

Georges Anawati

(1905-1994)

Dominicain et Égyptien

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2020

Dépôt légal: 2020MO4948

ISBN: 978-9920-627-65-8



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Georges Anawati

(1905-1994)
Dominicain et Égyptien

François ZABBAL



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Table des matières

Introduction	7
Avertissement	9
Préambule	11
Chapitre 1 : Parcours d'un chrétien d'Orient	15
Un Alexandrin francophone.....	16
Pharmacien et chimiste	20
La quête spirituelle (1928-1934).....	22
Un Égyptien dominicain (1934-1944)	27
Les années algériennes (1941-1944)	30
Rencontre avec Louis Gardet (1904-1986)	36
Un Dominicain égyptien.....	39
Chapitre 2 : Un islamologue est né.....	43
Théologie et philosophie islamiques.....	44
La réception de l'Essai :	44
Une œuvre capitale.....	47
Un orientaliste thomiste.....	49
Le <i>Jet</i> conférencier.....	54
Un directeur (très) occupé	58
Chapitre 3 : D'abord étudier l'islam	62
Une émanation de l'École biblique.....	62
Un pied-à-terre	70

Badaliya et christianisme arabe	79
Chenu et Anawati, 1939	83
L'Institut des études orientales	87
Une maison orientaliste et conviviale.....	88
Thé et iftar	90
Chapitre 4 : Le dialogue islamo-chrétien?	92
Un Égyptien au Concile.....	95
Anawati v/s al-Azhar	98
Fraternité des croyants	104
Le christianisme et l'Occident.....	107
Chapitre 5 : Témoignages	109
ANNEXE: Le dialogue à l'épreuve	119
Conclusion.....	129
Bibliographie	132

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Mojeb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Avertissement

La translittération des mots arabes a été simplifiée. Nous avons suivi l'usage pour les mots devenus courants en français et gardé l'orthographe des noms propres et des noms de localité tel qu'il est usité par les personnes et les organismes concernés.

Préambule

Pour toute une génération, Georges Chehata Anawati est resté le co-auteur d'un ouvrage de référence sur la théologie musulmane⁽¹⁾. Un ouvrage comme on n'en ferait plus jamais, qui évoque d'emblée une manière aujourd'hui caduque d'appréhender les questions religieuses.

Dans le domaine scientifique, la figure d'Anawati a été, par surcroît, éclipsée par celle de son collègue Louis Gardet (1904-1986), dont plusieurs textes ont compté et comptent encore parmi les classiques sur l'islam⁽²⁾. C'est que Gardet a construit une œuvre laquelle, tout en évoluant, a conservé une grande cohérence. À la différence d'Anawati qui a déployé une activité foisonnante tout en poursuivant des travaux scientifiques, le tout dans une joyeuse pagaille et une fantaisie tout « égyptienne ». Dresser son portrait n'est pas tâche aisée.

Son parcours paraît néanmoins clairement dessiné. Né dans une famille grecque-orthodoxe d'Alexandrie, il se convertit

(1) Georges Chehata Anawati et Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Vrin, 1948.

(2) Il s'agit notamment de *La Cité musulmane* (Vrin, 1954), *Connaître l'islam* (Fayard, 1958), *Les Hommes de l'islam* (Hachette, 1977).

au catholicisme et s'éprend de la voie à la fois spirituelle et savante des Dominicains. Après huit ans d'études de théologie en France et deux ans d'arabe en Algérie, le voilà de retour au couvent du Caire où il entreprend des travaux d'édition et de traduction et entretient des relations avec les intellectuels et les cheikhs égyptiens. En 1945, est fondé l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO) qu'il dirigera, dans le contexte politique au début hostile du nassérisme. Après 1965, il contribue grandement à l'amélioration des relations entre l'IDEO d'une part, al-Azhar et le régime nassérien d'autre part. Il tire bénéfice de son action à Rome : défenseur du dialogue islamo-chrétien, il a joué un rôle majeur dans la prise en compte des musulmans par le Concile de Vatican II.

Cependant, une fois exposée cette notice biographique, le mystère reste entier. Qui était donc Georges Chehata Anawati ? Un Égyptien devenu dominicain ou un dominicain d'origine égyptienne ? Ayant fait le choix d'intégrer l'ordre dominicain, Anawati aurait pu aussi bien poursuivre dans des couvents d'Europe sa vie de contemplation et de recherche au service de Dieu et sur la voie de Thomas d'Aquin. Mais notre auteur est retourné en Égypte pour s'associer à la création d'une institution aussi nouvelle qu'inédite, l'IDEO, dont il assurera la direction pendant trente ans. À ce titre, il sera l'un des principaux promoteurs du dialogue entre le christianisme et l'islam au moment

des révisions déchirantes qui secouent l'Occident dans ses secteurs aussi bien laïques que religieux.

Comme toujours, l'appréhension d'un parcours individuel impose de prendre en compte le contexte surtout si des ruptures violentes ou radicales sont intervenues dans l'ordre social, politique ou idéologique. Nul doute que l'entre-deux-guerres a été une période cruciale pour l'Égypte et le monde arabe. L'égyptianité, l'arabité, l'islamité étaient en cours de recomposition depuis les années vingt. Anawati accompagne cette évolution, sans toujours s'y impliquer d'une façon ou d'une autre. Au sein de l'Ordre, il devient de plus en plus Égyptien, et son égyptianité ne prend finalement forme que pendant l'ultime phase du nassérisme où . Une phase qui coïncide avec Vatican II et avec un réaménagement des différences.

Dans les pages qui suivent, j'espère avoir réussi à présenter dans toute leur complexité les traits de Georges Anawati. Cependant, je n'ai pu mener à bien ce travail que grâce aux travaux inestimables de deux chercheurs qui ont dépouillé les archives du Caire et d'ailleurs et parcouru la correspondance d'Anawati et de ses collègues. Le premier est Jean-Jacques Pérennès (1949-) o.p., ancien directeur de l'École biblique de Jérusalem et de l'IDEO, auteur de *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam* (Cerf, 2008) ; le second est Dominique Avon, directeur d'études

à l'École Pratique des Hautes Études, auteur de *Les Frères prêcheurs en Orient : Les dominicains du Caire (années 1910 - années 1960)*, (cerf, 2005).

Je dois aussi remercier particulièrement Régis Morelon o.p., qui avait succédé au père Anawati de son vivant⁽¹⁾. Il a mené aussi un gros travail de collecte des documents relatifs à la naissance de l'IDEO, dont il a présenté une synthèse « L'IEDO du Caire et ses intuitions fondatrices », paru dans la revue *Mémoire Dominicaine*⁽²⁾, Les documents qu'il a eu la gentillesse de me communiquer m'ont été d'une grande utilité.

Cette biographie est, dans une très large mesure, une lecture de leurs travaux. Une lecture évidemment personnelle. On y trouvera sans doute beaucoup d'erreurs ; elles sont miennes. Qu'on veuille bien me le pardonner. Il reste que j'assume pleinement les interrogations que j'ai pu formuler, parfois maladroitement, sur la figure de l'Égyptien Anawati au sein de l'Ordre, sur le rejet de l'arabisme chrétien, sur le rapport entre l'orientalisme philologique et le thomisme, sur l'entreprise « scientifique » et son revers missionnaire, et enfin sur la notion de « patrimoine » (*turâth*) et sa sacralisation.

(1) Spécialiste de l'histoire des sciences arabes, en particulier de l'astronomie, il a été durant de nombreuses années chercheur au CNRS et membre du CHSPAM. Il a été directeur de l'Idéo de 1984 à 2008 et directeur de sa publication *MIDÉO* de 1991 à 2008.

(2) Paru dans revue *Mémoire Dominicaine*, 15, 2001, p. 137-216, numéro intitulé « Les Dominicains et les mondes musulmans ».

Chapitre 1

Parcours d'un chrétien d'Orient

Georges Chehata Anawati⁽¹⁾ a grandi à Alexandrie où il est né le 6 juin 1905. Son grand-père, originaire de Homs en Syrie, aurait fui les massacres de chrétiens de 1860 et rejoint Alexandrie par bateau avec les fuyards. Né en 1869, son fils Chehata Anawati, le père de George, semble avoir mené une carrière florissante, couronnée par sa nomination au poste de directeur des Magasins du port d'Alexandrie et son anoblissement par le vice-roi d'Égypte (le khédivé) avec le titre de *bey*. Pareil succès peut s'expliquer d'une part par les indemnités versées par les Ottomans à la suite des massacres du Liban et de Damas, d'autre part, par l'entraide communautaire qui était la règle à Alexandrie.

En 1895, Chehata Anawati épouse Marie Tawa, syrienne et grecque-orthodoxe comme lui. Elle lui donnera huit

(1) En réalité Qanawati, mais le q (*qaf* arabe) en début de mot ne se prononce ni en Egypte ni en Syrie (hormis chez les Druzes et les Alaouites).

enfants, six garçons et deux filles, qui furent élevés « à la dure », mais reçurent la meilleure instruction dans les établissements religieux d'Alexandrie.

Un Alexandrin francophone

Sa scolarité, Georges l'effectue d'abord au collège Saint-Joseph et ensuite, jusqu'au baccalauréat, au collège Sainte-Catherine⁽¹⁾. Les deux établissements ont été fondés par les Frères des Écoles chrétiennes qui se sont installés à Alexandrie dès 1847, et au Caire en 1854. George y a rejoint ses aînés et sans doute bien des cousins et des proches.

Le choix de placer leurs enfants dans les écoles des Frères n'était assurément pas individuel. Les parents Anawati ne faisaient que se rallier à une orientation déjà prise par les secteurs les plus dynamiques de leur communauté. En Égypte comme en Syrie, des familles grecques-orthodoxes ont décidé, dès avant la fin du XIX^{ème} siècle, de passer outre les préventions de leur Église à l'encontre des institutions catholiques. La lenteur mise par leurs dirigeants à se doter d'écoles modernes a poussé les familles à se reporter sur les établissements

(1) Devenu trop petit, il est remplacé en 1928 par le collège Saint-Marc qui accueille la première année 1278 élèves, dont 729 Égyptiens, 213 Grecs, 128 Italiens, 118 Maltais et 67 Français.

missionnaires qui prospéraient depuis le milieu du XIX^e siècle. Parfois, l'école protestante a représenté une alternative plus acceptable que l'établissement catholique soupçonné, à juste titre, de pratiquer un prosélytisme actif et sournois. Comme deux de ses frères, Georges se convertit discrètement au catholicisme, et il y a fort à parier que l'inspiration divine n'en était pas l'impulsion majeure.

Étudier chez les Frères avait une autre conséquence, d'une portée culturelle considérable. Élève d'écoles francophones depuis l'âge de sept ans, Georges devenait lui-même un francophone assumé et résolu, tournant le dos aux langues de ses parents, l'anglais de son père, l'italien de sa mère. Et l'arabe ? Nous y reviendrons plus loin.

Or, ce qu'on appellera ici, faute de mieux, francophonie, s'accompagne bien souvent d'un processus de déculturation dirimant. En d'autres termes, la francophonie pousse la personne qui s'en réclame à délaisser sa culture d'origine pour épouser entièrement la culture française ou un succédané de celle-ci. Ses défenseurs la présentent souvent comme un moyen privilégié d'accéder à l'universel. Grâce au français, c'est la culture du monde qui s'ouvre.

Mais il y a francophonie et francophonie. À la différence de celle qui a sévi en Afrique du Nord, la francophonie alexandrine s'était aménagé une place au sein d'une

polyglossie débridée mais fertile. Le cosmopolitisme alexandrin, tant célébré par les historiens après sa disparition, a longtemps résisté au grignotage du français, avant d'être mis à mort dans les années cinquante par le nationalisme nassérien.

Quant à la francophonie maghrébine, elle impose de chausser les lunettes françaises pour lire le patrimoine universel : philosophes grecs, auteurs romains, Kant, Marx et Freud y prennent en quelque sorte une coloration gauloise. La francophonie des Levantins s'est accommodée, elle, des langues installées au Proche-Orient depuis des siècles, telles l'italien et le grec qui côtoyaient l'arabe, le turc, l'arménien ou l'albanais. Toutefois, le cosmopolitisme et la polyglossie d'Alexandrie n'avaient pas d'égal en Méditerranée orientale. Au recensement de 1927, les Grecs constituaient la première communauté étrangère de la ville et comptaient 37.000 personnes, contre 25.000 pour les Italiens, 14.000 pour les Anglais et 9.500 pour les Français⁽¹⁾.

La montée de la francophonie est récente quoi qu'on dise. Faire du français la *lingua franca* de la Méditerranée orientale depuis l'époque des Capitulations entre François

(1) Jean-Jacques Pérennès, *George Anawati*, p. 29.

1^{er} et Soliman le Magnifique au XVI^{ème} siècle est une belle légende française, qu'il serait temps d'examiner de près. Ce qui est certain c'est que les « amis » orientaux de la France, c'est-à-dire les Maronites, supposés acquis d'emblée à la France, n'avaient pas intégré le français dans leurs établissements avant le XIX^e siècle.

Dans les années 1840, Boutros al-Boustani n'avait pas le français dans son cursus scolaire au prestigieux collège maronite de 'Ayn Warqa. Il faut attendre les années 1850 pour voir le fils de Boutros et les jeunes de sa génération apprendre le français. Jusque-là, c'est l'italien qui est la *lingua franca*, y compris dans le Mont Liban où les religieux catholiques entretiennent depuis le XVII^e siècle des relations privilégiées avec Rome et reçoivent régulièrement des moines italiens⁽¹⁾.

En Égypte, le français, présent dès les années 1830, se renforce après 1882, car il a valeur de résistance face à la domination anglaise. Il était porteur des idées de droits de l'homme et d'émancipation et s'ouvrait sur des valeurs universelles.

(1) Les dialectes syriens et égyptiens sont truffés de mots italiens : farmachia, skarbiné, fâtûra, gelâtî, banadûra...

Pharmacien et chimiste

En 1922, le baccalauréat en poche, Georges poursuit sur la voie tracée par son père : il deviendra pharmacien. Chehata Anawati orientait ses garçons deux à deux vers un même métier afin qu'ils s'épaulent dans l'avenir. La conversion de Georges au catholicisme un an auparavant, le 30 juin 1921, à l'âge de seize ans, ne semble pas avoir laissé de traces ; ce qui n'est pas sans surprendre. Le père de Georges, décrit comme un homme sévère, était un Bey, un notable qui devait tenir son rang au sein de la communauté grecque-orthodoxe. Il paraît donc peu probable que la sécession de trois fils l'ait laissé indifférent, au point qu'il continue à financer leurs études.

Georges intègre à dix-huit ans l'université Saint-Joseph de Beyrouth, après une année de stage en pharmacie à Alexandrie. Le prestigieux établissement jésuite a ouvert ses portes plus d'un demi-siècle avant et, dès 1888 et 1889, l'USJ se dote d'une faculté de médecine et d'une école de pharmacie, destinées à concurrencer l'université Américaine de Beyrouth. C'est dans les années 1910 et 1920 que l'USJ étend son recrutement de façon significatives aux élèves issus de communautés non catholiques et non chrétiennes.

Georges obtient trois ans plus tard, en 1926, son diplôme de « pharmacien de première classe ». Il tient un

journal que son biographe J.-J. Pérennès cite régulièrement. On y découvre un jeune habité par le feu sacré. Il n'est pas seulement un excellent élève, il travaille avec acharnement. Il s'investit avec passion. Dans quel objectif ? Son modèle est Louis Pasteur, et plus tard Meyerson, savant et chrétien. Le 1^{er} mars 1925, il écrit dans son diaire (journal) : « Je veux arriver à être quelqu'un. Précisons : un grand savant chrétien. »⁽¹⁾

De ces années libanaises, rien ne ressort pourtant. Son journal serait-il totalement muet sur la vie quotidienne ? Comme pensionnaire, il a dû loger dans les nouveaux bâtiments aménagés pour l'École de médecine rue de Damas, où ils se trouvent encore aujourd'hui. À l'époque, on était hors les murs, mais à quinze minutes seulement du centre-ville. Notre étudiant alexandrin se rendait-il dans cette partie de la ville, et notamment à la place récemment baptisée place des Martyrs dont les cabarets orientaux affichaient au balcon des guirlandes de couleur ? On aurait aimé savoir s'il appréciait les promenades au bord de la mer, sur l'avenue des Français où se précipitaient les marins à la recherche de chair tendre ? Beyrouth était Alexandrie en plus petit et, sans doute, en plus délurée !

(1) Pérennès, *ib.*, p. 35.

Ce qui est certain c'est que son programme est déjà tout tracé dans son esprit. Après deux ans de spécialisation, il fonderait une famille et posséderait un grand laboratoire et une bibliothèque fournie. Des vœux qu'il réalisera, sauf la famille ! De 1926 à 1928, il étudie la chimie industrielle à Lyon où règne l'ambiance catholique maurassienne, notamment chez les catholiques du Proche-Orient.

De retour à Alexandrie, il rejoint son frère dans une pharmacie du quartier de Gabbary. Il a déjà son laboratoire personnel qu'il conservera toute sa vie, et il poursuit ses projets intellectuels en s'imposant un ambitieux programme de lectures où on trouve la chimie, la théologie, la langue arabe et saint Thomas⁽¹⁾.

La quête spirituelle (1928-1934)

Chez Georges Anawati, la « recherche intellectuelle désordonnée » se poursuit malgré les attraits d'une vie mondaine que Lawrence Durrell a su merveilleusement capter quelque dix ans plus tard. Pour l'heure, Georges aurait pu écrire à l'instar de saint Augustin : « Je Te cherchais au dehors et Tu étais au-dedans de moi » (Pérennès, p. 39).

(1) Ibid., p. 38.

En dépit de ses interrogations existentielles, Georges mène la vie d'un jeune bourgeois qui retrouve ses amis le soir au bal ou au théâtre. Sur une photographie de 1933⁽¹⁾, on le voit à la campagne, habillé en jeune « effendi », le tarbouche sur la tête. Pourtant, ce mode de vie ne semble pas lui convenir, et il en fustige la vanité dans son journal. Est-ce à ce moment que se précise l'idée d'une vocation religieuse ? Il écrit le 23 septembre 1932 : « Je veux me donner à Dieu, mais comment ? »⁽²⁾. Il a vingt-sept ans.

Des livres et des rencontres ont joué un rôle capital dans son orientation. A commencer par *La Vie intellectuelle* du dominicain Antonin-Dalmace Sertillanges (1863-1948) paru en 1921. « Ce livre qui sera un best-seller semble écrit pour Georges Anawati tant il correspond aux questions qui sont les siennes : la vocation intellectuelle, les vertus d'un intellectuel chrétien, l'organisation du travail intellectuel et ses méthodes. »⁽³⁾

Il se passionne aussi pour les textes d'autres penseurs, tels Nicolas Berdiaeff (1874-1948) et Jacques Maritain (1882-1973), et il lit Paul Claudel et Maurice Barrès. Plus tard, il rencontrera Maritain en France, mais sur place il

(1) Pérennès, ib., photo hors texte n°2.

(2) *Ibid.*, p. 41.

(3) *Ibid.*, p. 42

fait déjà la connaissance de l'un de ses élèves, Youssef Karam, professeur de philosophie et un intellectuel atypique, auquel Anawati se liera.

Connaît-il alors ses « premiers questionnements sur l'Islam », comme l'écrit son biographe ? On peut en douter. C'est plutôt le rapport Orient-Occident qui hante le jeune Anawati⁽¹⁾, comme il a préoccupé plus d'une génération d'intellectuels arabes modernistes, ouverte au progrès mais rétive au mimétisme.

