

- MORAN, JOSEPH FRANCIS, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*, Londres: Routledge, 1993.
- MUTŌ, KAZUO, *Christianity and the Notion of Nothingness. Contributions to Buddhist-Christian Dialogue from the Kyoto School*. Ed. Martin Repp. Trad. Jan Van Bragt. Leiden: Brill, 2012.
- NISHIDA, KITARŌ, «La lógica del lugar de la Nada y la cosmovisión religiosa», a *Pensar desde la Nada. Ensayos de filosofía oriental*. Trad. Juan Masiá i Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 23-118.
- NISHITANI, KEIJI, *La religión y la nada*. Trad. Raquel Bouso. Nagoya: Chisokudo, 2017.
- SNODGRASS, JUDITH, *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2003.
- SUZUKI, DAISETSU, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, Londres: Luzac, 1927.
- THELLE, NOTTO R. «Christianity Encounters Buddhism in Japan. A Historical Perspective», a JOHN BREEN i MARK WILLIAMS (ed.), *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, Nova York: Palgrave Macmillan, 1996, pp. 94-106.
- VAN BRAGT, JAN, «In Memoriam. Heinrich Dumoulin», *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/3-4 (1995), pp. 459-461.
- VOLPI, VITTORIO, *Il Visitatore. Alessandro Valignano, un grande maestro italiano in Asia*, Milà: Spirali, 2011.
- WALTON, WILLIAM, *Art and Architecture*. Philadelphia: G. Barrie, 1893 [Consultat a Paul V. Galvin Library Digital History Collection, Illinois Institute of Technology, <http://columbus.iit.edu>].
- WATANABE, MANABU, «The Works of Heinrich Dumoulin. A Select Bibliography», *Japanese Journal of Religious Studies*, 12/2-3 (1985), pp. 263-271.
- YAMAMOTO, YOSHIHISA, «The Theory and Practice of Inculturation by Father Inoue Yōji: From Panentheism to *Namu Abba*», a KEVIN DOAK, (ed.), *Xavier's Legacies. Catholicism in Modern Japanese Culture*, Vancouver: UBC Press, 2011, pp. 145-168.
- YASUMOTO NISHI i KOICHIRO FUJITA, «Buddhist-Christian Relations in Japan. A Buddhist Perspective», a SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (ed.), *Buddhist-Christian Relations in Asia*, Munic: EOS, 2017, pp. 263-289.

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN À L'ÉCOLE DES PÈRES BLANCS

Rémi Caucanas¹

Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman
Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology
rcaucanas@gmail.com

ABSTRACT: Au cours des 150 ans d'existence les Pères Blancs ont progressivement dressé des stratégies d'évangélisation en Afrique. À partir de Charles Lavigerie son programme missionnaire pourrait se comprendre, non seulement dans le contexte des études postcoloniales, mais aussi dans l'idée du Pape François d'« aller aux périphéries », de telle façon qu'ils ont été essentiels dans l'évolution vers une meilleure compréhension du dialogue entre Chrétiens et Musulmans.

MOTS CLÉS: Pères Blancs, évangélisation, Afrique, dialogue interreligieux

ABSTRACT: Throughout 150 years of existence, the White Fathers have progressively outlined strategies for evangelisation in Africa. Beginning with Charles Lavigerie, their missionary program could be understood, not only on the context of postcolonial studies, but also on Pope Francis's idea of "going to the peripheries", in such a way that they were essential in the evolution towards a better understanding of dialogue between Christians and Muslims.

KEYWORDS: White Fathers, evangelisation, Africa, interreligious dialogue.

Les ports méditerranéens de l'Europe de l'Ouest offrent encore cette possibilité, perdue pour beaucoup en Orient, de croiser et parfois même de côtoyer quotidiennement des gens de culture et de religion différentes. Peut-être plus que d'autres, parce qu'elle est une ancienne métropole coloniale, Marseille abrite une très forte proportion de personnes de confession musulmane originaires des anciennes colonies françaises, principalement issues du Maghreb et des Comores.² Or en face d'une telle pluralité, différents comportements peuvent émerger. Les

¹ Ancien directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée (ICM, Marseille), Rémi Caucanas est chercheur associé à l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabo-Musulman (IREMAM, Aix-en-Provence) et au Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology (PISAI, Rome). Rémi Caucanas a enseigné au Tangaza University College (TUC, Nairobi) de 2018 à 2021. Il vit aujourd'hui à Ottawa. Il est le co-auteur de *L'Église et les chrétiens dans l'Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020. Et il est l'auteur de *Jacques Lanfry. Un lion, l'Église et l'Islam*, PISAI, Rome, 2021 ; *Étienne Renaud, la passion du dialogue*, Chemins de dialogue, Marseille, 2017 ; *Chrétiens et musulmans en Méditerranée : Ombres et lumières de l'entre-deux guerres, 1919-1939*, Chemins de dialogue, 2017 ; *Relations islamo-chrétiennes en Méditerranée : Entre dialogue et crispation*, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

² Les publications sur le "brassage culturel" à Marseille ont été nombreuses au début des années 1990, non sans lien avec le lancement d'un nouveau partenariat euro-méditerranéen à Barcelone en 1992, cf. Émile Temime, « Marseille, ville une et

scores régulièrement importants de l'extrême droite laissent percevoir à quel point le rejet de l'autre peut hanter les mentalités à Marseille. Comme ailleurs, l'Église catholique locale n'est pas imperméable à ces peurs et à ces crispations identitaires. Mais un mouvement inspiré par le Synode de 1991 avait mené à la création de l'Institut des Sciences et Théologie des Religions (ISTR) prise en main par le théologien Jean-Marc Aveline, aujourd'hui archevêque de la ville. Au cours de ses trente années, marquées notamment par son intégration à l'intérieur de l'Institut catholique de la Méditerranée (ICM), l'ISTR a été soutenu et a attiré une série de personnes engagées dans le dialogue avec les différentes communautés religieuses et culturelles présentes à Marseille et autour du bassin méditerranéen. Sans être exhaustif, citons le rayonnant Roger Michel (1945-2011), Rédemptoriste qui avait passé de nombreuses années au Niger parmi les populations musulmanes et qui, au début des années 1990, avait soutenu les liens entre l'Église et l'Islam au sein, notamment, de l'instance municipale Marseille-Espérance créée au même moment que l'ISTR.³ Citons aussi le Dominicain Jean-Marie Mérigoux (1938-2020) qui a partagé sa vie entre Alger, Le Caire, Mossoul, Istanbul avant de rejoindre le couvent de la rue Edmond Rostand où il est mort en novembre 2020, pleuré par les Chrétiens d'Orient nombreux à Marseille et qu'il a tant aimés.⁴ Citons enfin ces Missionnaires d'Afrique venus eux aussi à Marseille pour terminer leur carrière et souvent leur vie après des années de missions parmi les musulmans de l'autre rive et au-delà. Parmi ces Pères Blancs à la retraite, Étienne Renaud (1936-2013) était arrivé à Marseille en 2009 en provenance de Rome, avec une réputation aussi grande que sa discrétion puisque beaucoup n'ont découvert sa fantastique expérience qu'à sa mort en 2013. Il avait en effet été Supérieur Général des Missionnaires d'Afrique entre 1986 et 1992, avait vécu dans divers pays du monde islamique dont le mystérieux Yémen et la lointaine Tanzanie, avait été directeur de diverses institutions académiques dont l'*Institut des Belles Lettres Arabes* (IBLA) à Tunis et l'*Institut Pontifical d'Études Arabes et d'Islamologie* (appelé *Pontifical Institute for Studies in Arabic and Islamology* - PISAI depuis 1981) à Rome, avait écrit des articles sur divers aspects de la spiritualité musulmane et la civilisation islamique.⁵ Retraité, Étienne Renaud était

