

SE COMPRENDRE

N° 04/04 – Avril 2004

Une société plurielle est-elle possible ?

Entre utopie et idéologie au Moyen-Orient

Ryszard WTOREK, sj

C'est la revue Proche-Orient chrétien qui nous offre dans son Tome 53 (Jérusalem, 2003) cette étude des enjeux du dialogue islamo-chrétien d'après trois lettres des patriarches catholiques d'Orient (1991-1994) proposant une nouvelle vision de la présence chrétienne dans la région. Le P. Ryszard Wtorek, sj, réside au Collège de la Ste Famille au Caire. Nous le remercions, en nous permettant de la publier, de nous rappeler, à partir d'une ecclésiologie enracinée dans la théologie de l'Incarnation, le service que peuvent rendre les chrétiens en faveur de la dignité de la personne humaine, d'un dialogue respectueux et d'une société vraiment égalitaire et plurielle.

La deuxième guerre du Golfe, qui a eu lieu en Iraq en mars 2003, a attiré encore une fois l'attention de l'opinion internationale sur le Moyen-Orient. On a pu suivre, dans les journaux les plus réputés, analyses et spéculations concernant les implications de cette guerre sur l'économie mondiale et l'avenir de cette région. Mais cette guerre a mis en lumière également une autre problématique : la profonde crise que traversent non seulement la société iraquienne mais aussi toutes les autres sociétés arabo-musulmanes du Moyen-Orient. Cette crise dénonce l'incapacité des modèles de fonctionnement socio-politiques appliqués dans ces sociétés à faire face aux défis lancés par la mondialisation croissante. Cette mondialisation engendre malheureusement dans ces sociétés une forme de conflits parfois violents dont les conséquences douloureuses concernent tous les membres de ces sociétés, aussi bien musulmans que chrétiens.

Face à cette situation, les chrétiens orientaux, enfermés dans des modes de fonctionnement pastoraux, peuvent-ils parvenir à relever les défis que leur pose le bouleversement socio-culturel de leurs sociétés contemporaines, défis provoqués notamment par une radicalisation politique de l'islam ? Dans une telle situation dramatique, que vont devenir les chrétiens d'Iraq en particulier et du Moyen-Orient en général ? Les organisations mondiales, comme par exemple l'ONU, et les grandes puissances se soucient-elles de leur sort ? Hélas, les prises de position en leur faveur sont peu fréquentes.

Et pourtant, le sort des chrétiens de l'Orient arabe est capital pour l'humanité entière. Ils méritent certainement plus d'attention, et leur situation tragique demande une réflexion qui permette de trouver des solutions à leurs problèmes. Dans les années 1991-1994, une telle réflexion avait eu lieu : trois lettres pastorales publiées par les sept patriarches des Églises catholiques d'Orient. Dans cet article, j'aimerais présenter les grands axes de ces lettres, qui contiennent une nouvelle vision de la pré-

sence chrétienne au Moyen-Orient. On pourra se demander en conclusion si cette vision nouvelle peut se révéler capable d'assurer aux Églises orientales plus qu'une survie.

Cet article est composé de deux parties. Dans la première, je présenterai l'ecclésiologie telle qu'on peut la dégager de ces trois lettres, avant de montrer, dans la seconde, leurs implications pastorales vécues dans la réalité des sociétés arabo-musulmanes.

I. Quelle ecclésiologie pour une nouvelle présence chrétienne dans une société arabo-musulmane ?

Ces trois lettres intitulées "*Un temps décisif pour les Églises du Moyen-Orient*"¹, "*La présence chrétienne en Orient*"², et "*Coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*"³ sont le fruit du travail collégial des sept patriarches représentant les sept Églises catholiques dont les fidèles vivent au Moyen-Orient : L'Église chaldéenne (S.B. Mar Raphaël I^{er} Bidawid, à Bagdad, en Iraq), l'Église copte catholique (S.B. Stephanos II Ghattas, au Caire, en Égypte), l'Église syriaque catholique (S.B. Ignace Antoine II Hayek, à Charfeh, au Liban), l'Église arménienne catholique (S.B. Jean-Pierre XVIII Kasparian, à Bzommar, au Liban), l'Église maronite (S.B. Nasrallah Boutros Sfeir, à Bkerké, au Liban), l'Église grecque melkite catholique (S.B. Maximos V Hakim, à Damas, en Syrie), l'Église latine (S.B. Michel Sabbah, à Jérusalem), tous étant au moment de l'élaboration de ces lettres les membres du Conseil des patriarches catholiques d'Orient.

Ces trois lettres peuvent servir de référence fiable pour notre réflexion. Cependant, pour expliciter davantage la complexité extrême des relations entre chrétiens et musulmans, nous sortirons de temps en temps du cadre qu'elles déterminent. Cela rendra d'ailleurs plus clair leur message. Les trois lettres seront abordées comme un ensemble : elles se complètent l'une l'autre et se citent sans cesse mutuellement. Du reste, le fait qu'elles aient comme thème central la présence chrétienne dans le monde arabo-musulman contemporain sous ses différentes et multiples modalités manifeste leur parenté thématique et donne l'impression qu'elles font partie d'un même mouvement de pensée.

Considérant la manière dont les patriarches voient la place et le rôle de leurs Églises dans le monde arabe contemporain qui traverse une crise si profonde, quels types d'actions, de comportements envisagent-ils pour leurs fidèles face aux multiples défis du monde actuel ? Nous serons particulièrement attentifs à tout ce qui concerne les lieux et les modalités d'engagement concret (projets, stratégies, etc.) dans la réalité arabo-musulmane.

Avant d'analyser ces passages-clefs, je vais brièvement dire le statut juridique des chrétiens en terre d'Islam. Je présenterai ensuite les "stratégies" de survie élaborées par les chrétiens orientaux au cours de leur histoire. On verra mieux alors la nouveauté de la solution proposée par les patriarches.

1. Le statut des chrétiens en terre d'Islam : la "dhimmitude"

Ce statut juridique plonge ses racines dans la "dhimmitude"⁴, système discriminatoire qui a tendance à peser davantage en période de crise. C'est le cas aujourd'hui. Face à l'émergence d'un islam de plus en plus politisé et radicalisé, les chrétiens se sentent plus que jamais minoritaires et menacés. Dès les premiers contacts entre les musulmans, organisés en une communauté dotée de structures d'État, et les différentes Églises chrétiennes, les relations islamo-chrétiennes furent marquées par un esprit de confrontation confessionnelle.

¹ *Documentation Catholique*, n° 2037, 1991, 938-942. Lettre publiée au nom du Conseil des patriarches catholiques d'Orient, à la suite de son premier congrès, à Bikfaya (Liban), du 19 au 24 Août 1991 (texte original français). Dans la suite du texte nous utiliserons l'abréviation : *Temps*.

² *Doc. Cath.*, n° 2052, 1992, 595-611. Lettre publiée en la fête de Pâques 1992, à l'issue du deuxième congrès au Caire, du 17 au 22 février 1992 (texte original en arabe). Abréviations : *Présence*.

³ *Doc. Cath.*, n° 2113, 1995, 320-336. Lettre publiée à Noël 1994 à la suite du 3^e congrès des sept patriarches à Amman en mai 1993 (texte paru en français et en arabe). La revue *Islamochristiana* en a publié le texte arabe dans son n° 21 (1995). Abréviations : *Coexistence*.

⁴ Cf. Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard, 1994, 56-76 ; BAT YE'OR, *Les chrétiens d'Orient entre "jihad" et "dhimmitude"*, Paris, Cerf, 1991, (sensible surtout au sort des juifs)

Il faut savoir qu'à l'époque des premières conquêtes de l'islam les musulmans avaient eu affaire à un corps déchiré, à la suite de querelles doctrinales, en plusieurs Églises dispersées dans tout le Moyen-Orient, Péninsule arabique comprise. Les plus importantes étaient : l'Église monophysite (établie en Égypte, mais aussi en Syrie) et l'Église nestorienne (établie en Perse), toutes les deux en conflit avec l'Église chalcédonienne, dont les patriarchats dépendaient de l'empereur de Byzance.

Au fur et à mesure que le pouvoir musulman, en guerre avec les empires de Byzance et de Perse, s'établit dans la péninsule, il semble que la pratique se répandit de doter les chrétiens qui refusaient de se convertir à l'islam d'un régime particulier. Les nécessités inhérentes à l'affermissement de la conquête, selon la logique de l'islam, donne naissance à un système d'organisation politique et sociale dont le maître mot est la discrimination, sur la base des critères d'appartenance religieuse : les peuples conquis se voient offrir un "contrat de protection" leur garantissant, à l'ombre du pouvoir musulman, la sécurité des personnes et des biens ainsi que la liberté de culte et d'auto-administration.