Oriental, oui je suis et je ne m'en doutais pas. J'ai reçu, il est vrai, une éducation française à l'école, mais la principale éducation, celle de la maison, est franchement orientale. Alors comment s'étonner qu'il y ait parfois conflit et même incompréhension avec les Occidentaux. En somme, en quoi je diffère d'un Français, d'un Anglais, d'un Européen en général ? La différence essentielle est que je suis sans patrie ! Égyptien syrien [...] de nom seulement. Et pourtant, je voudrais avoir un pays, une patrie à laquelle me consacrer tout entier.⁽²⁾

Les Égyptiens syriens sont affublés d'un nom qui s'emploie encore aujourd'hui : ce sont des *Chawâm*,

(1) Pérennès intitule son paragraphe : « Orient-Occident : premiers questionnements sur l'islam. »

(2) Daire du 23 mai 1926, in Pérennès, *ib.*, pp. 45-46.

chrétiens de Syrie-Liban-Palestine émigrés par vagues successives depuis le XVIII^e siècle, et dont beaucoup furent chassés par Nasser après avoir été expropriés au début des années soixante du siècle dernier. Trois siècles après leur installation en Égypte, ils sont toujours quasi étrangers. Et Georges Anawati de s'écrier : « L'Égypte ? Mais ce n'est qu'un pays musulman, et je suis franchement chrétien ! » Imagine-t-on un copte souscrire à pareil credo, lui qui se sait appartenir à l'Égypte plurimillénaire comme beaucoup de ses compatriotes de la campagne dont les ancêtres, coptes comme lui, se sont convertis à l'islam.

La France, j'aurais trop de déboires si j'essayais de devenir Français [...]. Alors, eh bien, rester Égyptien et tâcher de m'adapter le plus possible à ma nationalité.⁽¹⁾

Un autre passage datant du 30 août 1933, est parlant : « Ni Égyptien pur, ni Syrien pur, ni catholique de famille, ni latin social, ni religieux pur, ni homme du monde pur [...], toujours un affreux milieu. »⁽²⁾

Dans une Égypte en pleine effervescence où la lutte antibritannique est le principal vecteur d'un nationalisme en gestation, la définition de l'identité demeure fluctuante

(1) *Ibid.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 46.

et kaléidoscopique. En 1924, l'Égypte avait la prétention de remplacer Istanbul comme siège du califat islamique mondial et, en 1936, Taha Hussein, intellectuel de haut vol, publiait un ouvrage sur l'avenir de la culture égyptienne, dans lequel trois décennies plus tard Jacques Berque a cru découvrir la confirmation de son rêve méditerranéen.

Georges Anawati vivait dans une bulle. Il était assurément étranger aux vifs débats qui ont secoué l'Égypte pendant les quinze années qui ont suivi la Première Guerre mondiale. Son père était un homme instruit et recevait deux des périodiques qui ont beaucoup compté dans les débuts de la *Nahda* : *al-Hilal* de Jurjî Zaydân (1861-1914) et *al-Muqtataf* de Ya'qûb Sarrûf (1852-1927) et Fâris Nimr (1856-1951). Il est douteux que son fils Georges s'y fût intéressé, au vu de ses lectures minutieusement répertoriées dans son diaire. Cependant, les échanges au sein de la famille élargie se faisaient sûrement l'écho des événements et des débats qui secouaient la société égyptienne⁽¹⁾.

Du Liban non plus, Georges n'a pas vu grand-chose. Étudiant interne et bien trop jeune alors, il ne dit mot du

(1) Peu d'informations chez Pérennès sur la famille, hormis la sœur Ketty avec qui Georges entretenait une relation privilégiée jusqu'à sa mort prématurée dans un accident de voiture.

pays qui se relève difficilement de la ruine et de la famine qui a décimé près d'un tiers de la population. Rien non plus de la difficile installation du mandat français, marquée par l'insécurité et la révolte.

Le nationalisme arabe, plus vivace qu'en Égypte, ne semble pas l'avoir intéressé outre mesure, ni la revendication d'une identité arabe non confessionnelle par les hommes de la *Nahda* dont Jurjî Zaydân que lisait son père. Émeutes et agitations n'ont pas manqué en Égypte pendant cette période de turbulences. Où était donc Anawati quand Gamal Abdel-Nasser (1918-1970), son cadet de treize ans, se faisait embarquer en 1933 par la police d'Alexandrie pour avoir participé à une manifestation !

Il serait abusif de dire qu'en 1933, à la veille de son départ d'Égypte, George se voyait en apôtre de la réconciliation entre Orient et Occident.

Un Égyptien dominicain (1934-1944)

Le 23 janvier 1934, toute la famille Anawati, hormis la mère accablée de tristesse, est sur le *Patria* en rade d'Alexandrie, pour faire ses adieux à George qui entreprend un périple dont on ne sait quand il reviendra. Dans ces familles chrétiennes d'Orient, un cadet était de toujours voué à la carrière ecclésiastique, forme éminente

de notabilité sociale. Il n'était pas exceptionnel que le novice s'absente cinq à dix ans. Dans le cas de Georges, on ne savait pas au juste où il allait, ni combien d'années il s'absenterait. En fait, il leur rendit visite une seule fois en 1939, après avoir été ordonné prêtre.

C'est en août 1944 qu'il retournera chez lui, à trente-neuf ans, par un vol militaire atterrissant au Caire où les parents, les proches et les connaissances ne sont pas là pour célébrer l'arrivée de l'enfant du pays. Curieux enfant à vrai dire, car il est passé de l'autre côté, et il s'installe à Abbassiah, au couvent dominicain du Caire. Il aura donc passé dix ans à étudier, loin de sa famille et de son pays natal. Les premières années étaient difficiles, et il se plaignait : « pas de journaux, pas de revues, pas de fréquentations, pas de conversations intéressantes extra-religieuses. »⁽¹⁾

Si l'on en croit son biographe, la décision d'intégrer l'ordre dominicain aurait été prise par Georges Anawati au cours de l'été 1933, En septembre, il se rendit au Caire et y rencontra le père Boulanger (1885-1961). Leur échange aurait suffi à le faire admettre au noviciat car, trois mois plus tard, il prenait le bateau pour Marseille.

(1) *Ibid.*, p. 53.

En réalité, il est mal aiguillé au début et fait son noviciat à Coublevie et Amiens. Après sa profession religieuse (4 mai 1935) il intègre le Saulchoir de la province de France, installé alors à Kain (Belgique) où il fait des études de philosophie de 1935 à 1937, puis des études de théologie de 1937 à 1939. Il est ordonné prêtre le 16 juillet 1939. A Kain, il a des enseignants remarquables, tels Sertillanges, Gardeil, etc. Mais c'est surtout le régent (recteur) des facultés du Saulchoir, Marie-Dominique Chenu, qui aura une influence décisive sur son parcours. Chenu est un historien médiéviste de renom.

L'offensive allemande force les Dominicains à se replier sur Etiolles dans la région parisienne, où Anawati les rejoint après un séjour à Alexandrie chez les siens à l'occasion de son ordination. Avec l'exode, Etiolles se vide petit à petit, et Anawati part en mai 1940 pour Saint-Alban-Leysses dans la banlieue de Chambéry où est installé le couvent d'études de la province de Lyon, où il achève sa thèse de doctorat.

Son diplôme obtenu, Georges Anawati doit choisir. N'ayant pas pu se rendre en zone occupée, il se décide pour une licence ès lettres (section arabe) à Alger⁽¹⁾.

(1) R. Morelon (dir.), *Le Père G.C. Anawati*, o.p., pp. 23-24.

Les années algériennes (1941-1944)

Georges Anawati débarque à Alger à la fin d'octobre 1941. Il y restera trois ans comme étudiant à la faculté des lettres et obtiendra une licence de lettres arabes. Alger a été choisi de préférence à Tunis, sur les conseils de Louis Massignon, du père Chenu, du père provincial et du père franciscain Abd el-Jalil qui enseignait l'islamologie à l'Institut catholique de Paris⁽¹⁾. Pourquoi l'Université d'Alger ? « À cause de sa bibliothèque et de ses maîtres ».

De fait, Alger est incontestablement une étape essentielle dans son parcours intellectuel. Il y rencontre, réunis par la guerre et l'exode, les plus éminents spécialistes français de l'islam, en d'autres termes, l'orientalisme français dans toute sa splendeur, de quoi faire regretter à Edward Said (qui n'avait que six ans) ses jugements à l'emporte-pièce !

Parmi ses maîtres, Léon Gauthier (1962-1949), titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie musulmane, qui engage avec lui une discussion qui l'enthousiasme sur l'intellect chez Averroès⁽²⁾. Pour progresser en langue

(1) Originaire de Fès, Abd el-Jalil s'est converti en France à vingt-quatre ans, à la faveur de ses études universitaires. Louis Massignon avait été son parrain de baptême.

(2) Mais n'est-ce pas l'intellect chez Averroès qu'examinait déjà Ernest Renan quelque soixante ans auparavant ?

arabe, il bénéficie de l'enseignement exceptionnel de Jean Cantineau, auteur du *Cours de phonétique arabe*, paru en 1941. Il fait aussi connaissance avec un autre grand de l'orientalisme, Évariste Lévi-Provençal (1894-1946), auteur, entre autres, de *l'Histoire de l'Espagne musulmane* en trois volumes⁽¹⁾, Robert Montagne, à la fois anthropologue et administrateur, spécialiste des Berbères du Maroc, William Marçais, professeur au Collège de France, et son frère Georges Marçais, l'historien de l'architecture musulmane, et enfin Henri Pérès, le spécialiste de la littérature andalouse (et de la littérature arabe moderne).

On aurait aimé en savoir plus sur les sentiments du jeune-vieux étudiant, mais nous devons nous contenter du résumé qu'en fait son biographe :

Georges Anawati est à la fois impressionné par l'érudition de ses maîtres et décontenancé par cet orientalisme colonial, qui tient, au mieux, son sujet d'étude à distance. Certains ne cachent pas leur mépris pour cette culture arabe en décadence, « à cause de l'islam », glisse l'un d'eux.

(1) Publié de 1950 à 1953 par Maisonneuve et Larose, et réimprimé en 1999. Ce livre faisait partie d'une liste suggérée par moi (FZ) d'ouvrages de référence sélectionnés dans le catalogue. J'avais demandé à Abdallah Laroui de rédiger à l'occasion un avant-propos.

Il se confie auprès de ses conseillers de France. Massignon et Chenu qui se concertent à Paris en novembre 1941 en présence de Jacques Jomier, déjà impliqué dans les futures études du Caire, lui conseillent de rester à Alger et de se renforcer en arabe sans tenir compte du travail philosophique si peu massignonien de Gauthier.

Le Père Anawati est un gros travailleur et il met à profit ces années calmes (nous ne savons pas si la boucherie européenne lui inspire une quelconque réaction !) pour explorer les œuvres littéraires et philosophiques de l'islam médiéval. Il s'initie ainsi, pour la première fois dans sa vie, à la culture arabe classique. Cependant, il va de soi qu'elle demeure livresque (et poussiéreuse ?).

Quant à la dimension spirituelle qui lui paraît manquer à l'Université d'Alger, il va la chercher ailleurs, lors d'incursions dans le Maghreb profond qu'il tient pour authentique. Il commence tout d'abord par aller à deux pas de la faculté voir le grand mufti d'Alger qui lui dit tout le mal qu'il pense et de la philosophie grecque et de la philosophie moderne : « ces questions ont déjà été traitées par les philosophes arabes ». En fin de compte, le mufti ne lui est d'aucune utilité : il ne possède aucun des livres conseillés par Massignon et entretient des contacts épisodiques avec des cheikhs de la Zitouna ou du Maroc. Dans son diaire, il conclut à la date du 13 novembre 1941 : « *Impression triste. C'est la fin d'une race. Il ne*

reste plus rien. Ce ne sont ni des Français, ni des musulmans, ni des Algériens. »⁽¹⁾ A Tunis et au Maroc, il aura la même impression, même s'il admet avoir fait quelques rencontres exceptionnelles parmi les cheikhs des grandes institutions qu'il visite à Rabat, Marrakech, Meknès et Fès. Bien entendu, il profite de son voyage de trois semaines de juin à la mi-juillet 1944 pour faire connaissance aussi avec les orientalistes du Maroc.

En Tunisie, le Père Anawati est favorablement impressionné par la formation en langue arabe poursuivie par l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) dirigé par le père Demeerseman.

Toutefois, il conservera une impression contrastée de sa visite dans le Sud algérien à el-Abiodh Sidi-Cheikh où les disciples du père de Foucauld ont au seuil du désert une vie cénobitique.

Je suis venu avec le secret désir de retrouver dans ce coin perdu du Sahara « les mœurs du désert » ; je pensais découvrir dans les *zaouias* quelque ferveur dans la recherche de Dieu, une réplique moderne des soufis du X^e siècle ! [...] Cruelle désillusion ! Les *zaouias* sont tenues par des *abids*, des Noirs descendants des esclaves de Sidi-Cheikh qui ne semblent guère préoccupés de « voies

(1) Pérennès, *ibid.*, p. 96.

mystiques ». Quant à la tenue du pèlerinage et au niveau d'élévation morale de la population, il m'a fallu ajouter des ombres sérieuses au tableau idyllique que je m'en faisais... !⁽¹⁾,

Le mot est lâché : le père Anawati recherchait-il un islam « idyllique » ? Le véritable islam qui a été dévoyé au Maghreb par la déculturation, comme il l'a été au Proche-Orient par un millénaire de décadence turque, au dire des hommes de la Nahda. Toutefois, l'évocation d'el-Abiodh date de 1947 elle ne rend peut-être pas compte de l'impression immédiate qu'il en a eue. Des années plus tard, il la restitue dans un entretien qui commence par relater longuement tout le voyage en train et en autobus avant d'arriver à la chapelle :

Je fus immédiatement saisi par l'intense atmosphère religieuse de ce refuge de prière : le Saint Sacrement était exposé à l'autel, et les frères, de chaque côté du chœur, chantaient l'office selon un rythme qui rappelait l'appel du muezzin. Je n'en revenais pas. Comment, en plein désert, loin de toute société chrétienne, s'élevait vers le ciel tel un chant d'amour et d'espérance.⁽²⁾

(1) G. Anawati, « A El-Abiodh, chez les Petits Frères du Sacré-Cœur », *Cahiers du cercle thomiste*, n°3, octobre 1947, p. 19.

(2) *Horizons maghrébins*, p. 47.

A vrai dire, pour découvrir les similitudes psalmodiques entre communautés religieuses, point n'est besoin d'aller aussi loin, En Égypte⁽¹⁾, l'hymnographie des coptes orthodoxes n'est pas sans entretenir une relation intime avec la psalmodie musulmane notamment dans les pèlerinages partagés aux mêmes lieux.

Le paradoxe est que Georges Anawati l'Égyptien n'a rencontré l'islam pour la première fois dans sa vie qu'en... Algérie. A trente-six ans ! Et il le découvre sous le prisme déformant des orientalistes à qui il emprunte, croit-il, seulement les outils.

Il conclut à une double découverte : l'ampleur de la déculturation de la société algérienne. L'autre découverte, c'est « *celle d'un islam maghrébin appauvri, parce que plus vivant dans les zaouias que dans les universités, un islam rural coupé des élites cultivées* »⁽²⁾. Mais n'est-ce pas un cliché ? Car les contacts entre les lettrés algériens et leurs confrères des grands centres du Proche-Orient

(1) Cf. par exemple, Hymnes de l'Égypte copte orthodoxe, Inédit, 2015. Dans une exposition intitulée *Torah, Bible et Coran. Le chemin des écritures* (Galerie des Hospices, Limoges, 30 juin-24 septembre 2006), dont j'ai assuré la conception et le commissariat général, une section spéciale était consacrée aux chants religieux juifs, musulmans, coptes, syriaques, maronites qui s'entremêlaient comme un seul souffle.

(2) Pérennès, *ibid.*, p. 97.

n'ont jamais cessé. Avec Damas, le lien s'est même renforcé grâce la communauté algérienne qui s'est créée autour de l'émir Abdel-Kader et de ses disciples. Quant au Caire, les remous qui secouent la société ne restent pas inaperçus en Algérie. Anawati ne mentionne même pas *l'Association des oulémas algériens* fondée en 1933, qui se réclame du réformisme de Muhammad 'Abdo et Rachid Rida. Ses membres qui font le pèlerinage de la Mecque nouent des relations avec les cheikhs des villes saintes et s'informent sur les courants d'idées qui circulent en Égypte où l'Association des Frères musulmans a été fondée en 1928.

Rencontre avec Louis Gardet (1904-1986)

Des années algériennes, il restera la découverte du monde de l'orientalisme, y compris dans sa composante laïque, ainsi que la rencontre avec Louis Gardet (1904-1986). Il le connaissait déjà à travers trois textes sur « raison et foi en islam » que celui-ci avait publiés dans la *Revue thomiste* en 1937 et 1938. Un autre article suivra en 1939 sur « la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane ».

L'itinéraire de Gardet est quelque peu sinueux. Ses débuts sont littéraires, il écrit des romans et fréquente des auteurs comme André Gide, avant de se convertir au catholicisme en 1926. Sa quête d'une vie religieuse

conforme à ses vœux l'amène, l'année suivante, à rencontrer Jacques Maritain dont il devient le disciple. Plus tard, il se met sur les traces de Charles de Foucauld et rejoint dans le Sud Saharien la fraternité du Sacré Cœur fondée par le père Voillaume (1905-2003), avec le projet de mener une vie contemplative en milieu musulman.

C'est Louis Gardet que vient rencontrer Anawati à El-Abiodh. Ce sera le début d'une grande amitié sur fond de collaboration scientifique.

Tous deux s'attellent à la traduction de textes religieux à commencer par le livre d'un mystique musulman, Kalabâdhî, intitulé *Kitâb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* (Introduction à la doctrine des mystiques). L'ouvrage expose d'une façon systématique les principales doctrines des sûfis, en mettant en avant leur orthodoxie. Ils se revoient à Alger pour des séances de travail, et l'idée germe d'un ouvrage d'initiation aux grandes questions de la théologie musulmane. Anawati en a consigné le souvenir des débuts :

Nous conçûmes un projet ambitieux : celui de travailler ensemble à un traité de *kalâm* (théologie dogmatique) où fussent traités les grands problèmes de la théologie musulmane, d'abord dans le contexte historique de leur élaboration, puis en eux-mêmes, en essayant de les présenter, après

analyse minutieuse de leur contenu, en une vaste synthèse pour montrer, autant que possible, la cohérence de la pensée religieuse musulmane. En même temps, fidèles à la pensée du Maître dont nous nous réclamions tous deux, Thomas d'Aquin, nous tenions, non pas à "réfuter" tel ou tel point de la doctrine musulmane, mais à la comparer objectivement, quand cela était possible, à une doctrine typologiquement semblable en théologie chrétienne. (*Horizons maghrébins*, p. 49)

Le travail se poursuit à Alger où Gardet rejoint cette fois Anawati, et il est loin d'être achevé au moment où ce dernier rentre au pays. Le projet sera mené à bien par correspondance après le retour d'Anawati au Caire et l'installation de Gardet au couvent de Saint-Maximin chez les Dominicains de Toulouse. Finalement, *l'Introduction à la théologie musulmane* sera publiée chez Vrin en 1948, après bien des démarches infructueuses auprès des éditeurs et au prix de tensions sporadiques entre les auteurs, car ni la méthode, ni le programme de travail ne sont clairement établis. Qui a choisi les textes ? Quelle a été la part de chacun des deux auteurs dans le processus d'écriture, de traduction, de relecture et d'édition ? On en a une idée dans une lettre furibonde de Louis Gardet qui se plaint des retards d'Anawati et qui nous apprend au passage que Gardet était le véritable « éditeur » de leur

ouvrage (correction et relecture) : « je n'ai absolument pas le temps de corriger et recopier vos trois chapitres. Et puis ce n'est pas mon boulot. »⁽¹⁾

Un second ouvrage est rédigé plus tard et semble pourtant conforter le sentiment d'une bonne entente entre les deux chercheurs. Il s'agit de *Mystique musulmane : aspects et tendances*, paru chez le même éditeur en 1960. Le biographe d'Anawati n'est pas tout à fait convaincu qu'ils aient « cheminé ensemble pendant plus de quarante ans dans une communauté de cœur et d'esprit à aucun moment démentie »⁽²⁾ En tous cas, la contribution d'Anawati à *Mystique musulmane* aurait été limitée à l'historique de la question et à la traduction de textes⁽³⁾.