aussi celui qui avait lancé, avec un imam algérien vivant à Marseille, Abdesslem Souiki, un groupe d'imams et de prêtres qui existe encore aujourd'hui et qui est une réalité singulière en Europe occidentale.⁶ Il était également très attaché à une approche nuancée de l'islam et des musulmans. Par exemple, en décembre 2012, dans le cadre d'une conférence organisée par le réseau Chrétiens de la Méditerranée, il défendait une position équilibrée vis-à-vis de « l'islam que j'aime, l'islam qui m'inquiète » :

cette ambivalence correspond assez bien à la relation qu'au fil des ans j'ai développée par rapport à l'islam. Et dans les multiples conversations qu'il m'est donné d'avoir sur l'islam, vu mon étiquette de « spécialiste », j'épouse une attitude assez simple : quand les gens attaquent l'islam, certains allant jusqu'à y voir l'œuvre du diable, je le défends. Et quand les gens défendent l'islam de façon trop irénique à mon goût, je déverse des critiques (...).⁷

Étienne Renaud n'a jamais caché son mépris pour une position chrétienne naïve sur l'islam. Estimant qu'« avec l'islam, le dialogue théologique mène à une impasse »⁸, il a continué jusqu'à la fin de sa vie à rechercher le contact avec l'islam populaire, afin de rencontrer des gens plutôt qu'un système. Et, effectivement, au cours de sa carrière missionnaire il a rencontré des hommes et des femmes de confession musulmane: au Yémen où il a passé plus de huit ans, sur l'île de Pemba (au large des côtes tanzaniennes) où il a vécu plusieurs mois en 2001, à Khartoum sur les pas de la figure spirituelle islamique Mahmud Taha (1909-1985)⁹, dans les quartiers nord et très populaires de Marseille à la fin de sa vie. Il était en effet attentif à l'humanité des personnes rencontrées. Enraciné dans la foi chrétienne de ses parents, Étienne Renaud a suivi les courbes nuancées de la rencontre humaine, contre l'intransigeance et l'amalgame, au service du dialogue et de la compréhension entre chrétiens et musulmans. A bien des égards Étienne Renaud peut donc encore apparaître comme une étoile lumineuse. Il n'est cependant pas un astre solitaire. Car, en tant que Père Blanc, Étienne Renaud appartenait à la Société des Missionnaires d'Afrique fondée en 1868 par l'archevêque d'Alger, Mgr. Charles Lavigerie (1825-1892). Créé Cardinal en 1882 et « Primat d'Afrique » en 1884, Charles Lavigerie a fait de ses missionnaires vêtus de blanc selon l'habit des Berbères l'un des grands rouages de l'évangélisation moderne du continent africain, d'Alger à la région des Grands Lacs.¹⁰ Si le destin de cette œuvre missionnaire dépasse donc le seul monde musulman, le rapport à l'islam et aux musulmans d'Afrique du Nord est néanmoins bien gravé en ses fondements. L'étude de cette expérience Père Blanc permet ainsi de mettre à jour une approche singulière de l'islam, qui n'apparaît en fait que plus urgente pour comprendre les enjeux de la mission aujourd'hui.

multiple », *Rencontres d'Averroès, Autour d'Averroès, l'héritage andalou*, Éditions Parenthèses, Marseille, 2003 (réédition de *L'Héritage andalou*, Éditions de l'Aube, 1995). En 2008, le projet d'Union pour la Méditerranée et l'élection de Marseille-Provence comme Capitale Européenne de la Culture en 2013 ont suscité un regain d'intérêt symbolisé par la création du Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM).

³ Roger Michel est né à Saint-Clément, près de Nancy, le 9 novembre 1945. Ordonné prêtre le 26 mai 1973, il devient religieux, missionnaire rédemptoriste, le 3 octobre 1976. Il suit des études d'islamologie à Rome puis part en mission au Niger jusqu'en 1984. Il est à Marseille de 1984 à 1996 et se lance dans la double aventure de l'ISTR-Chemins de Dialogue aux côtés de Jean-Marc Aveline, Olivier Passelac, Paul Bony, Jean-Pierre Ricard, Gérard Grange et Jean-Michel Passenal. Il est ensuite à Valence jusqu'en 2010 où il œuvre pour les relations interreligieuses pour le diocèse de Valence, tout en continuant à donner des cours d'islamologie à Marseille et au niveau national, dans le cadre du Service pour les Relations avec l'Islam (SRI, aujourd'hui Service National pour les Relations avec les Musulmans, SNRM). Il participe notamment à la publication de l'ouvrage *Le Verbe s'est fait frère* aux côtés de Christian Salenson, Anne-Noëlle Clément et Sr Bénédicte de la Croix (Bayard, Paris, 2010). Élu Provincial rédemptoriste au début de l'année 2011, il part habiter à Paris où il décède le 11 avril de cette même année. Parmi ses publications, Cf. Roger Michel, *L'Islam. Petit guide pour comprendre la religion musulmane*, Éditions Peuple Libre, Valence, 2008 ; *Peut-on dialoguer avec l'islam ? Faut-il en avoir peur ?* Valence 2008 ; Roger Michel, *Seul l'amour restera, Artisans de paix avec les musulmans*, Valence, 2010.

⁴ Après sa naissance à Besançon, l'enfance de Jean-Marie Mérigoux est partagée entre Aix, Toulouse et Marseille où il passe son baccalauréat en philosophie au Lycée Périer. À Marseille "Porte de l'Orient", il découvre le monde arabe « dans sa vérité, dans ce qu'il est : chrétien et musulman ». À côté de ses activités dans les bidonvilles, Jean-Marie Mérigoux fréquente aussi les Arabes chrétiens de Marseille : Maronites et Melkites principalement. Sa vie comme membre de l'ordre dominicain l'entraîne ensuite à Alger aux côtés de Pierre Claverie, avant des séjours plus longs en Égypte, en Irak et en Turquie. Cf. son ouvrage intitulé *Va à Ninive ! Un dialogue avec l'Irak* (L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2000).

⁵ Pour une bibliographie exhaustive, cf. Rémi Caucanas, *Étienne Renaud. La passion du dialogue*, pp. 422-429.

