paysans dépayannés", caractéristiques du Tiers-Monde. Ecartés du pouvoir et exploités, méprisés dans leur iranité par les nantis occidentalisés, les *moztaf-'aflîn* (deshérités) ont réinvesti leur religion comme identité face à un Etat perçu désormais comme étranger. Dans un mouvement réciproque, "l'Eglise" chiite peu à peu s'est reconnue comme force organisatrice du consensus national, s'identifiant à la société civile face à l'Etat.

Du sein de ce peuple en voie de déstructuration est sorti un certain nombre d'intellectuels pour qui l'avenir de l'Iran ne pouvait reposer que sur une alliance entre modernité et identité traditionnelle et non sur un rejet de l'une par l'autre. Leurs idées se sont très vite répandues dans l'Iran révolutionnaire, aux côtés des discours exclusivement traditionnels tenus par les ayatollah. Nous retiendrons ici trois illustrations de ces idéologues qui témoignent de la diversité des courants proteurs de la révolution islamique, courants dont les relations entre eux iront de la coopération à l'exclusion des cercles du pouvoir.

Ayatollah Khomeïni

Pour l'imam Khomeïni, Dieu est le seul législateur que l'on doit accepter : *Le gouvernement islamique est le gouvernement de la Loi divine sur le peuple. (Pour un gouvernement..., p.44)*, Loi qui ne présente aucune lacune mais régit le gouvernement comme les menus détails de la vie quotidienne. Dès lors, pour Khomeïni, *Puisque le gouvernement islamique est le gouvernement de la Loi, la connaissance des lois est indispensable à l'autorité qui en a la charge...* (ibid. p.48). La souveraineté appartient au *faqih* (théologien-jurisconsulte). Après avoir, dans une première étape de sa pensée, préconisé la constitution d'une assemblée de jurisconsultes et de théologiens qui désignerait un sultan juste et veillerait ensuite sur la conformité de ses actes par rapport à la Loi, Khomeïni exige, de façon plus ou moins évidente depuis 1970, le pouvoir direct du théologien sur le peuple.

Bani Sadr

C'est sur cette revendication de clergification du pouvoir qu'Abol Hasan Bani Sadr (1933-) rompt avec Khomeïni, accusant le "guide de la révolution" de trahison envers la souveraineté du peuple. Economiste de formation, Bani Sadr élabore une pensée où concepts occidentaux se mêlent aux traditions chiites, dans une synthèse originale. Le *tawhîd* (unité-unicité) qui définit l'essence divine, définit de la même manière la création toute entière, telle que voulue par Dieu. A l'aube de l'histoire, l'homme vivait dans une société *tawhîdî* qui ignorait l'inégalité sociale et la soumission à un pouvoir injuste et violent. Le jour où l'homme a produit au-delà de ses besoins naturels, une accumulation de richesses est apparue, très vite défendue et développée par l'établissement d'un pouvoir coercitif sur le reste de la société. Dès lors, l'unité essentielle - divine - de la société volait en éclat, unité dont la reconstruction ne peut être opérée que par l'instauration d'une république islamique qui mettrait en oeuvre le *tawhîd* divin. Une telle république aurait pour tâche de supprimer l'excès de production, source d'exploitation et d'inégalité, tout en suscitant une conscience juste des besoins naturels de l'homme ; elle devrait rendre à la collectivité, "lieutenant" de Dieu sur terre, les biens naturels (eau, ressources minières et pétrolières, matières premières etc...) accaparées jusque-là par quelques-uns. Bani Sadr préconise ainsi une sorte d'anarchisme islamique, de non coercition de l'individu, dans la mesure où celui-ci se plie à sa nature vraie, en suivant le modèle éthique qu'est l'imam. Dans cette perspective, l'imam n'exerce pas le pouvoir - tout pouvoir est négateur du *tawhîd* - mais occupe son lieu, avec la charge d'empêcher la constitution de tout pouvoir ; modèle éthique, il symbolise les principes de la société *tawhîdî*, elle-même devenant son propre imam.

