



N° 01/04 - Avril 2001

CATHOLIQUES ET MUSULMANS: DEUX APPROCHES DE LA MODERNITÉ

Maurice Borrmans

Professeur au P.I.S.A.I., le Père Maurice Borrmans est le rédacteur en chef d'Isلامochristiana. Il est plus particulièrement l'auteur des Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans (Paris, Cerf, 1981), ouvrage qui a été traduit en néerlandais, en allemand, en turc, en arabe, en italien et en anglais, et, plus récemment, de Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui (Paris, Desclée, 1996), dont la traduction italienne est en cours de publication. Il s'agit du texte même de la conférence publique qui fut donnée le 14 mai 1998 au Centre Culturel Saint Louis de l'Ambassade de France auprès du Saint-Siège: on en a respecté le genre littéraire et le style de circonstance, tout en l'enrichissant des notes les plus indispensables. Le texte en a paru dans ISLAMOCRISTIANA 24 (1999) 57-75

L'expérience plutôt récente des multiples rencontres de dialogue entre Chrétiens et Musulmans a fait comprendre, aux uns et aux autres, que les clivages, les différences et les oppositions ne se situent pas seulement entre les disciples du Christ et les croyants de l'Islam, mais aussi et surtout entre ceux et celles qui, d'un côté comme de l'autre, adoptent une attitude spécifique vis-à-vis des exigences et des défis de la modernité. Il est vrai, en effet, que la modernité n'a pas toujours été accueillie «de gaieté de cœur» tant par les Chrétiens que par les Musulmans, vu l'ambiguïté de ses valeurs, la complexité de ses manifestations et surtout l'extrême diversité des contextes historiques de son affirmation. C'est justement pour en mieux mesurer l'acceptation possible par les croyants qu'un colloque s'est tenu récemment à Téhéran, en Iran, du 30 octobre au 2 novembre 1994, entre des représentants du Comité pour le Dialogue Interreligieux du Centre National Iranien d'Etudes Culturelles Internationales et des envoyés du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, colloque qui avait pour thème «*En vue d'une évaluation théologique de la modernité*»¹. De fait, nombreuses se révèlent les publications qui, depuis plus d'un siècle, tentent de préciser ce qu'est la modernité et d'analyser les réponses diversifiées des croyants à son endroit. Pour ma part, en préparant cette conférence, je me suis fait le lecteur assidu et le disciple fidèle du Professeur tunisien

¹ Cf. *Islamochristiana* 21 (1995), p. 172

Abdelmajid Charfi dont un des derniers livres a pour titre «*L'Islam et la modernité*»².

Mais si le titre de la présente conférence nous invite à une étude comparative, forme particulière d'une attitude intellectuelle dialogale, c'est parce que certains de mes collègues m'en ont suggéré l'intérêt, d'une part, et parce qu'un ami musulman syrien, le Professeur Sâdiq Jalâl al-Âzm, de l'Université de Damas, m'en avait auparavant souligné l'avantage. Je l'avais rencontré à Tolède, en Espagne, en avril 1996, lors d'un colloque qui avait pour titre «*L'Europe et l'Islam: dynamiques et convergences*»³. Il m'avait alors offert copie d'une série d'articles qu'il avait publiés dans le *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, série d'articles qu'il avait intitulée *Islamic Fundamentalism Reconsidered : A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches*⁴ et où il comparait, en leur contenu et dans leur expression, les condamnations du *Syllabus* du Pape Pie IX, reprises par Mgr Lefebvre, d'une part, et les anathèmes récemment émis par divers porte-parole du fondamentalisme musulman contemporain. Ne convenait-il donc pas de s'interroger brièvement sur les formes diversifiées et les évolutions récentes des approches de la modernité, telles qu'elles ont été vécues et exprimées par les Chrétiens et les Musulmans au cours des deux derniers siècles? Il serait vain, certes, de prétendre en faire l'analyse détaillée et en réussir une vision globale et précise, mais un regard d'ensemble et des citations «significatives» devraient permettre d'en dégager les grandes lignes qui pourraient nous amener, en toute modestie et humilité, à des autocritiques justifiées, des conclusions provisoires et des souhaits réalistes.

I. Qu'est-ce que la modernité ?

Une question préalable se pose néanmoins, à laquelle il faut bien essayer de répondre pour d'autant mieux cerner les approches chrétiennes et musulmanes: qu'est-ce que la modernité ? Voici ce qu'en dit sagement *l'Encyclopaedia Universalis*⁵: «La modernité n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni proprement un concept historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles: face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident. Pourtant elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité. Inextricablement mythe et réalité, la modernité se spécifie dans tous les domaines: Etat moderne, technique moderne, musique et peinture modernes, mœurs et idées modernes - comme une sorte de catégorie générale et d'impératif culturel. Née de certains bouleversements profonds de l'organisation économique et sociale, elle s'accomplit au niveau des mœurs, du mode de vie et de la quotidienneté - jusque dans la figure caricaturale du modernisme. Mouvante dans ses formes, dans le temps et dans l'espace, elle n'est stable et irréversible que comme système de valeurs, comme mythe - et, dans cette acceptation, il faudrait l'écrire avec une majuscule: la Modernité. En cela, elle ressemble à la Tradition», et d'ajouter plus loin: «C'est la tradition du nouveau», selon l'expression de Harold Rosenberg.

Quelles en sont les origines? Faut-il la faire naître avec la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492 et, par la suite, avec l'invention de l'imprimerie, les découvertes de Galilée, l'humanisme de la Renaissance, la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique? D'autres préfèrent remonter à Descartes et à son «*Discours de la méthode*», à l'affirmation des Etats monarchiques centralisateurs, à la philosophie des Lumières (*l'Encyclopédie* de Diderot et le *Contrat Social* de Rousseau) et aux premiers développements scientifiques et économiques du XVIII^{ème} siècle finissant. N'a-t-on pas célébré cette année le 2^{ème} centenaire de l'expédition militaire et scientifique de

² Abdelmajid Charfi, *al-Islâm wa-l-hadâtha*, al-Dâr al-tûnusiyya li-l-Nashr, 1991, 343 p.

³ Cf. *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 210-211.

⁴ Part I in Vol. XIII, 1993, pp. 93-121, and Part II in Vol. XIV, 1994, pp. 73-98.

⁵ *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 12 (1985), art. *Modernité*, pp. 424-426. Les citations qui suivent en sont extraites.

Napoléon Bonaparte en Egypte? La Révolution française de 1789 semble en marquer l'affirmation abrupte, non sans des excès plus que regrettables, avec sa *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Mais c'est surtout au XIX^{ème} siècle que la modernité triomphe, dans le cadre occidental, européen et américain. «Le progrès continu des sciences et des techniques, la division rationnelle du travail industriel introduisent dans la vie sociale une dimension de changement permanent, de déstructuration des mœurs et de la culture traditionnelle (...). Ces deux aspects majeurs, auxquels viennent s'ajouter la croissance démographique, la concentration urbaine et le développement gigantesque des moyens de communication et d'information, marquent de façon décisive la modernité comme pratique sociale et mode de vie articulé sur le changement, l'innovation, mais aussi sur l'inquiétude, l'instabilité, la mobilisation continue, la subjectivité mouvante».