⁶ Cf. Étienne Renaud, « Le Dialogue islamo-chrétien à Marseille. Entretien avec Abdesslem Souiki et Raphaël Deillon », *Chemins de dialogue* 42, Marseille, 2013.

⁷ Étienne Renaud, « L'Islam que j'aime, l'Islam qui m'inquiète », *L'Islam en Europe, entre peur et dialogue*, Chrétiens de la Méditerranée, Plaisir, 2013, p. 81. Le titre de son intervention reprenait explicitement celui de l'ouvrage de son ami, le père Christian Delorme (Bayard, 2012). Sur le réseau Chrétiens de la Méditerranée, cf. <https://www.chretiensdelamediterranee.com>

⁸ *La Croix*, mars 2008 (<http://inmemoriam-etiennerenaud.com>).

⁹ Parmi plusieurs publications, Cf. Étienne Renaud, « Mahmūd Tāhā et la "Seconde mission de l'islam" », *Se Comprendre* 1985/07, 13 p.

¹⁰ Parmi une abondante littérature sur Charles Lavigerie, cf. François Renault, *Le Cardinal Lavigerie : 1825-1892*, Fayard, Paris, 1992 ; Jean-Claude Ceillier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Histoire d'Églises, Karthala, Paris, 2008. Sur son rapport à l'Islam et aux musulmans, cf. Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, Société des Missionnaires d'Afrique, Rome, 1986 ; Diego Sarrió Cucarella, « Lavigerie and Islam : an ambiguous legacy », *Islamochristiana* 46, 2020, pp. 141-156.

1. Une approche singulière du dialogue islamo-chrétien

A l'image de l'histoire longue et tumultueuse des cent-cinquante dernières années, l'approche de l'Islam et des Musulmans par les Pères Blancs n'a pas été lisse et uniforme. Le fondateur même n'a pas laissé un héritage clair et il faut attendre le milieu du vingtième siècle pour que s'opère une forme de clarification, ou du moins d'orientation plus affirmée en faveur du dialogue.

1.1. Une ambiguïté comme point de départ

La figure de Lavigerie a émergé dans le contexte de la colonisation française et de la création complexe d'un nouveau cadre ecclésial en Afrique du Nord. Car bien qu'en 1830, à la fin du règne de Charles X, la conquête de l'Algérie avait pris les allures d'une croisade catholique, rapidement, les difficultés rencontrées par l'armée française et, plus tard dans le siècle, les évolutions métropolitaines vers une République anticléricale ont transformé les buts et la nature de la conquête de l'Afrique du Nord. Très influents à Paris, les francs-maçons exprimaient par exemple un refus catégorique des missions chrétiennes en Algérie. A un niveau plus pragmatique, les cercles dirigeants français craignaient également qu'un prosélytisme ostentatoire ne provoque un rejet massif de la présence française par les musulmans indigènes en Algérie. Tout naturellement, des tensions sont apparues entre l'Église et la puissance coloniale française en Algérie lorsque Mgr Charles Lavigerie, archevêque d'Alger de 1867 à 1892, déclarait ses droits sur la population autochtone d'Algérie :

Je réclame le privilège de vous aimer comme mes fils, alors même que vous ne me reconnaîtrez pas pour père (...) il est deux choses que nous ne cesserons pas de faire et qui ne peuvent ni vous inquiéter, ni vous détourner de nous : la première, c'est de vous aimer et de vous le prouver, si nous le pouvons, en vous faisant du bien ; la seconde, c'est de prier pour vous le Dieu, père et maître de toutes les créatures, afin qu'Il nous accorde pleinement la lumière, la miséricorde et la paix.¹¹

Mgr Lavigerie avait une certaine connaissance de la religion musulmane avant d'arriver en Algérie: il s'était auparavant rendu à Damas où il avait notamment rencontré l'émir Abd el-Kader (1808-1883), le chef héroïque de la Résistance algérienne à la conquête française. De cette expérience syrienne, Lavigerie avait retenu qu'il ne pouvait y avoir de conversion forcée de musulmans trop enracinés dans leur foi. Doit-on néanmoins en déduire que Mgr Lavigerie avait abandonné toute visée prosélyte ? Il reste en effet une certaine ambiguïté. Car lors de famines ou d'épidémies - régulières à cette période en Algérie - les orphelins musulmans qui étaient rassemblés étaient aussi baptisés. Deux villages catholiques virent ainsi le jour dans la région d'Orléansville (aujourd'hui Chlef): Saint-Cyprien des Attafs et Sainte-Monique, faisant ainsi clairement référence au passé préislamique de cette terre maghrébine. L'entreprise caritative cachait-elle ainsi l'activité missionnaire et le prosélytisme ? Pour l'administration coloniale française, qui craignait que le prosélytisme ne provoque des troubles parmi les populations musulmanes, cela ne faisait aucun doute: il fallait éviter les conversions de musulmans au christianisme. L'archevêque d'Alger plaçait donc le combat au niveau de la liberté de l'Église: si les colonialistes avaient la liberté d'entreprendre de nouvelles affaires, l'Église avait la liberté

«de pratiquer la charité envers les plus pauvres, comme elle l'avait fait depuis le début»¹². C'est dans cet esprit qu'il fonda en 1868 la Société des Missionnaires d'Afrique.¹³ Proches des populations musulmanes, les Pères Blancs étaient à la fois respectés pour leurs actions de santé et d'enseignement, et soupçonnés de vouloir baptiser les plus faibles et les plus isolés. Les prescriptions du fondateur ont cependant évolué et doivent beaucoup à son attachment au mythe kabyle.

Malgré la terrible répression et la ruine qui se sont abattues sur la Kabylie après la révolte de Moqrani en 1871, cette région berbère a bénéficié tout au long de la période coloniale de préjugés favorables parmi les élites françaises, civiles, militaires comme religieuses. En bref, l'Islam kabyle était perçu comme superficiel, moins enraciné, moins solide et laisse entrapercevoir un fond chrétien archaïque remontant à saint Augustin. Non sans illusions, «profondément kabylophile¹⁴», percevant la Kabylie comme le "Liban de l'Afrique", Lavigerie lançait ainsi la Mission de Kabylie qui devint le phare de la mission chrétienne en Afrique du Nord et au-delà pour un demi-siècle. Fondement fantasmé d'une distinction quasi- raciale entre Kabyles et Arabes, le mythe d'une spécificité kabyle par rapport à la majorité arabe a constitué un véritable appel d'air pour des projets pilotes. Comme le résume Pierre Vermeren, la Kabylie est ainsi devenue «un isolat où sont menées des expériences à rebours de ce qui se passe en métropole: en pleine querelle laïque, les missions se multiplient. Peu portées sur le religieux, les élites algéroises, qui se désintéressent des indigènes, y voient un moyen de consolider les bases de la colonie.»¹⁵ En dépit du climat anticléric, les missions chrétiennes des Pères Blancs se sont donc engouffrées dans les percées militaires françaises et ont devancé les efforts gouvernementaux. Mêlant savoir et mission, la Kabylie s'est ainsi transformée en un laboratoire d'évangélisation majeur pour les Missionnaires d'Afrique évoluant en milieu musulman.¹⁶ Mgr Lavigerie interdit les crucifix dans les salles de classe, les prières et les signes de croix à la début et à la fin des cours. Il invitait les Pères Blancs à «se garder de tout prosélytisme ; ne jamais parler de religion aux Kabyles, sauf pour les dogmes qu'ils admettent et leurs anciennes traditions chrétiennes; à se borner à soigner les malades et à scolariser les enfants», «à gagner les cœurs», et surtout pour «s'adapter». S'ensuivit rapidement le devoir d'étudier les langues (arabe, berbère, etc.), de respecter les cultures d'origine et l'identité africaine dans toute sa diversité, bref une nouvelle attitude à adopter vis-à-vis des populations colonisées à une époque où le courant dominant tendait plus vers une assimilation de la population colonisée à la civilisation occidentale.