Ils sont constitués en communautés distinctes par leur statut juridique, conservant leurs propres lois, et gouvernées – même sur le plan civil – par les chefs d'Églises. Ils exercent ces droits dans le respect dû à l'islam dominant, c'est-à-dire au prix d'un certain nombre de restrictions dans la pratique publique du culte, d'interdits (épouser une musulmane), d'incapacités juridiques (témoigner devant un tribunal islamique), et professionnelles (exercer le pouvoir sur des musulmans), voire de marques d'infériorité (vestimentaires). En contrepartie de ce "contrat" par lequel les vaincus se rachètent (rançon d'une faute), en quelque sorte, au vainqueur, ces "protégés" (*dhimmis*) doivent s'acquitter d'obligations particulières, notamment fiscales (impôts spéciaux).

À l'origine de ce régime juridique définissant le statut des chrétiens dans les terres conquises et administrées par les musulmans (*Dār al-Islām*), sans mentionner le Coran lui-même qui parle de ce "pacte de la protection" (IX, 8), se trouvent deux documents : le pacte de Najran⁵ et le "contrat de 'Umar"⁶. Selon la tradition, le premier a été conclu en 632 par Mohammed lui-même et l'évêque nestorien de Najran (au sud de la Péninsule arabique). Les chrétiens auraient alors obtenu l'autorisation de conserver leur culte en contrepartie du versement d'un tribut. Le "pacte de Najran" se caractérise par un certain esprit de bienveillance envers les chrétiens. En termes modernes, on dirait que ce document reflète une certaine tolérance religieuse vis-à-vis des chrétiens. Au contraire, dans le second document, cet esprit est absent. Le "contrat de 'Umar", qui essaye de codifier la *dhimma*⁷, fixe définitivement le statut des chrétiens comme une minorité confessionnelle en situation d'infériorité et de dépendance vis-à-vis des musulmans. Pour des juristes musulmans, les chrétiens vivant en terre d'Islam, en vertu de la *dhimma*, deviennent citoyens de l'État avec toutes les conséquences que cela comporte.

Pourtant, le système est rapidement vécu par les chrétiens comme une sujétion difficile à supporter, moins pour les entraves qu'il comporte que pour la signification qu'il revêt. C'est l'expression même du rapport de domination, créé par la conquête au nom d'une religion parfaite, qui enferme les non-musulmans dans une condition de vaincus sans remède, puisqu'il pérennise les clivages résultant de l'invasion au nom d'une inégalité religieuse de principe et interdit toute fusion entre les groupes sociaux. Les chrétiens doivent au système de la "dhimmitude" d'avoir pu subsister en tant que communauté distincte, les contraignant, en quelque sorte, à demeurer différents.

La logique interne de ce système est telle que les chrétiens peuvent, dans les périodes favorables, où le pouvoir musulman est bienveillant à leur égard, accéder aux hautes responsabilités dans l'administration et faire fortune. Ils demeureront toutefois entachés, aux yeux des populations musulmanes, d'une infériorité fondamentale qui fait toujours apparaître leur réussite comme illégitime et l'exercice de leur autorité comme contraire aux préceptes coraniques. Aussi la situation des chrétiens est-elle constamment précaire. Dans la vie de tous les jours, ils doivent se garder de toute ostentation

⁵ Cf. René TARDY, *Les chrétiens de Najran*, in *Le lien d'Oran*, mars 1991 ; Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.* ; Roman STÄGER, *Les deux pactes de Najran (632 et 897)* in *Proche-Orient chrétien*, Tome 48, 1998, 249-293

⁶ Cf. "La charte de 'Umar", in *Al-dhimma. L'Islam et les minorités religieuses*, in *Études Arabes, dossiers* n° 80-81, P.I.S.A.I., Roma, 1991, 7-11. Selon les spécialistes, cette charte aurait été rédigée au IX^e siècle sous le calife abbasside al-Moutawakil, très pieux et très hostile aux chrétiens.

⁷ *dhimma* : sorte de contrat, indéfiniment reconduit, par lequel la communauté musulmane accorde l'hospitalité-protection aux membres des autres religions révélées, à condition qu'eux-mêmes respectent la domination de l'Islam. On appelle *dhimmis* ou *ahl al-dhimma* les bénéficiaires de la *dhimma*.

et accepter les humiliations distillées pour les rappeler à leur condition sociale. Dans les moments de crise, c'est tout naturellement sur eux que se polariseront les inquiétudes et les rancœurs, et ils serviront de boucs émissaires au pouvoir islamique. Aussi la trame de leur existence sera-t-elle marquée par l'attente angoissée des signes annonçant une poussée de violence confessionnelle.

Il fallait rappeler cet aspect de la présence chrétienne en terre d'Islam pour que soit compréhensible le message des lettres pastorales où la question de la "dhimmitude", comme source d'une discrimination basée sur l'appartenance religieuse, est sous-jacente. En effet, les références explicites au pacte de la *dhimma* ont été rayées des constitutions des États arabes contemporains⁸, mais, l'esprit de la "dhimmitude" n'a pas disparu. Il est toujours présent dans l'imaginaire musulman, et certains textes, publiés dans le milieu islamiste traditionnel et conservateur, en sont encore la preuve⁹. C'est contre cet esprit que les patriarches prennent position, notamment là où ils parlent de l'égalité entre les musulmans et les chrétiens comme citoyens du même État¹⁰.

2. Les Églises catholiques d'Orient : des minorités confessionnelles plongées dans un monde arabo-musulman en crise

Au moment de la rédaction de ces lettres, les chrétiens orientaux se sentaient menacés et paralysés par les conditions de vie du monde arabo-musulman, telles qu'elles avaient émergé après la première guerre du Golfe (1991). C'était un monde frustré qui se débattait au milieu d'immenses problèmes apparemment sans issue et qui cherchait "une nouvelle société civile"¹¹. Dans ce contexte, la continuité de la présence chrétienne se trouvait très fragilisée. Dans leur seconde lettre pastorale, les patriarches ont souligné qu'actuellement la présence chrétienne dans les pays du Moyen-Orient

"se situe entre deux écueils opposés : 'la marginalisation' et 'la dissolution'. L'une et l'autre représentent un mal mortel. La marginalisation annule notre mission et la dissolution en fait autant pour notre identité, alors que la présence authentique garantit l'une et l'autre, mission et identité."

Entre ces deux extrêmes mortifères, la marge de manœuvre est réduite. Les patriarches sont obligés de constater

"le fléau catastrophique de l'émigration. Ce fléau ronge notre organisme ecclésial, entrave notre marche et prive nos Églises et nos pays du service généreux que nous leur devons. [...] D'ailleurs le phénomène de l'émigration n'arrête pas d'être une plaie ouverte qui limite notre vitalité et va jusqu'à lever un point d'interrogation sur notre existence elle-même et notre témoignage."... "Si nous émignons, nous sommes perdants, nous et la patrie (*watan*). Nous devons faire tout notre possible pour limiter autant que possible l'hémorragie de l'émigration."¹²

Ces chrétiens qui sont contraints de rester en terre d'Islam ou qui ont renoncé à l'émigration ont adopté plusieurs stratégies de survie selon trois modèles principaux¹³. Dans le contexte actuel, les trois modèles traditionnels de présence chrétienne dans le monde arabo-musulman tendent à s'essouffler. Aussi, un modèle nouveau et évangélique se profile.

3. Des stratégies de survie : les trois principaux modèles traditionnels de la présence chrétienne dans la société arabe

Au cours de l'histoire des relations entre l'islam et le christianisme arabe, face aux lois consacrant la supériorité religieuse et sociale des musulmans, les chrétiens orientaux avaient élaboré deux

⁸ Cf. Sami AL-DEEB ABU-SAHLIEH, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, 1994, 87-103

⁹ Cf. Yūsuf AL-QARADHĀWĪ, "Le statut des non-musulmans dans la société islamique", in *Al-dhimma. L'Islam et les minorités religieuses*, loc. cit., 36-55 ; Muhammad Ra'fat 'UDHMĀN, "Relations des musulmans avec les dhimmīs", *ibid.*, 1973, 58-87 ; Muhammad djalal KIŠK, "Les minorités dans l'État islamique", *ibid.*, 197.

¹⁰ Cf. *Coexistence*, 35 ; cf André FERRE, *Protégés ou citoyens*, Islamochristiana, n° 22 (1996) 79-117

¹¹ Cf. Farhad KHOSROKHAVAR, "Islamisme et la violence", *Projet* 240, 1994, 84. Rafiq KHOURY, "L'insertion de nos Églises dans le monde de l'islam arabe", *Documentation Catholique*, n° 2087, 1994, 143.

¹² *Présence*, 15. 17.58. Pour la différence de signification des notions *wataniyya* contre *qawmiyya*, voir Ghassan SALAME, "L'Orient dans un monde en mutation", *Monde arabe. Maghreb Machrek*, n° 136, IV-VI, 1992, 20.

¹³ Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, 216.

solutions visant la garantie de leur droit à l'existence dans les sociétés arabo-musulmanes : une stratégie de soumission, qui acceptait le système inégalitaire de la législation islamique, et une autre d'opposition, qui voulait la modifier pour arriver à l'égalité parfaite entre musulmans et chrétiens. Dans ce cadre, les chrétiens orientaux avaient élaboré trois modèles principaux de présence, à savoir, pour la stratégie de soumission le protectionnisme, et pour la stratégie d'opposition le confessionnalisme et le nationalisme.