Ali Shariati

Bien que souvent ignoré en France, 'Ali Shariati (1933-1977) a joué un rôle fondamental dans la diffusion d'une sorte de koiné révolutionnaire chiite dans l'Iran de la fin du shah (1). Shariati ne connaîtra pas l'impact de ses idées, mort de façon mystérieuse en 1977, exilé à Londres. Comme Bani Sadr, mais dans une perspective proprement sociologique, Shariati allie pensée chiite traditionnelle et concepts d'origine occidentale. Là encore, le concept de *tawhîd* structure la lecture de la réalité qui ne saurait être qu'une, de l'unité divine ; le spirituel et le matériel, ce monde et l'au-delà sont un seul et même processus tendant vers la perfection absolue. Ce processus pourtant se trouve sans cesse confronté au

(1) Entre diverses arrestations, il enseignait à l'université de Mashad et à l'Institut de théologie de Téhéran. Le peuple iranien s'est familiarisé à sa pensée par des milliers de cassettes circulant sous le manteau.

chirk (associationnisme, polythéisme), à toutes les forces de dispersion. Bien au-delà d'une simple discipline spirituelle ou morale, l'islam constitue une idéologie, qui allie une vision globale du monde et de la réalité à un programme de réalisation parfaite des possibilités inhérentes à l'humanité.

L'islam pratique la révolution essentielle - lutte du *tawhîd* contre le *chirk* - et ne propose pas seulement une religion monothéiste. Dans cette perspective, Shariati ne ménage aucune critique contre l'*establishment* chiite qu'il place sous le vocable séfévide (du nom d'une dynastie iranienne qui soumit la religion à ses propres intérêts) visant les pratiques religieuses qui détournent le croyant de ce monde vers l'au-delà dans une soumission fataliste et accusant nommément un certain clergé, coupable d'avoir institutionnalisé à son profit, l'esprit révolutionnaire de l'islam en formalisant la religion. Shariati prône au contraire un chiisme qu'il qualifie d'alévi (du nom de l'imam 'Ali), chiisme véritable qui balayerait l'inégalité sociale et la domination impérialiste de l'occident et permettrait à l'homme de réaliser dans les domaines politiques, économiques et sociaux, ses aspirations unitaires présentes dans le projet divin.

3. Analyse du discours islamiste

Au terme de ce survol de quelques courants islamiques contemporains, il n'est plus besoin de s'étendre sur leur diversité qui parle d'elle-même. Il faut dès lors abandonner toute idée de mouvements musulmans coordonnés, téléguidés par je ne sais quelle main mystérieuse depuis Tripoli, Téhéran ou Moscou même, de même qu'il faut rompre avec une vision unitariste de l'islam. L'islam, pour le chercheur, n'existe pas en dehors des musulmans qui le proclament pour leur foi, d'où une diversité de l'islam, de la diversité même des croyants. Chaque mouvement appartient à son contexte, au confluent entre son héritage culturel et les conditions de son histoire actuelle. Cette remarque annule du même coup l'idée que ces mouvements ne seraient que des intégrismes, entités culturelles fossiles indépendantes des conditions historiques ; ces idéologies musulmanes sont bel et bien des réponses présentes à des questions présentes, même si elles prétendent parfois échapper à l'histoire par un enracinement divin.

Si ces expressions islamiques contemporaines dont nous venons de parler - précisées dans des textes ou vécues dans des groupuscules à idéologie précise - s'opposent entre elles autant qu'elles relèvent d'un référent commun, la prédication coranique, il faut toutefois relever que, parmi les masses populaires, les oppositions se font moins claires.

La caractéristique commune à tous ces mouvements que connaît le monde musulman actuel réside dans la manifestation populaire d'un attachement quasi physique à une tradition religieuse sentie plus qu'exprimée conceptuellement, dont l'affirmation passe avant tout par le port du voile ou de la barbe, le renoncement à l'alcool ou l'exécution publique de la prière.

La question que l'on doit se poser vise le fait que, dans des conditions aussi diverses que celles de l'Iran de Pahlavi, de l'Egypte de Sadate, de la Syrie d'Assad ou d'autres pays musulmans, c'est de manière générale autour des signes extérieurs de la religion que le peuple retrouve sa cohésion face à un pouvoir qu'il rejette, à une occidentalisation honnie, qu'elle soit américaine ou soviétique. Dans tous les cas, l'islam fonctionne telle une idéologie pure et simple, appelé à légitimer soit les oppositions soit, le plus souvent en retour, les pouvoirs en place.

Plusieurs raisons peuvent expliquer l'appel à la religion dans ces phénomènes de masse. Les indépendances, l'éducation des masses, l'exode rural ont conduit dans les zones de pouvoir des couches populaires encore enracinées profondément dans leurs traditions et pourtant soumises dorénavant à des conditions "modernes" d'existence ; la conscience des contradictions de cette condition, cependant, se fait encore dans les cadres traditionnels de pensée, formalisés par la religion.

