

CHRONIQUES

Une rencontre entre Chrétiens et Musulmans à Broummana, Liban (12-18 Juillet 1972)

par Ali MERAD

Sous le signe de l'amitié, et dans le dessein de promouvoir la compréhension et la coopération entre Christianisme et Islam, un Colloque parrainé par le Conseil Œcuménique des Eglises s'est tenu à Broummana (Liban), du 12 au 18 juillet 1972. Déjà, au cours des années précédentes, le C. Œ. E. avait pris diverses initiatives pour ouvrir la voie au dialogue entre Chrétiens et Musulmans. On mentionnera, pour mémoire, les deux rencontres restreintes tenues respectivement à Cartigny, près de Genève, en 1969, et à Genève, en 1971. Dans l'intervalle, en 1970, Chrétiens et Musulmans eurent l'occasion de se rencontrer au Liban même (à Ajaltoun), au cours d'une consultation à laquelle prirent part une quarantaine de personnalités appartenant au Bouddhisme, à l'Hindouisme, au Christianisme et à l'Islam.

C'est la première fois, cependant, que l'on enregistre une rencontre islamo-chrétienne aussi importante, compte tenu du nombre élevé et de la qualité des participants : soit quarante-six personnalités religieuses et universitaires — en nombre à peu près égal de Chrétiens et de Musulmans — représentant vingt nations, sans compter les personnalités officielles représentant les diverses communautés spirituelles libanaises, tant du côté chrétien que du côté musulman. (On donnera en *Annexe* la liste complète des participants au Colloque de Broummana).

Il nous est impossible, dans le cadre d'un bref compte-rendu, de passer en revue tous les thèmes qui furent débattus au Colloque de Broummana, soit en séance plénière, soit dans les sessions de groupes (groupe anglophone et groupe francophone), soit même au cours des soirées de discussions libres, dont certaines furent de véritables conférences improvisées. (Je

pense à la passionnante et amicale « dispute » théologique entre le métropolitain du Mont Liban, Mgr Georges Khodr et le R. P. Georges Anawati).

Toutefois, nous donnons en *Annexe* — dans sa version française — le texte intégral du Mémoire élaboré vers la fin du Colloque. Ce document indique d'une manière suffisamment explicite quelles furent les idées directrices qui inspirèrent les débats au Colloque de Broummana, comme il fait état des préoccupations et des espoirs formulés par les participants à cette consultation islamo-chrétienne.

Enfin, nous avons cru utile de donner une brève analyse de quelques-unes des communications écrites données au cours de ce Colloque. Nous regrettons de n'être pas en mesure de donner un écho de certaines interventions orales remarquables (comme celles du Métropolitain du Mont Liban, Mgr Georges Khodr, et du Dr Lucas Vischer). Nous souhaitons vivement que ces précieuses contributions soient consignées — au même titre que les communications écrites — dans les actes du Colloque de Broummana, que le Conseil Œcuménique des Eglises ne manquera pas, nous l'espérons, de publier le plus rapidement possible.

COUP D'ŒIL SUR QUELQUES COMMUNICATIONS :

1. Dr H. A. Mukti Ali (Indonésie). — « *Religions, Nations and the Search for a World Community* » (6 p.). L'auteur affirme au départ la nécessité pour les Croyants d'œuvrer ensemble pour créer une Communauté mondiale. Comment y parvenir, étant donné les antagonismes raciaux, culturels et politiques qui entretiennent les conflits entre peuples et États ? Les États nationaux ne doivent pas être regardés comme une fin en soi, mais comme une étape, parfois nécessaire (notamment dans la perspective de la libération nationale), mais devant être dépassée en vue d'une finalité plus haute et plus digne de l'Homme : celle de construire une communauté mondiale pluraliste, dans laquelle chaque individu serait respecté « dans sa totalité, dans sa personnalité et dans les fondements de sa vie religieuse » ; une communauté humaine dans la justice, la prospérité, le respect mutuel, l'amour et la confiance.

2. Dr Hasan Askari (Hyderabad, Inde). — « *Worship and Prayer* » (11 p.). Une riche et profonde méditation sur le

sens de la Prière dans le cadre de nos sociétés pluralistes. En exergue, une parole attribuée au Prophète : « Sans la Prière, il n'y aurait rien qui vaille dans cette Religion ». Suivent d'intéressants développements sur les thèmes suivants : signification de la Prière comme évènement (à partir de l'appel lancé par le muezzin) ; la Prière comme vie de la Parole (révélée) ; la Prière comme célébration et comme appel personnel à Dieu ; la Prière comme affirmation de la présence d'un Dieu invisible ; le Monde comme sanctuaire ; la Prière comme « prophétie » : sa prééminence sur la prière comme dialogue (en tant que la première est quête de compréhension, attitude de service et d'amour, et acte de paix) ; le sens de la Prière dans un monde injuste, fondé sur l'exploitation et l'oppression ; la Prière dans une société pluraliste. Pourrions-nous (Chrétiens et Musulmans) prier ensemble ? L'auteur hésite à répondre par l'affirmative. Mais, dit-il, le fait que l'on prie séparément n'implique-t-il pas que nos prières soient en conflit ? S'il n'en est pas ainsi, alors il peut y avoir union dans la prière, par-delà les différences de dogmes. On peut être ensemble dans la prière, sans qu'il y ait unité formelle visible, dès lors qu'il y a entre les uns et les autres union dans la foi, dans la confiance et dans une commune espérance.