Ces précisions de *l'Encyclopaedia Universalis* disent assez que la «logique de la modernité» investit tous les champs individuels et sociaux de la condition humaine, remettant ainsi en cause ses traditions les plus chères, à savoir les cultures et les religions. La modernité apparaît, en effet, comme un concept technico-scientifique (domination absolue de l'homme sur la nature, terre, mer, air; productivité rationalisée et technologies de pointe; consommation téléguidée et loisirs organisés), comme un concept politique (l'Etat comme transcendantal abstrait fondé sur l'hégémonie des lois et de l'administration à partir d'une volonté du peuple s'exprimant à travers des canaux démocratiques), comme un concept psychologique (affirmation répétée d'un individualisme absolutisé ou d'un personnalisme difficilement communautaire où la création artistique se veut indépendante de toute censure), comme un concept métaphysique (le temps est soumis à la mesure, mais linéaire et non plus cyclique, à la recherche d'une conquête du progrès toujours reportée plus avant, avec une «sacralisation» de l'histoire collective comme «réalisation de l'homme» et une exaltation, au plan spirituel, d'un «positivisme» supérieur qui serait un «au-delà» des religions et des métaphysiques). La modernité ne serait-elle plus qu'une «idéologie du changement pour le changement»? Elle n'en a pas moins précisé ses composantes essentielles à travers le processus de «mondialisation» contemporaine: ses exigences et ses défis semblent être aujourd'hui les mêmes partout, et tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, s'y trouvent confrontés.

Une des participantes au colloque de Téhéran, la Professeur Eleonara Barbieri Masini, en a tenté une rapide description. S'inspirant des travaux du Père Hervé Carrier,⁶ elle rappelle que «la modernité est un changement social de grande amplitude qui affecte les structures économiques, sociales, politiques, administratives et religieuses de toute société donnée». Pour elle, la modernité est caractérisée par quatre phénomènes essentiels:

1. *le développement et l'importance des sciences et de la technologie* à travers une rationalisation extrême de la recherche et de ses applications (sciences physiques, chimiques et biologiques), d'où de nouveaux rapports entre l'homme et la nature;
2. *la mobilité croissante des populations*, dans le cadre de cette industrialisation à travers un processus d'urbanisation concentrationnaire où l'anonymat des villes engendre une déstructuration des communautés de base;
3. *l'émergence de l'Etat comme moteur du changement et contrôleur de sa population* (ministères de la santé, de l'éducation, de l'économie, de la justice, etc.), avec ses tentations «absolutistes»;
4. *l'affirmation de l'individu comme origine et fin de toutes choses*, et donc la défense de ses libertés et de ses droits, ce qui engendre l'égalité entre tous, et surtout entre les femmes et les hommes.

Tout ceci explique que la culture moderne est urbaine et non plus rurale, sociétaire et non plus communautaire, innovatrice et non plus répétitive, transitoire et non plus permanente, relative et non plus absolue. Les valeurs morales et spirituelles échapperaient-elles aux conséquences d'un tel changement? Comme le souligne le Professeur A. Charfi, la modernité se présente, en ces quatre dimensions, comme «une exaltation du changement» au nom de la «rationalité» croissante qui investit

⁶ Cf. son livre *Evangelising the Culture of Modernity*, 1993

tous les champs de l'existence humaine. «Les sociétés qualifiées de modernes, écrit-il, ont cette capacité - à la différence des sociétés traditionalistes - d'innover et de changer et de s'assurer un rythme tel qu'il permet, en même temps, l'accumulation des biens et des connaissances, si bien que tout s'engendre indéfiniment sans besoin d'importer ou d'assimiler ce qui est importé»⁷. Il est évident, constate-t-il alors, que cela a des effets négatifs sur les structures et les régimes traditionalistes, lesquels ont pour fondement la stabilité, la sécurité, les certitudes et la répétition. La modernité engendre ainsi, toujours selon lui, le «pluralisme» à tous les niveaux, y compris celui de la religion, diversité qui est perçue comme un enrichissement par les modernes mais une déperdition par les traditionalistes. Et si nous interrogeons un autre Maghrébin, le Professeur marocain Abdallah Laroui, nous obtenons des réponses analogues à la lecture de son livre *«Islam et modernité»* (1986)⁸. «A chaque époque, écrit-il, se dégage un consensus sur un pays modèle (en matière de modernité). Pendant un temps, ce fut la France, puis l'Angleterre; vint le tour de l'Allemagne, puis celui de l'Amérique; aujourd'hui, nous vivons, à l'ombre du Japon qui, nous dit-on, connaît déjà le XXI^{ème} siècle. Il serait instructif de suivre l'évolution du sens du mot moderne (*&asrî*) chez les essayistes arabes à travers les exemples successifs auxquels ils se réfèrent (...). La modernité, en tant qu'ensemble de traits qui distinguent une société, ne peut être saisie que comme un processus toujours inégal et toujours inachevé (...). Demandez à un historien, un sociologue, un ingénieur, ce qu'est la modernité, il ne vous répondra sans doute pas (mais il saura vous dire comment «moderniser»), car la modernité fuit toujours devant la modernisation (...). Et le philosophe-théologien accorde sans hésiter ce qu'on exige de lui. Vous nous donnez, dit-il, des recettes de changement, vous en décrivez les conséquences plus ou moins probables ; vous l'appellez modernité, je l'appelle quant à moi réalité contemporaine ; le mot importe peu d'ailleurs». Et de conclure en parlant du «formalisme obligé de la modernité», car il s'agit, comme on dit, d'«être moderne», que ce soit en économie, en science, en démocratie, «la modernité étant une pure forme sans contenu stable», ce qui pourrait d'ailleurs expliquer son «éclectisme pragmatique». En fin de compte, nous confie A. Laroui, «la crise est, dans son fond, ce double mouvement d'une histoire qui se construit et d'une certitude qui se défait. Chaque jour, un pan de la société est touché par la modernité en marche qui débusque un à un les absolus. Rien de total, de final n'est jamais acquis: ni la démocratie, ni la science, ni la technique, ni les idéologies qui les explicitent - économisme, positivisme, libéralisme, marxisme - ne prétendent plus sérieusement être des valeurs absolues, même si parfois elles sont vécues comme telles».

Si la modernité est ainsi progrès continu et instabilité institutionnalisée, si elle est diversité idéologique et pluralisme religieux, si elle est relativisation de tous les absolus dans la fluidité d'un changement perpétuel qui s'écoule comme le sable entre les doigts de la main qui le veut saisir, que peut-il rester des valeurs transcendantales de la religion, des certitudes de l'expérience spirituelle et de la consistance de la dignité de l'homme? C'est bien à ce niveau du «sacré» que les défis de la modernité ont été perçus par les Chrétiens et par les Musulmans en des contextes qui, s'ils sont différents, n'en comportent pas moins les mêmes effets. Il est donc grand temps de voir comment les Catholiques ont compris le *Syllabus* de Pie IX et accueilli l'esprit et les textes de Vatican II, avant d'enquêter ensuite sur l'accueil des Musulmans à la modernité selon les mentalités et les institutions qui leur sont propres, en se posant une dernière question: l'expérience des uns pourrait-elle servir aux autres?