Une seconde raison réside dans l'absence de forces contestataires, dites de gauche, due à la répression systématique dont elles ont fait l'objet. Les mosquées, dans de nombreux pays musulmans, demeuraient les seuls endroits où une semi-liberté pouvait encore être vécue ; elles ont très vite catalysé les oppositions multiformes aux régimes mis en place.

Mais il faut dépasser ces remarques en situant, pour ce qui concerne le Proche-Orient arabe, les derniers événements dans la dynamique historique vécue par ces pays depuis plus d'un siècle, dynamique que l'on pourrait rapidement qualifier de "grandeur et décadence de l'idée nationale".

La première étape de la libération du monde arabe trouvait son dynamisme dans la rénovation de la langue arabe qui se devait de redevenir un vecteur de la maîtrise du monde moderne. Cette entreprise linguistique, littéraire et scientifique s'appuyait sur les acquis de l'Europe de la Révolution française, du libéralisme et de la conquête scientifique.

Très vite, dans une seconde étape, cette *nahda* (renaissance arabe) a été intégrée dans un mouvement plus vaste ayant pour base l'idée nationale, au sens moderne du terme. Eclatée sous les divers jougs européens, la nation arabe proclamait l'unité de son histoire, de sa culture et de son destin. Pour Aflak comme pour Nasser, le monde arabe résoudrait les multiples problèmes d'adaptation au monde moderne par son unité et la mise en oeuvre d'un socialisme propre, arabo-islamique. La guerre des six jours en 1967 a sonné le glas de cette espérance, déjà bien entamée. L'idée nationale n'avait pas réussi à contenir le nouveau colonialisme occidental, à résoudre les problèmes socio-économiques qui minaient chacun des pays arabes, à les dynamiser au point de maîtriser la technique.

A cet échec politique du nationalisme arabe, désigné par une défaite militaire, s'ajoutait un échec économique du "socialisme arabe". A l'instar du Tiers-Monde, la nation arabe s'enfonçait de plus en plus dans la dépendance vis-à-vis de l'Occident, perdant toute autonomie, obligée d'appliquer chez elle - "périphérie" - les mesures imposées par le "centre". Bafoué dans son honneur national, conscient des ingérences sans cesse croissantes de l'occident, de "l'autre", ressenti comme une menace, l'homme arabe - et plus largement le musulman - s'est crispé sur l'aspect le plus enfoui de son identité, la *asabyya*, l'appartenance au groupe ethnique local, si finement analysée par ibn Khaldûn dès le XIV^{ème} siècle.

Parallèlement à cet éclatement de la nation arabe en sous-groupes ethniques, on assiste à une confessionnalisation des peuples du Proche-Orient. La peur a réanimé l'appartenance au groupe nucléaire, la déchéance dans la maîtrise de son propre destin dans les domaines économiques, sociaux et culturels, a étendu le statut de *dhimmi*, autrefois accordé aux minoritaires dans le monde musulman, à l'ensemble des peuples arabo-musulmans. La conscience historique des peuples de la *dhimma* se limitait à l'appartenance confessionnelle, la religion constituant le seul domaine où pouvait s'exercer leur indépendance. De la même manière, les masses arabo-musulmanes, dépossédées de leur liberté de décision en matière économique et politique, au niveau international ou arabe, ont réinvesti une partie de leur héritage dont ils se

sentaient encore les maîtres, pour en faire leur culture et s'en servir comme signe identitaire face à l'autre. Cette assimilation entre religion et culture a conduit à la confessionalisation des régimes et des oppositions que connaît actuellement le Proche-Orient.

°
° °

Il ressort de ces analyses que ces mouvements, bien qu'alléguant l'islam, sont avant tout économiques, sociaux et politiques. La religion n'y apparaît qu'en tant qu'idéologie, au service avant tout non de Dieu, mais de ceux qui la prononcent. Cette conclusion ne saurait mettre en doute l'honnêteté des croyants dont nul ne peut rien dire ; elle ne procède que d'une mise en dynamique d'éléments historiques.