3. Rev. Dr Kenneth Cragg (Le Caire). — « *In the Name of God...* (7 p.). Un beau texte, d'une rare élévation spirituelle, sur le thème du dialogue entre croyants. L'auteur pense que le dialogue ne peut se réduire à une comparaison abstraite des doctrines, ni avoir pour seule fin la concertation dans le domaine de l'action, pour répondre à des nécessités pratiques. Certes, la connaissance mutuelle, au plan intellectuel, et la coopération, au plan de l'action, sont nécessaires ; mais elles doivent avoir pour contrepartie la prière, et le désir d'un rapprochement au niveau spirituel. La seule comparaison intellectuelle des doctrines peut être aliénante ; elle peut être source de confusion et peut-être même un facteur d'antagonismes ; alors que l'intention de prière avec l'autre, même dans des conditions malaisées, ou d'une manière mal assurée, cette intention peut être unifiante et sanctifiante.

L'auteur aborde ensuite la question de l'importance du vocabulaire, dans l'information de la spiritualité de chacun. On ne peut explorer le domaine religieux de l'autre, ni se mettre

à l'écoute de son culte, sans faire appel à des concepts. On ne peut parler ni penser sans vocabulaire; qui dit vocabulaire dit idées. Jamais le cœur ne s'émue sans que l'esprit ne soit en mouvement. La sincérité de notre démarche spirituelle nous conduit nécessairement à la foi de l'autre, telle qu'elle se présente dans ses formes propositionnelles. Suit un examen d'un certain nombre de termes et de formules qui, pour le Musulman, sont comme le support nécessaire de la foi, et comme l'expression d'une authenticité spirituelle : les Beaux Noms de Dieu (cf. : *Coran* XVII, 110); les formules d'*istiğfâr* et de *ta'wîd*; l'expression *Allâhu akbar !* (Dieu est Grand), « expression que le Christianisme pourrait aisément prendre pour mot d'ordre ».

L'auteur indique un certain nombre de convergences entre la spiritualité chrétienne et la spiritualité islamique; il marque aussitôt les différences qui les séparent. A la question, si souvent posée : « Le Dieu de l'Islam et du Christianisme est-il le même Dieu ? », il propose de « répondre honnêtement par un *oui* et par un *non*. Oui, en ce sens que Dieu est le sujet de toutes nos théologies, de même qu'Il est la fin de notre culte; non, (partiellement seulement), en raison des « prédicats » que les uns et les autres nous formulons au sujet de son Etre. Citant F. Schuon, il ne manque pas de noter une « évidente nostalgie », chez certains Chrétiens, de la simplicité et de la non-paradoxalité de la vision islamique de Dieu dans Sa Souveraineté arbitraire. De même qu'il est possible de discerner, dans certains aspects de la culture islamique, une égale nostalgie de la vision chrétienne de Dieu, avec ce qu'elle comporte de paradoxe, notamment cette dimension proprement chrétienne de la condescendance et de la compassion divines. D'où le souhait, formulé par l'auteur, que Chrétiens et Musulmans puissent enrichir mutuellement leur sensibilité religieuse autant que leurs recherches théologiques, par une attentive compréhension de leurs visions respectives de Dieu. « Le temps viendra », pense-t-il, « où l'Eglise chrétienne serait apte et disposée à reconnaître dans l'attachement jaloux de l'Islam à l'unité et à la transcendance divines un souci majeur et une passion dominante aussi nécessaires au Christianisme pour sa propre conviction »... « Il est également possible d'espérer que l'Evangile du Christianisme rende toujours présentes à l'esprit des Musulmans des catégories comme la suprême Compassion

(et même le paradoxe de la Souffrance), qui peuvent donner la mesure de l'omnipotence divine elle-même, telle qu'elle est affirmée par l'Islam ».

4. Dr Ali Dessouki (Egypte). — « *Reflections on Community Relationship between Christians and Muslims in the Middle East* » (7 p.). L'auteur, un jeune chercheur égyptien, aborde la question de la coexistence des Chrétiens et Musulmans d'un point de vue socio-économique et politique. Il essaie de montrer l'importance du facteur religieux dans la naissance des antagonismes entre les communautés chrétiennes et musulmanes au Proche-Orient, et particulièrement en Egypte. Les attitudes musulmanes à l'égard des minorités chrétiennes s'expliquent non par référence à l'Islam doctrinal (il rappelle les enseignements islamiques prêchant la tolérance en faveur des *Ahl al-Kitâb*), mais par la pression de l'Islam historique, c'est-à-dire l'Islam en tant que système économique et social et idéologie d'Etat. Il précise que les tensions et les crises entre Chrétiens et Musulmans surgissent lorsque les problèmes d'ordre social et politique sont traités d'un point de vue religieux, ou reçoivent leur solution en termes religieux. Il illustre cette idée en passant en revue certaines péripéties de l'histoire contemporaine de son pays. Il montre notamment le rôle joué par les Coptes dans le développement de l'idéologie nationaliste et dans l'affirmation du patriotisme égyptien (cf. le slogan : « La Religion appartient à Dieu, la Patrie appartient à tous »). La sécularisation de la vie publique lui paraît une condition nécessaire pour garantir à tous les citoyens l'égalité des droits et leur donner une égalité de chances. L'Etat, en tant qu'entité politique et juridique, n'a pas à avoir une religion en propre; il n'a pas à défendre les intérêts d'une confession au détriment des autres. La religion doit être de nature purement personnelle.