⁷ A. Charfi, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁸ Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Paris, Ed. La Découverte, 1987, 188 p. Les citations sont extraites des pp. 69-71 et 79.

II. Du Syllabus de Pie IX au Concile Vatican II

Lorsque Pie IX (1792-1878)⁹ était devenu pape à Rome, le 1^{er} juin 1846 (il régnera jusqu'en 1878), des mesures libérales l'avaient bien vite rendu populaire (amnistie des prisonniers politiques), mais le meurtre de son Premier Ministre Rossi, le 24 novembre 1848, l'avait obligé à se réfugier à Gaète, en territoire napolitain. Il n'avait pu rentrer en ses Etats Pontificaux, à Rome, que le 12 avril 1850, après l'intervention du corps expéditionnaire français du général Oudinot. On sait que la «question romaine» (à savoir l'intégration de ses Etats dans l'Italie du Risorgimento) devait profondément marquer son pontificat. Cavour, champion de l'unité italienne, annexa la Romagne en mars 1860, après la guerre de 1859, puis les Marches et l'Ombrie après avoir défait la petite armée pontificale à Castelfidardo (septembre 1860). Malgré le soutien de Napoléon III, la question devait être définitivement réglée par l'entrée des troupes italiennes à Rome, le 20 septembre 1870, sans la moindre effusion de sang: Pie IX s'était «retiré» au Vatican pour n'en plus sortir. Ce n'est pas le lieu d'insister ici sur l'œuvre administrative qu'il poursuivit à Rome, ni sur la «restauration religieuse» qu'il poursuivit avec zèle et intelligence (la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception de Marie, en 1854, et la tenue du 2^{ème} Concile du Vatican, en 1870, en sont les manifestations les plus significatives): cette «restauration» engendra un développement de l'ultramontanisme catholique et une certaine centralisation autour de la Curie romaine. Mais dans l'Europe de l'époque, où se succédaient restaurations et révolutions à la suite des développements incessants d'une modernité envahissante qui s'exprimait dans tous les domaines, y compris ceux de l'économie, du droit, des libertés et de la religion, et cela sous des formes très souvent anticléricales sinon antireligieuses, bien des esprits se trouvaient troublés et beaucoup d'évêques souhaitaient que l'Eglise se prononce sur les «idées nouvelles» que beaucoup qualifiaient volontiers de «révolutionnaires»: ne s'étaient-elles pas exprimées, puis développées, sous des formes excessives au cours des quinze années qui, en France, avaient marqué le passage de la Révolution à l'Empire?

C'est donc en 1864 (le 8 décembre) que Pie IX adressait aux fidèles de l'Eglise catholique son encyclique *Quanta Cura*, y ajoutant un *Syllabus errorum* (une *Liste des erreurs*) à usage des évêques. Comment en était-on arrivé là et comment fallait-il en interpréter la teneur ? Certains en attribuent la première idée au futur Pape Léon XIII, alors évêque de Perugia : homme de grande culture, il s'évertuait à informer et former ses diocésains en ses lettres pastorales sur la saine doctrine et les valeurs de la nouvelle société. De 1852 à 1860, de nombreux évêques et quelques laïques (dont Louis Veuillot) furent consultés sur «les erreurs du temps», sur initiative du cardinal Fornari. La publication, en juillet 1860, d'une *Instruction pastorale sur les diverses erreurs du temps présent* par Mgr Gerbet, évêque de Perpignan, servit de catalyse et peut-être de modèle: diverses commissions romaines en reprirent les 11 titres regroupant 85 «propositions fausses» pour réduire celles-ci à 71. L'indiscrétion d'un hebdomadaire de Turin et sa campagne hostile au Saint-Siège firent avorter les choses en 1862. La Curie romaine reprit alors ses travaux et dressa une liste (*syllabus*) de 80 propositions dont les lettres et les encycliques du Pape régnant et de ses prédécesseurs avaient dénoncé le caractère pernicieux. Il semble que trois événements accélérèrent la publication du *Syllabus*: en 1863, Ernest Renan publiait sa *Vie de Jésus* (âprement critiquée par certains pour son «naturalisme moderne»), des intellectuels allemands se réunissaient à Munich sous la conduite de Doellinger (ils entendaient accueillir les requêtes de la «philosophie moderne») et au Congrès de Malines, en Belgique, Montalembert rejetait «l'alliance du trône et de l'autel» et se prononçait pour «la distinction essentielle entre l'intolérance dogmatique et la tolérance civile, l'une nécessaire à la vérité éternelle, l'autre nécessaire à la société moderne».

Le *Syllabus*¹⁰ accompagnait l'Encyclique, énonçait 80 propositions et indiquait les sources, après chacune, mais il ne comportait ni date ni signature: il s'agissait d'un simple «recueil comprenant les

⁹ *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 14 (1985), art. Pie IX, pp. 677-680

¹⁰ *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XIV (1941), art. *Syllabus* par L. Brigué, pp. 2878-2923.

principales erreurs de notre temps notées dans les allocutions consistoriales, lettres, etc ... » selon le libellé même de l'introduction. Le document eut certainement un retentissement plus important que ne l'avaient imaginé ses promoteurs. La «question romaine» était encore «pendante» et les adversaires de l'Eglise se faisaient partout les champions des «idées nouvelles», au point même que le gouvernement français interdit aux évêques français d'en publier le texte, ainsi que la première partie de l'Encyclique. Mgr Dupanloup, l'évêque libéral d'Orléans, en prit la défense, sachant y distinguer «la thèse et l'hypothèse» dans une publication intitulée «*La convention du 15 septembre* (entre Napoléon III et le roi de Piémont Victor-Emmanuel II) *et l'Encyclique du 8 décembre*». Il y disait, entre autres: «Le pape repousse, dit-on, la liberté philosophique; mais ce qu'il entend rejeter, c'est l'omnipotence absolue de la raison qui serait implicitement la négation de Dieu». Mgr Dupanloup entendait ainsi ramener chaque erreur au contexte précis et aux circonstances exactes qui l'avaient vue naître et s'exprimer. Pour l'évêque d'Orléans, «l'Eglise n'est inféodée par sa nature à aucune forme de gouvernement; elle les accepte tous, pourvu qu'ils soient justes». Il faut savoir que 630 évêques remercièrent Mgr Dupanloup d'avoir si bien traduit leurs propres sentiments au sujet de l'Encyclique. Le Pape lui-même en écrivit à l'un de ses amis, en disant: «L'écrit qu'il vient de publier a été pour moi une grande joie: il a expliqué et fait comprendre l'encyclique comme il faut qu'on la comprenne». Il est certain que les publicistes catholiques se divisèrent partout en fonction de leurs «ouvertures pastorales» ou de leur ultramontanisme intransigeant, et que les théologiens furent tout autant divisés quant à la valeur dogmatique du *Syllabus*: ceux qui soutinrent qu'il contenait un enseignement infaillible invoquaient des raisons qui avaient leur valeur (pour les uns, c'était un acte de l'infaillibilité personnelle du pape, une définition «*ex cathedra*» ; pour d'autres, c'était une doctrine infaillible parce que garantie par l'infaillibilité de l'Eglise ; pour d'autres encore, le *Syllabus* était infaillible parce que les documents dont il est composé le sont), mais ceux qui n'y voyaient pas un enseignement infaillible du Souverain Pontife avaient également leurs raisons («Si le *Syllabus* était un acte qui engageait l'infaillibilité pontificale, il faudrait dire que chacune des propositions qui le composent est contraire à la foi catholique, et que les contradictoires de ces propositions expriment exactement le dogme. Or il n'en est rien en plusieurs cas», signale encore L. Brigué dans son article).