Un Dominicain égyptien

Dès avant le début de la Seconde Guerre mondiale, les Dominicains élaboraient des projets ambitieux pour leur antenne du Caire. Anawati y trouvera tout naturellement sa place.

L'implantation dominicaine au Caire est due au père Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), le fondateur de l'École biblique de Jérusalem. En 1890, il avait eu la formidable

(1) Lettre de Gardet du 3 mai 1947, in Pérennès, *ibid.*, p. 180, n.2

(2) Pérennès, *ib.*, p. 101.

(3) *Ib.*, o. 112.

intuition de renouveler l'étude du Livre saint en encourageant une enquête sur les pays de la Bible dans tous les domaines : histoire, géographie, épigraphie, archéologie, etc. Dès le départ, le projet était extensible : les pays de Bible ne se limitent à la vieille Terre sainte, telle que le Moyen Âge l'avait définie. Elle incluait tout le Proche-Orient, y compris la Syrie, l'Irak et l'Arabie actuels. L'Égypte manquait à l'appel au cours des premières années de déploiement de l'École biblique, et la proposition du père Lagrange paraissait aller de soi. Elle aussi était un pays de la Bible. Mais l'Égypte était plus encore, et sur ce point l'archéologie antique n'avait rien à dire, c'était aujourd'hui un foyer culturel et religieux majeur. L'argument du père Lagrange est formulé ainsi :

Il serait honorable pour l'Église catholique de posséder au Caire un Institut d'études sur l'Égypte chrétienne, sans parler des études d'égyptologie ancienne et des études arabes. Le Caire est de beaucoup le foyer intellectuel le plus important de l'islamisme ; il possède une très importante école d'égyptologie. L'Église doit aussi y être représentée par un Institut d'études.⁽¹⁾

(1) Régis Morelon, o.p., « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l'Islam », *Mémoire dominicaine*, n°15, 2002, p. 143.

La mise en œuvre du projet incombera au père Antonin Jausсен (1871-1962), enseignant à l'École biblique. Connu surtout pour son travail sur les tribus de Transjordanie paru sous le titre *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908), le père Jausсен a eu un parcours singulier où se mêlent l'archéologie et... l'espionnage. Il a été informateur pour la Marine française, puis pour l'Amirauté anglaise, à l'instar de Louis Massignon qui rédigeait à la même époque des notes pour le Deuxième Bureau de l'Armée française (services secrets). Comme quoi Lawrence d'Arabie et Gertrude Bell n'étaient pas les seuls espions archéologues !

Jausсен arrive au Caire en 1928 pour remplir sa mission qui s'avère plus compliquée que prévu : trouver un terrain, récolter des fonds et suivre le chantier ne sont pas une mince affaire au Caire. Fin 1932, la maison des Dominicains peut enfin ouvrir sous la direction du même père Boulanger que Georges Anawati était venu voir en 1833, avant de prendre le bateau. À sa création, la maison du Caire est attachée à l'École biblique de Jérusalem. Elle le reste jusqu'au 8 novembre 1952, date à laquelle elle passe sous la tutelle de la Province dominicaine de France. Quelques mois plus tard, le 7 mars 1953, l'IDEO est séparé du couvent.

Le père Anawati est chargé de l'orientation du groupe de travail de 1944 à 1953 où il prend tout naturellement la direction de l'IDEO. Il fera équipe avec Jacques Jomier (1914-2008) et Serge de Beaurecueil. Le premier,

entré jeune chez les Dominicains, a été ordonné prêtre le même jour qu'Anawati en 1939. Démobilisé en 1941, il se retrouve à Paris où il étudie l'arabe en Sorbonne sous la direction de Régis Blachère. Son tempérament est très différent de celui de Georges Anawati, ce qui ne nuit en rien à leur collaboration. Roger Arnaldez dira de lui : « Ce qui caractérise le mieux la personnalité du père Jomier, c'est la discrétion et l'humilité. Ces qualités morales se traduisent dans sa vie intellectuelle par le souci de la précision, de l'exactitude, de la soumission aux faits et en particulier aux textes. »⁽¹⁾ Un peu plus jeune, Serge de Laugier de Beaurecueil (1947-2005) a étudié l'arabe en même temps que la théologie, et il arrive au Caire en avril 1946. Le trio ne travaillera pas sur un même sujet : à Anawati revient la philosophie, à Jomier l'islam contemporain et à Beaurecueil la mystique persane. Une photographie de 1946⁽²⁾ nous les montre, assis avec le père Boulanger, leur aîné, tels un professeur et ses étudiants. Mais la photo de famille présente un point discordant : Anawati est coiffé d'un tarbouche, sans doute pour bien souligner qu'il est toujours Égyptien !⁽³⁾

(1) Roger Arnaldez, Préface, de *l'Hommage au père Jomier*, études coordonnées par M.-Th. Urvoy, éd. du Cerf, 2002.

(2) Pérennès, *ibid.*, photo hors texte, n° 5.

(3) Anawati savait-il que le tarbouche de l'effendi n'est rien que l'héritier du fez imposé par le sultan Abdel-Majid dans le cadre des Tanzîmât (réformes) de 1839 ?

Chapitre 2

Un islamologue est né

En avril 1940, Anawati rencontre Massignon au ministère de la Guerre et lui rapporte dans les détails le programme envisagé pour la maison du Caire. Massignon lui recommande des personnes dont le contact lui serait utile, et « *trouve que le rôle de l'Ordre O.P. c'est d'étudier à fond la structure de l'islam au point de vue philosophie et théologique.* » Il lui cite une parole qu'il aime à répéter : « *ne pas minimiser l'islam* », et conclut : « *même si tous les musulmans étaient convertis, le problème de l'islam reste entier.* »⁽¹⁾

Le premier contact avec Louis Massignon remonte à 1934. Anawati lui avait écrit au moment de quitter l'Égypte et Massignon était venu le voir en compagnie de Mary Kahil à Coublevie comme le note son diaire du 26 juin 1934. Ils correspondent et se revoient une nouvelle fois le 18 juin 1939, le jour où il est ordonné prêtre.

(1) Diaire du 11 avril 1940, in Pérennès, p. 63.

Théologie et philosophie islamiques

Ce qui est certain c'est le décalage entre les deux auteurs. Louis Gardet avait une longue pratique de l'écriture. À son actif, comptent des articles touffus et solides, déjà parus dans la *Revue thomiste*. Plus tard, il publiera des ouvrages majeurs qui ont compté plusieurs générations d'étudiants ; il s'agit notamment de *La Cité musulmane* (1954)⁽¹⁾, *L'Islam, religion et communauté* (1967) et *Les Hommes de l'Islam* (1977). Ayant plus de métier que son camarade, tout porte à croire qu'il a été le moteur principal de leur collaboration et Anawati son... promoteur. De fait, le dominicain égyptien n'hésite pas à s'investir pour faire connaître le livre aussi efficacement qu'un essayiste parisien d'aujourd'hui sur des plateaux de télé !

La réception de l'Essai :

Anawati s'intéresse surtout à l'écho du livre dans les pays arabes, en l'occurrence à Beyrouth et le Caire, mais il ne nous en dit pas plus sur la tonalité des comptes-rendus, et il ne s'inquiète pas de voir que c'est Beyrouth et non pas le Caire qui prend l'initiative de le traduire, et plus précisément ce sont le père Jabre, lazariste, et cheikh Saleh, diplômé de la Sorbonne, qui s'en chargent.

(1) L'approche qui guidait l'essai sur la « cité musulmane » a été rendu obsolète dès les années 1970 par les historiens.

Mais le ciel devait être plus généreux encore. Des comptes rendus élogieux de la part de théologiens musulmans (par exemple le Cheikh Mohammad Youssef Moussa, professeur à l'Azhar, Fouad al-Ahwani, professeur de philosophie à l'Université du Caire) avaient alerté les milieux musulmans. Un de nos amis du Liban, le cheikh Sobhi El-Sâlih⁽¹⁾, grand ami également du P. Farid Jabre⁽²⁾, tous deux professeurs à l'Université Libanaise, estima que le livre rendrait des services aux étudiants musulmans. Les deux professeurs se mirent à la tâche pour le traduire en arabe. L'un et l'autre y ajoutèrent des compléments : le P. Jabre pour rendre plus clairs certains passages pour le lecteur musulman ignorant des choses chrétiennes, le Cheikh Sobhi El-Sâlih pour formuler des objections, faites d'une façon

-
- (1) Le cheikh Sobhi El-Saleh (1926-1986) diplômé de la Sorbonne, a enseigné à l'Université libanaise, dont il a dirigé la Faculté des Lettres à la fin des années 1970. Après l'occupation de Beyrouth par les milices druzes et chiïtes en 1984, les prêches qu'il prononçait le vendredi dans une mosquée de Beyrouth irritaient le parrain syrien qui commandita son assassinat. Très présent dans le débat intellectuel et politique libanais, Sobhi El-Saleh était le modèle du cheikh libéral, francophone et progressiste.
 - (2) Père lazariste, il était notre collègue au département de philosophie de 1972 à 1975, avant que l'université se divise en deux.

très courtoise, - à certaines de nos affirmations. La traduction, avec ses doubles compléments, atteint trois gros volumes qui furent publiés à Beyrouth.⁽¹⁾

Il aura fallu vingt ans pour que le livre soit publié à Beyrouth⁽²⁾. Quant à l'édition française, elle est réalisée, non par un éditeur orientaliste ou un éditeur catholique, mais par Vrin, le fameux éditeur-libraire de la place de la Sorbonne qui l'intègre dans sa collection de philosophie médiévale. De cette manière, l'ouvrage portait le cachet de l'édition généraliste, même si spécialisée en philosophie.

Paradoxalement, ce premier essai propulsait les deux auteurs dans l'univers fermé et élitiste de l'orientalisme. Membres d'un ordre religieux lui-même clos par définition, ils ne peuvent non plus s'exprimer au nom d'une institution scientifique neutre. Sur la couverture du livre Georges Anawati choisit de se présenter comme « Attaché égyptien à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire », tandis que Gardet ne rajoute rien à son nom et que Massignon, signant la préface, se dit « de l'Académie royale du Caire » puis « Professeur au Collège de France » ! Toute référence aux dominicains ou à la religion chrétienne a été soigneusement gommée !

(1) Anawati, *Horizons maghrébins*, pp. 49-50.

(2) Dâr al-'ilm li'l-malâ'yîn, 1967.

Une œuvre capitale

L'*Introduction à la théologie musulmane* se présente en trois parties. La première, intitulée « Position et structure » expose la théologie musulmane (kalâm) dans son contexte historique, sa place dans l'organisation du savoir et la structure des traités de théologie. La deuxième partie traite de la genèse de la théologie chrétienne dans ses références à la pensée musulmane où il est question d'une part de la rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique et, d'autre part, de l'âge de la scolastique : pensée médiévale, *falsafa* et *kalâm*. La troisième partie, intitulée « Nature et méthode », traite de la foi et de la raison (chapitre 1), et des sources de la connaissance et du travail théologique.

On verra plus loin que l'ouvrage a été une pièce essentielle du dialogue interreligieux. Mais a-t-il compté dans la production scientifique de l'orientalisme ? Sa réception par la profession a été chaleureuse dans l'ensemble. Georges Vajda par exemple apprécie particulièrement, dans la première partie

un exposé très pertinent et excellemment documenté de « la théologie musulmane (kalâm) dans son contexte historique » qui remplacera avantageusement ceux qu'on lit habituellement dans les manuels d'histoire des religions ou de la philosophie et les

initiations élémentaires à l'islam, et dont la lecture stimulera la réflexion de l'orientaliste de métier *quand même il n'apporterait pas un accroissement matériel à ses connaissances.*⁽¹⁾ (souligné par moi, FZ)

L'Introduction à la théologie musulmane présente assurément plusieurs dimensions : l'une qui relève du savoir et dont l'apport peut être mesuré ou évalué, l'autre qui appartient à la praxis, à l'instar d'un manuel à l'usage des hommes d'action. Ainsi, son originalité ne viendrait pas seulement de son apport historique, car son but est « de contribuer à créer les conditions d'un dialogue avec l'islam : la comparaison des théologies leur est apparue comme la meilleure voie vers une connaissance réciproque, et comme la base et l'amorce d'un dialogue profond. »⁽²⁾

Écrit d'abord pour les non-musulmans, plus précisément pour les religieux chrétiens qui conduisent le dialogue avec les musulmans, le livre induit une perception

(1) Georges Vajda, Louis Gardet et M.-M. Anawati. Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée. In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 136, n° 1, 1949. pp. 104-109

(2) Jean Bichon. Connaissance de l'Islam / Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Paris, Vrin, 1948. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35e année n° 2, 1955. pp. 225-232;

différente, voire nouvelle, une fois traduit en arabe dans une version revue et augmentée, non par les auteurs, mais par deux religieux, un musulman et un chrétien, certes soucieux du dialogue interreligieux, mais d'un dialogue des plus convenus, et pour ainsi dire très « libanais » !

Un orientaliste thomiste

A quoi se consacre Georges Anawati une fois installé dans la maison des Dominicains du Caire ? Parmi ses très nombreuses occupations, dont il sera question au chapitre suivant, une partie relève du domaine de l'érudition. À Alger, quelques mois plus tôt, il avait convaincu le directeur de l'Institut français d'archéologie orientale Charles Kuentz de le nommer « attaché à l'IFAO »⁽¹⁾, un titre qui se traduit dès l'abord par une collaboration pour une *Bibliographie des ouvrages arabes imprimés en Égypte en 1942, 1943 et 1944*⁽²⁾. Toutefois ce travail de documentaliste, qui fournira à au futur institut dominicain l'un de ses axes de travail, se double d'une activité plus savante, celle de l'établissement de bibliographies d'auteurs jointe à l'édition critique de l'une ou l'autre de leurs œuvres.

Le père Anawati se spécialisera en quelque sorte sur Avicenne, sans jamais produire un seul essai sur le

(1) Institut français d'archéologie orientale.

(2) Éditions IFAO, Le Caire, 1949.

philosophe⁽¹⁾. Il commence par une étude critique du texte du *Shifâ*, le Livre de la guérison (de l'âme), qui est divisé en quatre parties : la logique, la physique, les mathématiques et la métaphysique. C'est la dernière partie que le père Anawati traduit en deux tomes. Une première édition hors commerce en est proposée à Montréal en 1953 au terme d'un enseignement universitaire chez les Dominicains, mais elle fut reprise et achevée un quart de siècle plus tard dans une édition en deux tomes, *Avicenne. La Métaphysique du Shifâ* (Vrin, 1978 et 1985).

En réalité, la traduction de la *Métaphysique* a été réalisée dans le prolongement de l'édition critique entamée par le père Anawati avec des enseignants égyptiens. Mahmoud El-Khodeiry est l'un des premiers universitaires avec lesquels il a travaillé. Disciple de cheikh Mostafa Abd el-Razzeq à la section de philosophie de l'Université Fouad, spécialiste du *kalâm*, il enseigne la philosophie grecque à l'Université du Caire depuis 1939, après avoir passé six ans à la Sorbonne. Les autres collaborateurs à l'édition de l'œuvre d'Avicenne sont Fuad al-Ahwani et Sa'îd Zayed. Ils publient successivement *La Logique* (al-Mantiq) 1 (1952) et 2 (1959) et *La Métaphysique* (al-Ilâhiyyât) (1960).

En menant de pair ces travaux, le père Anawati acquiert vite ses galons d'orientaliste, un métier encore

(1) Il n'a laissé aucun essai sur l'un des philosophes majeurs.

hautement respecté à l'époque et dont l'une des productions incontestées et incontournables est l'édition critique de textes arabes associée à l'imprimerie moderne capable de fournir en une fois des centaines d'exemplaires. En un peu plus d'un siècle, les orientalistes ont non seulement édité quantité d'œuvres majeures, ils ont instauré un système de légitimation des textes que les lettrés arabes et musulmans ont été amenés, vaille que vaille, à adopter. Toutefois, rechercher les versions manuscrites d'un texte, les comparer et les analyser à l'aide d'outils modernes en vue de fixer la version la plus ancienne et la plus sûre n'est pas une affaire simplement technique. Le patrimoine échappe ainsi, dans une certaine mesure, à ceux qui se prétendent ses héritiers légitimes. La sanction d'authenticité ne vient plus du colophon, mais de l'approbation des nouveaux maîtres ès sciences philologiques.

Cela ne s'est pas fait sans suspicions ni heurts. La question s'est posée de savoir si les versions établies par l'orientalisme étaient ou non biaisées ; ce qui n'a pas empêché ses procédés de diffuser et de s'imposer. Dès lors, était enclenchée une surenchère dans la rigueur, sur fond de réappropriation de l'héritage. Les œuvres du passé ne se transmettent pas de génération en génération de façon analogue. Elles sont toujours portées par une lecture indissociable du texte, une lecture guidée en quelque sorte par une tradition lettrée, par une culture, par une époque.

Tout aussi stratégique est la sélection des auteurs et des textes, opérée au sein du vaste patrimoine arabe et islamique. Chaque époque s'est forgé une liste canonique d'œuvres, avec sa propre hiérarchie, ses omissions et ses rejets. Averroès, Avicenne, Ibn Khaldoun et bien d'autres tant célébrés de nos jours, avaient été sinon éclipsés pendant des siècles, du moins sporadiquement étudiés.

L'application des méthodes orientalistes à la lecture des textes anciens n'était pas sans risque comme l'a appris Taha Hussein à ses dépens après la sortie de son essai *De la Littérature préislamique* en 1927. Toute relecture est interprétation nouvelle et culturellement engagée. Le patrimoine ne se transmet pas à l'identique. Le retour aux œuvres du passé, quand il se produit à l'échelle d'une société, est toujours une relecture des textes « classiques » à la lumière des préoccupations du moment, accompagnée d'un double processus d'occultation et de redécouverte d'auteurs anciens. On ressuscitera ceux qui sont passés à la trappe et on en oubliera d'autres, chaque courant de pensée faisant ses emplettes, à son gré, dans un héritage qui est souvent fragmenté.

Le bouleversement culturel provoqué par les réformes du XIX^e siècle et les ingérences occidentales, a introduit des fractures multiples dans le milieu des lettrés de type ancien ou nouveau. La réappropriation de l'héritage culturel est devenu un enjeu majeur et s'est cristallisée

autour d'une notion devenue centrale au XX^e siècle, *al-turâth*. Elle signifie « patrimoine », et son usage systématique dans l'édition s'apparente beaucoup à la catégorie des « Classiques » dans l'édition occidentale.

Le *turâth* s'est imposé comme une évidence de la même manière que la notion fourre-tout de « patrimoine » prônée par l'Unesco : on préserve à l'identique, on ne discute pas !