Ces modèles de fonctionnement des Églises chrétiennes en terre d'Islam résultaient de la *millah*¹⁴ mise en place à l'époque de l'Empire ottoman. Ils visaient la sauvegarde de la présence chrétienne dans les États musulmans où la religion d'État est l'Islam et où les chrétiens sont une minorité. Les modèles protectionniste et confessionnaliste étaient centrés sur la réalité minoritaire des Églises orientales et appliquaient une logique de séparation à l'intérieur de la société, tandis que le modèle nationaliste essayait de défier cet état de minorité en promouvant l'insertion sociale des chrétiens.

3.1. *Le modèle protectionniste*

La stratégie de soumission, enracinée dans une pratique millénaire, fonctionnait selon le modèle protectionniste, qui se caractérisait par une docilité à l'égard de l'État musulman dans l'esprit de la *dhimma*, conditionnée par les lois de l'Islam. Cette stratégie, qui domine encore dans les Églises très minoritaires, est faite de résignation, dans l'espoir que la soumission leur permettrait de mener une existence tranquille en marge de la vie publique. Les chrétiens adhérant à cette stratégie semblent accepter les valeurs inégalitaires de la loi islamique et le regard dépréciatif des musulmans¹⁵.

Ces chrétiens se posaient en un groupe social distinct, plus soucieux d'observer le régime discriminatoire, mais protecteur, que de le modifier dans un sens égalitaire. Ces chrétiens, sans créer une quelconque entité politique, considéraient l'Église comme une "patrie spirituelle", non seulement comme une réalité qui dépassait le nationalisme, mais comme une alternative à l'État national. L'identité religieuse du groupe devenait ainsi un substitut à l'identité nationale (le cas de l'Église copte orthodoxe d'Égypte est à cet égard très parlant).

N'ayant pas d'autre revendication que le respect, par le groupe majoritaire, de ses propres principes, ils espéraient ainsi se soustraire à la domination de la majorité musulmane et aux affrontements en ne donnant aux musulmans aucun prétexte pour y recourir. En fait, la vague d'islamisme politique et le progrès de l'intégrisme religieux laissent penser que la soumission est de moins en moins une protection pour les minorités confessionnelles, à supposer qu'elle l'ait jamais été.

3.2. *Le modèle confessionnaliste*

La stratégie d'opposition avait vu le jour au début du XX^e siècle, à l'issue de la Première Guerre mondiale, après la disparition de l'Empire ottoman. Elle avait été élaborée par les chrétiens orientaux confrontés aux États-nations européens, désormais fort présents au Moyen-Orient. Cette stratégie fonctionnait selon le modèle confessionnaliste qui consiste, pour les chrétiens, à affirmer leur particularisme, sans agressivité ni tentation hégémonique à l'égard des musulmans, mais sans esprit d'abdication non plus. Cette stratégie caractérisait des groupes chrétiens suffisamment concentrés et nombreux. Leur identité était suffisamment consistante pour qu'ils puissent se comporter avec assurance. Ce fut le cas pour certaines tendances chez les coptes orthodoxes d'Égypte¹⁶ et pour l'Église maronite au Liban qui a donné naissance au système de la *tā'ifa*¹⁷.

Ce modèle, qui insiste sur l'affirmation de la spécificité chrétienne, peut déboucher, au plan politique, sur la revendication de structures appropriées, voire d'un destin séparé. Au mieux, il s'agissait d'adapter les structures de l'État à la réalité multi-communautaire de la société, en créant

¹⁴ Le *Millah* est un système juridico-fiscal, qu'appliqua à partir du XVIII^e siècle l'administration de l'Empire ottoman aux Églises chrétiennes. Il consistait à déléguer aux pouvoirs religieux de ces Églises certaines compétences juridiques, fiscales et civiles sur leurs fidèles. Cf. Dina EL KHAWAGA, "Le développement communautaire copte : un mode de participation au politique", *Monde arabe. Maghreb Machrek*, n° 135, I-III, 1992, 4.

¹⁵ Cf. Le principe énoncé par Anba Athanase : "Les hommes de religion n'ont pas à exercer un pouvoir terrestre, et l'empereur n'a pas à se mêler des affaires de l'Église", cité par Muhammad djalal KIŠK, *op. cit.*, 195.

¹⁶ Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, 242.

¹⁷ Le terme *tā'ifa*, en gros, correspond au terme de *millah* appliqué à la réalité socio-politique du Liban.

une “démocratie de concordance”¹⁸ qui évitait que ne joue à plein la loi de la majorité, de telle sorte que la minorité puisse vivre selon ses propres lois, échapper à la domination de la majorité musulmane et participer en même temps au pouvoir, au moins au niveau local.

Ses adhérents affirmaient qu’ils avaient le droit de vivre selon leurs valeurs sans être dominés, d’exprimer leur identité sociologique et religieuse, de se gouverner de manière autonome et de développer librement les liens qui les rattachaient aux communautés chrétiennes implantées dans les pays occidentaux. Ils regrettaient que le monde musulman rejette, en permanence, tout projet de sécularisation. Comme l’État laïc est le seul modèle à pouvoir assurer une parfaite égalité entre musulmans et non-musulmans, ces chrétiens avaient tenté de “se retirer” de la société musulmane, et de militer pour une option séparatiste qui aspirait, en fin de compte et selon les multiples équilibres des forces en présence, à établir une sorte d’État-nation chrétien¹⁹.

3.3. *Le modèle nationaliste*

Dans le cadre d’une stratégie d’opposition, prenant en compte leur faiblesse numérique au Moyen-Orient arabe et l’impossibilité de se soumettre aux lois islamiques, les chrétiens ont ensuite élaboré un modèle nationaliste. On peut penser à l’égyptianité de Wassef Boutros Ghali, à la syrianité d’Antoun Saadé, et au panarabisme de Michel Aflak, un des cofondateurs du parti *Baath* en Syrie.

Selon ce modèle, pour se soustraire à toute domination, il fallait modifier le système de valeurs du groupe musulman dominant dans ce qu’il avait de discriminatoire, et plus précisément dans la hiérarchie qu’il établissait entre musulmans et non-musulmans. L’idée de base de ce modèle était qu’il serait possible de dégager, au nom de réalités plus fortes que les différences religieuses, un espace dans lequel chrétiens et musulmans pourraient se retrouver solidaires. Étant donné la logique confessionnelle dualiste de la classification sociale (musulman et non-musulman) fondée sur la loi islamique et qui règne dans le monde arabo-musulman, la seule alternative aux critères de différenciation (hiérarchisation) confessionnelle ne pouvait être que d’ordre ethnique.

En effet, l’appartenance des chrétiens et des musulmans à une nationalité arabe (“l’arabité”), permettait seule de dépasser le rapport de domination entre majorité et minorité. Cela était possible, semble-t-il, parce que l’arabité, non seulement rapprochait musulmans et chrétiens arabes autour d’une même culture, mais elle les distinguait des non-arabes, leur permettant de se déterminer comme la nation (patrie) arabe et leur fournissant une cause commune à défendre. Historiquement ce modèle a pris une coloration séculariste, considérant la présence de “confessionnalismes” dans les institutions politiques comme incompatible avec l’État moderne. Dans sa forme séculariste et areligieuse, le modèle nationaliste recourait volontiers à des idéologies qui prétendaient au dépassement de ce type de clivage, notamment au marxisme. Il mettait l’accent sur la loyauté politique envers la région, pour faire face à des “ennemis nationaux”, tout en se réclamant d’une solide identité culturelle, consciente des liens inextricables entre l’islam et la culture arabe.

3.4. *Les contradictions et l’échec des stratégies de survie*

Les Églises orientales fonctionnaient et fonctionnent encore selon ces trois modèles de présence et leurs variantes dans les sociétés musulmanes contemporaines comme des groupes sociaux distincts, plus ou moins reconnus sur les plans politique et religieux. Il en résulte qu’aujourd’hui, comme à l’époque des Ottomans, les responsables d’Églises sont vus tant par leurs fidèles que par les élites musulmanes comme des personnalités représentant des groupes socio-politiques d’une importance politique non négligeable et comme guides de leurs communautés religieuses propres. Une telle confusion, héritée de la *millah*, entre les pouvoirs spirituel et séculier, semble être une des causes de la faiblesse des Églises chrétiennes dans les sociétés musulmanes. Cette confusion crée en outre des rivalités entre les différentes communautés chrétiennes du Moyen-Orient. Certains responsables d’Églises agissent parfois comme si leurs motivations étaient purement séculières et visent à préserver les privilèges de leurs Églises, accordés par le pouvoir musulman, au détriment des autres communautés

¹⁸ Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, 209 et 218. Le système d’État dit “démocratie de concordance” est proposé par Antoine Messara. Il essaye de concilier la démocratie avec les contraintes propres aux sociétés musulmanes. Il repose sur la représentation proportionnelle des minorités dans un gouvernement de coalition.

¹⁹ Tarek MITRI, “Les chrétiens arabes et leurs rapports avec leurs concitoyens et voisins musulmans”, *Courrier œcuménique du Moyen-Orient* 1, 1987, 19-23.

chrétiennes. Une telle situation ne peut que favoriser des tensions et même des querelles confessionnelles entre les différentes Églises et détériorer tout vécu chrétien authentique.