Quelles étaient donc ces 80 erreurs regroupées sous 10 titres significatifs ? Sans entrer ici dans leurs détails, qu'il suffise d'énumérer les titres à la suite l'un de l'autre:

1. le panthéisme, le naturalisme et la rationalisme absolu (1-7) qui tous évacuent le mystère de la transcendance divine;
2. le rationalisme modéré (8-14) qui soumettrait la révélation aux seuls critères de la raison humaine;
3. l'indifférentisme et le latitudinarisme (15-18) pour lesquels «toutes les religions sont bonnes»;
4. le socialisme, le communisme, les sociétés secrètes, les sociétés bibliques et les sociétés cléricalo-libérales, considérées comme autant d'entreprises contre la foi;
5. les erreurs relatives à l'Eglise et à ses droits (19-38) qui impliqueraient l'idée qu'il s'agit d'une société «comme les autres»;
6. les erreurs touchant la société civile considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'Eglise (39-55), considérant la première comme la seule source du droit;
7. les erreurs concernant la morale naturelle et chrétienne (56-64), qui risquent de dénier tout fondement «supérieur» à la moralité (Dieu ou l'Etat);
8. les erreurs sur le mariage chrétien (65-74) où il y a risque de confusion entre mariage civil et mariage sacrement;
9. les erreurs sur le principat civil du pontife romain (75-76) dont on sait qu'elles compliquaient la solution de la «question romaine»;
10. les erreurs qui se rapportent au libéralisme moderne (77-80) qui se fonde sur la souveraineté du peuple, la séparation de l'Eglise et de l'Etat et l'égalité entre les religions.

Il apparaît ainsi que, si certaines erreurs touchaient au difficile rapport de la raison et de la foi, de la philosophie et de la révélation, de la nature et de la grâce, beaucoup d'autres avaient trait aux relations combien changeantes entre l'Eglise, société de croyants, et l'Etat, société de citoyens. Comme on le verra, c'est bien dans ces deux directions que se posent également les problèmes de l'accueil ou du refus des Musulmans par rapport à la modernité. Si l'attitude de Pie IX vis-à-vis des requêtes doctrinales, sociales et politiques de la modernité apparut ainsi comme plutôt négative, indiquant aux Catholiques quelles étaient les voies qui menaient à une impasse, les explications de Mgr Dupanloup tendaient à les encourager à chercher d'autres voies de conciliation, et c'est bien ce que fit le pape Léon XIII (1878-1903)¹¹ dont le pontificat éclairé fut marqué par des initiatives courageuses pour mieux comprendre la modernité, même si le contexte culturel et politique fut encore et souvent défavorable. «Il est incontestable que ce pontificat marque un tournant par suite de l'orientation nouvelle donnée par le pape à l'action du Saint-Siège, et qui se caractérise par des positions plus conciliantes à l'égard des gouvernements, par une «cordialité d'accent à l'égard de la saine civilisation et du vrai progrès» (G. Goyau) et par une conception plus moderne de la façon dont l'Eglise doit chercher à exercer son influence dans la société (...). Soucieux de voir celle-ci renouer le dialogue avec le monde et s'engager prudemment dans les voies de l'avenir, Léon XIII accepta franchement de se rallier, non certes au libéralisme, mais du moins aux institutions libérales constitutionnelles, mettant bien plus que son prédécesseur l'accent sur «l'hypothèse», et il s'appliqua, dans une série d'encycliques très remarquées, à formuler de façon positive la théorie des rapports du spirituel et du temporel et l'idéal de l'Etat chrétien dans le monde d'aujourd'hui» (R. Aubert, *Dict ...*). Faut-il évoquer ici ses efforts soutenus en faveur d'un néo-thomisme qui accueille les problématiques modernes, son encyclique *Rerum Novarum* (1891) sur la «question ouvrière» et son encyclique *Providentissimus* (1893) pour le renouvellement des études bibliques?

Si, par la suite, le pontificat de Pie X (1903-1914) connut un renouveau interne de l'Eglise catholique et des initiatives louables comme la création de l'Institut Biblique à Rome, il n'en fut pas moins marqué par une intransigeance doctrinale qui dut se manifester lors de la «crise moderniste» et de la «séparation de l'Eglise et de l'Etat» en France. Les ouvertures de Léon XIII avaient amené nombre de catholiques à tenter une modernisation du Christianisme où ne manquaient pas les confusions que signalait déjà le *Syllabus* et que devait dénoncer l'encyclique *Pascendi*. Les efforts d'un Maurice Blondel, d'un Mgr Battifol et des Pères Laberthonnière, Lagrange et de Grandmaison sont par là rectifiés tandis que les excès de Loisy et de Le Roy se voient condamnés. Epreuve nouvelle, donc, dans l'accueil de la modernité, dont Jean Guittou a pu dire que «le modernisme nous apparaît comme une forme de pensée qui reviendra toujours au cours de l'histoire du catholicisme, lorsque l'esprit voudra fonder la foi sur l'esprit du temps au lieu d'intégrer l'esprit du temps à sa foi».

C'est justement ceci qui s'est produit peu à peu vis-à-vis de la modernité avec les pontificats de Pie XI (1922-1939)¹² et de Pie XII (1939-1958)¹³: à côté des condamnations du communisme athée et du nazisme raciste, il y eut les développements cohérents de l'œuvre de Léon XIII avec l'encyclique *Quadragesimo Anno* (1931) sur la question sociale, l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943) sur la légitimité des méthodes critiques en exégèse biblique, l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) sur l'Eglise et l'encyclique *Mediator Dei* (1947) sur le renouveau liturgique. Tout ceci préparait les voies à l'action générale de réconciliation du «bon pape» Jean XXIII (1958-1963) dont les deux encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in terris* annonçaient les grandes lignes du Concile Vatican II (1962-1965): celui-ci s'est voulu, grâce aux efforts de Paul VI (1963-1978), poursuivis par ceux de Jean Paul II, une «relecture chrétienne» des exigences de la modernité à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition grâce à un discernement purifié par les épreuves de ces derniers temps et encouragé par

¹¹ L'encyclopédie *Catholicisme (hier, aujourd'hui, demain)*, tome VII (1975), art. *Léon XIII*, pp. 331-335; *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 10 (1984), art. *Léon XIII*, pp. 1106-1107.

¹² L'Encyclopédie *Catholicisme*, tome XI (1988), art. *Pie XI*, pp. 287-299.