M. Dessouki aboutit à cette conclusion que, pour s'adapter aux exigences d'une société sécularisée, la religion se doit d'établir avec le plus grand soin une distinction entre ce qui est essentiel et ce qui est non-essentiel; bien plus, « elle doit réinterpréter ou reformuler certaines des matières qu'elle tient pour essentielles ». La foi vivante, selon lui, « n'a pas besoin de se prouver par l'attachement à des positions erronées ou archaïques, mais par son aptitude à les abandonner sans crainte ».

5. Dr John B. Taylor (G. B.). — « *Community Relation-ship between Christians and Muslims* » (6 p.). Excellent « papier », riche d'idées et de suggestions, sur le thème des relations intercommunautaires, en vue d'édifier une communauté humaine unie et tolérante. Envisagée sous l'angle pratique, cette question pose de multiples problèmes (racisme, politique d'intégration, oppression des minorités, conflits engendrés par le fanatisme et l'intolérance, etc.). Abordant la question de la coopération, il met en garde contre les illusions d'un enthousiasme exagéré, né d'une vision prophétique de la communauté humaine, et qui peut être cause d'impatience, d'improvisations hâtives, autant que de tentations syncrétistes. A l'opposé, il analyse les difficultés héritées du passé, ou même de l'histoire récente, qui contribuent à dresser les communautés les unes contre les autres, et aggravent le sort des minorités religieuses (comme les Musulmans aux Philippines, les Chinois chrétiens en Indonésie, les Musulmans à Chypre, les Chrétiens en Turquie, les Musulmans en Ethiopie, les Chrétiens dans le sud du Soudan, les Musulmans en Ouganda, les Chrétiens dans le Nigéria Oriental).

Entre la coopération active et l'hostilité active, il y a le domaine insidieux de la compétition : on rivalise dans les manifestations extérieures du zèle religieux, notamment par la course aux dépenses de prestige consacrées au culte. L'auteur condamne cette forme de compétition, fruit de la vanité humaine. Il juge avec une égale sévérité la camaraderie trop poussée, qui peut porter à une excessive indulgence.

Dans la dernière partie de sa communication, l'auteur évoque le délicat problème des activités missionnaires. La recherche des conversions peut être assimilée à une forme d'impérialisme humain (notamment lorsqu'il s'agit des rapports entre monothéistes et animistes). Chrétiens et Musulmans, pense l'auteur, ont beaucoup à apprendre sur la manière de répondre, au plan missionnaire, à l'appel de Dieu. La missiologie peut être un domaine de choix où les uns et les autres pourraient confronter leurs expériences respectives — et leurs griefs réciproques — dans l'espoir d'une meilleure compréhension et d'une « fécondation » mutuelle.

6. L'auteur de ces lignes. — « *Révélation, Vérité et Obéissance* » (11 p.). La fonction de la Révélation dans l'His-

toire est l'un des thèmes directeurs de la réflexion musulmane des temps modernes. Le problème qui se pose aujourd'hui à la conscience musulmane est non seulement de comprendre la signification profonde de la Révélation, mais de saisir sa véritable portée dans la vie historique de la communauté, et, d'une manière générale, de définir la relation de l'Homme à la Parole de Dieu. A la lumière des recherches modernes, assumées notamment par les auteurs réformistes et modernistes de l'Orient arabe et du sous-continent indien, l'auteur essaie de situer les rapports entre Révélation et Vérité, Révélation et Histoire, Révélation et Obéissance.

Pour apprécier correctement le rapport entre Révélation et vérité en islam, il convient tout d'abord de préciser le statut de la révélation coranique. En application de la conception islamique — orthodoxe — de la Révélation, les auteurs musulmans aboutissent à des positions doctrinales, qui sont brièvement rappelées. Mais la doctrine traditionnelle selon laquelle le Coran est la référence fondamentale de toute l'Histoire humaine et la source de la Vérité suprême en toute chose, ne manque pas de poser un certain nombre de problèmes que l'on ne peut, ici, qu'évoquer schématiquement : a) L'imprécision des données coraniques à propos de certains épisodes de l'Histoire sainte (ou de l'histoire du passé arabe), est difficile à concilier avec la conception de la Vérité exposée plus haut; b) Les mutations scientifiques, ethniques et culturelles de l'époque contemporaine ont eu pour conséquence, au sein de la communauté musulmane, une tension grandissante entre les contraintes légales et morales fondées sur la Révélation, d'une part, et les réalités — elles aussi contraignantes — du monde actuel, d'autre part; c) A l'égard de certaines données coraniques parfaitement explicites — et formulées dans certains cas sur le monde injonctif — tout se passe comme si, depuis de longues générations, les Musulmans omettaient d'y voir des normes absolues (donc contraignantes), et comme, l'expression d'une Vérité universelle, de nature à s'imposer à toutes les consciences et dans toutes les situations humaines.