La pluralité des stratégies de survie illustre tragiquement le manque de solidarité ecclésiale et l'enfermement de chaque Église sur elle-même. Elle prive la présence chrétienne de son authenticité et, qui pis est, l'affaiblit ou même lui enlève son sens le plus profond, à savoir la vocation de donner, dans le monde musulman arabe, un témoignage authentique du mystère du Dieu, Un-et-Trine²⁰.

Rafiq Khoury fait remarquer :

*“Les chrétiens, en général, n'arrivent pas encore à assumer la réalité de leur présence dans le monde musulman pour la transformer, à la lumière de leur foi, en un lieu de vocation et de mission. Ils la refusent même, consciemment ou inconsciemment, voyant en elle une calamité, qui les détruit et les empêche d'être eux-mêmes, et une fatalité à laquelle ils se résignent avec amertume.”*²¹

Les modèles protectionniste, confessionnaliste ou nationaliste, quelle que soit leur application locale, réduisent trop les Églises à des entités purement socio-culturelles. Selon les patriarches, ils sont dépassés et doivent être remplacés par un nouveau modèle de présence qui permettrait aux Églises de redécouvrir la dimension spirituelle de leur être ecclésial et de redevenir des communautés de foi vivantes, enracinées dans le mystère du Christ ; bref, d'être une Église pascale.

4. La “stratégie” évangélique : un modèle²² pour une nouvelle présence chrétienne

Les patriarches exhortent leurs fidèles à rechercher activement une nouvelle présence dans les pays musulmans du Moyen-Orient. Ce nouveau modèle devrait permettre aux chrétiens orientaux de retrouver le sens de leur existence à l'intérieur des sociétés musulmanes arabes en pleine crise. Dans les deux premières lettres, les patriarches soulignent, à plusieurs reprises, l'importance et la nécessité de cette recherche, encourageant les chrétiens à puiser dans leur foi au Christ et les invitant à un véritable cheminement spirituel pour trouver une juste place dans le monde arabe.

Dans la première lettre, ils écrivaient déjà :

“Les situations difficiles auxquelles nous sommes confrontés ne doivent pas nous porter à fuir, à nous recroqueviller sur nous-mêmes, à nous mettre à l'écart de notre univers ou à nous y dissoudre. Elles doivent nous ramener plutôt aux racines de notre foi pour y trouver la force, la constance, la confiance en soi et l'espérance.”... *“Le temps que nous vivons n'est pas un temps de peur, de doléances, de lamentation et d'évasion, mais un temps d'espérance et d'action en vue d'un avenir où nous ne cessons de nous enraciner dans notre Christ et de nous enraciner en même temps dans nos sociétés, de manière à être un ferment de bien commun, de charité, de réconciliation, de rapprochement et de paix.”*

*“Nos Églises ne représentent pas avec leurs fidèles des îlots ou un corps étranger qui vivraient en marge du mouvement de l'histoire. Ce sont des Églises vivantes, engagées dans le tourbillon des événements mondiaux et régionaux. Elles en sont affectées, mais elles ont aussi la capacité d'agir sur eux. Nos communautés chrétiennes sont un levain qui a sa place naturelle dans la pâte humaine (cf. Mt 13,3).”*²³

4.1. Le Moyen-Orient : une terre destinée au pluralisme et au dialogue

Cette présence chrétienne, ou plutôt cette coexistence, parfois difficile et troublée, entre musulmans et chrétiens est marquée depuis toujours par le défi du pluralisme, si typique au Moyen-Orient, mais qui aujourd'hui est devenu incontestable et devant lequel toute la société musulmane contemporaine doit se situer. Les patriarches affirment que le pluralisme au Moyen-Orient n'est pas une question nouvelle. Mais ils en font, dans le cadre de toute réflexion sur la société, un point incontournable :

“Notre société arabe se caractérise par la diversité et par un large pluralisme en plusieurs domaines, dont le domaine religieux. Elle a place pour tous. Le pluralisme n'est pas contraire à l'unité, à la concorde et l'harmonie de la société. Il est plutôt une richesse et fait profiter la patrie (watan), qui est commune à tous, de l'originalité, de la contribution et de la créativité de tous les groupes. Il est donc nécessaire de donner à cette diversité l'occasion de s'exprimer et de se développer sans entraves, dans le cadre

²⁰ Cf. *Présence*, 40.

²¹ Rafiq KHOURY, “L'Insertion de nos Églises dans le monde de l'islam arabe”, *Doc. Cath.*, n° 2087, 1994, 142

²² Cf. Rafiq KHOURY, *ibid.*, 142 ; Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996 et la critique de son livre par Marcel NEUSCH, “La société du sacré à visage humain”, *La Croix* du 1^{er} avril 1996.

²³ *Présence*, 13.

du bien commun de la patrie. Tout projet national (watanī) qui n'en tient pas compte ou se montre impuissant à traiter avec ce fait d'une façon positive est voué à l'échec."²⁴

Les patriarches font d'ailleurs valoir dans leur seconde lettre que chrétiens et musulmans se sont déjà rencontrés positivement et ont cultivé un dialogue culturel enrichissant. Pourquoi ne pas reconduire ce qui a été positif ?

4.2. *L'arabité, base pour promouvoir la coexistence entre chrétiens et musulmans*

En relisant l'histoire du Moyen-Orient, les patriarches indiquent une période marquée par un dialogue islamo-chrétien fécond :

*"Avec la venue de l'islam au VII^e siècle, une histoire et une civilisation communes ont commencé, unissant les chrétiens et les musulmans dans l'Orient arabe. L'expérience du passé a amené les musulmans et les chrétiens à fusionner dans le creuset unique de la civilisation arabe, bien que chacun ait gardé les particularités de son patrimoine."*²⁵

*"Notre convivialité au long des siècles représente, malgré toutes les difficultés, le terrain solide sur lequel il nous revient d'établir notre action commune. [...] Il nous incombe de rechercher constamment la forme, non seulement de la coexistence, mais de la relation créatrice et fructueuse qui garantisse la stabilité et la tranquillité à tout croyant en Dieu dans nos pays, à l'abri des mécanismes de la haine, du fanatisme, de la discrimination et du refus de l'autre. [...] C'est ce qui nous oblige à nous regarder les uns les autres dans un esprit d'ouverture réciproque et la volonté de nous connaître mutuellement."*²⁶

4.3. *Une nouvelle ecclésiologie : de l'Église, minorité confessionnelle, à l'Église pascale, communauté de foi vivante*

Les patriarches appellent les chrétiens orientaux à changer leur manière de "vivre en Église". Pour cela, ils rappellent que le mystère de l'Incarnation est au cœur de la foi et qu'il doit servir de fondement et de modèle à toute communauté chrétienne dans son cheminement terrestre :

*"L'incarnation de l'Église est un aspect du mystère du Christ incarné. L'Église est une réalité divine et humaine qui se vit dans le temps et le lieu avec tout ce que cela entraîne comme conditionnement historique, géographique, social et culturel. L'Église s'enracine dans cette réalité humaine tangible à laquelle elle doit les traits de son visage propre et de son caractère particulier."*²⁷ ... *"Nos Églises sont des Églises pascales et la tension est une dimension de l'existence qui comporte mort et résurrection."*²⁸

4.4. *L'appel à une conversion spirituelle des chrétiens: pour une foi davantage incarnée*

Face à la situation alarmante vécue par les chrétiens du Moyen-Orient, les patriarches appellent les chrétiens orientaux à une "conversion profonde" de leur mentalité, à un approfondissement de leur foi au Christ, à un changement de manière d'être en "Église" en vue de trouver un nouveau type de présence parmi les musulmans. Pour les auteurs des trois lettres il s'agit d'un renouvellement de leur foi, d'un passage d'une foi sociologique à une foi personnelle :

"Nous remarquons que la foi affronte aujourd'hui de véritables défis, à partir des changements importants dans les structures sociales traditionnelles. Ces structures ne contribuent plus, comme dans le passé, à préserver et à renforcer notre foi. La foi qui compte seulement sur l'héritage sans se transformer en conviction personnelle ne suffit plus pour affronter les défis de l'heure. En revanche, c'est la foi personnelle qui fait irruption dans l'Église et qui en fait une communauté vivante. Son existence ne tient plus à des dispositions sociales passagères, mais à l'amour divin qui nous rassemble dans le Christ par la force de l'Esprit Saint."

²⁴ Coexistence, 25.

²⁵ Ignace DICK, Théodore Abu Qurra : *Traité de l'existence du créateur et de la vraie religion*, Rome, Pontificio Instituto Orientale, 1982. À l'époque du calife al-Mahdi nous avons l'exemple d'une société pluriforme où grâce au patriarche Timothée "il y a eu place pour une coexistence (plus au moins pacifique) et une collaboration fructueuse entre chrétiens et musulmans qui peut encore nous inspirer aujourd'hui", Hans PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I^{er} (780-823)*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1986, 150.