Quiconque chercherait un véritable renouveau religieux - au sens mystique du terme - ou moral, devrait se tourner non vers ces grands mouvements de masse mais vers des individus, vers ces petits groupuscules soufis, cachés au fond de quelque mosquée retirée ou vers ces adeptes du *tablîgh*, venus du Pakistan et fort présents parmi la communauté immigrée d'Europe.

BIBLIOGRAPHIE

- Introduction

Tendance et courants de l'islam arabe contemporain, vol.1 : Egypte et Afrique du Nord par G. ANAWATI et M. BORRMANS, Munich 1983.

L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui, ss la dir. d'O. CARRE, P.U.F., 1982.

Islam in transition, muslim perspectives, ed. by J. DONOHUE et J. ESPOSITO, Oxford University Press, 1982 (anthologie de textes).

Edward MORTIMER, Faith and power, the politics of islam, Faber, Londres 1982.

Islam in the political process, ed. by J. PISCAROTI, Cambridge Univ. Press, 1983.

P. ROCHOT, La grande fièvre de l'islam, le Sycomore, 1981.

Pierre RONDOT, L'affirmation fondamentaliste militante dans la communauté musulmane contemporaine, Bulletin Pro Mundi Vita, n°89, avril 1982.

L'islamisme en effervescence, Peuples Méditerranéens, n°21, octobre 1982.

Les régimes islamiques, Pouvoirs, n°12, 1980.

L'islam et son actualité pour le tiers-monde, Revue tiers-monde, XXIII, n°92, oct.82.

Modernisme musulman dans le monde, Encyclopaedia Universalis.

- LE WAHHABISME

D. HOLDEN et R. JOHNS, La maison des Saoud 1902-1980, Ramsay, Paris 1982.

Henri LAOUST, Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D ibn Taymiyya, Le Caire 1939.

MARGOLIOUTH, Wahhâbiyya, Encyclopédie de l'islam, 1ère édition t.IV, p.1144.

Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, vol.2 : Un modèle d'état islamique l'Arabie saoudite, Adel-Théodor KHOURU, Munich 1983.

- LE REFORMISME SALAFI

Albert HOURANI, Arabic thought in the liberal age 1798-1939, Oxford Univ. Press, 1970.

ABD AL RAZEK, L'islam et les sources du pouvoir, Revue des Etudes Islamiques, (1926), VII (1933), VIII (1934).

ABDOU Mohammad, Rissalat al-Tawid, exposé de la religion musulmane, Geuthner 1978.

AFGHANI, La réfutation des matérialistes, Geuthner 1942.

RIDA M.R., Le califat, éd. Laoust, Beyrouth 1938.

MERAD Ali, Islah, Encyclopédie de l'islam (2ème édition).

- LA SOCIETE DES FRERES MUSULMANS

Olivier CARRE et Gérard MICHAUD, Les frères musulmans (1928-1982), Coll. Archives, Gallimard-Julliard 1983.

Saad Eddin IBRAHIM, Militants islamistes d'Egypte, Esprit, avril 1983, pp.48-65.

Amr IBRAHIM, Légitimité et révolution en islam : le débat ouvert par l'obligation absente, Peuples méditerranéens, n°21, octobre 1982, pp.81-104.

Jean Pierre LUIZARD, Les Frères musulmans et le Moyen-Orient, Esprit, mai 1983, pp.163-175.

Chris KUTSCHERA, L'opposition démocratique et la difficile intégration du mouvement islamique en Syrie, Le Monde Diplomatique, mars 1983.

Nikolaos VAN DAM, The struggle for power in Syria, Croom Helm Ltd, Londres 1979.

- LE COLONEL KADHAFI

M. al KADHAFI, Le livre vert, 3 vol., Cujas, 1976-1980.

BIANCO M. Kadhafi, messenger du désert, Stock 1974.

CHARNAY J.P., Le kadhafisme, Esprit, mai 1981, pp.42-51.

BLEUCHOT H., Kadhafi, éléments pour un portrait, Etudes, novembre 1982, pp.437-450.

- LA REPUBLIQUE ISLAMIQUE D'IRAN

Iran, aspects d'une révolution, Problèmes politiques et sociaux (Documentation française), n°457, février 1983.

Daryush SHAYEGAN, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?, Les Presses d'aujourd'hui, Paris 1982.

Voir aussi les nombreux articles très éclairants, dans la revue Peuples Méditerranéens, dirigée par Paul VIEILLE.

. Ayatollah Khomeini

Ayatollah al KHOMINI : Pour un gouvernement islamique, Fayolle 1979.

Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux,
Ed. Libres Hallier, 1979.

. Bani Sadr

Abol Hasan BANI SADR, Quelle révolution pour l'Iran ?, Fayolle 1980.

L'espérance trahie, Papyrus 1983.

La révolution iranienne, l'identité et le développement,
in Peuples Méditerranéens, 16, juil.81, pp.77-92.

Imamat, ibid. 21, oct. 82, pp.31-48.

ROY O., Bani Sadr théoricien politique, ou l'Etat au miroir de l'imam, Libre, 80-8,
pp.199-216.

. 'Ali Shariati

'Ali SHARIATI, Histoire et destinée, Sindbad 1982.

ABRAHAMIAN E., 'Ali Shariati : idéologue of the iranian revolution, Merip reports,
Janvier 1982, pp.77-92.

- Analyse du discours islamiste

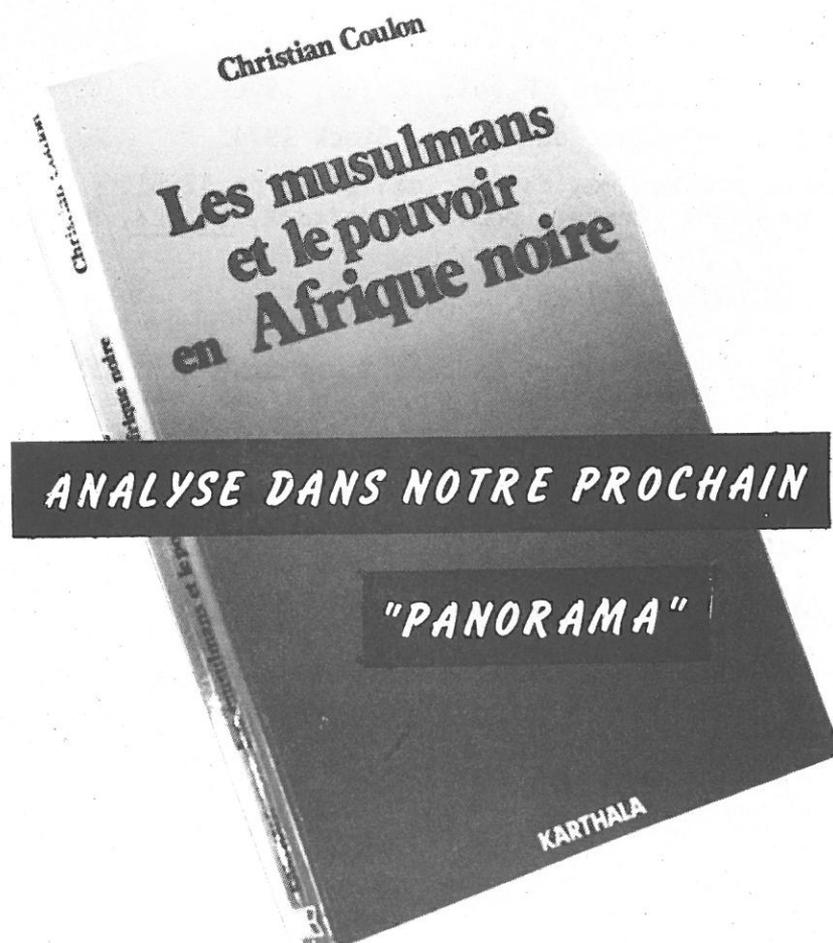
Khomeinisme, islamisme, tiers-monde, Esprit, janvier 1980.

CLEMENT, J-F, Problèmes de l'islamisme, Esprit, octobre 1980.

RODINSON Maxime, Réveil de l'intégrisme musulman ?, Le Monde, 6,7,8 décembre 1978.

CARRE, O., L'islam politique dans l'Orient arabe, Futuribles, nov. 1978, pp.747-763.

FAROUGHY, A., Laïcité et théocratie au Proche-Orient, Le Monde diplomatique, nov.80.



III. NOUS AVONS LU . . .

LES EGLISES EVANGELIQUES : tel est le titre que porte le N°55, juillet 1984, de la revue française *Unité des Chrétiens* (17, rue de l'Assomption, 75016 PARIS ; directeur : René Girault).