Le thème du rapport entre Révélation et Obéissance pose aussi des interrogations, notamment sur l'objet et le comment de cette obéissance. La doctrine orthodoxe classique, largement représentée à l'époque actuelle, stipule une totale adhésion au message coranique, afin que se réalise la prise en

charge totale du destin de l'Homme par la Parole de Dieu. Si une telle conception est parfaitement légitime (en ce sens qu'elle est pleinement conforme à la lettre du Coran (cf. chap. II, v. 85), elle soulève néanmoins des problèmes lorsqu'il s'agit de définir les modalités de cette obéissance. L'obéissance à la Révélation commande-t-elle de prendre celle-ci intégralement à la lettre ? L'obéissance à la Révélation doit-elle être assimilée à celle qui serait due à un code juridique ? Un code dont les dispositions seraient figées pour toujours, et demeureraient applicables à toutes les époques, à toutes les sociétés humaines, et sous une forme rigoureusement identique à celle qui résulte de leur conception primitive ?

La notion d'Obéissance peut être ambiguë, autant que celle de Vérité. Pour répondre convenablement à la Révélation, il importe de pouvoir saisir correctement les vérités divines qui en émanent. C'est dans la lecture du donné révélé que se situe l'origine des ambiguïtés. D'où la nécessité de repenser le problème de l'exégèse coranique, dans ses méthodes et sa finalité.

ANNEXE I

RENCONTRE ISLAMO-CHRETIENNE DE BROUMMANA

(LIBAN) — 12-18 juillet 1972

MEMORANDUM

Un groupe de Chrétiens et de Musulmans s'est réuni à Broummana (Liban) du 12 au 18 juillet 1972, pour participer à un colloque parrainé par le Conseil Œcuménique des Eglises. Les 46 membres, qui se répartissaient presque également entre les deux communautés religieuses, venaient de 20 pays; ils étaient invités à titre personnel. Le présent Mémoire a été examiné et reçu par le Colloque, mais il n'a pas fait l'objet d'un vote. Il est maintenant publié dans l'espoir qu'il stimulera une réflexion plus approfondie et un intérêt plus poussé, non seulement chez les Chrétiens et chez les Musulmans, mais aussi dans le contexte plus large des relations entre les adeptes des croyances et idéologies de notre temps.

Pendant une semaine courte mais bien remplie, des musulmans et des chrétiens de 20 pays se sont réunis à Broummana, Liban. Certains d'entre nous s'étaient déjà rencontrés et avaient commencé à échanger les vues de leurs traditions respectives. Bon nombre d'entre nous ont été néanmoins étonnés de l'atmosphère amicale et confiante dans laquelle s'est déroulée la conférence.

Nous nous sommes rencontrés à titre individuel et sans avoir aucune qualité de représentants; mais nous avons trouvé un sens si riche à nos conversations, nos méditations et notre vie communes, que nous éprouvons la nécessité de consigner par écrit notre expérience. Le présent mémorandum ne constitue pas un rapport officiel, et il ne lie nullement tous les participants. Le Colloque l'a examiné, sans le voter. Il est une manière de confirmer les expériences que nous avons faites en commun, de les faire partager à nos communautés respectives, de nous engager à poursuivre le dialogue et d'y inviter les autres, qu'il s'agisse du dialogue sous forme de la discussion verbale, du travail et des loisirs partagés ou d'une certaine adoration commune de Dieu.

1. Qu'est-ce qui nous a incités à nous réunir ?

Dans une certaine mesure, nous nous sommes assemblés parce que l'histoire, tant passée que moderne, a forcé nos deux communautés à se rencontrer en diverses circonstances partout dans le monde. Nous œuvrons ensemble au développement national et international. Nous vivons ensemble dans les mêmes localités et jusque dans les mêmes familles. Si nous nous

sommes autrefois manifesté une hostilité mutuelle, et si nous n'avons pas toujours réussi à appliquer nos propres doctrines de liberté religieuse, le sentiment nouveau de notre interdépendance nous pousse à rechercher de nouvelles voies de dialogue.

Pour beaucoup d'entre nous, il existe une autre raison plus pressante qui nous incite à intensifier les efforts réfléchis que nous faisons pour nous rencontrer. Par delà le sens de l'humanité commune et de l'interdépendance des chrétiens et des musulmans dans l'histoire, il y a le désir — tardif pour certains d'entre nous — d'honorer ensemble la conscience que nous avons de dépendre de Dieu dans un monde qui semble souvent le nier. Nous souhaitons ensemble obéir à Dieu en servant nos semblables et en recherchant justice et paix.