²⁶ *Présence*, 48 : citation de *Temps*, 9.

²⁷ *Présence*, 27 ; les patriarches poursuivent leur réflexion sur l'Église dans leur 4^e lettre pastorale intitulée : "Mystère de l'Église. 'Je suis la vigne, vous, les sarments' (Jn 15,5)", publiée à Noël 1996.

²⁸ *Présence*, 16. cf. Rafiq KHOURY, *loc. cit.*, 140.

Les patriarches le soulignent : ce n'est qu'à la lumière de la foi au Christ, mort et ressuscité, que les chrétiens orientaux peuvent découvrir que leur présence dans le monde musulman n'est pas un accident de l'histoire, dont il faut se lamenter sans cesse, mais l'expression de la volonté de Dieu sur eux. C'est à la lumière de cette foi qu'ils peuvent, dans ce monde en crise, plein de souffrances, découvrir une vocation venant du Christ. Si elle est accueillie, la réponse à cette vocation transformera la présence douloureuse, ce véritable chemin de croix, en témoignage de l'amour que Dieu a pour le monde arabo-musulman. La figure du témoin, mise en relief, est celle du martyr (μαρτυρες) :

"Notre présence chrétienne ne veut pas être une présence pour nous-mêmes. [...] Le Christ a défini le sens de notre présence en disant : 'Vous serez mes témoins' (Ac 1,8). Et les Apôtres ont répondu à cet appel : 'Et nous en sommes témoins' (Ac 2,32)."

4.5. La présence chrétienne dans le monde arabo-musulman comme vocation et mission

Les Églises orientales ont à découvrir de plus en plus que le vrai sens de leur présence est intimement lié à la conscience qu'elles ont de leur vocation et de leur mission, ce qui ouvre la voie à un autre regard sur elles-mêmes et sur les musulmans. Les patriarches se réfèrent dans cette perspective au pape qui affirme :

*"La première forme de la mission, le témoignage de la vie chrétienne, est irremplaçable. Le Christ dont nous continuons la mission est le 'témoin' par excellence et le modèle de témoignage chrétien. [...] Les chrétiens et les communautés chrétiennes sont profondément intégrés à la vie de leurs peuples et ils sont des signes évangéliques par la fidélité à leur patrie, à leur peuple, à leur culture nationale, tout en gardant la liberté que le Christ leur a acquise."*²⁹

Pour expliciter davantage le mode de la présence chrétienne le plus adapté aux conditions actuelles du monde arabo-musulman, les patriarches puisent dans les Écritures les trois images de la lumière du monde (Mt 5,14-16), du sel de la terre (Mt 5,13) et du levain (Mt 13,33). Ils soulignent à plusieurs reprises que la présence des chrétiens dans le monde arabo-musulman, "cette partie du monde où Dieu a voulu que nous vivions notre foi et notre mission" est profondément conditionnée par la qualité de la coexistence entre chrétiens et musulmans. À la lumière de la foi, les patriarches affirment que le monde arabo-musulman est "le milieu environnant que Dieu a voulu pour nous et que nous avons voulu comme nôtre"³⁰.

Pour cette raison, la priorité doit être donnée actuellement au témoignage de la vie, un témoignage vrai, humble, gratuit, authentique, serein, joyeux, sans arrière-pensée, fidèle aux valeurs évangéliques. Le monde arabo-musulman "a plus besoin de témoins que d'apologètes (et de dénigreurs, encore moins)"³¹.

4.6. Les Églises servantes : la présence évangélique dans le monde arabo-musulman comme engagement au service de la société

Les patriarches désignent les Églises orientales comme des servantes à l'image du Christ serviteur de l'humanité. Le service de la société, à travers lequel s'exprime la solidarité des chrétiens avec les musulmans, doit être redécouvert à la lumière des liens culturels profonds qui existent entre Arabes, musulmans et chrétiens. Selon les patriarches, les chrétiens orientaux ont un rôle important à jouer dans la vie publique du monde arabe contemporain.

Ils lancent un appel :

*"Soyez au cœur de la société, engagés dans tout service que vous pouvez rendre. Ne dites pas qu'il vous est impossible d'harmoniser votre foi chrétienne avec le service d'une société bâtie sur une culture arabe musulmane. Votre foi chrétienne est, dans cette société, un agent efficace pour la servir. Vous ne devez pas nourrir une mentalité de peur, d'isolement ou d'aliénation dans votre patrie. Restez ouverts à l'égard de toute la patrie (watan) arabe dont vous êtes membres et où vous êtes des frères pour chacun. Prenez part à sa construction avec dévouement et générosité, surtout en cette période où se tracent les lignes de l'avenir."*³²

²⁹ Cf. l'encyclique "La mission du Christ Rédempteur", § 42 et 43, et *Présence*, 18.

³⁰ *Temps*, 2. 4.

³¹ Rafiq KHOURY, *loc. cit.*, 142. Cf. également Christiaan VAN NISPEN TOT SEVENAER, "Témoignage chrétien en contexte islamo-chrétien", *POC* 50, 2000, 327-332.

³² *Coexistence*, 43 ; *Présence* 34. 35

4.7. La coexistence authentique : la collaboration solidaire des chrétiens avec les musulmans

Les patriarches décrivent cette nouvelle manière d'être parmi les musulmans arabes comme vocation et mission de témoigner d'une présence solidaire avec eux :

"Nous avons choisi la 'présence' comme une donnée de foi [...]. La présence signifie que nous sommes, au milieu de la société où nous vivons, un signe de la présence de Dieu dans notre monde. Cela nous invite à être 'avec', 'dans', 'pour', et non pas 'contre', 'dehors' ou encore 'en marge' de la société où nous vivons." ... "Au milieu de ces défis et tensions, de ces espoirs et de ces attentes, nous n'avons pas le droit, nous chrétiens du monde arabe, d'être des spectateurs. Nous ne voulons pas non plus parler seulement de nos craintes et de nos interrogations. Nous voulons, avant tout, affirmer que nous partageons sincèrement les souffrances de nos pays en ces moments décisifs et exprimer notre profonde solidarité avec tout homme dans notre région 'assailli de tout côté par les épreuves, au point qu'il vit toujours à l'enseigne de la souffrance et suit un interminable chemin de croix' ".³³

Cette "voie digne de l'humanité" doit amener les Églises à une nouvelle forme de coexistence profitable aux musulmans et aux chrétiens, à une solidarité de vie dans tous les pays du Moyen-Orient et à de nouveaux types de rapports humains entre chrétiens et musulmans :

"Notre solidarité avec l'homme oriental veut être une solidarité prophétique. Elle dépasse le souci de défendre nos droits comme minorités confessionnelles. Avec tout ce que cette défense a pourtant d'importance et de légitimité, nous voulons en venir au point de défendre les droits de l'homme, la libération des peuples et leur droit à la dignité. Nous voulons contribuer au projet de développement et ainsi consolider la dignité de l'homme face à toutes les forces internes et externes qui le répriment, l'humilient et l'empêchent de réaliser ses aspirations humaines légitimes. Libérer l'homme, le faire progresser d'une manière qui corresponde à la dignité que Dieu lui a conférée, et lutter contre l'oppression d'où qu'elle vienne et quel qu'en soit l'auteur, tout cela fait partie du mystère du Christ et de l'Église. Nous prenons l'exemple sur le Christ qui s'est sacrifié pour nous, afin que nous nous sacrifions pour les autres."³⁴

Malgré leur statut minoritaire dans les sociétés musulmanes, les chrétiens orientaux peuvent contribuer à la recherche d'un nouveau projet de société qui se dessine comme "voie digne de l'humanité". Ce projet implique une lutte pour l'humanisation de la société musulmane. Cette recherche d'une société plus humaine, d'une société plurielle ouverte au pluralisme multiforme, notamment religieux, devra déboucher sur une action commune des chrétiens et des musulmans. À long terme la société musulmane arabe devrait s'en trouver réformée. À moyen terme, cela est vital pour les chrétiens orientaux.

En guise de conclusion

Le message de ces trois lettres se centre en premier lieu sur un appel, solennel et fort, adressé aux chrétiens arabes pour un *agir apostolique* et une action pastorale d'un type nouveau. Cet agir doit se fonder sur une foi profonde en l'incarnation du Verbe, en l'humanité de Jésus Christ. C'est seulement cette foi qui permettrait d'élargir le champ d'action des chrétiens arabes au-delà des limites de leur appartenance confessionnelle ou religieuse. Cette foi rendrait le croyant capable de voir en tout homme, quelle que soit sa conviction religieuse, une *image du Verbe incarné*.

L'incarnation du Verbe a embrassé l'humanité dans toute sa richesse, elle a englobé toute culture. C'est pour cette raison que les patriarches ont tenu à souligner l'aspect culturel de l'arabité comme un champ d'action commun possible. C'est à la fois une limite pour cette action, mais aussi sa chance, à condition qu'elle ne devienne pas un but en soi, mais un moyen de rencontre et de dialogue entre des personnes de la même culture.