Quels choix Anawati, et par conséquent l'Ordre dominicain, ont-ils fait ? Comment se sont-ils positionnés. Il en sera question au chapitre suivant.

Pour l'heure, Anawati s'investit dans l'édition critique de l'œuvre d'un auteur. Pourquoi Avicenne ? Et pourquoi le *Shifâ'* ? En réalité, ce choix ne vient pas des Dominicains. La décision d'honorer Avicenne appartient aux gouvernements des pays musulmans de l'époque. On sortait tout juste des célébrations du poète Mutanabbi, la plus consensuelle des figures du passé, et on avait lancé à cette occasion le projet d'édition toutes ses œuvres. Les festivités avicenniennes, elles, étaient sans égal, sans compter qu'elles mobilisaient ensemble les Arabes et les Iraniens. Le Shah d'Iran fit ériger un mausolée au grand savant à Hamadan, des timbres commémoratifs furent émis, des ouvrages publiés et enfin des colloques réunis ici et là. Or le *Shifâ'* n'était pas disponible au lecteur et

une édition scientifique s'avérait nécessaire. C'est ainsi que s'était créé en 1848 à l'initiative de la toute nouvelle Ligue des États arabes un Comité avicenne présidé par Ibrahim Madkour⁽¹⁾, qui recrute Anawati dès l'année suivante. Preuve s'il en est que la voie de la science est sinueuse et passe par le politique.

Il est clair que le projet est porté par des universitaires et soutenu par des dirigeants politiques. Mais contre qui est-il dirigé ?

Le *Jet* conférencier

Anawati a dû irriter plus d'un parmi ses collègues. Dans ce milieu feutré où il est de mauvais goût de parler de soi et de se différencier, il détonnait et dérangeait. Son activisme effréné bousculait le cérémonial, y compris au Vatican où il parvenait à se glisser dans des assemblées strictement réservées.

Il agace assurément son co-auteur Louis Gardet :

De fortes différences de tempérament et de rythme de vie ont fait que leur collaboration a connu des moments difficiles : Gardet s'impatientait de voir Anawati courir le monde plutôt que de remettre les chapitres promis pour des livres communs. Anawati,

(1) Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs*, p. 517 sq.

de son côté, se sentait un peu utilisé par un homme à l'intelligence très vive, mais qui n'avait ni ses contacts, ni surtout sa maîtrise de la langue et de la culture arabes⁽¹⁾.

Il profite de sa position de directeur pour s'affranchir de concertation avec ses collègues. Il voyage beaucoup en fonction d'un calendrier personnel. Il se rend à des dizaines de colloques, invité aux quatre coins du monde par des instances religieuses ou laïques. Il en garde la trace dans un tableau annuel dont un exemple nous est livré pour l'année 1977⁽²⁾. Il a alors soixante-douze ans et saute d'un avion à l'autre. Dès le 2 janvier, il commence un périple du Caire à Los Angeles via Vienne et Paris. Après deux mois de cours à l'Université de Californie, il reprend la route le 22 mars et s'arrête dans plusieurs villes avant d'arriver au Caire où il reste deux jours. Le 12 avril, il est à Rome pour un colloque sur Averroès, passe deux semaines au Caire et se rend le 31 mai à Vienne pour un colloque islamo-chrétien. En été, il ne bouge pas et profite de la fraîcheur du couvent avant de reprendre son bâton de pèlerin et d'effectuer en zigzag les trajets de Bonn, Rome, Le Caire et enfin Alger, en octobre pour un congrès sur Averroès.

(1) Pérennès, *ib.*, pp. 282-283.

(2) R. Morelon, *Le Père Anawati*, p. 43.

Nul doute que notre *Jet Professor* s'est constamment muni de fiches adéquates, mais il y a loin de la communication scientifique à la conférence de circonstance, et le père Anawati avait tout du militant au service d'une cause : tel un prêcheur, il entendait communiquer à son auditoire un message de fraternité envers les musulmans. À sa manière, il était un pionnier et préfigurait cette espèce singulière de lettrés (on dit encore : intellectuels) qui a prospéré au cours des trois dernières décennies et dont on ne sait pas si leur propos vise à transmettre un savoir ou à orienter idéologiquement le public. Prenant appui sur leur formation et leurs titres universitaires, ils interviennent dans des espaces divers et variés, toujours placés sous le signe du dialogue. En un mot, le père Anawati aurait été aujourd'hui dans son élément avec la prolifération des tables rondes, des plateaux de télévision et des séquences YouTube, accueillant des Michel Onfray, Edgard Morin ou ou Abdenour Bidar. Comme jadis Muhammad Arkoun, il aurait été invité régulièrement à l'Institut du monde arabe : il est mort en 1994 (à quatre-vingt-neuf ans) lorsque l'IMA démarrait ses programmes intensifs de rencontres⁽¹⁾.

(1) Il s'y est rendu une seule fois en 1989 pour le Congrès international d'histoire des sciences et de la philosophie. Je n'ai pas eu l'heur de l'y rencontrer, et il était absent du congrès suivant de 1993 dont j'ai assuré cette fois l'accueil.==

Ce qui est certain, c'est que le père Anawati aurait adopté très vite les réseaux sociaux, car il avait un réel problème de fiches et de dossiers. Régis Morelon rapporte :

il avait toujours sur l'autel une fiche comportant les noms de ceux qui comptaient pour lui et qu'il portait constamment dans sa prière, liste manifestement toujours remise à jour [comportant] trois cents vingt noms, de sa famille humaine ou religieuse, et de ses amis les plus proches, chrétiens ou musulmans, vivants ou défunts, savants ou non, à travers le monde, toujours sous ses yeux pour que son cœur n'en oublie aucun.⁽¹⁾

Tout ce beau monde aurait composé une base de *followers* Facebook extensible à volonté et facile à compartimenter en Famille, Ami, Public, etc. Quant à garder son smartphone sur l'autel pendant l'office, il n'est pas sûr qu'il eût été apprécié par les instances ecclésiastiques.

= Les Actes en ont été publiés par Peeters, avec le soutien de l'IMA, sous le titre *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Actes du colloque de la SIHSPAI, Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques, Paris, 31 mars-3 avril 1993.

(1) R. Morelon, *Le Père Anawati*, p. 38.

Un directeur (très) occupé

L'activité trépidante du père Anawati ne doit pas faire illusion. Certes, il est souvent invité à parler, mais où donc ? Dans des institutions dominicaines et catholiques la plupart du temps. Il n'est pas convié comme professeur invité dans les grandes universités européennes laïques. En Égypte, le seul enseignement supérieur qu'il a assuré est celui de pharmacie à l'Université d'Alexandrie ; ce qui lui vaut d'ailleurs en 1982 la médaille de la Société de pharmacie d'Égypte. Quant à des enseignements sur l'islam, on n'en trouve pas dans son curriculum ; sans doute parce que c'était un interdit pour les non-musulmans et encore plus pour des religieux chrétiens. Le père Anawati n'enseignera donc à l'Université du Caire, ni le *kalâm*, ni la philosophie. A la même époque, les années cinquante et soixante, l'atmosphère est plus libérale à Beyrouth, même si des frontières invisibles existent. Le père Farid Jabre (lazariste) enseigne Ghazâlî à l'Université libanaise et le département de philosophie tenu par des enseignants chrétiens (Albert Nader, père Ghaith, Kamal El Hage) n'attire guère les étudiants avant l'explosion démographique de la fin des années soixante. Pendant les années soixante-dix, aucun philosophe arabe n'y est enseigné faute de spécialistes. A l'École supérieure des lettres, fondée par la France (1945-1975), le seul enseignement en option de philosophie islamique portait sur al-Ash'ari

et était donné par le père René Allard, qui était directeur de l'Institut des langues orientales de l'Université Saint-Joseph, où ont été formés de nombreux chercheurs en islamologie et linguistique.

À l'instar de ses interventions orales, les contributions écrites du père Anawati impressionnent par leur nombre. Ont été recensés vingt-six ouvrages, personnels ou en collaboration, et plus de trois cent cinquante articles couvrant les champs les plus divers. À l'analyse, les ouvrages qui lui sont attribués sont surtout des travaux d'érudition et d'édition scientifique. Incontestablement, le texte le plus important, portant son nom, est *l'Introduction à la théologie musulmane*, rédigée en commun avec Louis Gardet. Si nous mettons de côté les traductions et les éditions critiques, il reste un ouvrage qui lui est entièrement dû, *Études de philosophie musulmane*, paru chez Vrin en 1974 avec une préface de Louis Gardet et qui réunit treize articles déjà parus et remaniés⁽¹⁾. Restent deux ouvrages en arabe, l'un sur la pharmacie⁽²⁾ et l'autre sur les chrétiens d'Orient⁽³⁾.

(1) La reprise d'articles déjà publiés et leur intégration dans un volume est une pratique courante.

(2) *Târîkj al-saydala* (voir Bibliographie en fin d'ouvrage).

(3) *Al-Masihyya wa 'l-hadara al-'arabiyya* (voir Bibliographie).

Mais ce qui lui aura manqué surtout en prenant la tête de l'IDEO pendant près de trente ans, ce sont les qualités d'un chef d'équipe. Jacques Jomier son confrère l'a clairement exprimé :

Ici, à l'IDEO, nous avons eu la grâce d'avoir le P. Anawati que Dieu a suscité pour ce travail. Nous nous sommes toujours inclinés devant lui. Mais il faut reconnaître qu'il a un tempérament particulier, remarquablement intuitif, inapte à tout ce qui serait prévisions en vue de collaboration. Il a des idées, les lance, et il faut que les autres mettent au point l'exécution.

Jomier illustre son propos en évoquant l'organisation par Anawati des Journées romaines. Ce qui l'amène à exprimer ses craintes pour l'avenir de l'IDEO car, à la mort d'Anawati, « une série de problèmes se posera », faute d'avoir construit un projet sur des bases solides. « Aucun plan n'est possible avec lui », assure-t-il. Une collaboration régulière non plus, comme l'exprimait, non sans beaucoup d'irritation, Louis Gardet :

Depuis quelques jours, je commence à être vraiment furieux contre vous. Alors quoi, j'attends de vos nouvelles par courrier – en vain ! Je suis resté silencieux tout le temps de mon périple, c'est vrai, mais je vous ai envoyé juste avant de partir le

chapitre « au temps de la scolastique » et vous ne m'avez même pas accusé réception.⁽¹⁾

Puis, furieux, il conclut : « ce mot est à la fois un ultimatum et un SOS. » Pour lui, sa tâche est finie :

Mais je n'ai absolument pas le temps de corriger et recopier vos trois chapitres. Et puis ce n'est pas mon boulot. A vous de m'envoyer, de façon à ce que je les aie pour le 1^{er} juin, vos trois chapitres, fin prêts, dûment recopiés, au moins en deux, et si possible en quatre exemplaires. Débrouillez-vous. Il le faut.⁽²⁾

Anawati répondit en pleurnichant qu'il était submergé de travail, excuse classique qui en dit long sur sa manière orientale de faire le gros dos. Aujourd'hui, on aurait dit que leurs agendas ne concordaient pas !

(1) Lettre de Gardet du 3 mai 1947, in Pérennès, *ibid.*, p. 180, n.2.

(2) *Ibid.*

Chapitre 3

D'abord étudier l'islam

Lorsqu'en 1844, le père Anawati s'installe dans la maison dominicaine du Caire, tout est à faire ; du moins en apparence. Cependant, une institution n'est pas la simple application d'une idée ou d'un projet. Tel un organisme vivant, elle se forge, s'agrandit, se transforme, sous l'impulsion directe ou discrète de ceux qui la dirigent ou l'investissent, y compris son public occasionnel. Le programme des fondateurs, ses révisions déchirantes et ses inflexions sous la pression des circonstances, jouent un rôle fondamental dans son orientation finale et son histoire.

Une émanation de l'École biblique⁽¹⁾

Telle qu'elle est présentée sur son site internet, la naissance de l'Institut dominical d'études orientales (IDEO) serait due à la rencontre entre le projet porté par Antonin Jaussen, qui « voulait en faire le pied-à-terre en

(1) J'emprunte ce titre à Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs*, p. 39.

Égypte de l'École biblique de Jérusalem », et « l'intuition des trois fondateurs, les frères Georges Anawati, Jacques Jomier et Serge de Beaurecueil » qui décident de se consacrer à l'étude de l'islam au Caire, « en raison de la présence de l'Université d'al-Azhar et de la place culturelle de l'Égypte dans le Monde arabe ». En réalité, l'histoire est un peu plus compliquée que ne le dit cette présentation trop logique !⁽¹⁾

Il convient tout d'abord de placer cette naissance dans son contexte. Pour faire court, disons qu'il y a trois phénomènes à prendre en compte : les missions religieuses, l'effondrement de l'Empire ottoman et l'évolution politique et culturelle de l'Égypte.

L'essor nouveau des missions chrétiennes, qui débute vers 1830 et se poursuit jusqu'à son essoufflement un siècle plus tard, a été de nouveau confronté à deux problèmes majeurs, celui de la conversion des musulmans et celui de la relation avec les chrétiens d'Orient. Au XVII^e siècle, les missions latines avaient fini par s'abstenir de tout prosélytisme auprès des musulmans. Mais elles firent tout pour soumettre à l'autorité de Rome les Églises d'Orient, au point de provoquer des schismes en cascade d'où sont nées de nouvelles Églises : grecque-catholique (melkite), assyro-chaldéenne, syrienne-catholique et arménienne

(1) Pour une histoire .

catholique. Seule exception : l'Église maronite qui se rallie très tôt (fin XVI^e siècle) à Rome.

Cependant, les Latins qui avaient souffert de la Révolution française et des guerres napoléoniennes eurent la surprise, en revenant au Proche-Orient, d'y trouver des concurrents redoutables : les protestants américains et anglais animés d'une grande ferveur et dotés de moyens financiers conséquents. Plus tard, dans le siècle, viendront aussi les protestants allemands dont la présence culmine avec la visite de l'empereur Guillaume II en Terre sainte en 1898. Pour beaucoup de ces communautés, l'objectif était de préparer le retour du Christ et la Fin imminente des temps. Contraints de respecter l'interdiction du prosélytisme, les protestants ont exploré de nouvelles voies, en particulier l'enseignement tenu pour vecteur privilégié de modernisation et d'influence. En même temps, ils ont tenté à petite échelle de gagner à eux d'une part des communautés musulmanes hétérodoxes, et d'autre part des chrétiens de rite orthodoxe.

Dans le concert bigarré des missions religieuses, l'ordre des dominicains se distingue à plus d'un titre. Il relève le défi posé par l'offensive scientiste de la seconde moitié du XIX^e siècle en s'investissant sans crainte dans les disciplines scientifiques les plus récentes. Nommé en 1890 au couvent de Jérusalem, Marie-Josèphe Lagrange fonde l'École biblique dont le projet est à la fois original

et audacieux : il s'agit d'étudier sur place les pays de la Bible en mettant à profit toutes les sciences modernes, de la linguistique à l'archéologie et l'histoire. En pleine crise moderniste, les Dominicains s'engageaient de cette manière à appliquer eux-mêmes à la Bible la critique historique plutôt que de rester sur la défensive. En toute logique, ce principe aurait dû guider leurs travaux en Égypte. Mais il n'en est rien.

Sans obligation d'apostolat, indifférente au contexte social et politique de Jérusalem et de la région, l'École biblique semblait vouée à une vie monastique tranquille, où alterneraient prières et études. Il n'en fut rien : l'École a été régulièrement secouée par des crises, et elle a subi maintes fois la pression des secteurs conservateurs de l'Ordre, irrités par la trop grande liberté d'expression des chercheurs⁽¹⁾. La crise la plus aigüe est sans doute celle provoquée par le départ de Paul Dhorme. Élu prieur du couvent de Saint-Etienne de Jérusalem en 1919 et 1922, il est entièrement pris par son travail scientifique et notamment le déchiffrement des écritures cunéiformes de Ras Shamra. En 1931, il « craque » et demande à se retirer de l'ordre. Les raisons qu'il invoque ? « Une indifférence

(1) Avec le temps, on sélectionnera les bons éléments en amont. C'est ainsi qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Jean Bottéro est poussé à la sortie en raison de son approche historiciste de la Bible.

religieuse et un scepticisme croissant. » S’y rajoute une réaction contre une surveillance tatillonne de ses actions et de ses écrits. D’autres évoqueront sa passion des femmes.

Il va sans dire que la nouvelle plonge le père Lagrange dans le désarroi. C’est son projet vieux de quarante ans qui se lézarde. Il s’y est investi et s’est battu pour lui imprimer une orientation remarquable, et voilà que son principe est mis en cause. Forcés de tirer les leçons de la crise, les dominicains de l’École se penchent sur la relation entre apostolat et recherche et en tirent la conclusion qu’il faut (re)placer la piété au centre de leur activité de chercheur, et revenir aux traditions de l’École biblique « à savoir l’exégèse, trop souvent délaissée au profit de l’orientalisme pur »⁽¹⁾. Cependant, l’orientalisme, discipline noble et prestigieuse s’il en fut à l’époque, ne sera pas écartée aussi simplement. Quinze ans plus tard, le père Anawati, inquiet, s’informerait auprès de son ami, le père de Menasce, des rapports ministère-travail scientifique⁽²⁾. En soi, la démarche orientaliste n’était pas en cause. Néanmoins, on peut se poser la question de savoir si, à un moment donné, les dominicains ont remis en cause les principes de la méthode orientaliste.

Ce qui est nouveau dans l’histoire des missions au

(1) Dominique Avon, *ib.*, p. 129.

(2) *Ib.*, p. 129.

XIX^e siècle c'est l'imbrication étroite de l'action des religieux et de la politique coloniale. Séparer davantage l'action apostolique sera d'ailleurs l'un des objectifs de l'encyclique *Maximum illud* de 1919⁽¹⁾. Mais cela ne se fera pas sans mal, les ordres religieux n'hésitant pas à faire jouer en leur faveur la puissance coloniale présente au Moyen-Orient sous la forme de mandats de la nouvelle Société des Nations (SDN). Cependant, il leur arrivera parfois de se heurter à une politique anticléricale menée au Liban et ailleurs, par des responsables francs-maçons peu disposés à faciliter la vie à des ordres religieux Jésuites.

La deuxième exigence formulée par Benoît XV part d'un constat : souvent, « les messagers de la vérité sont inférieurs aux ministres de l'erreur », par conséquent les séminaristes « seront convenablement préparés pour les Missions étrangères et devront être instruits dans toutes les disciplines, sacrées et profanes, nécessaires au Missionnaire. Et Nous voulons que cela soit fait avec beaucoup de soin dans les écoles du Collège Pontifical de Propaganda Fide, où Nous ordonnons que dorénavant soit imparté un enseignement spécial de tout ce qui est

(1) « ce serait déplorable si certains Missionnaires, oublieux de leur propre dignité, pensaient plus à leur patrie terrestre qu'à la patrie céleste ; et s'il se souciaient davantage d'en accroître la puissance et la gloire par-dessus tout. »

attendant aux Missions. » Ainsi, la prédication ne pouvait avoir d'efficacité profonde «qu'à la condition de connaître de l'intérieur les cultures non ou peu façonnées par le christianisme. »⁽¹⁾

En 1919, l'encyclique tirait donc les leçons de près d'un siècle de missions dans un monde secoué par les entreprises coloniales et ébranlé par une guerre mondiale effroyable. Avait-il pris la mesure des changements subis par le Proche-Orient depuis le début du XX^e siècle ?