Lavigerie a eut de grands successeurs: Mgr Léon Livinhac (1846-1922) par exemple qui assura le développement de la mission des Pères Blancs en Afrique au sud du Sahara.¹⁷ Mais les orientations initiées par le fondateur à l'égard des musulmans ont commencé à se pratiquer de manières assez diverses, pour ne pas dire contradictoires, suivant en fait ses propres hésitations.

¹² Joseph Cuoq, *Ibid.*, p. 15.

¹³ cf. Jean-Claude Ceillier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Mémoire d'Églises, Karthala, Paris, 2008.

¹⁴ Karima Dirèche, « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIXe siècle », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 75 | 2007, <https://doi.org/10.4000/cdlm.3333>.

¹⁵ Pierre Vermeren, *La France en terre d'Islam. Empire colonial et religions. XIXe-XXe siècles*, Belin, Paris, 2016, p. 157.

¹⁶ Sur l'œuvre scientifique des Pères Blancs et des Sœurs Blanches, cf. Dahbia Abrous, *Encyclopédie Berbère XXXVII*, Peeters, Paris-Louvain-Bristol, 2015, p. 6210-6216.

¹⁷ Sur le travail des Pères Blancs dans le contexte de l'évangélisation moderne de l'Afrique, cf. John Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African Church History*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2013 (1994).

¹¹ Joseph Cuoq, *Lavigerie, les Pères Blancs et les Musulmans maghrébins*, *Ibid.*, p. 15.

Quoi qu'il en soit, on peut difficilement parler de « dialogue interreligieux » quand on regarde la vie et la carrière de Charles Lavigerie. Il serait plus juste de parler à son égard comme d'un pionnier. Comprendre l'héritage de Charles Lavigerie nécessite donc un regard sur sa mise en œuvre. Et l'un des meilleurs moyens est de regarder la vie et la carrière de ses disciples, les Pères Blancs eux-mêmes.

1.2. Les fruits d'un héritage

L'un des disciples de Lavigerie les plus intéressants en matière de relations islamo-chrétiennes est le Français Henri Marchal (1875-1957) dont la trajectoire a été mise en valeur au sein de la Société par Gérard Demeerseman¹⁸ et au dehors par les travaux de Oissila Saaida.¹⁹ Cette figure de Père Blanc est d'autant plus intéressante qu'elle est révélatrice d'une période particulière et de la mentalité de l'époque qui, dans la première moitié du XXe siècle était riche en idéologies : nationalisme, communisme, nazisme, fascisme pour ne citer que les plus connues. Plus encore, l'œuvre de Henri Marchal nous entraîne aussi à questionner l'idée de colonialisme et, dans ce contexte particulier, la vision de l'autre, de l'altérité religieuse et de son approche par un leader missionnaire. En position d'autorité et de responsabilité au sein de la Société des Missionnaires d'Afrique (il est membre du Conseil général de 1912 à 1947), Henri Marchal a été contraint de « traduire en orientations pratiques les grandes orientations données par le Fondateur à sa Société missionnaire pour l'Apostolat en Afrique en général, et pour ses implications dans le monde musulman, en particulier²⁰ ». En réalité, il a développé une véritable « technique d'apostolat pour les musulmans²¹ » lorsque l'Église catholique a commencé à prendre conscience de l'impasse dans laquelle se trouvait son projet missionnaire. « Malgré toutes les activités et services de la mission, la société musulmane en tant que telle s'est avérée inconvertisible » a analysé Francis Nolan.²² Et si le christianisme occidental s'exprimait encore de manière triomphale et monumentale jusque dans les années cinquante, la « nuit coloniale²³ » touchait à sa fin, avec les premiers signes importants du processus de décolonisation. Or les moments de crises sont aussi des moments favorables comme le suggère le mot grec « kairós » que l'on peut traduire par « moment opportun.²⁴ Et Henri Marchal a clairement saisi cette opportunité. Alors que l'activité missionnaire traditionnelle comprise comme le prosélytisme était dans l'impasse, Henri Marchal a travaillé sur des voies missionnaires alternatives. En ce sens il a été très influencé par Charles de Foucauld, mort chez les Touaregs dans le désert du Sahara en 1916, pendant la Première Guerre mondiale et qui a inspiré toute une génération de missionnaires européens avec son modèle de vie basé sur la vie silencieuse du Christ en Nazareth et patient travail de connaissance de la culture indigène. Henri Marchal était aussi en contact avec Louis Massignon (1883-1962), certainement le plus grand orientaliste du moment,

et qui était engagé dans une véritable révolution en faveur d'un dialogue spirituel avec l'Islam.²⁵ Henri Marchal était donc au carrefour de différentes influences qu'il a su saisir pour traduire les orientations du cardinal Lavigerie dans le vocabulaire de l'époque. Par là, il a progressivement conduit les Pères Blancs aux idées d'adaptation, appelant ses confrères Pères Blancs à s'initier aux langues indigènes et au contexte culturel indigène soutenant les efforts de découverte et de connaissance de l'Islam de l'intérieur. Dans la pratique, il a promu la création d'un centre de langue arabe à Tunis : l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA), longtemps dirigé par le Père Blanc André Demeerseman (1901-1993).²⁶ De même, Henri Marchal a parrainé l'existence plus éphémère mais non-moins significative d'un *Centre d'Études Berbères* (CEB) en Kabylie dont la direction avait été confiée au jeune Père Blanc Jacques Lanfry (1910-2000).