Certains d'entre nous désirent aussi trouver un cadre théologique et parfois peut-être culturel à leur reconnaissance et à leur conscience les uns des autres. Notre tentative de renouer les liens sociaux et spirituels qui peuvent nous réunir en une base commune est riche de promesses. Nous savons que nous avons des espoirs et des motivations politiques tout à fait différentes parfois et que le langage théologique et la doctrine de nos traditions respectives sont quelquefois aussi tout à fait différents. Nous avons pourtant découvert que nous pouvons, en nous rencontrant, être renouvelés dans notre engagement envers Dieu et nos semblables.

2. Nos espoirs dans le dialogue :

Nous avons convenu que le dialogue ne serait pas une tentative de supprimer les différences, mais de les explorer, dans un esprit de franchise et d'autocritique avec ceux qui viennent d'une autre tradition. Au lieu de nous contenter du plus petit commun dénominateur, nous avons affronté des points de tension parfois aigus. Nous avons pourtant osé espérer aussi une convergence, non pas dans un syncrétisme impatient, mais dans une attitude ouverte à une nouvelle ligne directrice inspirée de Dieu.

Nous avons espéré pouvoir nous défaire de toutes les caricatures que nous nous faisons mutuellement de nos situations sociales et théologiques. L'image que nous avons les uns des autres se fonde souvent sur des notions dépassées et aujourd'hui transformées. Nous voulons rétablir une évaluation plus positive les uns des autres. Tout en constatant que le même langage ou les mêmes symboles pouvaient véhiculer un sens différent pour chacune de nos communautés, nous avons voulu préciser la profondeur ou le caractère accidentel de ces différences. Cette découverte mutuelle peut nous amener à prendre mieux conscience des véritables problèmes de notre dialogue.

Pour aborder ces problèmes, nous avons accepté une nette responsabilité individuelle. Quoi qu'il en résulte, nous devons nous-mêmes en faire l'ex-

périence. Nous n'invitons pas nos semblables à entreprendre quelque chose que certains d'entre nous n'aient déjà essayé ou que nous ne nous soyons engagés à essayer. Nous osons espérer que cette expérience fidèle contribuera non seulement au renouvellement de notre engagement personnel envers Dieu, mais aussi à celui de nos communautés respectives.

Nous voyons que le monde laïque défie nos communautés religieuses de ne plus jamais se transformer en instruments de haine mutuelle et de division de la société. Ce n'est que si nous sommes conscients de ce défi que nous pourrions, en tant qu'hommes de religion, inciter nos semblables à poser les questions ultimes de la vie et de la mort, de la vérité et de la bonté, du pardon et de la responsabilité, de la vraie communauté et de la souffrance. Car notre dialogue ne tend pas à notre seul enrichissement personnel ni à l'enrichissement exclusif de nos relations mutuelles. Il représente quelque chose que nous voulons donner au monde et offrir à Dieu.

3. Principes directeurs de notre dialogue :

Nous ne voulons pas limiter notre conversation et notre collaboration à un groupe d'experts. Nous nous sentons tenus de concourir à instaurer dans nos communautés un esprit plus large et une pratique du dialogue plus étendue. Nous convenons que des situations différentes nécessitent des conceptions différentes, mais que certains principes irréductibles doivent être respectés. Ces principes auront des implications particulières selon les contextes, et il faudra les définir patiemment et concrètement.

a) *Témoignage franc* : Nous ne nous sommes pas demandé mutuellement d'abandonner ou de cacher nos convictions. Dans le dialogue, chacun devrait témoigner de ses motifs envers ses semblables et envers Dieu. Un franc témoignage peut permettre d'empêcher toute auto-satisfaction, tout soupçon et toutes craintes muettes.

b) *Respect mutuel* : Nous avons estimé que le respect mutuel était un principe indispensable à notre dialogue. Nous n'entendons pas par là la vieille coexistence du « vivre et laisser vivre », mais un égard réel pour les scrupules et les convictions de notre partenaire, de la sympathie pour ses difficultés et de l'admiration pour ses réalisations. Nous devons nous garder d'établir tout odieux parallèle entre la force de notre religion et la faiblesse de l'autre, entre l'idéalisme de l'une et le matérialisme de l'autre.

c) *Liberté religieuse* : Nous devrions scrupuleusement protéger la liberté religieuse. Cela suppose le respect des droits non seulement de n'importe quelle minorité religieuse, mais aussi de chaque individu. Tout en reconnaissant la vocation missionnaire des deux traditions religieuses, il convient d'éviter tout prosélytisme, qu'il soit le fait d'une majorité résolue à forcer une minorité à se conformer à sa religion ou d'une minorité qui utilise pour grossir ses rangs des arguments économiques ou culturels. Il est particulièrement indigne d'exploiter la vulnérabilité des gens sans instruction, des malades et des jeunes.

4. Qu'avons-nous découvert durant notre rencontre ?

Discutant ensemble avec franchise et dans un respect mutuel, et aspirant à créer des conditions de liberté de religion et de conscience totale, nous avons exploré plusieurs thèmes théologiques importants. Des documents écrits et des interventions orales émanant des deux traditions religieuses ont commencé à nous donner une vision plus large de la communauté mondiale, de notre conception de la révélation et de notre rôle, en tant qu'hommes et femmes de religion, dans bien des nations différentes.