¹³ L'Encyclopédie *Catholicisme*, tome XI (1988), art. *Pie XII*, pp. 299-311; *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 14 (1985), art. *Pie XII*, pp. 680-681.

un contexte socio-culturel tout différent. Qu'il suffise de rappeler, à titre emblématique, l'accueil plutôt positif de l'Eglise à la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* de 1948, dont le Pape actuel s'est fait en quelque sorte le champion.

Les textes du Concile Vatican II, surtout celui sur *L'Eglise dans le monde de ce temps* (*Gaudium et Spes*), témoignent à leur manière que nombre de valeurs de la modernité sont désormais réinterprétées et par suite intégrées, n'en déplaie aux nostalgiques d'une «chrétienté» disparue: Eglise-Peuple de Dieu en marche vers la sainteté, Eglise libre par rapport à des Etats libres, respect de la liberté des consciences, lecture de l'Ecriture éclairée par la critique, œcuménisme chrétien et dialogue interreligieux, etc... Comme on est loin alors des incompréhensions du XIX^{ème} siècle et des rigidités du *Syllabus* ! Il est vrai que les temps avaient singulièrement changé et que deux guerres mondiales, des guerres dites «modernes», avaient appris aux hommes les limites ou les excès d'une certaine modernité absolutisée.

III. Les Musulmans et les défis de la modernité

Qu'en est-il de l'accueil que l'Islam et les Musulmans firent à la modernité au cours de ces deux derniers siècles? Une telle question ne saurait jamais avoir pour réponses que des observations partielles et des hypothèses sectorielles, tant le problème y est complexe, vu l'extrême diversité des aires culturelles que représentent les peuples musulmans et les contextes historiques de leur entrée, volontaire (cf. les «réformes» ottomanes) ou contrainte (cf. les entreprises «coloniales»), dans la modernité sous toutes ses formes (économiques, politiques, culturelles). Le Prof. Charfi fait à ce propos une remarque capitale, que reprennent tous les sociologues arabes contemporains: «La modernité, dans les pays arabes, n'a pas investi la pensée, la société et les institutions grâce à une évolution autonome qui serait analogue à celle qui mena l'Occident à la modernité»; et de signaler alors qu'à l'époque de la Révolution française, c'est le *wahhâbisme* salafiste qui triomphe dans la péninsule arabe, en se référant à Ibn Taymiyya, le célèbre théologien hanbalite intransigeant du XIII^{ème} siècle. Dans son analyse du rapport de l'Islam à la modernité, le Prof. Charfi note justement que la modernité venait «d'ailleurs» et se présentait donc comme une intruse qui remettait tout en cause, d'où le rôle de résistance assumé alors par l'Islam et la tentation du refus de toute remise en cause de la Tradition héritée des «pieux ancêtres» (*al-Salaf*). Mais que faudrait-il entendre par «Islam», dans un tel contexte? Après avoir rappelé qu'il convient d'y distinguer «un ensemble de valeurs et de dogmes» dont le Coran constitue le trésor, «la pratique historique» qu'en ont faite les Musulmans (ce qu'il appelle la «situation herméneutique») et «la dimension spirituelle de la foi», telle qu'elle est vécue en des formes individuelles ou sociétaires, il se propose donc d'exposer, en son livre, *«L'Islam et la modernité»*, certaines «réponses variées, sectorielles, changeantes» que des Musulmans ont tenté de donner aux défis de la modernité. Il est en effet difficile d'envisager ici une réponse d'ensemble, concertée et reconnue comme telle. Certes, comme le reconnaît Olivier Carré¹⁴, il existe «une solidarité internationale de ce qu'on peut appeler l'appareil de l'islam (...). Il existe un 'personnel' spécialisé dans les tâches du culte et de la doctrine, qui constitue dans le monde musulman un réseau de savants, *&ulamâ'*, de juristes, *fuqahâ'*, de chefs de la prière, *imâm-s*, dans les innombrables mosquées ou sanctuaires, de prédicateurs du vendredi, de juges, *qâdî-s*, pour les questions musulmanes. Tous les problèmes pratiques et intellectuels, juridiques et politiques qui se présentent à ce personnel sont discutés dans des réunions internationales, congrès de savants et de juristes, conférences des chefs d'Etat musulmans ou de leurs ministres» Il est cependant rare que ce «personnel» (les «hommes de religion», les *rijâl al-dîn*, pour faire bref) se prononce à l'unanimité sur les problèmes posés à l'Islam par la modernité.

O. Carré constate, à ce propos, que «l'attitude générale du monde musulman face au monde moderne a son origine dans un mouvement réformiste modéré, ambigu, assez étranger aux sciences modernes, qui s'est produit et diffusé au cours et à la fin du XIX^{ème} siècle, et qui est aujourd'hui à peu près intégralement récupéré par une tendance plus fondamentaliste que réformiste. Contrairement à ce que crurent certains des réformistes eux-mêmes, &Abduh en particulier (mort en 1905), il ne fut nullement question d'un mouvement intellectuel et organisationnel comparable, même de loin, à la Réformation en Europe au XVI^{ème} siècle ou à la crise du modernisme dans le catholicisme au début du XX^{ème} siècle. L'adaptation au monde moderne est fondée sur un compromis et non sur une conversion intellectuelle. Il faut simplement, dit-on, adopter les sciences et les techniques de l'Occident sans réticence et sans arriérisme superstitieux, mais préserver intégralement le bloc des croyances musulmanes et de leurs applications juridiques et sociales. On accepte la science pourvu qu'elle ne pénètre pas la pensée islamique elle-même. On accueille le progrès technique, pourvu qu'il ne modifie pas sensiblement les mentalités et les structures sociales et familiales». Ce jugement d'ensemble d'un excellent connaisseur du monde musulman contemporain ne pêche-t-il pas par excès de pessimisme? A lire les publications des divers mouvements fondamentalistes islamistes de notre temps (Frères Musulmans, et groupes assimilés, comme le F.I.S. algérien, la pensée d'un Khumaynî en Iran et d'un Abû l-A&lâ l-Mawdûdî au Pakistan), on ne saurait que donner raison à cette appréciation qui distingue entre l'acceptation des «produits» de la modernité et le refus de ses «principes»,

¹⁴ *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 10 (1984), art. *Islam: B. Modernisme dans le monde musulman*, pp. 195-207. Les citations qui suivent en sont extraites.

lesquels sont à l'origine de ces «produits». De par ailleurs, nombreux sont les Etats islamiques qui entendent être pleinement modernes dans la gestion de leur économie, la conduite de leur politique, l'affirmation de leur culture et l'interprétation de leur religion. N'y aurait-il donc pas, et peut-être depuis toujours, une double attitude récurrente de l'Islam par rapports aux requêtes variées des situations historiques où il doit s'insérer et s'affirmer?