De nos frères protestants, nous connaissons surtout le Conseil Oecuménique des Eglises, qui représente l'une des grandes tendances du Protestantisme. Une autre - le courant *évangélique* - nous est souvent moins connue, bien qu'*Inter-Eglises* en ait déjà parlé à plusieurs reprises car un très grand nombre de missionnaires protestants s'y rattachent (voir en particulier *Panorama 1982* : Liminaire et pp.67-71). Aussi recommandons-nous vivement à nos lecteurs la lecture de ce numéro d'*Unité des Chrétiens*.

Nous leur livrons ici une présentation du *DIALOGUE SUR LA MISSION* qui se poursuit au plan mondial entre évangéliques et catholiques (cf. *Unité des Chrétiens* n°55, p.29 - avec l'aimable autorisation du directeur de la publication).

Nous faisons précéder ce texte d'une note technique sur le mot *évangélique* : (Odc, 55, p.7).

Si un mot peut prêter à discussion, c'est malheureusement celui-là : Synonyme de protestant dans les pays de langue allemande, il tend, dans les pays de langue anglaise, à désigner une partie du protestantisme qui se reconnaît dans la théologie et la piété décrites dans ce numéro. On parle dans ce sens de *courant évangélique*, par exemple dans l'Eglise anglicane, ou des *Eglises évangéliques*.

Dans les pays francophones, les deux sens se chevauchent selon les Eglises et les influences, ce qui ne simplifie pas les choses. D'autant plus que chaque chrétien se veut évangélique d'une manière ou d'une autre. C'est un des symptômes des divisions de l'Eglise de voir des adjectifs que chacun revendique à bon droit ne désigner qu'une partie du corps du Christ. Ainsi l'adjectif *réformé* ne désigne qu'une petite partie des Eglises issues de la Réforme ; beaucoup se veulent *orthodoxes* sans être orientaux ; quant à l'adjectif *catholique*, il est par définition universellement confessé...

Dans ce numéro (55), l'adjectif *évangélique* désigne ces Eglises qui, à côté des Eglises réformées ou luthériennes, représentent une part importante du protestantisme tant dans notre pays que dans le monde. Si elles n'ont pas, pendant longtemps, éprouvé le besoin de manifester leur unité dans une structure commune, la communion qui les unit est profonde et repose sur un très large consensus quant aux fondements de la foi.

Louis Schweitzer

UN DIALOGUE ENTRE CATHOLIQUES ET EVANGELIQUES AU PLAN MONDIAL

par Basil Meeking et John Stott

Les contacts personnels et l'amitié sont indispensables dans le développement des liens oecuméniques. C'est ainsi que le dialogue Evangéliques-Catholiques sur la mission (ERCDOM) a commencé après la 5e assemblée générale du Conseil Oecuménique

des Eglises à Nairobi, en décembre 1975. Là se rencontrèrent le Dr John Stott^o de Londres, l'évêque Donald Cameron de Sydney, le Dr David Hubbard du Séminaire Fuller de Pasadena en Californie, Mgr Charles Moeller, le Père Pierre Duprey et Mgr Basil Meeking, ces trois derniers du Secrétariat romain pour l'Unité des Chrétiens.

Nos conversations à Nairobi se situaient à un moment où beaucoup remettaient en question la place de la mission, où quelques chrétiens, par une sorte de timidité, craignaient de parler de leurs relations avec Dieu dans la prière, où le contenu même de l'Évangile semblait être radicalement remis en question. Nous nous demandions : n'est-ce pas le moment où Évangéliques et Catholiques, traditionnellement dans des camps opposés, devraient regarder ce qu'ils ont en commun plutôt que ce qui les sépare, spécialement dans le domaine de la mission ? Cette question conduisit à notre premier "dialogue entre Évangéliques et Catholiques sur la mission".

1ère étape : Venise, 1977

Cette rencontre eut lieu à Venise en 1977 ; tandis que les catholiques étaient nommés par le Secrétariat romain pour l'Unité, les évangéliques venaient d'Eglises et d'organismes divers en provenance de différentes parties du monde. C'était en quelque sorte une nouveauté : un dialogue entre une Eglise structurée à l'échelle mondiale et quelques responsables d'un mouvement dont les membres viennent d'Eglises, de dénominations, de groupes para-ecclésiaux et de communautés du monde entier.