Le nouveau monde qui naît du conflit mondial est le théâtre des courants identitaires et nationalistes qui prennent de l'ampleur dans l'entre-deux-guerres. En toile de fond, l'antagonisme entre l'Occident et l'Islam ne faiblit pas. Il avait pris une tournure de plus en plus politique avec le panislamisme prôné par le sultan Abdul-Hamid II qui recherchait une nouvelle légitimité face aux menaces extérieures autant qu'à l'opposition interne. Au pouvoir à partir de 1908, les Jeunes Turcs reprennent à leur compte la propagande islamiste tout en développant le panturquisme qui sera le fondement idéologique de la nouvelle République turque. Durant la Grande Guerre, l'appel au *jihād* est peu entendu et guère suivi, mais il dénote une affirmation identitaire islamique croissante dans un État devenu de moins en moins multiconfessionnel avec

(1) D. Avon, *ib.*, p. 38.

la perte progressive des Balkans. En d'autres termes, au tournant du siècle, l'Empire ottoman est devenu, au plan démographique, de plus en plus musulman et turc.

Le Congrès islamique mondial qui se tient à Jérusalem en 1931, sous la présidence du mufti de Jérusalem, développe les revendications arabes autant qu'islamiques. L'indépendance et l'unité des pays arabes y sont défendues tout autant que le califat que les Turcs viennent d'abolir et qu'il convient de restaurer. Si le congrès n'a pas eu de suite, il n'en manifeste pas moins un sursaut des élites musulmanes au moment où est célébré le centenaire de la conquête de l'Algérie. Pour beaucoup, la lutte anticoloniale ne se dissocie pas d'une lutte pour la défense de l'islam dangereusement menacé par les missions chrétiennes.

Au cours de ces années 1930, où l'Égypte est ballotée entre réformistes et conservateurs, entre séculiers et croyants, entre nationalistes et monarchistes, les missions définissent leur action en fonction de trois questions joliment résumées par D. Avon : « Comment atteindre les musulmans, sans négliger les 'schismatiques', tout en protégeant les catholiques. »⁽¹⁾

En réalité, les missions ont fait depuis longtemps leur choix, et grosso modo c'est la même solution qui a été développée, avec des variantes, ici et là. Vieille d'un siècle,

(1) D. Avon, *ib.*, p. 223.

il s'agit de l'enseignement. De fait, les institutions éducatives sont les seules à pouvoir rassembler, régulièrement et sur de longues périodes, dans un même espace, des catholiques, des schismatiques, des musulmans et des juifs. Toutefois, à Beyrouth, comme à Alexandrie et au Caire, l'adhésion des musulmans à l'enseignement missionnaire a été lent et faible. Elle n'a concerné en tous cas que les classes sociales supérieures, déjà acquises à la modernité.

Un pied-à-terre

En trente ans, l'Égypte est devenue un foyer culturel, un observatoire et une caisse de résonance des problèmes posés aux élites arabes de l'Empire ottoman. Elle est devenue aussi un refuge pour les nouveaux intellectuels de Beyrouth qui fuient le régime policier du sultan et installent à Alexandrie ou au Caire leurs nouveaux médias. On ne peut s'empêcher de penser que les Dominicains ont suivi le mouvement plutôt qu'ils n'ont parié sur un contact fructueux avec l'islam qu'aurait offert la capitale égyptienne. Ils ont prétendu rechercher la « proximité » d'al-Azhar, en ignorant qu'elle était en plein déclin : l'un de ses éminents recteurs et penseurs, Muhammad 'Abduh, avait jeté l'éponge après avoir tenté en vain de réformer l'institution.

Ce qui est certain, c'est que la proximité des communautés chrétiennes orientales ne les intéresse pas. Celles qui sont

rattachées à Rome comptent moins de cinquante mille personnes à la veille de la guerre, et leurs besoins en instruction sont assurés par des ordres religieux tels que les Jésuites et les Frères des écoles chrétiennes. Cependant, l'offensive des protestants qui fait tant peur à Pie X (*Sapienti consilio*, 1908) porte déjà ses fruits puisque les coptes ralliés au protestantisme sont devenus au début du XX^e siècle plus nombreux que les coptes catholiques⁽¹⁾.

Ainsi, les Dominicains n'entrent ni par la porte de l'enseignement, ni par celle des communautés chrétiennes. Curieusement, ils arrivent en Égypte dans les plans d'urbanisme du célèbre baron d'Empain. Ce qui fait dire à Dominique Avon : « l'ambition missionnaire est inscrite au cœur de l'entreprise d'urbanisation. »⁽²⁾ Le père Lagrange n'hésite pas à le dire⁽³⁾ :

Héliopolis est une ville en formation, projetée sur un plan grandiose, appelée d'après les fondateurs à devenir une cité de plus de 100.000 habitants. À

(1) Dominique Avon, *Ib.*, p. 50.

(2) *Id.*, p. 52.

(3) Documents Lagrange I. A - 1911 Texte intégral de la note du P. Lagrange communiquée à la « congrégation intermédiaire » de la Province de France, réunie au Saulchoir de Kain les 24 et 25 juillet 1911. Fonds ADP. In Régis Morelon, *Annexes*, p. 1. Note sur une fondation à Héliopolis d'un couvent dominicain en vue d'un Institut pour l'étude de l'Égypte (chrétienne) (ou ancienne).

vrai dire ces destinées sont encore incertaines ; elle compte à présent 4 à 5.000 habitants ; on a posé en présence de S.M. le Roi des Belges la première pierre d'une splendide basilique, destinée à être la co-cathédrale de Mgr Duret, vicaire apostolique, et à être desservie par les Pères des Missions Africaines de Lyon. Cet édifice est à 15 minutes du centre du Caire par tramway électrique, à dix minutes de la gare.

A ce stade, l'institut se présente comme un lieu de villégiature pour dominicains usés par le stress de Jérusalem. Lagrange en est sans doute conscient, qui se ravise : « V- "L'Institut pour l'étude de l'Égypte" (chrétienne) serait assez naturellement mieux placé au Caire même qu'à Héliopolis, mais il faudrait des ressources considérables pour acquérir un terrain et bâtir. » La suite est cohérente avec le programme de l'École biblique de Jérusalem puisque l'Égypte (ancienne et chrétienne) est aussi une terre de la Bible. Personne ne le contestera. Au paragraphe II, Lagrange précise :

II- Il serait honorable pour l'Église catholique de posséder au Caire un institut d'études sur l'Égypte chrétienne, sans parler des études d'égyptologie ancienne et des études arabes. Le Caire est de beaucoup le foyer intellectuel le plus important de

l'islamisme ; il possède une très importante école d'égyptologie. L'Église doit aussi y être représentée par un institut d'études.

Le rattachement de l'Institut à l'école de Jérusalem indique bien qu'il est conçu au départ comme prolongement de celle-ci : « III- Cet institut semble devoir être rattaché à l'école de Jérusalem, soit à cause de sa proximité, soit parce qu'il compléterait le cycle des études orientales et anciennes. »

V- "L'Institut pour l'étude de l'Égypte" (chrétienne) serait assez naturellement mieux placé au Caire même qu'à Héliopolis, mais il faudrait des ressources considérables pour acquérir un terrain et bâtir. Seul le terrain dans un endroit favorable coûterait bien 400.000 francs. quartier destiné à son habitation et à quelques palais à construire. Ce terrain serait assez vaste pour y établir un couvent, une chapelle, une grande salle de conférence, et un jardin. De plus M. Empain a offert une subvention de 100.000 francs et des facilités pour bâtir, réductions sur le ciment armé etc. Ces offres bienveillantes ont été purement verbales ; mais les personnes très bien placées, comme M. le Ministre de France, M. le baron Descamps, ministre de Belgique etc., affirment qu'on peut absolument se fier à la parole de M. Empain.

Jaussen en bâtisseur, 1929

Dans une note de mai 1929, le père Jaussen présente la nouvelle fondation du Caire comme une annexe du couvent dominicain de Saint-Étienne à Jérusalem (Palestine)⁽¹⁾. Cette fondation aurait deux buts : « Elle servira de pied-à-terre aux étudiants et aux professeurs de l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem. »⁽²⁾ Ce qui évitera de quémander l'hospitalité auprès des établissements catholiques du Caire⁽³⁾.

Le second but de cette fondation est moins clair dans ses objectifs : « Les quelques religieux qui se fixeront dans cette résidence auront à exercer, en langue française, une influence active spécialement parmi la jeunesse égyptienne. »⁽⁴⁾ Si l'on comprend bien, leur rôle serait d'assurer en quelque sorte une direction intellectuelle et morale visant des personnes formées dans les écoles francophones.

Cette direction leur sera donnée en des conférences régulières, en des réunions publiques, en des colloques particuliers. Personne n'ignore comment toutes les

(1) R. Morelon, *Annexes*, Note sur la fondation dominicaine au Caire, par Antonin Jaussen.

(2) R. Morelon, *Annexes*, p. 6.

(3) Lettre de Paul Dhorme du 1^{er} octobre 1922, citée dans Avon, *ib.*, p. 122.

(4) R. Morelon, *ib.*, p. 6.

idées philosophiques, religieuses, sociales sont vivement discutées sur les bords du Nil. Il est nécessaire d'exposer la vérité à des intelligences qui la cherchent. C'est en langue française que ces questions doivent être traitées et étudiées devant des âmes qui, aujourd'hui, sont aptes à subir l'empreinte de notre génie.⁽¹⁾

Les deux objectifs paraissent trop minces pour justifier un investissement important en capitaux et en personnels. Accueillir des moines-archéologues sales et poussiéreux entre deux fouilles (au lieu d'un ermitage dans le désert) est certes une noble tâche, et cependant rien qu'une disposition d'hôtellerie en fin de compte. Elle risque par surcroît de froisser les responsables de l'Institut d'archéologie orientale.

Quant au programme de conférences spirituelles, il semble destiné à une bourgeoisie catholique aisée qu'il convient de sensibiliser de carêmes en retraites et d'une ville à l'autre. Deux pères seraient affectés à ce travail de prédication, en langue française précise Jaussen... avant d'ajouter que l'italien ne serait pas inutile. On sait que les Grecs-Hellènes étaient auto-suffisants en matière de langue, de religion, de littérature et... de dévotion, en particulier à Alexandrie où ils formaient la plus grande

(1) Ib. P. 11.

des communautés non musulmanes ! Quant aux grecs-orthodoxes c'est une autre histoire.

Le 5 février 1931 est signé l'acte d'achat du terrain dans le quartier Abbasiyah. La construction débute aussitôt, et les activités peuvent commencer à la fin de 1932, sous la direction du père Marie-Dominique Boulanger. Toutefois, le projet n'est pas véritablement arrêté, et chacun des deux pères le conçoit à sa manière. Pour Boulanger, le but est « la formation d'une élite catholique masculine à partir d'un recrutement dans les écoles congréganistes, principalement celles des Frères des écoles chrétiennes, dans la mesure où la Compagnie de Jésus a constitué son propre réseau. »⁽¹⁾ Notons que le profil de Georges Anawati, qui a été reçu au Caire par Boulanger en 1933, correspond tout à fait à la population ciblée. Celui-ci crée, dans le prolongement de son projet, un Cercle thomiste où la pensée de Thomas d'Aquin est enseignée à la jeunesse francophone du Caire.

En désaccord total avec cette orientation, Antonin Jaussen démissionne en avril 1934 de sa charge de supérieur au terme d'un conflit violent avec Boulanger. Il se sent trahi : quand il avait été sollicité en 1925 l'approbation du roi Fouad, il avait obtenu son adhésion à l'idée d'un centre d'études, qui serait venu épauler

(1) D. Avon, *ib.*, p. 225.

l'Université du Caire fondée en 1923. Jaussen ne quitte pas le Caire et continue de défendre son idée en résidant chez les sœurs Saint-Joseph de l'Apparition. Ses griefs sont résumés dans une lettre qu'il adresse en décembre 1935 au Maître de l'Ordre Martin Gillet :

Notre maison dominicaine du Caire est à trois cents mètres du centre religieux du monde musulman, el-Azhar. 3 000 à 4 000 étudiants fréquentent cette université religieuse, la seule du monde musulman. Trois cents millions d'hommes attendent de ce foyer religieux la vérité qui nourrit leur intelligence [...]. L'Ordre de Saint-Dominique a une tradition forte et savante : une tradition que j'appelle "musulmane" : études sur le Qoran (*sic*), études sur le Moyen Âge, etc. Le monde musulman est en évolution : même l'université d'el-Azhar pense à envoyer des étudiants en Europe en quête de l'idée religieuse et du progrès scientifique. Ne pourrions-nous pas lui être de quelque utilité scientifique. L'Ordre de Saint-Dominique reprendra-t-il sa tradition "musulmane" ?⁽¹⁾

(1) Jean Jacques Pérennès, « JAUSSEN Antonin », *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs* [En ligne], Notices biographiques, J, mis en ligne le 30 novembre 2018.

Tout dans cette lettre exprime une vision fantasmatique de l'islam dans ses institutions et son fonctionnement. Il suffit de rappeler ici que al-Azhar n'est pas et n'a jamais été un Vatican islamique qu'il suffirait de gagner à la cause du progrès scientifique pour faire basculer trois cents millions d'hommes dans « la vérité ». Les chiffres donnent le tournis, mais ils font illusion. Car il ne faut pas confondre le prestige d'al-Azhar, son autorité morale et symbolique, avec une instance supérieure dictant la législation religieuse à tout le monde musulman. Celle-ci n'a jamais existé. Les trois cents mètres qui séparent le Couvent dominicain d'al-Azhar ne raccourciront pas l'espace-temps qui sépare l'Occident de l'Islam (si tant est que c'est d'un espace-temps qu'il s'agit) !

Les formidables compétences des dominicains en matière d'islam n'y feront rien. Encore faut-il répertorier et évaluer celles-ci ! Les Jésuites de Beyrouth peuvent aligner de longues listes de chercheurs et de publications depuis 1850. Mais que pesaient les Dominicains dans les études islamiques en 1930 ?

En cette année où Georges Anawati vient frapper à sa porte, la Maison des Dominicains est à la croisée des chemins et l'option « éducation » tente plus d'un. Ayant investi dans la construction d'un collège patriarcal, de riches Égyptiens grecs-catholiques sollicitent l'orientation pédagogique et spirituelles des Dominicains. Les deux

frères prêcheurs du Caire s'y opposent résolument car la tâche, trop lourde pour les moyens dont ils disposent, contrevient au projet initial approuvé par le couvent de Jérusalem⁽¹⁾. Mais ce n'est pas l'avis d'un nouveau venu, arrivé au Caire fin octobre 1933.

Henri-Jean Omez s'était retrouvé au Caire après une longue expérience dans le monde slave et un voyage en Russie qui lui valut la réprobation de sa hiérarchie. Retenons de sa fréquentation de l'Église slave d'Orient une leçon qui ne pouvait être entendue au moment de la confrontation la plus forte entre croyants et marxistes :

Connaître pour ne pas réduire le catholicisme au latinisme, aimer pour apprendre à apprécier les valeurs philosophiques et artistiques des réalités chrétiennes orientales, prier en vue du retour des chrétiens séparés.⁽²⁾

Par lettre du 15 décembre 1933, Jaussen et Boulanger demandent la fin de la mission d'Omez.

Badaliya et christianisme arabe

Ce christianisme oriental défendu par Omez a frappé plus d'une fois à la porte des Dominicains. Le père

(1) D. Avon, *ib.*, p. 231.

(2) Cité dans D. Avon, *ib.*, p. 230.

Dhorme, deux fois prier du couvent de Jérusalem, l'a rencontré sous les traits d'une personnalité d'exception, Mary Kahil. Louis Massignon avait fait sa connaissance en 1913, et elle lui avait ouvert l'accès à la chrétienté orientale. Le père Dhorme la rencontre après la guerre.

De mère allemande, elle est issue d'une riche famille grecque-catholique de Damiette, port d'entrée des Syro-Libanais en Égypte depuis le XVIII^e siècle, qui y ont consolidé leur puissance économique et commerciale en acquérant l'administration des douanes.

Mary fait partie de la génération des femmes qui s'éveillent à la politique après la Grande Guerre. Elle s'associe à la célèbre militante Hoda Chaaraoui de dix ans son aînée, dans la création de l'Union féministe égyptienne, ce qui ne l'empêche pas de développer ses propres activités. En 1927, elle crée un cercle avec l'aide de l'évêque grec-catholique Farag et parvient – difficilement – à amener le père Dhorme à y donner des causeries en 1928.⁽¹⁾

C'est à Damiette que prend place le 9 février 1934, dans l'église franciscaine de Damiette, une sorte d'illumination, en présence de Louis Massignon qui l'incite aussitôt à faire un vœu : aimer les musulmans

(1) D. Avon, *ib.*, pp. 124 sq.

Damiette est à la ville où les Kahil possèdent de grandes propriétés et où François d'Assise a rencontré le sultan al-Kamil en 1219.

Massignon s'associe au vœu de Mary dont René-Luc Moreau donne la définition :

Se substituer au musulman ou à la communauté musulmane ne consiste pas d'abord à s'apitoyer sur ce qui leur manque, mais à rejoindre d'abord ce qu'ils sont, ce qu'ils sont d'authentique, le meilleur d'eux-mêmes.⁽¹⁾

Ce vœu donne naissance à un cercle intitulé *badaliya*, association de chrétiens qui se réunissent une fois par mois pour prier. La *badaliya*, dont les statuts seront approuvés en 1947 par l'évêque du Caire Mgr Medawar, donnera naissance à des cercles similaires à Alexandrie, Rome et ailleurs. Georges Anawati y contribuera dès son retour en y donnant dix conférences, et il fera imprimer quelques-uns de ses textes par Dar es-Salam, à la fois centre d'études et maison d'édition, issue de la *badaliya*.

Le projet que défendent Mary Kahil et Louis Massignon est « la formation d'une élite authentiquement arabe et authentiquement chrétienne », en d'autres termes, « un arabisme chrétien qui soit une source de renouveau pour

(1) Cité par Pérennès, *Ib.*, p. 165.

la communauté chrétienne et un enrichissement pour toute la culture arabe »⁽¹⁾. Ils avaient proposé la création d'un institut catholique dont l'idée semble avoir fait l'objet de discussions tant en Égypte qu'à Rome et en France. L'évêque grec-catholique s'y était engagé et la nonciature du Caire en avait été saisie. Plusieurs options semblent avoir été avancées dont celle d'un centre d'études critiques, qui fut jugé risqué et écarté d'emblée. C'est en fin de compte Dar es-Salam, à l'ambition bien plus limitée, qui en résulta. On pensa à un moment l'étoffer avec la publication d'ouvrages traduits en arabe, destinés à nourrir la culture des chrétiens arabes. En vain ! Vers 1960, l'un des innombrables amis de Mary Kahil, le théologien maronite Yoakim Moubarac, suggéra d'élaborer une encyclopédie du christianisme arabe⁽²⁾.

Les défenseurs du projet d'institut entendaient promouvoir le patrimoine arabe chrétien et musulman.

Les Dominicains, et en particulier le père Anawati, maintiennent des relations amicales avec Dar es-Salam, mais ils ne gardent rien du volet relatif au christianisme arabe. En d'autres termes, ils tournent le dos à la fois aux chrétiens arabes et aux œuvres des chrétiens arabes.

(1) Pérennès, *ib.*, p. 167.

(2) Pérennès, *ib.*, 170.

L'une des raisons et non des moindres est que la production intellectuelle arabe la plus novatrice et la plus vivace de ce qu'on a appelé la Nahda (le réveil culturel plutôt que la renaissance) est due à des chrétiens arabes bien souvent... athées ou sinon anticléricaux.