C'est bien ce qu'a voulu déduire le Prof. Sâdiq Jalâl al-Âzm, Directeur du Département de Philosophie et de Sociologie de l'Université de Damas, de sa réflexion critique sur «*Islam et laïcité*», dans une conférence donnée à Damas en 1995¹⁵. A la question trop souvent posée par ses amis d'Occident, «l'Islam peut-il s'harmoniser avec la modernité, la laïcité, la démocratie, la science moderne et la technologie», il répond par un «non» et par un «oui» tout à la fois. A écouter, dit-il, les égyptiens Sâlih Sâriyya (cf. son «*Traité de la foi*») et Shukrî Mus\$afâ (cf. son groupe *Takfîr wa-h\$ijra, Anathème et Migration*), l'afghan Qalb ad-dîn Hikmatyâr et le défunt président pakistanais Zia ul-Haq, on est tenté de répondre «non», comme le font les fondamentalistes catholiques ou protestants d'Europe et d'Amérique, même s'ils ne recourent pas à la violence ; mais à considérer toujours aujourd'hui les exemples de certains leaders contemporains comme le turc Mustafâ Kémal, l'égyptien Gamâl 'Abd an-Nâsir, le tunisien Habib Bourguiba, le marocain Muhammad V et l'indonésien Soekarno, force est bien de constater qu'il y a un Islam qui dit «oui» à toutes les exigences de la modernité, mais «à sa manière» qui lui est propre. Et Sâdiq Jalâl al-Âzm de résumer ainsi les choses, s'agissant de la longue histoire de l'Islam au cours de quatorze siècles où il lui a fallu tenir compte des défis de la contemporanéité (*al-mu&âsara*):

«Ma conviction, c'est que la réponse réaliste et rigoureuse peut se résumer comme suit:

- en forme dogmatique et idéaliste, la réponse est 'non', car il n'existe rien dans les enseignements et les dogmes de ce premier Islam tout simple qui indique qu'il y aurait chez lui quelque disposition à s'harmoniser et à s'accorder avec cette forme de gouvernements royaux et héréditaires, impériaux et souverains;
- en forme historique et réaliste, la réponse est 'oui' parce que toutes choses prouvent que l'Islam s'est harmonisé et s'est accordé, à une vitesse stupéfiante, avec le pouvoir royal, héréditaire et impérial, qu'il récusait auparavant».

C'est pourquoi il peut conclure en disant:

«J'en reviens maintenant à ma première question: l'Islam peut-il s'accorder avec la modernité, etc ... ? pour y répondre par analogie avec ce que j'ai rapporté plus haut:

- en forme idéaliste et dogmatique, la réponse est «non» assurément;
- en forme historique et réaliste, la réponse est 'oui' assurément.

Je veux donc dire ici que, dès lors et chaque fois que le 'non' idéaliste se heurte, dans l'histoire, avec le 'oui' historique, le penchant général de cette histoire va toujours dans le sens de la victoire du 'oui' historique sur le 'non' idéaliste à un degré tel que cela condamne le point de vue idéaliste d'une manière irrévocable, la plupart du temps, ou le marginalise particulièrement, en d'autres temps».

Et c'est bien dans cette même perspective que s'inscrivent aujourd'hui nombre de penseurs musulmans, comme ceux dont on parle ou qui écrivent dans l'un des derniers numéros de la «revue maghrébine du livre», intitulée *Prologues*, sous le titre «*Voies de rénovation de la pensée arabo-islamique contemporaine*» (n° 10, été 1997). Leur projet, comme celui des Prof. Charfi et Laroui, n'est-il pas de réduire la distance entre le «non» et le «oui» et de trouver une juste mesure entre «islamiser la modernité» et «moderniser l'Islam»?

¹⁵ Cf. la revue *al-Nahj (la Voie)*, publiée par le Centre de Recherches et d'Etudes Socialistes dans le Monde Arabe (Damas), n° 40, été 1995, pp. 122-137, sous le titre *al-Islâm wa-l-âlmâniyya*.

«Islamiser la modernité, écrit le Prof. Charfi, peut signifier jeter un vêtement islamique sur des réalités qui ne sont pas apparues dans un milieu islamique et qui ne sont pas le fruit d'une évolution autonome de la pensée islamique et de la société islamique. De ce point de vue, c'est donc une opération justificative implicite ou consciente qui revêt de nombreuses formes qui vont de la recherche, dans le patrimoine et l'histoire, de pratiques qui leur sont semblables à la négation de la spécificité occidentale des valeurs, des sciences et des inventions que l'Occident a produites, en passant par l'harmonisation entre elles et les principes islamiques»¹⁶. Personnellement partisan de cette harmonisation, difficile mais nécessaire, le Prof. Charfi s'efforce d'en présenter les diverses manifestations dans son livre *L'Islam et la modernité*, pour d'autant mieux apprécier les efforts de ses coreligionnaires tant au plan théorique de la pensée religieuses elle-même (Coran, Credo et Culte) qu'au plan de son application dans la société contemporaine. Si l'Islam est tout à la fois *religion, société et Etat* (*dîn, dunyâ, dawla*), quels en sont donc les éléments qui peuvent être modernisés et quels y sont les réalités qui doivent demeurer intangibles ? C'est ici que les réponses musulmanes se révèlent plus disparates que jamais.

Qu'en est-il exactement du renouveau des études coraniques? Et peut-on parler en théologie musulmane d'une réception des problématiques et des méthodologies qu'exige la modernité? Muhammad &Abduh (1849-1905) et Rashîd Ridâ (1865-1935) ont sans doute ouvert une voie nouvelle avec leur *Commentaire coranique du Manâr* dont le Père J. Jomier a su faire une excellente analyse: il s'inscrit sans doute, comme *l'Exposé de la religion musulmane (Risâlat al-tawhîd)* du premier, dans un effort de «renouveau du Mu&tazilisme»: le recours à la raison comme soutien ou critère de la foi y a même conduit Md &Abduh à découvrir dans la «religion naturelle» de la «philosophie des lumières» une étrange correspondance de l'Europe, enfin libérée des mythes pagano-chrétiens, avec les principes immuables du monothéisme musulman. D'autres sont allés plus loin, voulant trouver dans le Coran l'annonce prophétique de toutes les découvertes ou inventions de la science moderne: concordisme apologétique qui est encore très à la mode chez nombre de prédicateurs musulmans (tels le commentaire, *al-Jawâhir fî tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, du shaykh Tantâwî Jawhari, et le livre de Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science*). Des exégètes plus classiques comme &Â'isha &Abd ar-Rahmân Bint al-Shâtî' et Hind Shalbî n'en maintiennent pas moins que le Coran délivre, avant tout, un message religieux et des règles éthiques, tout en n'osant pas faire ce qu'entreprennent avec courage un Khalaf Allâh (concilier les récits bibliques du Coran avec ceux de la Bible), un Mohamed Arkoun (avec son livre *Lectures du Coran*), un Nasr Hâmid Abû Zayd (avec sa *critique du discours religieux*¹⁷, *Naqd al-khitâb al-dîni*), pour mieux contextualiser les versets coraniques puisque, si certains sont clairs et explicites (*muhkama*), d'autres demeurent ambigus et donc à préciser (*mutashâbiha*). Le Prof. Mohamed Talbi n'invite-t-il pas, pour sa part, à une «relecture finaliste» de ces versets pour permettre au croyant de considérer le message coranique comme «à lui aujourd'hui adressé», d'autant plus que la science des versets «abrogeants et abrogés» est toujours extensible? C'est là ce qu'il propose en deux livres récemment publiés à Tunis: *&Iyâl Allâh (La famille de Dieu)* et *Ummat al-wasat (Communauté médiane)*¹⁸. Il est vrai que les institutions représentatives de l'enseignement officiel n'accueillent ces propositions ou innovations (*muhdathât*) qu'avec beaucoup de réserve, sinon de suspicion, tandis qu'un Sayyid Qutb fait une «lecture révolutionnaire du Coran» en tant que «Frère Musulman radical» (cf. l'étude d'O. Carré à ce propos)¹⁹.