En effet, cette ecclésiologie fondée sur la christologie du Verbe incarné met en valeur le caractère sacré de la personne humaine, de sa dignité. Elle ouvre une voie pour un dialogue entre les hommes dans le respect de la conscience religieuse de la personne, malgré des différences irréductibles. Ce dialogue ouvre ensuite un chemin vers une action dont l'aboutissement sera la construction d'une société égalitaire, plurielle, une société vraiment humaine.

Cette ecclésiologie est enfin pascalle, au sens où les chrétiens sont invités à vivre en "témoins" du Verbe incarné, dans toute son intégrité : Christ témoin du Père, mort pour nous, et vivant dans la gloire du Père.

³³ *Présence*, 17. *Coexistence*, 5 et 53

³⁴ *Présence*, 55.

II. Du dialogue au projet social commun : conditions et implications

Dans un monde profondément religieux, le dialogue entre les différentes religions a non seulement sa place, mais s'impose vraiment ; sans quoi aucun projet commun de construction d'une société égalitaire ne peut être élaboré.

5. Le dialogue : le chemin obligé de la coexistence islamo-chrétienne dans le monde arabo-musulman contemporain

Dans leur troisième lettre, en partant du présupposé de la foi chrétienne, les patriarches situent l'origine du dialogue entre chrétiens et musulmans dans le dialogue permanent entre l'homme et Dieu. Pareil échange est du reste un écho du dialogue éternel des trois personnes divines au sein de la Sainte Trinité. Ils soulignent à nouveau ce qu'ils ont affirmé déjà ailleurs, que les chrétiens orientaux doivent redécouvrir des lieux dans leur vie ecclésiale pour approfondir la dimension spirituelle de leur expérience chrétienne dans le monde musulman qui les renvoie "aux sources les plus pures des valeurs évangéliques, telles qu'elles sont exprimées dans le Sermon sur la montagne"³⁵.

Les patriarches veulent que les chrétiens changent, à la lumière de leur foi, leur regard sur les musulmans. L'autre n'est plus dévisagé comme une menace, mais envisagé comme une richesse :

"Au chrétien et au musulman ensemble nous disons : Vous n'êtes pas des ennemis l'un pour l'autre ; aucun de vous ne constitue une menace pour l'autre dans son existence ou un obstacle pour sa croissance. Au contraire, l'autre est le frère, l'ami, le voisin et le partenaire : par sa richesse tu t'enrichis et à mesure qu'il croîtra tu pourras croître".³⁶

Ils souhaitent que les chrétiens voient les musulmans comme de possibles partenaires du dialogue et de futurs collaborateurs pour la construction d'une société plus humaine.

"Le dialogue est d'abord une attitude spirituelle. L'homme se tient en dialogue devant son Dieu, ce qui élève son âme et purifie son cœur et sa conscience, de manière à ce que cela se reflète dans son dialogue avec lui-même et avec les autres, individus et communautés. Le dialogue est une spiritualité qui nous transplante de l'exclusion à l'assimilation, du refus à l'accueil, du classement par catégories à la compréhension, de la défiguration d'autrui au respect, de la condamnation à la miséricorde, de l'inimitié à la concorde, de la concurrence à la complémentarité, de l'antipathie à la rencontre et de l'hostilité à la fraternité. Dialoguer avec autrui consiste à le connaître et à le reconnaître comme il entend l'être. Cela consiste à le reconnaître dans la plénitude de sa personnalité et à l'accueillir comme un achèvement de nous-mêmes, plutôt que comme adversaire, concurrent ou ennemi."

Les chrétiens orientaux sont appelés à dialoguer avec des musulmans en voyant en eux la présence du Christ. Un tel dialogue devient l'expression de l'amour envers l'autre. Une telle attitude spirituelle demande une profonde conversion du cœur, une vie transformée par l'action de l'Esprit.³⁷

Aujourd'hui, on distingue communément quatre formes du dialogue interreligieux : le dialogue de la vie, le dialogue de l'action, le dialogue de l'expérience religieuse, le dialogue des échanges théologiques³⁸.

Les patriarches, dans leurs lettres, ne se réfèrent pas explicitement à cette typologie, mais nous pouvons remarquer certaines analogies. D'abord, ils situent le dialogue islamo-chrétien arabe dans une perspective de foi, fondée sur la culture comme lieu naturel de tous les types de dialogue.

³⁵ *Coexistence*, 46. Cf. Rafiq KHOURY, "L'Insertion de nos Églises dans le monde de l'islam arabe", *Doc. Cath.*, n° 2087, 1994, 142.

³⁶ *Coexistence*, 23 et *Présence*, 47.

³⁷ Cf. *Présence*, 60 ; *Coexistence*, 46.

³⁸ "1. *Le dialogue de la vie*, dans un esprit d'ouverture et de bon voisinage, en partageant joies et peines, problèmes et préoccupations humaines ; 2. *le dialogue des œuvres*, en collaborant en vue du développement intégral et de la libération totale de l'homme ; 3. *le dialogue de l'expérience religieuse*, en partageant les richesses spirituelles, comme la prière et la contemplation, la foi et les voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu ; 4. *le dialogue des échanges théologiques*, celui des spécialistes... (Conseil Pontifical pour le Dialogue inter-religieux), in *Doc. Cath.*, n° 2036, 1991, 881.

Dans leur vision du dialogue islamo-chrétien, les patriarches insistent, semble-t-il, sur la priorité du dialogue de la vie. Dans la deuxième lettre, par exemple, on lit :

“ Le plus important est sans doute le dialogue quotidien, aussi éloigné que possible du formalisme. Ce dialogue se passe au sein de la vie courante. La sagesse des deux parties a contribué à l’inscrire dans une convivialité où prévalent la communication et l’entraide.” ... “Au niveau populaire, les chrétiens et les musulmans se sont intégrés dans une même société et se sont partagés ‘le sel et le pain’. Ils étaient ensemble dans les heurs et les malheurs. Animés par des valeurs communes et unis par des modes de vie propres, ils développèrent des coutumes et des traditions qui ne cessent de caractériser notre société en lui donnant son empreinte spéciale, sans distinction entre musulmans et chrétiens.”

Les patriarches soulignent également, dans le contexte actuel du Moyen-Orient arabe, l’énorme importance du dialogue de l’action, dans son double aspect humanitaire et socio-politique :

“Le rapport entre religion et politique est une question complexe, très discutée aujourd’hui dans les sociétés humaines, du point de vue théorique ou à partir d’expériences passées. Dans nos sociétés, il est parfois soumis à une lutte amère, où se trouvent confrontés différents courants et types religieux, laïcs ou autres. Nous souhaitons que cette lutte devienne un dialogue sérieux, calme et fécond auquel toutes les parties concernées devraient participer. En effet, chaque partie a quelque chose à dire, comme elle a besoin aussi d’écouter les suggestions des autres. Ce dialogue pourra contribuer à trouver le modèle de système politique ou social qui rende gloire à Dieu, serve l’homme et construise la société.”³⁹

Les patriarches ne parlent pas explicitement du dialogue de l’expérience religieuse. Ils préférèrent parler de “solidarité spirituelle” :

“La solidarité spirituelle est l’un des meilleurs moyens pour consolider les relations entre musulmans et chrétiens, et parvenir ainsi aux meilleurs types de coexistence : chacun, musulman et chrétien, porte devant Dieu les soucis de son frère, ses souffrances, ses espérances et ses souhaits.”⁴⁰

La conviction des patriarches est claire : sans le dialogue dans toutes ses dimensions, il est impossible de tisser des relations islamo-chrétiennes. C’est donc une des conditions fondamentales de la réussite de l’édification d’une société égalitaire et plurielle dans les pays arabes du Moyen-Orient.

6. “Ensemble pour une société égalitaire”⁴¹

En poursuivant leur réflexion sur les conditions d’existence des peuples au Moyen-Orient arabe, les patriarches indiquent la culture arabo-musulmane comme l’espace où musulmans et chrétiens orientaux peuvent se rencontrer pour détruire progressivement le mur d’ignorance et de suspicion mutuelles qui les sépare, et les empêche de chercher ensemble un modèle de société, égalitaire et ouverte au pluralisme religieux, fondée sur le respect du droit à toute sorte de différences, où les Églises auraient leur juste place, à tous les niveaux de la vie publique.

“ Nous avons l’ambition d’établir les bases d’une convivialité qui soit exemplaire pour notre monde, au lieu de défigurer le dessein de Dieu sur nous et de donner une image contraire à l’aspiration de l’homme vers la paix, la concorde et l’entraide, au niveau de la citoyenneté saine et sincère.”

6.1. Le “projet national” arabe d’une nouvelle société égalitaire

Les patriarches rappellent que l’homme du Moyen-Orient arabe, musulman et chrétien, reste encore aujourd’hui profondément religieux dans sa manière de concevoir l’homme et la nation, la société et l’État, le monde et la vie, etc. Les imaginaires sociaux, musulman et chrétien, sont profondément mythiques, voire sentimentaux. Cela est particulièrement visible à travers la langue arabe⁴².