Nous recommandons de poursuivre les travaux sur tous ces problèmes. Idéalement, cette tâche devrait être menée à bien conjointement par un groupe chrétien et un groupe musulman, ou à titre individuel par des adeptes des deux religions. Nous sommes convaincus que le renouveau théologique et spirituel peut nous préparer au renouveau social.

a) *Communauté mondiale* : On attend des musulmans et des chrétiens qu'ils élaborent une vision plus large de la communauté entre les races, les cultures et les nations. Cette notion doit souvent être expérimentée et comprise au niveau local où le pluralisme religieux fournit un microcosme de la diversité mondiale. La largeur d'esprit et la coopération sur ce plan local devraient contribuer, de manière vitale, à accroître l'harmonie entre les religions et à développer la justice internationale.

Nous reconnaissons qu'il est souhaitable qu'une communauté se consacre au bien-être d'un secteur d'une nation. Il peut aussi arriver qu'une communauté religieuse doive exercer son esprit critique à l'égard d'un système local politique ou socio-économique qui fait preuve d'un nationalisme étroit et empêche l'établissement de la communauté mondiale, de la justice et de la dignité humaine. Chrétiens et musulmans doivent contribuer activement à réparer les injustices de la société, aux dépens même de leurs propres intérêts.

Nous avons exprimé notre profonde inquiétude devant le nombre de situations qui menacent la paix mondiale et créent des tensions dans les communautés religieuses. Nous avons notamment souligné la tragédie du Moyen-Orient et les nombreuses injustices commises envers le peuple palestinien, dont le monde entier porte la responsabilité. Nous avons émis l'espoir que cette crise se résoudrait dans un esprit de compassion et de justice.

b) *Révélation* : Dans leur désir d'obéir à la vérité, nos communautés religieuses respectives s'attaquent à leur conception de la révélation. Nous avons conscience des soupçons et des doutes qu'éprouvent aujourd'hui beaucoup d'hommes et de l'affaiblissement rapide des effets de notre langage et de notre symbolisme traditionnels. Nos traditions religieuses nous laissent assez de latitude pour réexaminer nombre de nos théories théologiques

et juridiques; nous devrions, ce faisant, assurer la continuité du passé, avec nos sources d'autorité notamment.

Dans l'étude et le dialogue qui se déroulent entre nos deux religions, nous découvrirons peut-être des manières analogues de comprendre la révélation et d'autres qui seront différentes : pour les musulmans, le Coran est la parole de Dieu; pour les chrétiens, les Ecritures sont le témoin de la révélation en Jésus-Christ. Notre dialogue sur ce point peut nous aider à être fidèles à nos propres traditions tout en appréciant mieux notre voisin et en ayant un comportement plus rationnel à son endroit.

Certains d'entre nous pensaient qu'en explorant davantage l'expérience de la révélation dans l'histoire et la ligne directrice qui nous vient de Dieu dans notre propre vie, nous devrions être plus ouverts à la nature intarissable de la grâce divine. Nous devrions aussi être mieux préparés à supporter le sentiment d'être éloignés de nos semblables, au sein même de notre propre tradition, alors que nous essayons, peut-être véritablement, en leur nom, d'avoir une conscience plus critique de nous-mêmes.

c) *Religion et société* : Le dialogue ne s'effectue pas en dehors d'un contexte politique et socio-économique donné. Nous avons délibérément évité d'insister sur la nécessité de définir un Etat laïque ou religieux comme le cadre le plus propice à instaurer la communauté mondiale et à assurer l'obéissance à la révélation divine. Les participants à notre conférence ont fait l'expérience que la justice sociale, la spiritualité et le dialogue peuvent et doivent se rechercher dans des contextes politiques et culturels nombreux et différents.

Nous engager dans la société fait partie de notre devoir envers Dieu. Certains musulmans et certains chrétiens peuvent dire qu'ils sont des collaborateurs de Dieu en matière de formation de l'histoire et de transformation de la société. Nous nous rendons compte que la question de la religion dans la société se pose à nous d'une façon nouvelle. Dans quelle mesure nos traditions ont-elles fait défaut à nos semblables ? Dans quelle mesure comportent-elles de nouvelles promesses ? Nous travaillons ensemble à une réévaluation critique de nos rôles et de nos relations mutuelles.

d) *Notre pratique religieuse* : Notre inquiétude théologique et socio-économique a besoin du fondement spirituel et de la dimension eschatologique du culte et de la prière. Le culte et la prière exigent de nous plus que de simples définitions, car ils sont l'expérience d'un témoignage de Dieu et de confrontation du monde. Si notre foi en la pitié et la justice de Dieu nous pousse à nous préoccuper des choses du monde, comment les chrétiens et les musulmans peuvent-ils concilier leur vie spirituelle avec les exigences humaines de justice, de fraternité et de dignité de l'homme ?