Plus jeune que Henri Marchal, Jacques Lanfry a été formé à l'école de Demeerseman, à savoir, à la rencontre des lettrés de l'Islam. Il garde d'ailleurs ce réflexe jusque très tard dans sa carrière missionnaire quand, dans les années 1960-70, il visite différents pays d'Afrique pour soutenir les besoins et les initiatives en matière de dialogue islamo-chrétien, en particulier dans le domaine de la formation. Personnage donc lui aussi rayonnant au sein de la Société, Jacques Lanfry a vécu la première partie de sa carrière missionnaire en Tunisie et en Algérie, parmi les populations berbères et suivant les séquences de la Seconde guerre mondiale. Entre formation et mobilisation, et conjointement avec son confrère et ami Jean-Marie Dallet (1909-1972)²⁷, Jacques Lanfry est ainsi devenu l'un des meilleurs « Kabylisant » de sa génération. Ses travaux linguistiques et ethnographiques ont d'ailleurs été reconnus par d'autres linguistes de premier plan et ce, dès cette époque.²⁸ Doté d'une autorité naturelle, il est aussi très vite perçu comme un chef par ses confrères qui l'élisent supérieur de communauté puis de Mission en Kabylie et enfin Premier Assistant des Pères Blancs en 1957. A Rome jusqu'en 1974, Jacques Lanfry y devient progressivement une référence sur l'Islam. Car entre 1958 et 1966, Jacques Lanfry a été aussi le secrétaire des « Journées Romaines » lancées en 1956 par le Dominicain Georges C. Anawati (1905-1994)²⁹ pour rassembler les différents missionnaires catholiques et les missionnaires spécialistes

¹⁸ Gérard Demeerseman, Henri Marchal (1875-1957). Une approche apostolique du Monde algérien, Société des Missionnaires d'Afrique - Série historique 15, Le Petit Écho, Rome, 2015.

¹⁹ Oissila Saaida, *Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du vingtième siècle*, Geuthner, Discours croisés, Paris, 2004.

²⁰ Jean-Marie Gaudeul, « Le Mystère de la prédication du Christ : Henri Marchal (1875-1957) » dans *Disputes ? ou rencontres ? l'Islam et le christianisme au fil des siècles. Tome 1, survol historique*, Rome 1998, p. 344.

²¹ Selon le titre choisi par Oissila Saaidia, « Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans », in Françoise Jacquin & Jean-François Zorn (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne 18 e-20 e siècles*, Paris : Karthala, 2001, 121-137.

²² Francis Nolan, *Les Pères blancs entre les deux guerres mondiales. Histoire des Missionnaires d'Afrique (1919-1939)*, Paris 2015 (Nairobi 2012), 113.

²³ Selon le titre de Messali Hadj: *Guerre et révolution I. La nuit coloniale*, Julliard, Paris, 1962.

²⁴ Rémi Caucanas, *Chrétiens et musulmans en Méditerranée*, *Ibid.*

²⁵ Rendu célèbre par sa thèse de doctorat sur *La passion d'al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, Louis Massignon mène une vie au carrefour des itinéraires des missionnaires chrétiens, des orientalistes et des acteurs politiques. Parmi une bibliographie très abondante, cf. Christian Destremau et Jean Moncelon, *Massignon*, Plon, Paris, 1994 ; Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*, *Ibid.*; Manoël Pénicaut, *Louis Massignon, le catholique musulman*, Bayard, Paris, 2020.

²⁶ André Demeerseman est né dans le Nord de la France en 1901 et arrive en Afrique du Nord en 1921 pour entrer au Noviciat des Pères Blancs. Ordonné prêtre en juin 1928, il est envoyé comme étudiant à la maison tunisienne d'études alors sous la responsabilité des pères Focà et Sallam. Henri Marchal lui demande cependant très vite de prendre la tête de la maison qu'il rebaptise Institut des Belles Lettres Arabes. André Demeerseman marque la formation de son empreinte, par sa longévité et son caractère : il reste le « ra'is » dans la mémoire de ses nombreux stagiaires et étudiants. Sur sa vie et son œuvre, cf. Gérard Demeerseman, *André Demeerseman (1901-1993). À Tunis, soixante ans à l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)*, Histoire des mondes chrétiens, Karthala, Paris, 2014.

²⁷ Originaire du Cantal, passé par la diocèse d'Angers avant d'entrer chez les Pères Blancs, Jean-Marie Dallet rejoint Jacques Lanfry à Ait-Larbaa en 1934. Enthousiasmé par l'apprentissage de la langue kabyle, il devient la cheville ouvrière du Fichier de Documentation Berbère qu'il dirige jusqu'à sa mort soudaine en 1972. La disparition brutale de Jean-Marie Dallet interrompt aussi son minutieux travail de composition d'un Lexique de langue kabyle qui aboutit cependant en 1982 grâce un effort collectif auquel participe activement Jacques Lanfry. Salué par les universitaires et les linguistes, ce Dictionnaire porte significativement le surmon de « Dallet ».

²⁸ Pour une bibliographie exhaustive des travaux de Jacques Lanfry, cf. Rémi Caucanas, *Jacques Lanfry, op.cit.*, pp. 425-428.

²⁹ Né à Alexandrie en 1905 dans une famille grecque- orthodoxe, Georges Chehata Anawati est éduqué en français chez les Frères des Écoles chrétiennes et se convertit au catholicisme à l'âge de 16 ans. Il étudie d'abord la pharmacie à Beyrouth avant de se spécialiser à Lyon en chimie industrielle. De retour au Caire, il choisit d'entrer dans l'Ordre dominicain en 1934. Il rejoint

de l'islam qui travaillaient en "terre musulmane". Sorte de *think-tank* avant l'heure, les Journées Romaines ont ainsi réuni des dizaines de missionnaires entre 1956 et 1999: Pères Blancs, mais aussi Dominicains, Jésuites, Franciscains, Spiritains, Rédemptoristes, etc, tous très engagés pour une meilleure connaissance de l'islam, au carrefour de la missiologie et de l'islamologie. À l'origine exclusivement ecclésiastique et masculin, ce groupe s'est progressivement ouvert, après le Concile, à des participants féminins et laïcs. L'emplacement des Journées Romaines était également très significatif: à Rome pour être loin de Paris, centre théologique catholique universel de l'époque mais aussi capitale de l'empire colonial français; à Rome aussi pour pouvoir entrer en contact avec l'administration de l'Église et le centre de l'Église. Car l'initiative des Journées Romaines a été soutenue par divers cardinaux de la curie romaine et elle a permis aussi à l'Église catholique de réaliser les changements nécessaires envers les musulmans, en bref de passer d'une relation coloniale à une relation dialoguante. Cette expérience collective a aussi contribué à positionner les Pères Blancs comme garants de l'engagement catholique en faveur du dialogue islamo-chrétien, à l'image de la trajectoire de Étienne Renaud et de structures comme celles du PISAI à Rome. Étudier les Pères Blancs, comprendre leur approche singulière de l'islam, apparaît donc aussi comme une chance et une urgence dans le contexte actuel.

2. Chances et urgences d'une recherche

À l'heure des crispations religieuses et d'un refroidissement général de l'engouement post-conciliaire en faveur du dialogue interreligieux, l'approche singulière des Pères Blancs permet de dessiner les contours de nouvelles pistes de recherches et de souligner quelques urgences pour la Mission.