Les rencontres « thé et iftar » de l'IDEO sont une pâle réplique des séances de Dar es-Salam où venaient conférer des savants de toutes disciplines devant un auditoire plus étendu que le noyau initial de catholiques passionnés.

Chenu et Anawati, 1939

En 1936-1937, germe le projet d'implanter dans la maison du Caire un groupe d'étude qui ne s'adonnera pas à l'apostolat direct de conversion. Des échanges discrets s'engagent alors entre Rome et le Saulchoir. Est-ce l'indice d'une convergence ou d'une vision commune ? Toujours est-il que ce sont les instances supérieures de l'Ordre qui prennent en charge la définition du projet.

Le père Chenu, recteur du Saulchoir, s'est rendu en 1938 à Jérusalem et au Caire où il a rencontré les pères Vincent, Carrière et Jaussen. Dans une lettre au père Gillet, Maître de l'Ordre, Chenu fixe le profil du futur institut, non sans avoir brossé à grands traits les caractéristiques du moment présent. Ici, comme dans d'autres textes, le point de référence est le XIII^e siècle,

« les toutes premières années de l'Ordre », où celui-ci était à la fois une « aile conquérante de l'Église » et une « institution organique fondée sur des Studia spécialisés dans l'étude nécessaire des langues ». Conquêtes et études allaient de pair.

A l'instar des grands intellectuels visionnaires, Chenu recourt donc à des raccourcis et croit déceler aujourd'hui « un nouvel essor missionnaire de la Chrétienté, qui apparaît de plus en plus ouverte et supérieure à la fois aux civilisations extra-européennes. » Les transformations politiques actuelles lui semblent autoriser de poser de nouvelle manière le problème jadis confronté par les Pères. « Le Caire, en dépendance de Jérusalem, se trouve précisément dans cette Égypte qui, ayant conquis son autonomie et étant plus ouverte à un statut moderne de l'État et des religions, semble moins résistante à une expérience chrétienne. » (Quel aveuglement !)

A quoi le voit-on ? Chenu ne le précise pas, et son affirmation laisse d'autant plus perplexe que les années quarante marquent un renversement de tendances : coptes, catholiques et Européens subiront hostilité et vexations jusqu'à l'expulsion de milliers d'entre eux après 1960.

« Pas de pénétration apostolique directe, insiste Chenu, c'est une tâche préalable, et en profondeur, qu'il faut entreprendre : connaître l'Islam, son histoire, sa doctrine,

sa civilisation, ses ressources, et le connaître par des études sérieuses et prolongées, auxquelles de vrais apôtres sauront consacrer leur vie. » Mais cette connaissance si vaste qui est requise des Dominicains, Chenu ne dit pas sur quel socle épistémologique elle sera bâtie, ni comment elle sera investie. Mais il laisse deviner son obsession venue du lointain XII^e siècle avec « le sentiment que j'eus toujours du douloureux et magnifique problème posé depuis des siècles par la présence impénétrable de l'Islam aux portes de la Chrétienté. » Présence impénétrable ? Qu'est-ce à dire ?

Pour l'heure, Dieu a bien fait les choses : « La Providence a voulu que nous ayons parmi nos Frères étudiants un Égyptien d'origine et de formation, ayant donc l'usage courant de l'arabe, excellent religieux, très intelligent, acharné au travail, de jugement équilibré, ayant même adouci la raideur qu'il tenait de la ferveur de sa conversion (il est né de famille chrétienne, mais orthodoxe) »⁽¹⁾. Il conclut : « Je crois pouvoir vous présenter le P. Anawati comme le pivot de l'équipe à constituer »⁽²⁾

Passons sur le coup de pouce de la Providence qui a fourni au bon moment Anawati, Égyptien « de formation » (sic !). Impossible de trouver mieux.

(1) R. Morelon, *Annexes*, p. 11.

(2) *Ib.*, p. 11.

En 1939, Anawati a rencontré Chenu qui lui a expliqué longuement le projet d'institut. Anawati a noté dans son carnet : « Travail exclusivement scientifique. Pas de prosélytisme immédiat. » Il faut souligner doublement le mot « immédiat ». Le prosélytisme n'est pas à exclure à long terme : c'est ce que voulait dire Chenu.

On ne peut manquer de noter que deux questions sont éludées ici.

La première est celle du contenu et du périmètre des études scientifiques préconisées.

Anawati qui, décidément, n'a peur de rien, veut occuper tous les champs du savoir : « Or il est notoire que jusqu'ici, du point de vue catholique, les études concernant l'Islam, son origine, son développement religieux, politique et culturel, la civilisation qu'il a incarnée n'ont pas été abordées selon un plan d'ensemble, soigneusement tracé. Qui mieux que l'Ordre de St Dominique peut actuellement entreprendre une telle œuvre ? »⁽¹⁾ A cette date, Anawati n'a étudié, en marge de la théologie, que l'arabe et à Alger, il débute à peine sa licence d'arabe qui lui fera connaître les grands orientalistes de l'époque. C'est dire qu'il est un vrai novice dans ce domaine. Il n'en rédige pas moins un programme qui remplirait

(1) Note rédigée à Alger en 1943, in R. Morelon, *Annexes*, p. 14.

plusieurs cursus universitaires... Plus pragmatique ailleurs, il évoquera plutôt deux branches : la langue arabe d'une part, et la théologie et la philosophie d'autre part.

La deuxième remarque porte sur l'approche singulière et originale qui justifierait l'investissement dominicain dans cette entreprise. Serait-ce « le point de vue catholique » ? Voire même thomiste, lequel se démarque des Jésuites de Beyrouth qui, à l'époque, ont plus d'un demi-siècle d'avance dans les études arabes et islamiques ? Encore aurait-il fallu prendre la mesure de l'état des savoirs sur le monde arabe et islamique. En cette première moitié du XX^e siècle, les grandes avancées des sciences islamiques sont dues à des protestants et des juifs bien plus souvent qu'à des catholiques ! Le germanophone Anawati aurait dû le savoir ! C'est sans compter avec les œillères de la francophonie.

Indépendant de l'Université et de l'Enseignement supérieur, l'IDEO ne serait-il finalement qu'une École des hautes études islamiques

L'Institut des études orientales

L'IDEO est-il venu compléter, prolonger, voire corriger le travail des orientalistes et l'approche des érudits arabes et musulmans ? Comme souvent, une institution voit son projet initial modifié ou élargi à raison des personnes qui

l'investissent et des circonstances qu'elle subit. L'IDEO, dont la création et la mise en marche se sont étalées sur trois à quatre décennies, a été assurément marqué par la vision et le tempérament de chacun des « fondateurs », de Lagrange à Anawati, en passant par Jaussen et Boulanger.

Une maison orientaliste et conviviale

Dominique Avon a rédigé l'histoire du premier demi-siècle dominicain au Caire⁽¹⁾, des éclairages ponctuels sur le deuxième demi-siècle seraient nécessaires pour mieux appréhender l'évolution de l'IDEO sur le long terme et, par conséquent, l'action imprimée par Anawati de 1944 à 1984, date où Régis Morelon le remplace. Car l'IDEO a été plus qu'un centre d'études sur l'islam pour dominicains en mal de mission. Il tenait à la fois du séminaire, de la bibliothèque, de l'éditeur scientifique, du censeur de livres, de l'hébergeur de chercheurs et de religieux et enfin de lieu de convivialité, devenu très vite célèbre grâce aux talents son hôte : *Abouna* (père) Anawati.

Le volet le plus ancien et le plus constant des activités de l'IDEO a été la recension des textes arabes anciens paraissant en Égypte. Dès 1954, l'IDEO publie le premier

(1) D. Avon rappelle que plus on se rapproche du présent, plus la difficulté est grande de disposer de documents et de construire une vision objective de son objet d'étude.

Bulletin critique de ces textes arabes, et dans chaque numéro des *Mélanges* (MIDEO), quarante à cinquante pages de références qu'Anawati rédigeait seul avant d'être relayé par Emilio Platti en 1986. Ce travail minutieux qui réclame beaucoup d'érudition et de recherche était très apprécié par les départements du catalogue des grandes bibliothèques mondiales telles la *Library of Congress* et la BNF. Toutefois, si Anawati avait un penchant marqué pour l'ancien, MIDEO n'en accueillait pas moins des recensions sur des textes contemporains : en 1957 par exemple, Mideo accueille un article de Jacques Jomier sur la trilogie de Naguib Mahfouz.

On peut se demander si l'IDEO n'est pas venu remplir une place laissée vide par les institutions de recherche (profanes), à un moment où étudier en France l'islam comme religion (et philosophie) devenait l'apanage des catholiques de droite.

Ce qui est certain c'est que l'IDEO n'a pas été et n'est pas une école de pensée. Sous le sigle des études « orientales », plutôt qu'islamiques, Anawati a fait de l'orientalisme sans le dire, et ses collègues et successeurs ont fait ce qu'ils voulaient. Ce qui irritait Anawati chez les orientalistes, c'était leur racisme et leur colonialisme. Pour autant, il n'a jamais mené de combat contre leurs méthodes.

Des décennies plus tard, si les sommaires des derniers numéros révèlent un intérêt privilégié pour les sujets religieux, aucune touche dominicaine particulière n'apparaît. Le numéro 34/2019 traite des hadîth comme autorité du savoir ; le 35/2020 des relations entre chrétiens et chiites ; le 36/2021 de *ijtihâd* et *taqlîd* (innovation et imitation) et enfin le 37/2022 de la récitation aux premiers siècles. À côté de quelques rares dominicains, les contributeurs sont issus des principales institutions de recherche françaises, CNRS et EPHE.

Le paradoxe est qu'un organisme catholique mobilise des moyens financiers et humains substantiels pour des missions qui relèvent finalement de l'Enseignement supérieur français. L'IDEO exécute des tâches qu'auraient dû accomplir des centres recherche français (à l'étranger ou en métropole), voire des centres proprement égyptiens, s'agissant des catalogues d'ouvrages ! S'il s'agit d'œuvrer pour le bien de l'humanité quel qu'il soit, alors le rôle des Dominicains du Caire est justifié.

Thé et iftar

Disons les choses simplement : Georges Anawati n'en faisait qu'à sa tête, et plutôt que d'aller au conflit, ses supérieurs et collègues choisissaient de l'amadouer ! Il le savait et en jouait.

De l'IDEO, il avait fait son instrument de relations publiques étendues au monde entier. Sa pratique de la « porte ouverte » ressemblait fort à l'application de l'hospitalité orientale à l'univers ecclésiastique latin. Une hospitalité qui exige un retour, sinon matériel, du moins symbolique. Et c'est Anawati qui paraît au centre de ce système et qui en tire profit. Exclusivement ! En d'autres termes, il n'est pas très porté sur la collaboration avec ses compagnons.

Jacques Jomier, avec qui il est censé faire équipe, se retrouve tout seul pendant deux ans à gérer l'IDEO, Anawati ayant jugé plus important de faire du lobbying arabe dans les coulisses de Vatican II. Il lui manifeste clairement son mécontentement : « *Yâ habibi*. Rien ne peut combler le vide que vous laissez ici. J'espère que vous n'accepterez pas trop d'engagements pour l'avenir et que la qualité de votre rayonnement comble votre auditoire pour des années. »⁽¹⁾ Maurice Borrmans qui reproduit ce passage de la lettre de Jomier confirme, au cas où le ton persifleur aurait échappé au lecteur que « ses rapports avec le fondateur de l'Institut ne furent pas toujours des plus faciles. »

(1) Jacques Jomier, *Confidences islamo-chrétiennes*, Publications Chemins de dialogue, 2016, p. 23, n. 35.

Chapitre 4

Le dialogue islamo-chrétien ?

Au Liban, le dialogue interreligieux consiste aujourd'hui à s'inviter mutuellement aux agapes religieuses, et comme il existe dix-sept confessions reconnues par la constitution, les dignitaires religieux ne risquent pas de mourir de faim ! En réalité, le dialogue islamo-chrétien a connu une période faste au plan spirituel, aujourd'hui bel et bien révolue. On mange toujours ensemble, mais on échange moins intellectuellement, sinon pour proférer des banalités dans une langue de bois qui fleurit bon le mensonge et l'hypocrisie.

Chez Anawati, le dialogue avait commencé par du solide. À peine *l'Introduction à la théologie musulmane* publiée, le désormais « père Anawati » part à la conquête des cœurs, avec sous le bras le volume au titre sévère, orné de la préface la plus absconse qui soit, rédigée par le grand Louis Massignon⁽¹⁾. Jean Bichon, qui en fait un

(1) Que je sache, une préface, c'est fait pour guider le lecteur, l'allécher, pas le terroriser. Massignon savait que le n'importe quoi signé par lui suffisait !

compte-rendu ⁽¹⁾, a bien compris que le traité, que peu de gens liraient, serait un outil du dialogue islamo-chrétien et que la comparaison entre les deux théologies était, pour les auteurs, « la meilleure voie vers une connaissance réciproque ».

C'est là, sans nul doute, une pétition de principe qui demande à être démontrée. Car depuis le Moyen-Âge, les disciplines et les savoirs n'ont pas manqué pour approcher l'islam et la civilisation islamique. Qu'on vienne dire aujourd'hui que seule la théologie comparée, thomiste et musulmane, est à même d'établir un dialogue profond nous laisse dubitatif.

A ceux qui soupçonneraient une intention finale des auteurs, J. Bichon affirme savoir que « M. Massignon et son école ne visent pas, malgré toute la passion qu'ils mettent à *être* avec les musulmans, à convertir l'Islam (tout au moins dans l'époque présente), mais à retrouver, dans un climat qui, du côté chrétien, sera un climat de charité, la présence et la confiance réciproques, ce qui inclut que les chrétiens aident les musulmans à se développer et à évoluer sur tous les plans (y compris le

(1) Jean Bichon, « Connaissance de l'Islam / Louis Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Paris, Vrin, 1948 ». In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35e année n°2, 1955. pp. 225-232.

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1955_num_35_2_3419

plan religieux et le plan politique) suivant leurs propres normes, dans une parfaite liberté. » Le lecteur aura relevé que le chrétien est mû par l'esprit de charité. Il veut le bien du musulman et l'aiderait à évoluer y compris au plan politique. Que, dans ce dialogue restauré, les chrétiens doivent s'efforcer de pousser les musulmans dans un certain sens, Massignon le pense et nos auteurs aussi. Mais dans le sens d'un 'approfondissement' de l'islam et non dans celui d'un reniement. »

Et les musulmans, comment accueillent-ils cette incitation à approfondir leur propre religion, venant de surcroît de prêtres catholiques ? L'un des acteurs du dialogue islamo-chrétien, Mahmoud Azab, enseignant à al-Azhar et ami du père Anawati, revenait sur la question dans un entretien accordé après sa mort⁽¹⁾ :

Je fais la distinction entre trois niveaux de dialogue : celui que j'ai avec des amis chrétiens, celui proposé par le Vatican et celui dont il est question dans des conférences internationales. Au Vatican, cela se passe bien. Ce sont de vraies rencontres. Mais je suis frappé de constater qu'on ne parle que de ce qui nous rapproche. Pourquoi ne cherche-t-on pas à réfléchir sur les points de

(1) https://www.saphirnews.com/Mahmoud-Azab-Regis-Morelon-une-amitie-islamo-chretienne-volet-1_a19235.html

divergence ? C'est cela qui va renforcer le dialogue. Je suis, en revanche, très réservé sur le dialogue proposé par certaines instances internationales, associations, ONG... Elles ont beaucoup d'argent. Cela sert des intérêts politiques mais ne fait pas avancer en profondeur la rencontre.

Un Égyptien au Concile

C'est un événement totalement inattendu qui va propulser le père Anawati sur la scène (ou plutôt dans les coulisses) romaine. Le pape Jean XIII annonce en 1959 la tenue prochaine d'un concile, provoquant la surprise générale. Appelé Vatican II, il est ouvert le 11 octobre 1962 par le pape Jean XXIII et se termine le 8 décembre 1965 sous le pontificat de Paul VI. Le concile va se dérouler sur trois ans, en quatre sessions de trois à quatre mois. La première se tient le 11 octobre 1962, en présence de 2 400 évêques venus de 136 pays. Il produit seize textes, dont quatre « constitutions », neuf « décrets » et trois « déclarations ». La dernière session donne lieu à la publication des textes parmi les plus importants du concile : les déclarations *Nostra aetate*, sur les relations avec les religions non chrétiennes, et *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, ainsi que les constitutions *Dei verbum* et *Gaudium et spes*.

Le texte sur la liberté religieuse marque aussi une rupture dans l'histoire de l'Eglise catholique. Cette nouvelle approche suppose que nul homme ne doit être empêché ou contraint de pratiquer une religion. L'Église catholique met aujourd'hui en avant cette notion dans ses rapports avec l'islam pour l'appeler à la réciprocité dans l'application de ce principe. Il est toujours critiqué par la frange intégriste qui y voit la porte ouverte au relativisme et à l'idée que "*toutes les religions se valent*", minant "*la vérité*", dont se réclame l'Église catholique.

Le père Anawati se trouve au concile un rôle à sa mesure loin du Caire où sévit un régime policier dont il a subi les tracasseries. Il laisse Jacques Jomier seul à l'IDEO sans lui dire pour combien de temps, et file à Rome avec, nous disent ses biographes, quatre gros cartons de livres (au cas où Rome en manquerait ?). Là, il se démène après avoir obtenu un visa d'entrée comme expert des Églises orientales, ce qu'il n'est absolument pas. Le concile compte une centaine de prélats venus des pays musulmans, et Anawati va en sensibiliser quelques-uns à sa « cause », notamment le patriarche des grecs-catholiques Maximos V et l'évêque Edelby. Il se concerta aussi avec le théologien maronite Youakim Moubarak (tout aussi incontrôlable qu'Anawati) : Jean-Jacques Pérennès parle de lobbying et il n'a pas tort !

A Rome, Anawati se sent à l'aise. Son bagout et son aplomb lui ouvrent toutes les portes. Le 18 novembre 1963, il parvient à entrer dans l'aula conciliaire, et parvient à se faire commander par l'un des experts quinze lignes sur l'islam. Bon début, assurément ! Il se rend à toutes les réceptions d'ambassade et élargit considérablement son réseau de connaissances en incluant les officiels égyptiens et arabes. Il n'hésite pas à les tenir au courant du déroulement des discussions sur les questions qui les intéressent. Au Caire, les *mukhabarat* (services secrets) embêtaient Anawati ; à Rome, les représentants de l'État égyptien lui mangent dans la main : Anawati est (re)devenu égyptien, *masrî tamâm*, si on nous permet l'expression.

La préparation de la déclaration *Nostra Aetate* suscite des débats houleux et Anawati se bat avec d'autres « Orientaux » pour introduire une formulation qui fait, pour la première fois, explicitement mention des musulmans⁽¹⁾. Il n'en reste pas moins qu'ils s'y

(1) La version proposée par Anawati et plusieurs pères blancs se présente ainsi : « Poussés par cet amour envers nos frères, nous considérons avec un grand respect les opinions et doctrines qui, tout en différant des nôtres en bien des points de vue, reflètent souvent un rayon de cette Vérité qui illumine tout homme venant en ce monde. Ainsi, comprenons-nous aussi, tout d'abord, les musulmans qui adorent le Dieu unique, personnel et rémunérateur, et qui nous sont plus proches par le sens religieux et les nombreux échanges de la culture humaine. » Cité par Pérennès, *ibid.*, p. 217, n 3 ;

trouveront par raccroc et sur suggestion de pères réticents envers un texte sur les seuls Juifs⁽¹⁾.