Il y a d'abord le besoin et la soif constante de chacune des communautés de trouver dans la prière et le culte revivifié une source spiri-

tuelle. L'attitude de beaucoup de nos coreligionnaires qui négligent le culte et la prière constitue pour nous une gageure. Les musulmans s'attacheront à redécouvrir la plénitude de la *salât* et les chrétiens à approfondir la communion de l'eucharistie.

Dans cette rencontre entre nos deux communautés, nous ne nous contentons pas de nous écouter mutuellement; nous écoutons aussi Dieu. Parfois donc, des individus ou des groupes chrétiens et musulmans peuvent également exprimer chacun leur compréhension réciproque et leur confiance en s'ouvrant à la langue religieuse de l'autre et surtout à la *dh'ra*, à la supplication et à la méditation. Bien que nous ayons conscience de nos différences réelles et imaginaires dans cette association spirituelle réelle ou vicairie, et malgré notre anxiété d'éviter d'induire nos semblables en erreur, certains d'entre nous ont estimé qu'on pouvait tenter ce genre d'interpénétration de reconnaissance mutuelle et de réceptivité à l'égard de Dieu.

5. Quelles mesures pratiques suggérons-nous ?

Nous renouvelons notre adhésion aux diverses situations dans lesquelles vivent, parlent, pensent et travaillent ensemble musulmans et chrétiens. Ce dialogue aura peut-être des conséquences politiques et sociales qu'il faut envisager lucidement. Cependant, aucune situation locale n'est absolument incapable de fournir un exemple vivifiant à des hommes qui connaissent d'autres situations de l'autre côté du monde, ni peut-être d'apprendre quelque chose de ces hommes, ni même enfin de les décourager et de les déconcerter.

Nous proposons donc un ensemble de mesures pratiques dont certaines s'adapteront à certaines situations et pas à d'autres. Au milieu de nos préoccupations au niveau mondial et dans l'optique d'une communauté mondiale, nous désirons cependant garder l'esprit ouvert à toutes les voies possibles qui nous permettront d'aller de l'avant.

a) *Dans nos communautés nationales et locales* : chrétiens et musulmans peuvent, par l'action et la prière, coopérer avec leurs voisins et les uns avec les autres — ils le font parfois déjà — en vue de contribuer à l'édification de la nation, de garantir les droits de l'homme et les droits religieux, de combattre pour la justice et pour la paix. Ils peuvent devenir collègues dans les équipes de travail chargées du développement rural, les campagnes d'alphabétisation ou les activités des dispensaires médicaux. Ils peuvent essayer ensemble de résoudre les problèmes de la jeunesse aliénée en répondant plus patiemment à ses protestations et en lui offrant des conseils ou la possibilité d'activités récréatives. La collaboration délibérée et consciente entre les musulmans et les chrétiens et avec d'autres communautés dans ces domaines risque parfois de produire des tensions, mais elle peut aussi contribuer à notre réconciliation.

b) *Dans nos propres communautés religieuses* : en nous efforçant d'éliminer nos préjugés et de mieux nous apprécier les uns les autres, nous réaffirmons le besoin urgent d'éviter toute polémique et de fournir des manuels, de former des professeurs, d'élaborer des programmes pour les séminaires, tout cela étant mis au point en consultation mutuelle. Nous nous sommes réjouis de constater qu'on commençait à accepter que l'aide pratique et matérielle offerte par les communautés religieuses ne soit plus canalisée par une communauté religieuse particulière, mais qu'elle soit donnée à l'ensemble de la communauté, là où le besoin s'en fait le plus sentir. Nous avons déploré la rivalité qui se manifeste dans la construction de lieux de culte et nous recommandons que se nouent des contacts sociaux et spirituels plus étroits entre les communautés locales de nos deux traditions.

c) *Dans la poursuite du dialogue entre les religions* : Nous avons résolu de suivre de près les résultats des dialogues qui se dérouleront aux niveaux local ou international et d'étudier ensemble notamment les situations qui existent chez nous, afin d'établir les principes théologiques, missiologiques et sociaux de notre dialogue et de découvrir davantage de possibilités de dialogues. Par dialogue, nous entendons non seulement des réunions comme celle qui nous rassemble actuellement, mais aussi la collaboration sociale, l'enrichissement intellectuel réciproque et, pour certains, la participation vicairie à la vie religieuse d'autrui.

Nous avons également souligné notre prise de position commune relative au statut de Jérusalem, à la destinée de son peuple et à la signification historique de son caractère religieux et social. En ce qui concerne ces problèmes spirituels et internationaux, nous aspirons à l'unité que cette ville devrait symboliser pour tous ceux qui croient en Dieu.

Nous sommes reconnaissants au Conseil œcuménique des Eglises de son initiative et nous espérons qu'il continuera à se préoccuper de ce dialogue qui devrait se poursuivre sur une base plus large; nous attendons donc des divers organismes chrétiens et musulmans qu'ils prennent des initiatives et coordonnent leurs activités.

(Traduit de l'anglais, Service linguistique, COE).