2.1. Les contours d'un portrait missionnaire

À travers l'abondante correspondance qu'il a pu entretenir pour l'organisation des Journées Romaines, Jacques Lanfry apparaissait souvent très autoritaire tandis que son collègue dominicain égyptien, Georges C. Anawati, très (peut-être trop) "cool". À l'époque de la décolonisation, quand il devenait très difficile d'obtenir un visa pour sortir d'Égypte ou d'Algérie, ou bien pour échanger sur le sort des chrétiens au Pakistan occidental, cela pouvait faire la différence! Le caractère autoritaire, presque dictatorial de Jacques Lanfry est d'ailleurs confirmé par des Pères Blancs encore en vie aujourd'hui. Or pouvoir recueillir des souvenirs dans des mémoires vivantes est un privilège des historiens qui étudient la période contemporaine. Parmi les proches de Jacques Lanfry, des nièces et des neveux qui l'ont fréquenté en des temps souvent récréationnels ont ainsi permis de saisir quelques caractéristiques personnelles: ses racines familiales, ses habitudes, ses joies. Car un missionnaire n'est pas toujours et pas seulement un missionnaire: c'est aussi un homme, un être humain avec ses forces... et ses fragilités. Par ailleurs saisir les contours du berceau familial comme le cadre d'une formation initiale reste un moyen sûr de comprendre les motivations et les références du personnage. Par exemple, Jacques Lanfry était

le Saulchoir, en Belgique. À la fin de ses études, sur les conseils de Marie-Dominique Chenu, il s'oriente vers des études arabes et d'islamologie. À cette fin, il séjourne trois ans à Alger où il fait la connaissance de Louis Gardet. Il revient au Caire en 1944 pour participer avec ses confrères Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil à la fondation de l'Institut Dominicain d'Études Orientales. Sur Georges C. Anawati, cf. Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Histoire, Cerf, Paris, 2005 ; Jean-Jacques Pérennès, *Georges C. Anawati (1905-1994), un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, L'Histoire à vif*, Cerf, Paris, 2008.

originaire de Normandie, au nord-ouest de Paris, et c'est là que, toujours selon la mémoire familiale, il croisa pour la première fois des ouvriers kabyles, des immigrés travaillant dans les usines françaises. Or, dans cette France industrielle du début du vingtième siècle, la famille Lanfry était engagée socialement, expliquant pour beaucoup, plus tard sur sa trajectoire, la sensibilité du jeune missionnaire Jacques Lanfry aux excès de la colonisation en Afrique du Nord. Selon ses propres textes, Jacques Lanfry n'était pas un militant anticolonialiste mais il était issu d'une famille qui lui a permis de se laisser interpeller et de participer au grand virage pris par l'Église catholique vers la musulmans à l'occasion du Concile. Disparu plus récemment, Étienne Renaud est évidemment encore plus présent dans de nombreuses mémoires vivantes. Mais il est paradoxalement plus énigmatique que son prédécesseur Jacques Lanfry. Car les souvenirs ne sont pas toujours suffisants pour éclairer les silences de la vie d'Étienne Renaud: l'année qu'il passa comme soldat français en Algérie pendant la guerre de libération d'Algérie par exemple n'est en rien documentée; et rares sont les témoignages sur son expérience à Sanaa pourtant longue de huit années.

Comment donc répondre au défi de dresser un portrait total des missionnaires, selon l'expression du cardinal Jean Daniélou qui en appelait à la nécessité de prendre en compte les dimensions spirituelles de la personne missionnaire³⁰? On ne saurait trop insister sur cette dimension spirituelle des missionnaires qui reste néanmoins la plus difficile à toucher: parce qu'elle est intérieure, parce qu'elle est aussi moins documentée. Cependant des traces existent toujours. Dans le cas de Jacques Lanfry par exemple, son Règlement de vie composé au début de sa carrière missionnaire reste d'une valeur inestimable. Souvent énigmatique pour le non averti, il est un bon moyen d'identifier les références spirituelles qui ont soutenu Jacques Lanfry tout au long de sa vie. Pour dresser un portrait complet, il faut aussi regarder le missionnaire en tant qu'homme, donc masculin en relation avec le visage féminin de la vie. Ainsi la relation des Pères Blancs à l'islam ne peut-elle être bien comprise sans le complément fondamental vécu par les Sœurs Blanches depuis 1869. Cette dimension féminine rappelle la centralité du projet du Cardinal Lavigerie qui plaçait son œuvre missionnaire sous le regard de Notre-Dame d'Afrique. De manière plus individuelle, Jacques Lanfry a été par exemple beaucoup aidé par une Sœur Blanche, Madeleine Allain (1915-2002), lorsqu'il a commencé la rédaction de son Dictionnaire du Kabyle.³¹ Sans l'aide de cette religieuse, il n'aurait probablement pas pu traiter et analyser quantité d'expressions et de vocabulaire qui appartiennent à la vie domestique des Kabyles, visage très féminin des sociétés berbères. Mais cette dimension féminine joue aussi un rôle clé au niveau spirituel lui-même: la complicité entre Jacques Lanfry et ses propres sœurs biologiques est une dimension importante de sa vie, et de ses soutiens. Étienne Renaud a été de son côté soutenu par Mère Thérèse (1910-1997) alors qu'il était seul missionnaire en poste au Yémen. Et

³⁰ Jean Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Seuil, Paris, 1953.

³¹ Née en 1915, Madeleine Allain vécut en Algérie à partir de 1939 engagée chez les Sœurs Blanches sous le nom de sœur Louis de Vincennes. À Tizi-Ouzou, elle fonde la Maison d'études pour les jeunes sœurs (centre d'études berbères féminin) qui est déplacé en 1953 à Fort National. Auteur de plusieurs initiations à la langue kabyle dont une en collaboration avec le père Dallet en 1960, elle se passionne toute sa vie missionnaire pour la langue et la population kabyles. En 1947, « Madeleine Allain obtient le brevet de berbère de la Fac d'Alger, et en 1949, après une année passée en Tunisie pour se perfectionner dans la langue arabe, elle obtient le diplôme supérieur de berbère de la Faculté d'Alger. (...) En 1976, après la fermeture de l'école de Béni-Yenni, sœur Madeleine Allain est restée encore cinq ans, habitant dans un petit logement désaffecté pour poursuivre son travail de recherche. En 1994, elle quitte l'Algérie atteinte déjà de cécité. » (<https://www.msolafrica.org/fr/notre-mission/afrique/algerie/514-soeur-madeleine-allain-et-sa-passion-pour-la-langue-kabyle.html>). Elle décède dans l'Essonne en 2002. De manière significative, l'unique page qui lui est dédiée sur Wikipedia est en langue kabyle.

plus tard à Marseille, il a trouvé une véritable amie et complice en la personne de Colette Hamza, une sœur Xavière qui avait auparavant vécu en Côte d'Ivoire et qui est aujourd'hui la directrice de l'ISTR à Marseille.