“Dans notre monde arabe, la religion joue un rôle décisif dans la vie des individus et des communautés. La foi aux valeurs religieuses et spirituelles est une partie intégrante de la structure interne de l’être.. C’est pourquoi un projet national, qui se veut cohérent pour tous, ne peut ignorer cette réalité. Personne ne peut écarter la religion de la vie publique ou la limiter aux liturgies et aux dévotions ; car la religion est dogme et vie qui intéresse toute l’existence humaine, privée et publique, individuelle et sociale.”⁴³

³⁹ Coexistence, 12 et 34.

⁴⁰ Présence, 47 ; Coexistence, 44-45 ; cf. L’idée de la spiritualité de “badaliyya” de Louis Massignon.

⁴¹ Coexistence, 31.

⁴² Cf. Joseph YACOB, “Un même destin ?”, *Actualité religieuse dans le monde*, 15 décembre 1991, p. 36.

⁴³ Coexistence, 34.

6.2. Les valeurs fondamentales de la nouvelle société égalitaire

Les patriarches, en vue d' une société égalitaire où les musulmans et les chrétiens auront comme citoyens exactement les mêmes droits et les mêmes devoirs, veulent introduire dans le système de valeurs arabes⁴⁴ la loyauté, l'égalité et le service du bien commun, en soulignant l'importance de la citoyenneté fondée sur les notions de "terre" (*ardh*) et de "peuple" (*ša'ab*), voulant ainsi éviter des références religieuses. Ils la définissent de la manière suivante :

*"La citoyenneté consiste dans l'enracinement à la terre et au peuple, dans la vraie loyauté envers la patrie (watan) et dans l'engagement au service du bien commun. Elle suppose l'égalité parfaite entre les citoyens dans les droits et les devoirs, sans aucune distinction fondée sur des convictions religieuses, politiques, de couleur, de race, ou de sexe. Car personne n'est meilleur que l'autre sinon par sa loyauté et par le service rendu à la patrie. Tous doivent pouvoir participer au projet national (watanī), et les responsables doivent garantir les mêmes chances de participation à tous, loin de toute considération contraire à l'intérêt de la patrie ."*⁴⁵

6.3. Le rôle de la religion dans la société égalitaire authentique

Les patriarches veulent nécessairement intégrer dans leur vision la dimension religieuse, en se référant à ce que les religions musulmane et chrétienne ont de meilleur. Chacune dispose d'un trésor spirituel propre où musulmans et chrétiens peuvent puiser les valeurs nécessaires à la formation de la nouvelle citoyenneté, égalitaire sur tous les plans, notamment sur le plan religieux.

" Les croyants fidèles aux valeurs religieuses peuvent être la conscience de la nation (umma). Ils peuvent élever très haut la voix pour condamner toute manifestation de corruption politique ou sociale, en consolidant les valeurs qui fondent toute société authentique. "

6.4. La personne humaine comme critère ultime de loi dans la société égalitaire

La réalité publique au Moyen-Orient arabe est en partie dominée par l'esprit partisan de la tribu, de la famille, du groupe, ou du parti dominant. Aussi les patriarches indiquent le bien de la personne humaine comme critère ultime du système politique et social. Elle a ses droits qui :

"tirent leur caractère sacré de la sainteté de Dieu qui l'a créée, et lui a donné une conscience vivante par laquelle elle peut chercher la vérité et y parvenir sans contrainte. Il n'y a pas de contradiction entre les droits de la personne et ceux de Dieu. Qui ne respecte pas la créature ne respecte pas le Créateur. "

*" Il faut que tous aient la possibilité de participer d'une façon ou d'une autre à la prise des décisions concernant la vie de la nation (umma)....Les droits et les devoirs en effet, ne sont pas élargis ou limités en proportion du nombre : ils sont plutôt fondés sur la nature humaine et sur la dignité donnée par Dieu à tout être humain. C'est pourquoi la loi doit assurer l'égalité de tous et doit protéger tout le monde "*⁴⁶

Cette vision de la société où l'égalité et la justice seraient assurées à tous s'inspire certainement de la foi chrétienne. C'est une société idéale à laquelle tout chrétien doit aspirer.

7. Le projet universel : les enjeux mondiaux de la coexistence authentique entre chrétiens et musulmans au Moyen-Orient

De la réussite de cette réforme de la société musulmane dépend, selon les auteurs de la troisième lettre, le caractère des rapports humains là où musulmans et chrétiens vivent ensemble, notamment en Europe, qui garde des liens multiples avec le Moyen-Orient :

"Avec les arabes musulmans, (les chrétiens) appartiennent à la même culture arabe, avec toutes ses constituantes. Ils sont en même temps chrétiens, et, avec tous les chrétiens du monde, ils croient en Jésus-Christ, Verbe de Dieu éternel. À partir de cela, ils voient qu'ils ont à exercer un rôle de rapprochement entre le monde chrétien et le monde musulman, en transformant l'opposition en collaboration sur la base du respect mutuel. Ils disent à l'Occident que l'islam n'est pas l'ennemi, mais le partenaire d'un dialogue indispensable pour la construction de la nouvelle civilisation humaine. Ils disent la même chose à l'Orient musulman : le christianisme en Occident n'est pas l'ennemi, mais le partenaire de base dans le dialogue indispensable pour la construction d'un nouveau monde. Ils désirent être des points de dialogue et de compréhension entre ces deux mondes opposés.

⁴⁴ A la lumière du Coran, parmi les valeurs principales de l'islam, les 'ulamā' distinguent : la fraternité basée sur la religion, la piété... Cf. Sami A. ABU-SAHLEH, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, 1994,

⁴⁵ *Coexistence*, 32.

⁴⁶ *Coexistence*, 33 et 36

La parenté culturelle qui les unit à l'Orient musulman, et la communion de foi avec le christianisme en tout lieu, les qualifient au mieux pour remplir ce rôle culturel.”⁴⁷

8. L'impression générale qui se dégage des trois lettres

Ces lettres sont le résultat d'une réflexion basée sur une analyse socio-politique, à la lumière de l'Évangile et de l'histoire, de la vie réelle des Églises catholiques orientales dans le monde arabo-musulman contemporain. Ces Églises sont des minorités vivant dans un monde en crise profonde, sous la domination d'une majorité qui les menace dans leur existence. Nous pouvons qualifier leur situation actuelle de “*situation limite*”⁴⁸.

En articulant ce présent douloureux avec ce qui est le meilleur de leur passé (la tradition), les auteurs essaient d'ouvrir les groupes sociaux au nom desquels ils parlent à un avenir meilleur. Cette ouverture requiert des chrétiens qu'ils inventent une nouvelle manière d'être, un nouvel agir: “Le présent, dit Ricoeur, n'est plus une catégorie du voir, mais de l'agir”⁴⁹.

Pour survivre, les chrétiens orientaux sont appelés à s'engager auprès des musulmans les plus démunis et à dénoncer l'injustice des structures sociales de la société. Ils visent par là une transformation des liens sociaux entre les chrétiens eux-mêmes et, en même temps, entre ceux-ci et les musulmans. Ils proposent par conséquent de modifier le mode d'exercice du pouvoir. Ceci implique une modification profonde de la manière d'être chrétien qui doit s'opérer sur deux plans : intérieur (conversion spirituelle) et extérieur (service de la société). Pour toute minorité chrétienne, ce type d'insertion représente un grand risque. Elle peut se dissoudre tout simplement dans le tissu social à majorité musulmane. Mais cette insertion semble aujourd'hui être le seul moyen de sauvegarder une présence authentique.

Pour cela, le chrétien doit pouvoir découvrir dans la profondeur de son être les motivations fondamentales de son agir. Les patriarches indiquent que seuls une relation authentique et profonde avec le Christ mort et ressuscité et l'accueil du Saint Esprit peuvent transformer l'homme de l'intérieur, le rendre capable de traverser les pires situations, plus encore l'aider à reconnaître, dans la rencontre de l'autre, la venue du Tout Autre, le Dieu de Jésus.

9. Les trois lettres comme expression de l'imaginaire social chrétien

Devant plusieurs approches possibles nous avons choisi de privilégier celle qui nous paraît la plus adaptée à la réalité d'aujourd'hui, l'étude de l'imaginaire social que propose Paul Ricoeur⁵⁰. Dans sa réflexion, l'imaginaire social doit être vu comme porteur d'une tension complémentaire et paradoxale entre utopie et idéologie, l'une et l'autre ont leur propre fonction. Ces deux composantes “jouent un rôle décisif dans la façon dont nous nous situons dans l'histoire pour relier nos attentes tournées vers le futur, nos traditions héritées du passé et nos initiatives dans le présent” Il ajoute que nous opérons cette prise de conscience, indispensable pour l'existence de chaque individu et de tout groupe social, par le moyen de l'imagination individuelle ou collective.

Cet imaginaire social opère tantôt sous la forme de l'idéologie tantôt sous celle de l'utopie. Il en résulte qu'il comporte une structure essentiellement conflictuelle. Il suffit de mentionner comme exemple le modèle protectionniste de la présence chrétienne dans la société musulmane comme des “dhimmis”. Mais, si nous prenons l'imaginaire social à un niveau plus profond, nous pouvons découvrir que ses deux modalités, utopie et idéologie, sont en très étroite corrélation. En effet, dans l'imaginaire social la composante idéologique a comme fonction de renforcer, redoubler, préserver et en ce sens pérenniser le groupe social tel qu'il est, notamment quand il s'agit d'une minorité confessionnelle menacée.