Dans une telle réunion, il fallait d'abord franchir des siècles de séparation ; il fallait aussi, et c'était très important, apprendre à se connaître et à se respecter en tant que chrétiens. Nous eûmes la surprise de découvrir que, très rapidement, nous pouvions discuter entre nous de la mission, de sa nécessité, de son urgence. Entre évangéliques et catholiques, il y a une conviction commune : les disciples de Jésus-Christ sont appelés à porter témoignage, un témoignage qui reflète le témoignage rendu par Dieu le Père à son Fils bien-aimé, envoyé visiblement dans le monde.

Nous fûmes un peu surpris, à Venise, de pouvoir également parler de l'Eglise. Soyons bien clair : ce dialogue, de par sa nature, n'envisageait nullement d'entrer dans des discussions touchant l'unité ; nous nous situions à un autre niveau, cherchant modestement comment et jusqu'où évangéliques et catholiques pouvaient avoir une même compréhension de la mission. Cependant, très vite nous arrivâmes à réfléchir sur l'Eglise comme fruit de l'Évangile, par laquelle l'Évangile agit et se manifeste puisque c'est par l'Évangile que l'Eglise s'étend et par l'Eglise que l'Évangile est mis en oeuvre.

2ème étape : Cambridge, 1982

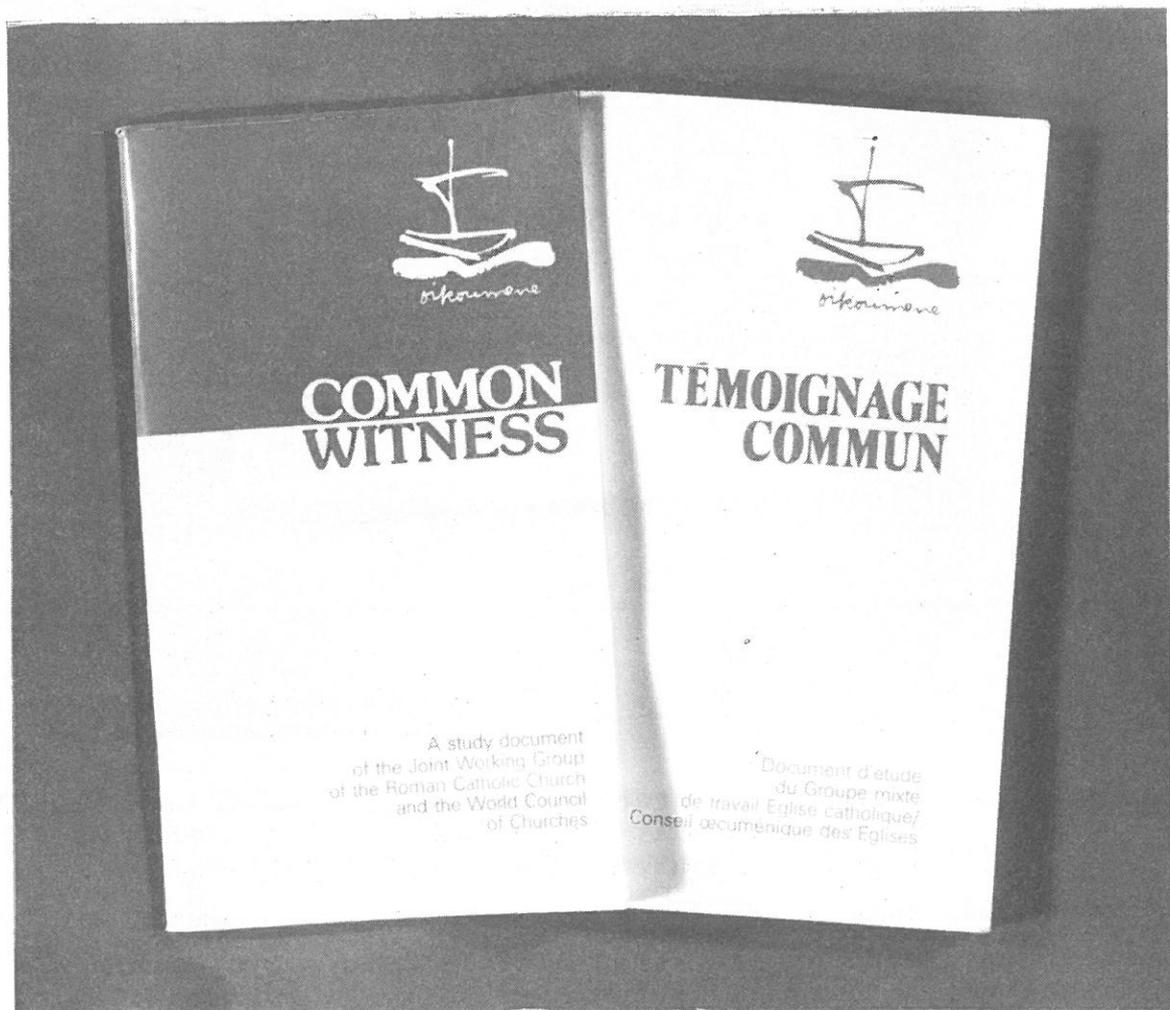
Notre discussion sur l'Eglise dans le plan du salut révéla et des points de rencontre et des problèmes, et c'est au cours de notre seconde réunion en 1982 à Cambridge (cf Documentation Catholique, 2 mai 1982, p.480) que nous eûmes quelques-unes de nos discussions les plus difficiles sur la nature et spécialement la réalisation du salut. Là nous nous trouvions face aux questions anciennes et difficiles de la Réforme. Il ne serait pas exact de dire que nous les avons résolues, bien que nous arrivâmes à une certaine compréhension réciproque de nos positions respectives, que nous étions maintenant capables de considérer avec sérieux. Dans ce contexte nous avons parlé de la "médiation" du salut et de la compréhension catholique du rôle de Marie, bien que les catholiques affirmèrent clairement que pour eux le rôle de Marie doit être compris en relation avec celui de l'Eglise. Il faut dire que nous avons débattu de ces questions épineuses avec franchise, un grand souci de vérité et dans la charité.