¹⁶ A. Charfi, op. cit., pp. 185-186.

¹⁷ Cf. sous ce titre, la traduction française de quelques-uns de ses articles (Sindbad/Actes Sud, Paris, 1999, 220 pp.)

¹⁸ Mohamed Talbi, *&Iyâl Allâh (Afkâr jadîda fî 'alâqât al-Muslim bi-nqfsi-hi wa-bi-l-âkharîn) La famille de Dieu: pensées nouvelles sur les relations du Musulman avec lui-même et avec les autres*, Tunis, Dâr Sirâs li-l-nashr, 1992, 194 p. (recensé in *Islamochristiana* 19 (1993), pp. 346-347 et traduit en français sous le titre *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Cérès/DDB, Tunis/Paris, 1998, 199 pp.), et *Ummat al-wasat (al-Islâm wa-tahaddiyât al-mu&âsara) (Communauté médiane: l'Islam et les défis du monde contemporain)*, Tunis, Cérès, 1996, 167 pp. (recensé in *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 296-297).

¹⁹ Oliver Carré, *Mystique et politique (Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical)*, Paris, Cerf, 1984, 248 p.

Des méthodes modernes de lecture du Coran sont donc en voie d'élaboration, mais la recherche est encore tâtonnante, même si certaines audaces s'y expriment, comme c'est le cas des participants musulmans à la publication du livre du Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC), «*Ces Ecritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*» (1987)²⁰. Plus largement, il convient de reconnaître que, si certains &ulamâ' se sont efforcés de rapprocher entre elles les écoles canoniques du droit musulman (*fiqh*), voire de les codifier (ce qui est déjà une première modernisation), tous sont encore loin d'admettre les réformes entreprises par certains gouvernements ou d'accepter les thèses du pandjabi Mohamed Iqbal (1873-1938) qui, influencé profondément par la philosophie européenne moderne, les a exposées en ses *Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam* (1928), lesquelles ont certainement influencé beaucoup de penseurs musulmans contemporains. Le *Traité moderne de théologie islamique*, publié à Paris en 1985, par Cheikh Si Hamza Boubakeur, n'est rien d'autre qu'une présentation classique et apologétique d'un Islam que la modernité n'aurait pas encore interpellé.

Mais il est un autre domaine où la réflexion est allée plus avant, c'est celui des rapports de la religion avec l'Etat. Un événement d'importance et un constat socio-politique sont ici nécessaires: d'une part, Mustafa Kémal, le fondateur de la Turquie moderne, républicaine et laïque, fit abroger le califat par l'Assemblée Nationale d'Ankara le 3 mars 1924, et d'autre part tous les Etats qui se sont modernisés au XIX^{ème} siècle ou constitués au lendemain des indépendances au XX^{ème} siècle, ont pris pour modèle la structure moderne et occidentale de l'Etat: gouvernement avec ministères spécialisés, assemblées délibérantes, administration omniprésente, avec une place plus ou moins grande laissée aux structures religieuses et à la transmission de l'Islam comme credo, culte et culture. La communauté musulmane internationale (*Umma*) avait toujours connu à sa tête un calife, un vicaire de l'Envoyé d'Allâh ou même directement un vice-régent de Dieu sur terre. Si le «courant réformiste salafiste» de Rashîd Ridâ, relayé par les divers mouvements fondamentalistes actuels, prétend bien ne reconnaître de souveraineté qu'à Dieu (lâ hâkimiyya illâ li-Llâh), tout en renonçant pratiquement à une restauration du califat, le «courant moderniste» n'en a pas moins pris acte de l'événement pour soutenir que l'institution du califat n'avait été qu'un produit de l'histoire. &Alî & Abd al-Râziq sut démontrer dans son livre *L'Islam et les bases du pouvoir* (al-Islâm wa-usûl al-hûkm), en 1925, que Muhammad était avant tout «un Prophète et un messenger» et que, si à Médine, il avait dû assumer un rôle politique, cela n'avait été dû qu'aux circonstances du moment. Le véritable message de l'Islam serait donc celui de La Mecque et non pas tellement celui de Médine. Nombreux sont les penseurs qui ont soutenu la thèse que le califat était un accident historique, qu'il s'agisse du leader des &Ulamâ' algériens Ben Bâdîs, des égyptiens Khâlid Muhammad Khâlid, al-&Ashmâwî et Farag Foda, du soudanais Mahmûd Muhammad Tâhâ et de la plupart des responsables musulmans du pouvoir politique, du Sénégal à l'Indonésie. A ce sujet, il conviendrait de décrire en détail, en chaque pays, le type spécifique de séparation relative entre l'Etat musulman et la religion islamique. La longue histoire de l'Islam a d'ailleurs toujours connu une subtile distinction des pouvoirs politiques et religieux, comme le démontre un autre livre du GRIC, intitulé *Pluralisme et laïcité: Chrétiens et Musulmans proposent* (1996)²¹, qui reprenait un article important d'*Islamochristiana*, «Etat et religion»²², où l'histoire de cette distinction en Europe chrétienne et en Islam arabe révélait des parallélismes significatifs. Il n'en reste pas moins que, si l'Etat est toujours le grand «décideur», il sait aussi gérer les institutions de l'Islam national et lui imposer une certaine «interprétation moderne», parfois pragmatique sinon opportuniste, de ses sources et de ses pratiques, ne serait-ce qu'à travers ses lois et son système éducatif. L'histoire récente n'a fait qu'en multiplier les exemples. A terme, il s'agit de définir enfin ce qu'est la communauté musulmane internationale, la *Umma*. Devrait-elle soutenir et organiser une structure politique (collégiale ou unitaire) et le *Dâr al-Islâm* de l'âge classique - c'est la thèse fondamentaliste - ou bien - selon la thèse des modernes - devrait-elle n'être qu'une communauté

²⁰ GRIC, *Ces Ecritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*, Paris, Centurion, 1987, 159 p. (recensé in *Islamochristiana* 13 (1987), pp. 264-268).

²¹ GRIC, *Pluralisme et laïcité: Chrétiens et Musulmans proposent*, Paris, Bayard-Centurion, 1996, 265 p. (recensé in *Islamochristiana* 22 (1996), pp. 303-305).

²² «Etat et religion», in *Islamochristiana* 12 (1986), pp. 49-72.

de témoignage et d'adoration (*wahdat al-shahâda wa-l-'ibâda*), comme le souhaitent un Mohamed Talbi et un Syed Z. Abedin ? Les options sont ouvertes et l'histoire est à faire.