⁴⁷ *Coexistence*, 40.

⁴⁸ Christian DUQUOC, “Théologies politiques et eschatologie”, *Recherches de science religieuse* 84, 1996, 80.

⁴⁹ Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1984, tome II, 332.

⁵⁰ Cf. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, notamment le chapitre : L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social, pp. 379-389.

Par la composante utopique, le groupe marginalisé devient capable de croire à sa propre identité. L'utopie a comme fonction de projeter l'imagination du groupe hors du réel dans "un ailleurs qui est aussi un nulle part" (c'est le sens premier du mot "utopie", qui renvoie à son aspect spatial).. L'utopie est donc un exercice de l'imagination pour penser un "autrement". En ce sens, elle est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant.

L'utopie est donc, en son sens fondamental, un complément indispensable de l'idéologie. Si l'idéologie préserve et conserve la réalité du l'ordre social, l'utopie le met essentiellement en question. Il convient donc d'analyser comment cette théorie de l'idéologie et de l'utopie opèrent dans ces trois lettres pastorales qui sont bien l'expression d'un imaginaire social chrétien, tout à la fois à partir d'une tradition et dans une tradition.

Dans la première partie, nous avons pu voir à quel point l'homme moyen-oriental est loin d'être respecté dans sa dignité et sa liberté. Les causes de ce manque de respect de l'homme sont multiples. En contraste avec cette réalité, ce *topos*, les trois lettres sont imprégnées par une utopie : la société égalitaire "où nul ne se sent, quel qu'il soit, étranger ou rejeté"⁵¹. Les patriarches ont particulièrement développé cette vision utopique. Ils désirent une société religieuse, égalitaire et plurielle, où règne "une égalité parfaite entre les citoyens dans les droits et les devoirs, sans aucune distinction fondée sur des convictions religieuses, politiques, de couleur, de race ou de sexe"⁵². La grande partie du contenu des trois lettres est consacrée à définir les conditions de possibilité de la construction de cette société religieuse égalitaire et idéale. Parmi ces conditions principales se trouvent une transformation du regard des musulmans sur les chrétiens, leurs concitoyens, et également le changement du mode d'existence des chrétiens dans le milieu arabo-musulman. Cette transformation implique une réforme des Églises orientales, notamment de leur ecclésiologie et de leur spiritualité. Les patriarches ne veulent pas que leurs Églises vivent séparées de leur environnement social.

Ces lettres ne contiennent aucun message révolutionnaire, aucun appel à la violence au nom de la religion. Cela peut s'expliquer en partie parce que ces Églises sont des minorités en position de faiblesse. Mais plus profondément, cela s'explique par leur enracinement inconditionnel dans l'Évangile, où le discours de Jésus sur la montagne tient une place essentielle.

Cette manière de voir s'oppose à l'esprit d'un certain "totalitarisme religieux", qui hante, avec des intensités différentes, tous les pays du Moyen-Orient, et qui inspire des mesures discriminatoires à l'égard des chrétiens. Dans une société où pour la grande partie de sa population la religion constitue l'unique source de référence pour son éthique et ses lois, une société plurielle est une véritable utopie.

À la différence de cette société, le monde arabo-musulman contemporain est loin d'accepter le pluralisme religieux au rang des valeurs fondamentales de la société au même titre que de l'islam. Néanmoins, dans cette utopie, s'expriment les aspirations, les idéaux et le système de valeurs des chrétiens orientaux marginalisés. Dans ce sens la composante utopique du message des trois lettres joue une fonction tout à fait positive. Elle exprime les potentialités humaines des chrétiens orientaux refoulés par l'esprit de domination provenant des lois islamiques et aide à forger une identité nouvelle, plus adaptée au bouleversement des sociétés arabes. Cette utopie n'est pas pour autant une fuite du réel parce qu'elle est simultanément "encadrée" par la composante idéologique.

Les patriarches vont jusqu'à proposer un "projet national" construit sur le "plan social ou politique". Cette société "de la justice et de l'équité" doit être fondée sur l'appartenance à l'arabité des chrétiens et des musulmans.

Pour réaliser ce projet, les Patriarches récupèrent certains éléments du panarabisme et du nationalisme étatique. Ils exploitent en effet l'importance de la culture arabe. L'arabité, dans ses dimensions chrétienne et musulmane, est considérée comme "le fondement de notre convivialité et de notre entraide fraternelle"⁵³. Ils soulignent que le chrétien, comme citoyen, a les mêmes droits que le musulman, son concitoyen : "Les lois de l'État devront garantir ses droits avec la même rigueur que pour les droits de la majorité ou de la religion d'État"⁵⁴. L'idéologie arabo-nationaliste chrétienne s'oppose

⁵¹ *Temps*, 9.

⁵² *Coexistence*, 32.

⁵³ *Temps*, 9, cité dans *Présence*, 48

⁵⁴ *Coexistence*, 35.

aux idéologies musulmanes ambiantes. Elle les défie et propose en tout cas de construire une société à la fois moderne et non-laïque.

Cette idéologie n'est pas pour autant un mensonge dont les chrétiens feraient une panacée pour modifier secrètement les fondements de la société arabe, manipuler cette société et se soustraire ainsi au système politique discriminatoire. En fait, elle est un appel adressé aux musulmans pour qu'ils réforment la société. Cette idéologie manifeste une volonté de penser ensemble la transformation des Églises orientales et la réforme de la société arabo-musulmane. Cette idéologie, en dénonçant l'injustice des droits qui régissent les sociétés musulmanes contemporaines, exige, avec force, au nom de la dignité de l'homme, créature de Dieu, le respect des droits à la différence, notamment religieuse.

En guise de conclusion

Les deux guerres du Golfe ont introduit définitivement le monde arabe dans une période d'humiliation et de crise identitaire multiforme. Paradoxalement cette crise a également entraîné les Églises orientales. Cela prouve à quel point le monde musulman et le monde chrétien arabe sont en profonde interaction. Aujourd'hui, les chrétiens orientaux se trouvent terriblement déçus face aux nouvelles conditions politiques, économiques et culturelles. À cause de cela beaucoup ont perdu l'espoir d'améliorer leurs conditions de vie. Ils sont tombés dans la résignation, d'autres ont émigré.

L'importance des lettres étudiées ne réside pas seulement dans le fait qu'elles ont été signées, pour la première fois, par tous les patriarches catholiques d'Orient, mais plutôt dans le fait qu'elles ouvrent une nouvelle dimension de la présence chrétienne dans le monde arabe. Oui, il y a des chrétiens qui ont entrepris, dans un dialogue avec leurs concitoyens musulmans, de rechercher un modèle de société qui leur permettrait de vivre, en monde musulman, une présence chrétienne authentique et féconde, contribuant au développement de tous.

Les chrétiens orientaux sont, pour ainsi dire, acculés à l'Évangile dans sa pureté et sa simplicité premières. Rien ne changera à moins qu'un nombre de plus en plus important de chrétiens ne s'engage à fond dans le milieu musulman, dans une solidarité à toute épreuve et à partir d'une profonde vie de foi, d'espérance et de charité. Ceci suppose une formation spirituelle ecclésiale qui rende les chrétiens libres intérieurement, émancipés et capables de ne pas se laisser décourager. C'est de cette nouvelle génération de chrétiens que le Moyen-Orient a besoin.

Pour le reste, il faut, semble-t-il, respecter le temps de la moisson, qui reste le secret du Père. Ce temps de Dieu n'est pas nécessairement celui des hommes. Nous sommes là dans un domaine qui exige de chacun de nous beaucoup de discrétion, d'humilité et de pauvreté intérieure. Le Coran lui-même rend hommage à ce témoignage : *"Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : 'Oui, nous sommes chrétiens', parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne se gonflent pas d'orgueil"* (V, 82).

Dans le message de ces trois lettres, nous sentons une profondeur spirituelle réelle qui ouvre devant les chrétiens orientaux une perspective évangélique, pour ne pas dire mystique. Ne peut-on alors en parler comme d'un commencement, dans l'histoire du christianisme moyen-oriental, d'une nouvelle époque d'espérance, plus ouverte à l'action de l'Esprit Saint ? Il est peut-être trop tôt pour l'affirmer. Mais les paroles collégiales des patriarches disent que si une réflexion commune est possible, une action commune l'est tout autant. . Même en face d'une situation difficile, rien n'est perdu, parce que Celui en qui ils ont mis leur confiance est le Maître et le Seigneur de l'Histoire.

SE COMPRENDRE

Rédaction et Administration : Philippe THIRIEZ

Pères Blancs 7 rue du Planit 69110 SAINTE-FOY-LES-LYON

Tél. 04 78 59 20 42

Fax: 04 78 59 88 61

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

Europe: 27 € - Étranger: 32 € - Numéro (franco) : 3 € - CCP 15 263 74 H Paris

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

adresse e-mail: contact@comprendre.org