Face à ces Pères Blancs, l'un des défis les plus évidents est de pouvoir comprendre correctement les différents contextes dans lesquels ils ont vécu : de l'islam arabe et berbère qu'ils ont connu et fréquenté, à leur berceau français, souvent plus étranger qu'on ne l'imagine au départ.³² Or, aujourd'hui, la Société des Missionnaires d'Afrique s'est transformée et les futurs Pères Blancs seront plus Africains qu'Européens. N'y a-t-il pas ici comme une invitation au dialogue entre des chercheurs d'horizons et d'origines différents? Disons que regarder des missionnaires d'une même Société, avec le même projet, mais d'horizons différents, est une excellente occasion de contribuer non seulement à l'écriture d'une biographie globale mais aussi d'une relecture historique. La capture des mémoires vivantes par la génération africaine émergente pourrait en plus conduire à des résultats étonnants. D'autant plus que, dans une tradition toute africaine, ce procédé en appelle à se saisir à frais nouveaux de la catégorie du «récit», de manière à continuer aussi celui de l'Église.

2.2. Une inspiration pour la Mission de demain

Au cours des 150 ans d'existence de la Société, ces engagements successifs et divers dans les relations avec l'Islam ont progressivement dressé le portrait des Pères Blancs comme «traits d'union»; une catégorie qui pourrait se comprendre non seulement dans le contexte des études postcoloniales mais aussi dans l'idée du Pape François d'«aller aux périphéries».³³ Souvent placés en deuxième ligne de la scène historique, aux périphéries du cercle ecclésial d'une certaine manière, les Pères Blancs ont été essentiels dans l'évolution vers une meilleure compréhension entre Chrétiens et Musulmans. A divers titres et parmi d'autres, les Pères Blancs Robert Caspar (1923-2007)³⁴, Joseph Cuoq (1917-1986)³⁵, Maurice Borrmans (1925-2017)³⁶ ont été des artisans

majeurs de ce tournant. Comme Henri Marchal, Jacques Lanfry et Étienne Renaud présentés plus haut, ils n'ont pas été de grands théologiens. Mais leur expérience de la rencontre humaine a nourri des intuitions théologiques d'une rare intensité. Hommes de leur temps, ils ont été marqués par la tragédie de leur époque, soit en tant que témoins directs, soit même victimes des différentes crises qu'ils ont traversées: comme le Cardinal Lavignerie bouleversé par les massacres de Damas en 1860, de nombreux Pères Blancs ont appréhendé l'islam et ont maintenu le cap de dialogue au milieu des guerres mondiales, des guerres de décolonisation, des crises postcoloniales, et de ce que l'on appelle aujourd'hui la guerre contre le terrorisme. De plus, leur action a été menée à la lumière d'une authentique expérience spirituelle chrétienne. La plupart d'entre eux étaient des «hommes de Dieu» convaincus «qu'on ne peut répondre à sa vocation que si l'on est profondément un spirituel attentif à la grâce de Dieu qui agit dans les cœurs et les sollicite au mieux»³⁷. A l'image du Christ incarné, Jésus de Nazareth vivant avec les hommes de son temps, prenant en compte la profondeur humaine était aussi devenu la condition essentielle d'un «zèle éclairé» envers les musulmans selon l'expression du cardinal Lavignerie. La convivialité partagée avec les musulmans au Sahara, en Kabylie, en Afrique de l'Est ou ailleurs, les véritables amitiés nouées par de nombreux missionnaires avec des musulmans du monde entier permettent de tempérer les éclairs qui risquent toujours de glisser vers l'idéologie, qu'elle soit angélique ou apologétique. Les trajectoires de Henri Marchal, de Jacques Lanfry et d'Étienne Renaud deviennent alors extrêmement pertinentes pour notre temps : travailler sur l'approche des Pères Blancs de l'Islam pourrait ainsi non seulement enrichir l'histoire des religions mais aussi contribuer au travail théologique, y compris dans sa dimension politique. Car le dialogue avec l'Islam peut aussi se comprendre comme une réponse claire à la domination, qu'elle soit coloniale, ou néocoloniale, politique ou économique. Outil de reconstruction pour reprendre le concept du théologien kenyan Jesse Mugambi³⁸, le dialogue participe à celle de la confiance et de la foi, une participation à cette Alliance qui prend aussi le nom de «Dialogue du Salut»³⁹. Instrument de résistance, il consolide un positionnement sur une étroite ligne de crêtes entre le fossé d'une tolérance parfois plus molle que douce et le ravin d'un respect de l'altérité souvent plus poli qu'authentique, à la base de tant de malentendus. Car, toujours sur une ligne de crête, le dialogue se nourrit d'un désintéressement qui n'est pas désintérêt, d'une curiosité qui n'est pas un espionnage stratégique mais bien un questionnement bienveillant: «œuvrer au développement d'une culture fait authentiquement partie de la mission de l'Église» écrit à ce propos Christian Salenson dans un livre lumineux sur les «Témoins de l'à-venir»⁴⁰. Fondée sur la connaissance laborieuse, ambitieuse et respectueuse de l'autre, ancrée dans une authentique vie spirituelle chrétienne, l'approche singulière des Pères Blancs envers l'Islam rappelle que la valorisation du patrimoine culturel d'un peuple est aussi un élément clé du travail de l'évangélisation, pilier de la Mission de l'Église.

³² Comme l'explique l'historien Guillaume Cuchet, tenter de comprendre, au XXI^e siècle, le milieu du Séminaire Saint-Sulpice dans l'entre-deux-guerres relève presque de l'étude ethnologique. Cf. Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Itinéraires, 4, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013.

³³ cf. Timothy Scott, « Pope Francis and the Periphery », CRC Bulletin, Volume 11, Issue no. 1 – Winter 2014 ; Pasquale Ferrara, « The Concept of Periphery in Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization? », *Religions* 6 (1), March 2015, 42-57, DOI:10.3390/rel6010042 (https://www.researchgate.net/publication/273304172_The_Concept_of_Periphery_in_Pope_Francis%27_Discourse_A_Religious_Alternative_to_Globalization). Sur la notion de «dialogue» au sein des études postcoloniales, cf. Eugene F. Irschick, *Dialogue and History. Constructing South India, 1735-1895*, Berkeley, University of California Press, 1994.

³⁴ Ordonné prêtre à Carthage en 1951, Robert Caspar suit une longue formation entre Tunis, Rome, Paris et Le Caire avant de devenir professeur de théologie et de mystiques musulmanes à La Manouba puis à l'Institut pontifical d'études arabes (IPEA, PISAI depuis 1981). Il y publie notamment un important Traité de Théologie musulmane (Rome, 1987). Cf. Aussi *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Religions en Dialogue, Centurion, Paris, 1990. Sur Robert Caspar, cf. Étienne Renaud, « In memoriam Robert Caspar », *Islamochristiana*, 33, 2007, p. 1-14 ; Maurice Borrmans, *Quatre acteurs du dialogue islamo-chrétien*, Arnaldez, Caspar, Jomier, Maubarac, Études musulmanes 48, Vrin, Paris, 2016.