Parallèlement à cette «reconstruction» moderne des rapports entre la religion et l'Etat, il y a également cet accueil grandissant des Droits de l'Homme et de la Femme dans les sociétés musulmanes, mais selon des formes et des rythmes qui témoignent à nouveau de deux tendances assez divergentes. Si les Etats musulmans alors indépendants soutinrent en 1948 la promulgation de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, l'Arabie Saoudite s'est néanmoins abstenue, refusant ainsi de souscrire à l'un de ses articles. Il n'empêche que, peu à peu, les Etats islamiques et les sociétés musulmanes se sont habitués à l'expression et à son contenu, considérant même que l'Islam les avait toujours affirmés. La modernité, par le biais de cette reconnaissance des droits de la personne, de l'homme et de la femme à égalité, a donc été relativement accueillie, mais non sans réserve ni critique de la part de certains: n'était-elle pas trop marquée par ses origines occidentales et chrétiennes? Le fait est que, depuis vingt ans, les textes n'ont pas manqué qui témoignent de ce phénomène important. On sait que le Conseil Islamique d'Europe (qui avait alors son siège à Londres) a proposé sa *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam* au siège parisien de l'UNESCO en septembre 1981²³ et que l'Organisation de la Conférence Islamique, par le truchement de ses ministres des affaires étrangères (plus de 50 pays y adhèrent), a adopté un troisième projet de *Déclaration des Droits de l'Homme en Islam* au Caire en août 1990. Il est aussi notoire que des Ligues de Défense des Droits de l'Homme se sont constituées en de nombreux pays musulmans, parfois nombreuses et concurrentes, parfois récupérées par la pouvoir, mais toujours désireuses de faire connaître et appliquer la Déclaration Universelle de 1948, tandis que les deux Déclarations des Droits de l'Homme en Islam semblent plutôt de type confessionnel, distinguant entre musulmans, et non musulmans, et de tendance fondamentaliste, car la première cite abondamment le Coran et la Sunna et toutes deux rappellent constamment que ces droits sont à entendre dans le cadre et les limites de la Loi religieuse islamique, la *Sharî'a*, dont il n'existe toujours aucune codification. On est alors renvoyé au lancinant problème de la définition exacte, du contenu précis et de l'application réelle de la *Sharî'a*, surtout en matière de Statut Personnel et de droit pénal. Or c'est justement en ces deux domaines que les Etats se sont démontrés plus ou moins modernes en vue de promouvoir la condition de la femme, déjà envisagée par le Coran mais mise en veilleuse au cours des siècles. L'observateur impartial se doit de reconnaître qu'en ce domaine la modernisation du droit de la famille a permis, en de nombreux pays, de limiter les possibilités de la polygamie, de réduire sinon de supprimer les abus de la répudiation, d'imposer un âge minimum au mariage, d'ouvrir les possibilités du divorce aux femmes et d'élargir à celles-ci les responsabilités de la tutelle sur les enfants. Là encore l'accès des jeunes filles à l'école et à l'université et l'entrée des femmes dans le monde du travail ont entraîné une modernisation des mœurs et une redéfinition de la cellule familiale malgré les campagnes en faveur du «voile» et de la «séparation des sexes». Comme on le devine, l'accueil sans réserve ou avec réserve de la doctrine des Droits de l'Homme invite les penseurs et les '*ulamâ*' à repenser les fondements du droit et les conditions juridiques des sociétés désormais pluralistes? Là encore les réflexions sont en cours et les publications, pour ou contre, sont nombreuses à ce sujet.

Conclusion

Ainsi donc l'accueil de la modernité se révèle avoir connu des périodes néfastes et fastes, tant du côté chrétien que du côté musulman, au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Il est vrai qu'il s'agissait et qu'il s'agit toujours d'un phénomène complexe qui revêt des formes multiples: modernité technique, modernité juridique, modernité politique, modernité laïque, modernité religieuse, etc. ... Mettant en cause les formes traditionnelles d'expression de la foi, du culte, de la morale et de la vie, la modernité ne peut être accueillie par les sociétés de croyants qu'après avoir donné la preuve qu'elle n'est qu'une «forme passagère» qui ne touche pas à l'essentiel de la religion. Encore a-t-il fallu du temps, du côté

²³ Texte arabe et traductions française et anglaise, et autres études, in *Islamochristiana* 9 (1983), *Droits de l'homme*/Human Rights, pp. 1-9, 103-120 et 121-140.

chrétien comme du côté musulman, pour bien mesurer l'ampleur de sa contestation et y discerner des chances de purification pour la foi des personnes et la mission des institutions religieuses. Si, du côté chrétien, il y a eu refus puis réserve, c'est sans doute parce qu'elle s'est présentée comme anticléricale ou antireligieuse: un dialogue approfondi a manqué, qui aurait pu faire l'économie de bien des luttes inutiles. Il semble bien qu'une attitude plus modeste de la part des tenants de la modernité sous toutes ses formes et qu'un discernement plus évangélique des représentants du christianisme ont permis une réconciliation tardive mais réelle dont l'Eglise, c'est un fait, a tiré de profonds bénéfices en se voyant rappelée ainsi à sa mission essentielle d'évangélisation des sociétés, et donc de la modernité. Du côté musulman, les choses se sont avérées plus compliquées. D'une part, la modernité venait d'ailleurs et semblait par trop occidentale et chrétienne et, d'autre part, l'Islam avait à se redéfinir en sa triple dimension de religion, de société et d'Etat (*dîn, dunyâ, dawla*). D'où les résistances et les refus face à «l'agression culturelle» (comme le répètent encore les islamistes aujourd'hui), puis un accueil réservé ou intéressé pour mieux restaurer l'Islam en toute sa grandeur, puis des interrogations plus sérieuses sur les possibilités d'en intégrer les valeurs de rationalité, de démocratie et de Droits de l'Homme, pour assurer un meilleur avenir à un Islam renouvelé.

A terme, si l'Eglise catholique a refusé la modernisation du christianisme (cf. la crise du «modernisme»), elle a œuvré et œuvre encore pour une «évangélisation» de la modernité. Du côté musulman, certains sont toujours partisans d'une «islamisation de la modernité», sous quelque forme que ce soit, tandis que d'autres se contentent d'une «modernisation de l'Islam». Une question semble alors demeurer pendante: que signifie exactement la parole «islamiser»? L'Eglise catholique a pu redéfinir bien des choses au Concile Vatican II et préciser ce qu'elle entend aujourd'hui par «évangéliser». Bien des Musulmans, à l'instar du roi Hasan II du Maroc, rêvent d'un Concile musulman qui proposerait peut-être une réponse claire à la susdite question. Les Sommets de l'Organisation de la Conférence Islamique pourraient-ils réaliser ce rêve? Là encore les jeux ne sont pas faits, même si l'évolution historique, comme le disait Sâdiq Jalâl al-Âzm, va dans le sens d'une affirmation du «oui» à la modernité enfin reconnue et assumée pour le bien de tous. L'expérience mouvementée de l'accueil de la modernité par les chrétiens pourrait sans doute aider bien des musulmans à y mieux distinguer, comme l'écrit le Prof. A. Charfi, «la religion et la compréhension de la religion». Beaucoup y voient une raison de plus en faveur du dialogue en cours entre chrétiens et musulmans.

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71

Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org