^o Co-auteur de cet article, avec Mgr Basil Meeking, le Dr Stott, anglican évangélique, est directeur du London Institute for contemporary Christianity.

3ème étape : Landévennec 1984

En avril de cette année 1984, à l'Abbaye de Landévennec, en Bretagne, nous avons achevé notre travail et préparé un rapport sur ce dialogue. Nous avons d'abord eu à compléter certains points de nos discussions antérieures. Il fallait parler davantage du rôle de l'Esprit Saint dans la mission et de la personne et de l'oeuvre du Christ. Ce dernier point fut un bon sujet pour toute notre réunion car nous avons eu la joie de trouver là un terrain que nous sentions profondément commun. Le chapitre du rapport, fruit de cet échange, projettera une lumière positive sur l'ensemble du travail. A Landévennec, nous avons encore reparlé de la mission et du témoignage commun que nous devons essayer de rendre au Christ si nous prenons au sérieux sa prière pour l'unité de ses disciples. Cependant, là aussi, nous nous trouvâmes face à des questions difficiles telles que la discrimination et le prosélytisme.

Les profonds liens d'amitié et de respect mutuel qui ont grandi entre les participants à ce dialogue suggéreraient un souhait : que des rencontres semblables s'établissent à un niveau plus local. Les membres de ce premier dialogue espèrent que lorsque le rapport de leur travail sera terminé et publié dans quelque temps, il puisse servir de stimulant pour d'autres efforts qui consolideraient et continueraient cette première étape.



FOR OUR // YOUR ENGLISH and CHINESE - SPEAKING FRIENDS

Si vous avez apprécié notre Document InterEglises 1984 - LA MISSION : RACINES BIBLIQUES, TENDANCES ACTUELLES -, nous vous signalons que la contribution de Lucien LEGRAND au Colloque de Francheville : IMAGES DE LA MISSION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT, est parue en anglais et en chinois dans le numéro spécial 'Mission' de Tripod, 21/1984. Tripod est une publication bimestrielle bilingue (anglais-chinois) du HOLY SPIRIT STUDY CENTRE' (Catholic Diocese of Hong Kong) 6, Welfare Road, Aberdeen, Hong Kong.



.....

LETTRE INTEREGLISES

Une Publication du Centre de Recherche Théologique Missionnaire (CRTM)
5, rue Monsieur, 75007 PARIS. Tél. (1)783.67.95
(Organe du Conseil Missionnaire National)

Contribution de base annuelle, de juin à juin (4 Lettres + 2 Documents) : 70 FF.

L'acheminement par avion double en moyenne le prix de base mais c'est souvent le seul moyen d'arrivée à bon port pour les communautés lointaines : merci à ceux qui peuvent augmenter leur contribution de base pour aider à une certaine pérennité.

CCP : Union d'Associations Missionnaires, PARIS 23 126 07 J (mention CRTM, au verso)