³⁵ Joseph Cuoq est ordonné prêtre chez les Pères Blancs en 1942. Il commence des études d'arabe à l'IBLA puis les poursuit au Liban. Il se trouve à Alger pendant la guerre d'indépendance, résidant dans le quartier de la casbah. Sa trajectoire le mène à Rome, Tunis et il finit sa vie en France où il publie plusieurs ouvrages de référence sur l'histoire de l'Église en Afrique, à l'instar de *L'Église d'Afrique du Nord du II^e au XII^e siècle*, Le Centurion, Paris, 1984. Sur Joseph Cuoq, cf. Jean Déjeux, « Cuoq, R. P. Joseph (1917-1986) », <https://dacb.org/fr/stories/nonafricans/cuoq-joseph/>

³⁶ Né à Lille, Maurice Borrmans rejoint l'Afrique du Nord et les Pères Blancs en 1945. Il obtient par la suite une Licence de psychologie à l'Université d'Alger, puis rejoint La Manouba comme enseignant en 1953. Il accompagne dès lors l'histoire de

ce qui devient en 1964 l'Institut pontifical d'études arabes (IPEA, plus tard PISAI). A la fin de sa vie, ayant rejoint la France où il s'éteint en 2017, il multiplie les publications sur les acteurs modernes du dialogue islamo-chrétien : Maurice Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*, Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, L'Histoire à vif, Cerf, Paris, 2009 ; Louis Gardet, *philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien, 1904-1986*, L'Histoire à vif, Cerf, Paris, 2010 ; *Quatre acteurs du dialogue*, op.cit.

³⁷ Gérard Demeerseman, *Henri Marchal...*, 76.

³⁸ Cf. en particulier : Jesse NK Mugambi, « Foreword », in Mary N. Getui et Emmanuel A. Obeng (éd.), *Theology of Reconstruction, Exploratory Essays*, Nairobi : Acton Publishers, 1999, i.

³⁹ cf. Revue *Chemins de dialogue* n°52 – Paul VI et Jean-Paul II : le dialogue du salut (Marseille, 2018).

⁴⁰ Christian Salenson, *Témoins de l'à-venir. Charles de Foucauld, Louis Massignon, Christian de Chergé*, Chemins de dialogue, Marseille, 2021, p. 31.

En résumé, souvent aux avant-postes de la mission chrétienne “en terre d’Islam” notamment en Afrique du Nord, les Pères Blancs sont progressivement devenus une autorité, une référence au sein de l’Église catholique dans le domaine conjoint des études musulmanes et du dialogue islamo-chrétien. Aujourd’hui sous la responsabilité du Père Blanc espagnol Diego Sarriò Cucarella, le PISAI reste ainsi un point de repères pour de nombreuses institutions et acteurs du dialogue islamo-chrétien. A Nairobi, l’équipe dirigée par le Père Blanc d’origine congolaise Innocent Maganya est une autre belle illustration de cet engagement, illustration actuelle et prometteuse.⁴¹ Garants aujourd’hui d’une certaine nuance dans le rapport à l’islam, nombre d’entre eux continuent à cultiver en divers lieux une critique bienveillante à l’égard de l’islam et des musulmans. A l’image peut-être de l’Église en Algérie⁴², ils représentent donc aujourd’hui l’un des rares liens historiques et prometteurs entre l’Église catholique et l’islam, nécessaire pour saisir avec plus de sérénité et d’audace le défi posé aujourd’hui par la rencontre interreligieuse. Ainsi, aux prises avec des débats de nature postcoloniale, l’approche des Pères Blancs de l’islam peut encore inspirer la Mission. Et à l’heure où le pape François en appelle à dépasser les peurs et lutter contre l’indifférence, à bâtir « la fraternité humaine pour la paix dans le monde et la coexistence commune », selon le titre du document signé avec le Grand Imam d’Al-Azhar Ahmad Al-Tayeb à Abu Dhabi en février 2019, l’expérience des Pères Blancs ne peut que soutenir l’engagement des croyants de tous bords en faveur du dialogue islamo-chrétien.

⁴¹ Lancé en 2019 au sein de l’École de théologie du Tangaza University College avec le soutien financier et humain des Missionnaires d’Afrique, l’*Institute for Interreligious Dialogue and Islamic Studies* (IRDIS) a été « fondé pour répondre aux besoins accrus dans le domaine du dialogue et de la coopération entre les religions et l’étude de l’Islam dans un contexte est-africain » (<https://tangaza.ac.ke/institute-for-interreligious-dialogue-and-islamic-studies/>)

⁴² cf. Jean-Robert Henry et Abderrahmane Moussaoui (dir.), *L’Église et les chrétiens dans l’Algérie indépendante*, Karthala, Paris, 2020.

CAP A L’ESPERIT. EL SENTIR NO ÉS QUELCOM, PERÒ TAMPOC NO-RES

Jordi Corominas i Escudé

Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

corominasescude@gmail.com

RESUM: Intentar acostar-se a l’esperit, que és el propòsit d’aquest breu escrit, té molt del conte zen d’un peix que nedava desesperadament per arribar a l’oceà on era, o també de l’ensenyament budista segons el qual el «despertar» o la «il·luminació» no s’aconsegueix perquè és ja la nostra condició nativa. Hi ha qui quan sent la paraula «esperit» arqueja les celles i no en falten raons. Pot ser que associï la paraula «esperit» amb alguna entitat, ànima, àngel, dimensió paranormal o ésser supraterrrenal, i, com que avui el terme «espiritualitat» està prou en voga i es ven amb força freqüència com a «espiritual» el que és més aviat màgia i bruixeria (tècniques per dominar els esperits, controlar el futur, evitar malalties, etc.), no és estrany que es produeixin tota mena de malentesos. Començarem, doncs, el nostre camí pel que avui se sol entendre per espiritualitat per tal de veure si podem remuntar-nos a alguna cosa que puguem anomenar amb tota propietat esperit i si aquest existeix o es dona d’alguna manera.

MOTS CLAU: Esperit, espiritualitat, símbol, mite, política, ciència, actes, psicologia, fenomenologia.

ABSTRACT: Trying to get closer to the spirit, which is the purpose of this brief writing, has much of this Zen story about a fish that swam desperately to reach the ocean where it was from, or also of the Buddhist teaching that “awakening” or “enlightenment” is not achieved because it is already our native condition. There are those who raise their eyebrows when hearing the word “spirit” and they are well reasoned. You may relate the word spirit to some entity, soul, angel, paranormal dimension or superterrestrial being. As today the term “spirituality” is quite popular, and it is often presented as “spiritual” - what is something like magic and witchcraft (techniques to dominate spirits, control the future, avoid diseases, etc.)- misunderstandings comes up. Then, we will begin our journey with what is usually understood today as spirituality to see if we can go back to something that we can properly call “spirit”, and if it exists or occurs in some way.

KEYWORDS: Spirit, spirituality, symbol, myth, Politics, Science, acts, Psychology, phenomenology.

1. El boom de les espiritualitats

Tradicionalment l’espiritualitat s’ha definit com un procés de transformació personal d’acord amb els ideals religiosos. A partir del segle xx, l’espiritualitat es va anar separant de la religió i es va orientar cap a l’experiència subjectiva i el creixement psicològic. I avui sovint s’oposa l’espiritualitat a la religió.