LISTE DES PARTICIPANTS AU COLLOQUE DE
BROUMMANA (LIBAN) — Juillet 1972 (*)

Du côté musulman :

- Prof. M. O. A. ABDUL — Département des Etudes Arabes et Islamiques, Université d'Ibadan (Nigéria).
 Prof. A. Mukti ALI — Ministre des Affaires Religieuses d'Indonésie (Djakarta).
 Cheikh Mohammed ALI — Dar Es Salaam (Tanzanie).
 Dr Zafar Ishaq ANSARI — Pakistan.
 Dr Hasan ASKARI — Osmania University — Hyderabad (Inde).
 M. Mahmud AYYUB — Liban.
 Dr Zakaria Ahmad Mabrouk EL BERRI — Professeur à Al-Azhar (Le Caire).
 M. B. A. R. BRAIMAH — Université du Ghana, Lagos (Ghana).
 Dr Ali DESSOUKI (Egypte) — Institute of Islamic Studies, McGill University, Montréal (Québec, Canada).
 Dr Selim HAIDAR — Haut Conseil Chî'ite (Beyrouth, Liban).
 Dr Mushir ul HAQ — Indian Institute of Advanced Study, Simla (Inde).
 Dr Anwar HARJONO — Doyen de la Faculté de Droit, Ibn Khaldun University, Djakarta (Indonésie).
 Dr S. Abid HUSAIN — Islam and the Modern Age Society, Jamia Nagar, New Delhi (Inde).
 Prof. Mahmoud HUSAIN — Vice-Chancelier de l'Université de Karachi (Pakistan).
 M. MASUDI — Secrétaire du Ministre des Affaires Religieuses d'Indonésie (Djakarta).
 Prof. Ali MERAD — Université Lyon II (France).
 Dr Hisham NISHABI — Mkassed Association, Beyrouth (Liban).
 Dr Muhammad Abdur RABB (du Bangladesh) — Department of Religion, Carleton University, Ottawa (Canada).
 Dr Hasan H. SAAB — Prof. à l'Université Libanaise (Beyrouth).

(*) Plusieurs invités arabes (dont un Tunisien et deux Egyptiens) n'avaient pu se joindre au Colloque de Broummana. Il en fut de même de deux personnalités d'Union Soviétique (un Musulman et un Chrétien Orthodoxe).

- Imam Musa SADRE — Président du Haut Conseil de la Communauté Chî'ite de la République Libanaise (Beyrouth).
 Dr Cheikh Sobhi EL-SALEH — Vice-Président du Conseil Suprême Islamique et professeur à l'Université Libanaise (Beyrouth).
 M. Muzammil H. SIDDIQI — Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge (U.S.A.).

Du côté chrétien :

- R. P. George ANAWATI, Directeur de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire.
 Mme Marie Assaad Abd El Moutagally ASSAAD (Le Caire).
 Dr Samuel V. BHAIJAN — Directeur, Henry Martyn Institute, Hyderabad (Inde).
 Prof. Willem A. BIJLEFELD (Pays-Bas) — The Hartford Seminary Foundation, Hartford (U. S. A.).
 Dr Eugène C. BLAKE — Secrétaire Général du Conseil Œcuménique des Eglises (Genève).
 The Rt. Rev. Kenneth CRAGG — All Saints Cathedral, Le Caire.
 R. P. Michael FITZGERALD (Royaume Uni) — Institut Pontifical d'Etudes Arabes (Rome).
 Dr Wadie Z. HADDAD — Professeur associé (Etudes Islamiques), The Hartford Seminary Foundation, Hartford (U. S. A.).
 Prof. Yusuf JALEEL — Gordon College, Rawalpindi (Pakistan).
 Mgr George KHODR — Métropolitain du Mont Liban (Beyrouth).
 Dr Peter D. LATUIHAMALLO — Sekola Tinggi Theologia, Djakarta (Indonésie).
 Dr Paul LOFFLER (Allemagne de l'Ouest) — Near East School of Theology (Beyrouth).
 Prof. Hans Jochen MARGULL — Hamburg University, Hamburg (R.F.A.).
 Dr Bruce McLEOD — Bloor Street United Church, Toronto (Canada).
 R. P. Youakim MOUBARAC (Liban) — Abbaye de Jouarre (France).
 Rev. Stephen O. MSANGI — ELCT Junior Seminary, Soni (Tanzanie).
 Rev. Bolivar S. ONDO — Aumônier du C.E.L., Makak (Cameroun).
 Dr S. J. SAMARTHA (Inde) — Directeur, Programme on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, Conseil Œcuménique des Eglises (Genève).
 M. Lamine SANNEH (Gambie) — The School of Oriental and African Studies, The University of London (Londres).

CHRONIQUES

- Dr Wilfred Cantwell SMITH (Canada) — Directeur du Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge (U. S. A.).
- Rev. Dr R. Marston SPEIGHT (U. S. A.), Tunis.
- Dr John B. TAYLOR — Center for the Study of World Religions, Harvard University, Cambridge (U. S. A.).
- Dr Lukas VISCHER — Directeur, Commission on Faith and Order, Conseil Œcuménique des Eglises, Genève.
- R. P. Dr Y. A. YOUSEF — Le Caire.
- Dr Antonie WESSELS (Pays-Bas) — Near East School of Theology et Institute for Religious Studies, Beyrouth (Liban).