Le Secrétariat pour les non-chrétiens créé le 19 mai 1964 comprend en son sein un Comité pour les musulmans, une formule qui paraît insuffisante à Anawati qui soutient l'option d'un comité à part entière, dirigé par un cardinal, que défend de la Ligue des États arabes.

Anawati v/s al-Azhar

Cet épisode pourrait s'appeler : il en fait trop ! C'est tout au moins le sens de la réplique d'un cheikh d'al-Azhar au titre d'une intervention qu'entendait prononcer Georges Anawati à l'Université d'al-Azhar. Le frère Emmanuel Pisani, présent sur les lieux, en a tiré des années plus tard un livre⁽²⁾. Si on y ajoute la recension de l'essai de Pisani par Emilio Platti dans Mideo⁽³⁾, cela fait une étonnante série de réactions en cascade. Mais allons à l'essentiel :

En 1978, une délégation vaticane dirigée par le cardinal Pignedoli, président du Secrétariat pour les non-chrétiens,

(1) D. Avon, *ibid.*, p. 778.

(2) Emmanuel Pisani, *Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve : Père Anawati, o.p. – Dr Baraka, Une controverse au vingtième siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014.

(3) Emilio Platti, « Emmanuel Pisani, *Le dialogue islamo-chrétien à l'épreuve : Père Anawati, o.p. – Dr Baraka, Une controverse au vingtième siècle* », *MIDÉO*, 31 | 2016, 273-277.

se rendit au Caire pour participer à un colloque conjoint à al-Azhar, dirigé par le Grand Imam cheikh al-Azhar, ‘Abd al-Halim Maḥmūd. Tout naturellement, le père Anawati y fut invité à prendre la parole. Mais le titre de son intervention ayant fortement déplu aux autorités d’al-Azhar, on le pria de s’en abstenir.

Le texte de la conférence fut publié après la mort du Père Anawati par Régis Morelon⁽¹⁾. Cependant, dès l’année suivante, en 1979, une réplique cinglante du chaykh ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd-Allāh Baraka paraissait dans la revue d’al-Azhar⁽²⁾ en réponse au thème annoncé dès le titre de la communication⁽³⁾ : la « foi commune ». Pour cheikh Baraka, affirmer que l’islam et le christianisme ont une foi commune en Dieu, c’est ne faire droit ni à l’une ni à l’autre des deux religions.

Dans son allocution le père Anawati développait trois points⁽⁴⁾ :

(1) *Al-Īmān al-mushtarak bi-Llāh bayna al-masīḥiyya wa ‘l-islām – La foi commune en Dieu, entre le christianisme et l’islam.* In R. Morelon, *Abūnā*, p. 95–100.

(2) en février 1979 (Rabī‘ al-awwal 1399, 51/3, pages 626–638)

(3) *Lā huwa li-ḥisāb al-islām wa-lā huwa li-ḥisāb al-masīḥiyya* (Ce n’est ni à l’avantage de l’islam, ni à celui du christianisme).

(4) Les citations proviennent de la recension d’Emilio Platti.

Premièrement : « L'existence de Dieu, l'unicité de Dieu, vivant et subsistant, l'amour de Dieu pour les hommes, lui qui pardonne et fait miséricorde, qui est digne de louange et de gloire, qui envoie les prophètes, qui ressuscite les morts et satisfait les âmes, et auquel l'homme rend un culte. »

Deuxièmement : « L'humanisme fondé en Dieu (ou « l'humanisme théocentrique »), conséquence de la foi en Dieu.

(1) L'homme, en islam et en christianisme, est au centre de la création ; (2) en christianisme comme en islam, les droits de Dieu sont imprescriptibles, tout aussi bien que ceux de l'homme, qui est une personne douée d'autonomie et de liberté ; en utilisant les ressources de la raison, il peut d'ailleurs lui-même organiser la société d'après les principes du droit naturel ; (3) aussi bien en islam qu'en christianisme, la foi en Dieu a suscité une civilisation et une culture religieuse. »

Troisièmement : « Les grandes lignes d'un rapprochement islamo-chrétien en vue de promouvoir un monde meilleur, basé sur cet humanisme théocentrique. »

A l'affirmation de la foi commune, cheikh Baraka répond catégoriquement qu'il n'en est rien : le Dieu auquel croit le musulman n'est pas le Dieu auquel croit le

chrétien. Il rappelle à ce sujet que les chrétiens refusent de croire au prophète Muḥammad, et que le dogme de la Trinité est contraire au monothéisme.

« Anawati aurait-il oublié ses propres travaux en vue d'un rapprochement illusoire qui, d'après le chaykh Baraka, se ferait aux dépens même du dogme chrétien et de la loi islamique ? » écrit Emmanuel Pisani, qui se demande si « la dimension existentielle et relationnelle de la foi telle qu'elle apparaît dans la Bible et dans le Coran n'est pas l'indice de cette proximité sur laquelle il serait possible de fonder un humanisme commun et qui est l'intuition du père Anawati ? » (p. 152). Anawati n'affirme pas en effet que la foi chrétienne et la foi musulmane sont équivalentes ; il en est bien conscient. Mais il ne fait aucun doute qu'il partageait l'opinion du pape Jean-Paul II telle qu'il l'exprime dans son livre *Entrez dans l'Espérance* : « Quiconque lit le Coran, en connaissant déjà bien l'Ancien et le Nouveau Testament, percevra clairement le processus de réduction dont la Révélation divine y est l'objet. » « Réduction » et non absence totale !

Sans être naïf, Anawati conscient de profondes différences, choisit, pour cette occasion spéciale du colloque, ce qui est commun.

Le deuxième sujet qui n'est pas évoqué nous semble encore plus important. Le cheikh Baraka refuse en effet

d'une façon catégorique de dire que l'islam souscrirait à la thèse que Dieu aurait « concédé à l'homme de recourir à ses facultés intellectuelles pour agir sur l'organisation de la société, conformément à la loi naturelle, laquelle correspondrait à la nature universelle de l'homme en tant qu'elle est fondée sur la raison. » Pour le cheikh, l'invitation à bâtir ensemble une société humaine équivaut à remplacer la loi divine (positive) ; elle est, de telle sorte, contreproductive ; elle fait obstacle au rapprochement. Et de conclure que, s'il en est ainsi, « l'intention de ladite conférence était de dissoudre les articles de la croyance islamique » !

Pour Emilio Piatti, vu les tensions actuelles concernant le statut de la chari'a, c'est précisément cette question de l'autonomie de l'être humain qui pose le plus de problème pour le « rapprochement islamo-chrétien en vue de promouvoir un monde meilleur ». C'est peut-être justement sur ce point que le père Anawati aurait dû être plus prudent ; il savait combien le statut de l'acte humain en islam posait problème aux chrétiens bien avant le théologien al-Ash'arī (m. 938), dès Jean Damascène et Abū Qurrah. Mais il est vrai aussi que, suite au concile Vatican II, les catholiques baignaient dans une atmosphère d'optimisme humaniste et que certains musulmans contemporains n'hésitaient pas à le partager !

Sans doute le père Anawati voulait-il atténuer les différences pour faire ressortir ce qui est commun, au prix de quelques arrangements avec le dogme. Mais quelle qu'ait été son intention, s'avancer de cette manière sur le thème de l'unicité divine est pour le moins surprenant. Car, que pouvait-il sortir de neuf de ce débat multiforme vieux de plusieurs siècles ?

Quel sens cela a-t-il de passer sous silence la Trinité ? Anawati va jusqu'à tronquer la profession de foi chrétienne pour la faire coïncider avec la profession de foi musulmane. Il commence sa conférence en rappelant que « l'un des plus importants dogmes de l'islam est la reconnaissance qu' 'il n'y a de dieu que Dieu' et que la profession de foi chrétienne commence par ces mots : Je crois en un Dieu unique. »⁽¹⁾

À moins qu'il ait été gagné par l'empathie intrinsèque au rôle de médiateur qu'il s'est octroyé. Nombreux sont ceux qui ont marché sur ses pas dans cette scène idéologico-politique.

Parlons plutôt de ce qui nous sépare ! Des intellectuels musulmans, comme Mahmoud al-Azab, l'ont suggéré, mais la majorité de ceux qui sont engagés dans le dialogue se satisfont d'approximations voire d'amalgames.

(1) Morelon, *Abouna*, p. 95.

Du médiéviste Georges Makdisi⁽¹⁾ à l'universitaire Mohammed Arkoun⁽²⁾, l'humanisme islamique avait acquis ses lettres de noblesse à l'Université. Il faut dire qu'il avançait sur les pas d'une invention pernicieuse : le « dialogue des cultures ».

Fraternité des croyants

Après avoir évoqué le principe du dialogue interreligieux tel que défini par le père Anawati, Maurice Borrmans, un autre grand acteur du dialogue⁽³⁾ cite un des derniers textes du père dominicain :

C'est avec le même respect de la personne et de ses droits civiques, dans la liberté accordée au culte et à la religion, dans la garantie assurée à chacun d'obéir à sa conscience, dans les conditions faites à la prédication de la Parole divine de s'exprimer librement que doivent se concevoir les rapports entre chrétiens et musulmans.⁽⁴⁾

(1) *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburg University Press 1990.

(2) *Humanisme et islam, combats et propositions*, Vrin, 2005.

(3) Auteur d'un ouvrage de référence sur le droit familial au Maghreb : *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, 1977.

(4) R. Morelon, *Le Père*, p. 145.

On aura relevé au passage que c'est le dialogue entre croyants qui est visé en filigrane, tandis que la liberté de conscience est évoquée bien timidement (qu'est-ce que « la garantie assurée à chacun » ?). Mais que penser de l'appel lancé par le père Anawati à la fin du texte :

Écrivains chrétiens et écrivains musulmans doivent faire preuve de magnanimité et de cœur, en même temps que de stricte objectivité et de scrupuleuse impartialité, et travailler à promouvoir une fraternité véritable et féconde entre citoyens d'un même pays. (Ib., p. 145)

Ces recommandations résonnent aujourd'hui comme un vœu pieux à l'aune de l'évolution ultérieure tant en Égypte que dans le reste du monde arabe et musulman. Mais déjà à l'époque, et encore plus au moment où Maurice Borrmans écrit (1994), le dialogue est submergé par l'incitation à la haine et à la violence, et les « écrivains » auront beau discourir, ils n'arrêteront pas le bain de sang.

Maurice Borrmans (1925-2017), missionnaire d'Afrique (Père Blanc) et professeur à l'Institut pontifical d'études arabes et d'islamologie de Rome ne peut que rappeler « les paroles prophétiques » de son ami Anawati, dont il est en quelque sorte l'alter ego à l'Institut pontifical. Celui-ci est issu de l'Institut des Belles Lettres Arabes

(IBLA) fondé Tunis en 1926, que Anawati a visité pendant la guerre. En 1960, l'enseignement de l'arabe et des sciences islamiques est détaché de l'IBLA, et est attribué à un Institut pontifical transféré à Rome en 1964, soit un peu plus de dix ans après la création de l'Institut dominicain du Caire.

Pionnier du dialogue interreligieux à l'instar d'Anawati, Maurice Borrmans a dirigé pendant près de trente ans la revue savante *Islamochristiana*. A partir des années 1980, la violence islamiste en Égypte, l'assassinat des moines en Algérie, rendaient obsolète le dialogue pour lequel il avait tant œuvré. C'était toute l'œuvre d'une vie qui perdait son sens : que signifie en effet la poursuite du dialogue amical avec des dignitaires musulmans quand leurs réactions au meurtre de chrétiens sont des plus ambiguës. Je l'ai rencontré en 1996 dans un colloque sur l'Islam politique⁽¹⁾ un mois après la disparition des moines de Tibherine, parmi lesquels se trouvait l'un de ses anciens élèves Christian de Chergé, le prieur du couvent⁽²⁾. Il était

(1) A un colloque organisé par Gema Martín Muñoz à Tolède les 11-13 avril 1996. Les Actes en ont été publiés sous le titre : *Islam, Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium*. Londres-New York, 1999.

Borrmans était en désaccord avec Christian de Chergé sur l'attitude à l'égard de l'islam. Voir dossier spéciale de *Chemins du dialogue*, n°27, L'écho de Tibherine, 2006.

atterré et absent au milieu de politologues et islamologues qui discouraient, comme Mohammed Arkoun et Bruno Etienne.

Le christianisme et l'Occident

En conclusion de ce chapitre, nous citons de nouveau Mahmoud Azab⁽¹⁾ qui rappelle le lien très fort dans l'esprit du public musulman entre le christianisme et l'Occident :

Beaucoup de musulmans n'arrivent pas à faire facilement la distinction entre les chrétiens et la civilisation occidentale. La politique occidentale est perçue comme étant celle des chrétiens. On en arrive donc à suspecter les meilleures intentions. Par exemple, la notion de droits de l'homme. Que signifie pour un musulman cette idée quand il voit ce qui se passe en Irak ou en Palestine ? Certes, c'est le politique qui dirige tout. Mais si les valeurs chrétiennes présentes en Occident ne s'occupent pas de l'injustice et du mal dans le monde, cela pose au musulman des questions sur cette foi. À l'inverse, les gens en Europe ne connaissent l'islam qu'à travers ce qu'en disent les médias : l'islam,

(1) Extrait d'un entretien publié dans *Croire aujourd'hui*, n° 121, 1er novembre 2001.

c'est le GIA qui tue des enfants, les talibans qui détruisent les statues... J'appelle les chrétiens qui connaissent la réalité de l'islam à dire : *“Non, l'islam que nous connaissons, ce n'est pas cela !”* J'aime le P. Régis et ses amis parce qu'ils parlent ainsi et, en quelque sorte, ils défendent mon existence.

Si le musulman ne parvient pas à faire la différence entre christianisme et Occident, pourquoi le chrétien ferait-il la différence entre l'islam religion et l'islam politique ?

Chapitre 5

Témoignages

Les livres d'hommage étant ce qu'ils sont, nous avons choisi ici de sélectionner des passages particulièrement éclairants dans les deux volumes publiés par Régis Morelon. Parfois des notations noyées dans l'éloge laissent entrevoir des facettes inattendues de l'auteur⁽¹⁾.

Le premier texte n'appartient pas au genre de l'éloge, mais à celui des notes critiques d'ouvrages.

Georges C. Anawati, *Études de philosophie musulmane* (Études musulmanes, XV). Un vol. 25 x 16 de 432 pp. Paris, Vrin, 1974. Ce volume contient une collection de douze études avec une préface de L. Gardet. Les matières traitées s'organisent autour de trois thèmes principaux qui constituent les titres des trois parties de l'ouvrage : La philosophie en terre d'Islam (première partie, p. 17 à 92) ; La philosophie hellénistique de V Islam (deuxième

(1) A l'inverse, une notice succincte en dit long également. Roshdi Rashed s'est contenté par exemple de 80 mots banals pour célébrer l'apport d'Anawati (p. 175). Ces deux-là ne devaient pas beaucoup s'aimer !

partie, p. 92 à 327); La philosophie du kalâm (troisième partie, p. 327 à 432). [...]

Outre ces articles que l'on pouvait connaître déjà par ailleurs, le volume contient une longue étude de 70 pages, jusqu'ici inédite, constituant une véritable monographie, et intitulée *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane. État actuel des recherches*. Cette étude comporte d'une part un excellent « état de la question » accompagné d'une bibliographie abondante, concernant l'identification, l'édition et l'analyse des principaux textes du néoplatonisme arabe : *La Théologie d'Aristote* (recension courte et recension longue), *L'épître de la science divine*, *Le « De Causis »*, des fragments de textes de Proclus, des écrits du cycle du Shaykh al-Yunâni. Elle publie, d'autre part, une partie de l'héritage inappréciable des travaux de Paul Kraus, travaux demeurés inachevés et inédits depuis plus de trente ans. Le P. Anawati ayant pu sauver une partie des « bonnes feuilles » de la traduction annotée que P. Kraus préparait pour *L'épître de la science divine*, ainsi que deux épreuves du texte critique arabe (voir p. 158), a pris l'heureuse initiative de les proposer ici au lecteur ; le texte arabe de *L'épître* com porte 20 pages (p. 182 à 201) ; une partie de la traduction française, élaborée et annotée par P. Kraus, suit le texte arabe et correspond aux pages 182 à 188 de celui-ci. Si l'on rapproche de cette monographie, devenue fondamentale

pour l'étude du néoplatonisme arabe, les autres articles traitant de matières connexes, on obtient une véritable synthèse des lignes de recherches issues du néoplatonisme arabe. Et ceci n'est qu'un aspect, pris comme exemple, de la richesse des matériaux que nous offrent les *Études de philosophie musulmane* et de l'immense travail accompli, au fil des ans, par son auteur.

Simone Van Riet, Georges C. Anawati, *Études de philosophie musulmane*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 73, n°19, 1975. pp. 583-584;

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1975_num_73_19_5855_t1_0583_

Roger ARNALDEZ (1911-2006), spécialiste d'Ibn Hazm, il a enseigné la philosophie à Bordeaux, Lyon et Paris, et a alterné ses travaux sur des philosophes comme Averroès, avec l'étude de thèmes coraniques :

Cette attitude du Père Anawati à l'égard des musulmans lui a permis d'obtenir un résultat tout à fait remarquable dont on ne saurait trop s'inspirer. Il n'a jamais cédé à la complaisance : il ne parlait et n'écrivait pas (sic !) pour plaire et « amadouer » ses auditeurs ou ses lecteurs musulmans ; il n'a jamais caché l'originalité de sa foi chrétienne mais, comme il respectait l'islam et qu'on pouvait s'en convaincre à travers toutes ses activités et ses comportements, les musulmans qu'il connaissait le

respectaient, et on peut penser qu'à travers lui, ceux-là au moins respectaient le christianisme.⁽¹⁾

Pierre LARCHER, professeur émérite de linguistique arabe à l'Université de Provence, grand traducteur de la poésie préislamique, a rencontré père Anawati une seule fois à Damas. A la demande du directeur de l'Institut français de Damas, il lui a servi de guide et l'a emmené visiter le mausolée d'Ibn 'Arabi. Déléguer le boursier Larcher auprès de l'éminent savant était-il intentionnel de la part du socialiste laïque André Raymond ?

C'était à Damas, en 1973, vers le printemps me semble-t-il. André Raymond, qui dirigeait l'Institut Français d'Études Arabes, où j'étais boursier, m'avait fait appeler dans son bureau. Là, il m'avait demandé de conduire le Père Anawati, qui avait manifesté le désir de le visiter, sur le tombeau d'Ibn 'Arabi. C'était une de nos « obligations » que d'accompagner en ville et parfois hors d'elle des hôtes de marque de passage à l'Institut, ou encore de telle ambassade, française ou étrangère, nous parlions familièrement entre nous de « cornaquage ». Le mot ici est déplacé.

A l'heure dite, en fin d'après-midi, je crois bien que nous sortons ensemble, le Père Anawati et moi, de

(1) Roger Arnaldez, *ib.*, pp. 167-168.

l'Institut. Sur abou Roummané, tout proche, j'arrête un taxi, en lui demandant de nous « monter » à Cheikh Mohyi d-Din, qui est le seul nom sous lequel, à Damas, l'on connaisse Ibn 'Arabi, son tombeau et surtout le quartier qui l'entoure. Quartier accroché aux flancs de Qasyoun plus que populaire, populeux.

[...] Cette fois-ci, pourtant, notre arrivée dans le quartier, notre entrée dans la mosquée ne passèrent pas inaperçues. C'est que le Père Anawati s'en était venu « visiter » Ibn 'Arabi ès qualités : il était en habit de dominicain. Il était *étrange*, là où j'étais simplement étranger. Cependant, nous franchissons le seuil, nous déchaussons, traversons la cour, descendons au tombeau. Je remplis mon office : je lui dis un mot de l'édifice (du XVI^e siècle), du décor (faïences), du mausolée (grille d'argent), je lui désigne, vide, comme un regret, la tombe de l'émir Abdelkader, quand survient, sans doute prévenu par la rumeur, l'imâm de la mosquée.

Je serais bien incapable de répéter aujourd'hui aucune des phrases alors échangées entre les deux hommes, même si le témoin muet que je fus a, dans la tête, sinon dans l'oreille, quelque chose comme les bribes d'un « dialogue islamo-chrétien » en

miniature. Mais je conserve intacte l'image du Père Anawati, dans sa robe blanche, tête nue, et de l'imâm, dans la sienne, la tête couverte de la coiffe des clercs, devisant longuement et courtoisement dans leur commune langue, l'arabe, des choses de ce monde et de l'Autre, sur le tombeau du cheikh al-akbar. Il est des images qui sont des symboles et ces symboles-là sont plus forts que les mots.

Zeynab EL-KHODEIRY, professeure de philosophie à la faculté des Lettres de l'Université du Caire.

[Le père Anawati considérait que sa mission consistait à établir la concorde] Cette mission je l'ai perçue avec force en le voyant marcher aux funérailles de mon père dans notre modeste village, pleurant à l'égal de nos plus proches parents, sans se soucier de la stupéfaction des personnes présentes qui voyaient certainement pour la première fois un moine participer aux funérailles d'un des leurs. Dans notre village, il n'existe pas d'églises et depuis l'agression tripartite [la guerre de Suez], les chrétiens l'ont déserté. Le grand-père Khodeiry s'étant rapproché de Dieu, il avait construit une grande mosquée dont mon père prit soin durant toute sa vie la restaurant, la réparant et la rénovant. Mais quel rapport avec ce moine ?

Pour ma part, j'ai senti que ce moine si différent de moi par bien des aspects pourrait me tenir lieu de père. Il est vrai qu'il est chrétien et que je suis musulmane, il est vrai aussi qu'il paraît à moitié Européen, alors que j'ai grandi dans une adhésion forte à mon égyptianité, bien que mon père eut poursuivi ses études à Paris, et que j'enseigne moi-même dans une école française. Mais il est vrai aussi que chez nous, je ne le voyais en compagnie de mon père qu'étudiant les vieux manuscrits, alors que par nature j'aime ce qui est nouveau. Mais lui le pouvait. (R. Morelon, *ib.*, p. 124)

Mahmoud AZAB (- 2014, enseignement à l'Université d'al-Azhar

De retour au Caire après mes études à Paris, j'ai eu l'occasion en 1987 de faire la rencontre d'un dominicain dont j'avais beaucoup entendu parler durant ma formation en France, le P. Georges Anawati. Cet intellectuel égyptien, grand connaisseur de la philosophie musulmane et homme de foi m'a beaucoup marqué. J'ai été touché par son désir de connaître l'autre, mais aussi sa bienveillance et son objectivité. Par lui, j'ai eu l'occasion de rencontrer plusieurs prêtres, particulièrement des dominicains et des jésuites. J'ai commencé à fréquenter le

couvent des Dominicains du Caire, j'ai même envoyé à leur bibliothèque plusieurs de mes étudiants de l'Université Al-Azhar où j'enseigne. Et j'ai participé chaque mois, pendant plusieurs années, à des groupes de rencontres islamo-chrétiens. Je me suis rapproché du P. Régis Morelon à l'occasion de la mort du P. Anawati. Depuis notre amitié n'a fait que grandir. Il est devenu très proche de toute ma famille.

Jacques JOMIER, o.p., qui fut membre fondateur de l'IDEO, ajoute une précision sur les vertus de dialogue chez Anawati :

Il se sentait très proche des musulmans sincères dans leur foi et ouverts, qui admettaient la nécessité d'un aggiornamento dans tout ce qui n'était pas l'essentiel. Il savait que bien du temps s'écoulerait avant qu'un dialogue en profondeur ne soit possible. Le simple dialogue de la vie s'imposait d'abord ; seuls de petits groupes se connaissant bien, pouvaient chercher à aller plus loin pour l'instant. (p. 106)

Claude GILLIOT ; De son hommage qui reprend à la lettre la biographie, nous avons retenu deux passages particulièrement vivants :

Le Livre d'or de l'Institut est une véritable mémoire culturelle non seulement de l'Égypte et du monde arabo-musulman, mais du monde orientaliste de toute la terre, durant cinquante ans. Le Père l'avait ouvert dans une intention bien particulière, comme il l'a déclaré devant nous, avec la malice qu'on lui connaît : « Alors pour la bibliothèque, comme il y avait des gens qui venaient, j'ai pris la précaution dès le début, d'ouvrir ce Livre d'or 42, ce n'est pas par orgueil, par fierté, mais c'était pour me défendre quand la police veut mettre le nez dedans. Alors je faisais signer. J'invitais l'Académie de Langue arabe qui avait sa session à venir ici. Il y avait 'Abdarrâziq 43 qui avait signé, de grands personnages, des ministres, etc. Et j'ai fait une liste, parce qu'ils [la police] 44 demandent: "Qu'est-ce que c'est que l'Institut ?" J'expliquais et je mettais la liste de ceux qui sont venus : des patriarches, des ministres. Un jour, un type s'amène, assez méfiant, soupçonneux ; il fait : "Comment vous gagnez [votre vie] ? Qu'est-ce que vous faites ?" Je lui dis : "Ta 'a netfarrag Z" 45. Il est parti en écrivant un rapport extrêmement louangeur. C'est comme ça ».

Le second passage concerne l'acquisition des livres. Y sera sensible tous ceux qui ont vu disparaître des bibliothécaires entières à Bagdad, Mossoul, Alep, Beyrouth

et ailleurs. Ici, le père Anawati en sauvent un peu, mais combien n'ont-ils pas été perdus ?

Nous avons évoqué avec lui, au cours de l'entretien du 22 janvier 1992, le souvenir de l'un de ses pourvoyeurs cairotes en livres que nous avons nous-même connu à la fin de ses jours. On l'appelait dans la prononciation égyptienne al-Hâgg Tayyeb : « C'était un vieux type très pieux. Le matin, il se lève, il fait la prière du *fagr* (aube), il lit le Coran. Un type vraiment honnête ». Durant les années cinquante et soixante, il venait de temps en temps au couvent avec une charrette à bras chargée de livres. Alors je lui dis : « Je te remets cette liste, et tu me prépares les livres ». Il dit : « Bon ! je vais voir ». Il essayait d'apporter les livres demandés, et il en apportait aussi d'autres, des livres qui sont quelquefois très rares, et surtout après 1956, quand on a chassé les Français et les Anglais, il y a eu des bibliothèques vendues à l'encan. Il apportait et il me disait : "Écoute, choisis ce que tu veux". Je disais alors : "Je garde ceci". Il faisait des prix très raisonnables, et il me trouvait des choses anciennes.

ANNEXE

Le dialogue à l'épreuve⁽¹⁾

Le 29 avril 2017, le pape François en visite de deux jours au Caire célébrait la messe dans un stade d'une base militaire aux portes du désert devant 15.000 catholiques. L'image n'a pas échappé au rédacteur de La Croix qui titrait⁽²⁾ : « Le pape François au Caire : un message de paix sous haute sécurité ». On ne pouvait mieux résumer l'aboutissement du dialogue islamo-chrétien quelque soixante ans après ses débuts au lendemain de Vatican II.

La veille, le pape avait martelé devant un auditoire de dignitaires religieux et civils : l'extrémisme ne vient pas de Dieu. Il intervenait dans une Égypte encore secouée par plusieurs attentats, dont celui du dimanche des Rameaux 9 avril contre l'église Saint-Georges de la ville de Tanta. Il y avait eu vingt-huit morts et des dizaines de

(1) Propos recueillis par Eva Saenz-Diez et François Zabbal, parus dans *Qantara*, n° 105, octobre 2017, « L'avenir incertain des chrétiens arabes ». Spécialiste de l'Égypte contemporaine, Eva Saenz-Diez est chercheur à l'Université catholique de Louvain (UCL), Groupe d'études et de recherches sur le Monde arabe contemporain (GERMAC).

(2) Dans son édition du 29/4/2017.

blessés. Les cheikhs d'al-Azhar à qui il s'adressait ont toujours tenu un langage à double détente où la condamnation de l'assassinat n'enlevait pas au jihadiste sa qualité de militant⁽¹⁾.

Deux jours après l'attentat, les frères Jean Druel⁽²⁾ et Adrien Candiard⁽³⁾, de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, qui sont investis depuis de nombreuses années dans le dialogue interreligieux, tiraient pour nous les conclusions de ces échanges avec leurs écueils et leurs difficultés.

Q : Vous avez un programme de rencontres avec l'université d'Al-Azhar. Comment cela se passe-t-il ?

JD : Nous travaillons avec les étudiants et les professeurs

-
- (1) Le même cheikh Ahmed al-Tayeb imam d'al-Azhar refusait de traiter d'infidèles les hommes de Daesh. *Qantara*, n° 105, p ; 39.
 - (2) Jean Druel a été directeur de l'Institut dominicain d'études orientales au Caire de 2014 à 2020. Titulaire d'un Master de théologie et de patristique copte, il a suivi une formation de professeur d'arabe à l'Université américaine du Caire. Sa thèse de doctorat porte sur l'histoire de la grammaire arabe.
 - (3) **Adrien Candiard** a rejoint l'ordre dominicain en 2006 après des études d'histoire et de sciences politiques. Il est titulaire d'un master en islamologie à l'Université américaine du Caire. Il est notamment l'auteur de *En finir avec la tolérance ? Différences religieuses et rêve andalou* (PUF, 2014) et de *Comprendre l'islam. Ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien* (Flammarion/Champs Actuel, 2016)

d'Al-Azhar. Nous y allons en tant que chercheurs, scientifiques, universitaires. Eux, ils sont là en tant que musulmans. Ce sont des universitaires musulmans. Alors que nous, nous ne nous voyons voir pas comme des intellectuels chrétiens, d'autant plus que nous ne faisons pas de théologie chrétienne. Leur position est de montrer le vrai visage de l'islam et les erreurs des salafistes. Il faut rendre plus légitime le discours d'Al-Azhar. Par conséquent, ils sont dans une position qui est d'emblée celle du croyant. Ils ne savent pas différencier les deux. Ils ne comprennent pas que l'on ne puisse pas le faire. Ils ne peuvent pas imaginer que je parle du christianisme en tant que chercheur, comme un objet extérieur. Pour eux, c'est incompréhensible.

Q : Parle-t-on de jugements de valeur sur le christianisme ?

JD : Non, sur l'islam. On a eu un séminaire avec différents types de rencontres. Il y avait quatre étudiants d'Al-Azhar et leur professeur. Je parlais des types d'énonciation. Lorsque l'on dit qu'il y a certaines vérités qui sont de type théologique, de type historique, etc. Ils sont immédiatement entrés dans le discours. J'étais un peu surpris, et je me disais : « J'enfonce des portes ouvertes ». À la fin, le professeur a dit : « Être musulman, c'est ne pas séparer ces différents niveaux d'énonciation.

La vérité historique, c'est la vérité de foi, c'est la vérité sentimentale. » En fait, ils ont joué avec les concepts. C'est ce que je leur proposais, mais à la fin, rétractation totale, pour me dire : « On ne peut pas séparer tout ça. Précisément, c'est ça être musulman. » Alors, j'avais l'impression d'un dialogue de sourds. Et à chaque fois, on est surpris. On a l'impression qu'on parle la même langue, mais ce n'est absolument pas le cas.

Q : Par conséquent, vous vous saisissez de questions concrètes qui font alors l'objet de l'échange. Quel type de questions ?

JD : Ils nous avaient demandé des séances méthodologiques. On en a fait toute une série dont une rencontre sur la méthodologie historique. Donc, on leur a donné une séance sur les méthodes historiques. On a eu ensuite une deuxième série de rencontres avec un public beaucoup plus large. La première rencontre portait sur le sujet suivant : qu'est-ce que l'extrémisme ? Comment peut-on le définir ? La deuxième rencontre était plus théorique, sur le thème de la fraternité. Comment le discours rationnel et le discours affectif se mélangent ? Comment peut-on théoriser la fraternité entre croyants ?

AC : Il y a plein de choses à dire.

JD : Oui. Est-ce qu'il est efficace de définir l'extrémisme comme un refus de la diversité, mais en positif comme un

amour, un zèle pour la beauté de la doctrine et du système, mais loin de la réalité, et d'une certaine violence appliquée à la réalité ? Et comment la question se pose-t-elle dans le christianisme ? On a des problématiques similaires avec des choses théoriques qu'on va plaquer sur la réalité.

Pour moi, le dialogue interreligieux c'est partir de la réalité, de la diversité. Si on arrive avec des réponses toutes faites, il n'y a pas de dialogue. Récemment, on a eu une séance à Al-Azhar, organisée par des Allemands. C'était consternant. Il y avait le doyen de la faculté de théologie fondamentale qui a fait un catéchisme du niveau de la sixième, puis un professeur de théologie protestante de Zurich qui a parlé des cent une manières d'interpréter le texte biblique, et donc de toutes sortes de schémas interprétatifs. Il en a présenté à l'écran une centaine. On avait un exemple extrême de dialogue de sourds absolu. C'est-à-dire que l'autre disait : il n'y a qu'un seul Dieu, un seul prophète, un seul Coran. La *charia* a tout prévu. C'était très pénible même si c'était passionnant anthropologiquement ! Et à la fin, un étudiant musulman, visiblement salafisant, a demandé : « J'ai une question naïve. Comme lecteur de l'Évangile qui n'y connaît rien, quand je l'ouvre, comment je suis censé interpréter les contradictions évidentes du texte ? » Le théologien protestant lui répond : « Écoutez, je suis un

dogmaticien, je ne suis pas un exégète, je vais faire une réponse très personnelle ». L'étudiant s'est rassisi en pensant : un théologien protestant de Zurich, a reconnu à Al-Azhar que l'Évangile était falsifié. C'est ce qu'il a pensé. On a mis des gens qui avaient des optiques complètement opposées, et une méconnaissance totale de l'autre et on arrive à une abomination.

Q : Est-ce que vous rejoignez un peu les déçus du dialogue, qui remonte à vingt-trente ans en France, et qui disent que c'est de la mise en scène ?

JD : Je ne suis pas du tout un déçu du dialogue. Je suis, au contraire, un grand enthousiaste du dialogue.

AC : Il y a une manière de faire le dialogue qui a échoué. Les grand-messes très optimistes des années 1970 en particulier, où on termine en signant un texte pour dire qu'on aime tous le bon Dieu, et qu'on est tous contre le mal. Cela ne sert à rien. Penser que l'on va, par des rencontres purement institutionnelles, arriver à avancer, est totalement naïf. C'était certainement une étape à franchir. Peut-être qu'il y a une naïveté nécessaire pour s'apercevoir que le dialogue ne fonctionnait pas ainsi, mais que ça demande un préalable de base : des gens qui se comprennent un minimum, voire qui se font confiance.

JD : Et qui connaissent de l'intérieur la langue de l'autre. Sinon, on n'a aucune langue commune.

Q : On arrive à le faire là ?

JD : On en fait beaucoup. On s'écoute.

Q : On répète depuis trente ans en France que c'est le même Dieu. Or, non, ce n'est pas le même Dieu.

AC : J'ai moi-même écrit un petit livre dans lequel je dis que c'est une fausse question. Avons-nous le même Dieu ? À partir du moment où on se pose cette question, on est obligé de mal y répondre. On est obligé de dire : nous avons le même Dieu, parce qu'il n'existe qu'un seul Dieu. Ou bien on est obligé de dire : regardez, les révélations sont différentes, donc cela ne renvoie pas au même objet. Le concept même de Dieu n'est pas un concept qui soit disponible pour qu'on puisse l'évaluer. Mais de conclure que nous n'avons pas le même Dieu, c'est aussi bête que de dire qu'on a le même Dieu.

Q : Renversons le problème. Quel est l'objectif du dialogue ? Est-ce que ce n'est pas d'amener les partenaires de ce dialogue à définir cet espace commun qui permet de s'entendre, de vivre ensemble ?

JD : Je ne pense pas.

AC : Ce n'est pas l'objectif.

JD : C'est ce qui rend possible le dialogue. Sinon, il n'y a pas de dialogue. Comment dialogue-t-on avec des gens qui ne veulent pas dialoguer ? Si on a un espace commun,

si on a de l'amitié, si on a de la connaissance, on va pouvoir commencer à dialoguer.

Q : Et on va vers où ?

JD : La connaissance mutuelle, l'appréciation mutuelle. On quitte la peur. Si on peut faire disparaître la peur de l'autre, voire arriver à une certaine appréciation de l'autre et, mieux encore, à la compréhension de ses motivations, de ce qu'il vit, etc., ce n'est pas mal. Mais cela suppose que l'on vive en paix.

AC : Il ne faut certainement pas être naïf sur le dialogue, mais il y a une différence entre ne pas être naïf et manquer d'ambition, si on veut en faire quelque chose qui ne soit pas simplement d'arriver à se parler. Je crois que c'est la condition du dialogue. C'est pour cela qu'on n'y est pas tout à fait aujourd'hui.

Ce qui est très ambitieux, c'est arriver à débattre du fond, donc à débattre de la vérité, non pas pour écraser la personne en face mais pour élargir notre conscience de ce qui est, et donc s'approcher de la vérité.

Q : Vous avez des interlocuteurs qui répondent à votre envie de dialogue ?

JD : Tout le temps, mais à des niveaux très variés. Pour moi, l'un des plus beaux fruits du dialogue au sens large, c'est comprendre pourquoi on ne se comprend pas. C'est absolument fascinant. On est dans des perspectives

différentes. Et quand on le voit et qu'on peut se le dire, on a fait un énorme pas, c'est très satisfaisant. La question qui nous empêche de dormir – enfin, dans certains cas –, c'est la foi. Pour le musulman, c'est la base. Elle est donnée, tout le monde l'a, Dieu existe. Tout ce qui arrive est pour le bien. C'est un acquis total. C'est-à-dire comment être sûr que j'adore Dieu comme il faut ? Comment être sûr que je respecte mon voisin ?

Q : C'est l'orthopraxie ?

JD : Oui, mais quand on dit orthopraxie, pour eux, c'est la religion. Parce que la foi est un acquis, elle est donnée.

AC : Parce que la foi, dans certaines théologies musulmanes, est aujourd'hui tout à fait dominante. La distinction foi/œuvre qui est fondatrice du christianisme n'existe pas. Pour faire vite, disons que dans le *hanbalisme*, la foi s'exprime forcément par l'application de la loi. C'est Mohammed Benkheira qui montre ça génialement dans *L'Amour de la loi*, un essai sur le voile et la barbe. Dans la théologie hanbalite, on n'a de foi que quand on est en train d'appliquer activement la volonté de Dieu. C'est la relation personnelle à Dieu, ça existait en islam, mais ce n'est pas du tout la théologie dominante. Donc, il y a un fondement théologique au choix de l'orthopraxie. Au moins sur la pratique, personne ne peut nous dire : faites comme ci, faites comme ça. Dans le monde sunnite, en tout cas, cela n'a pas été fait. Dans le monde chiite, c'est largement fait. Si on pouvait contribuer,

ne serait-ce que par la bibliothèque qu'on propose ou si on pouvait avoir en face de nous des gens qui essayent de discuter de questions doctrinales du monde aujourd'hui, à partir de la tradition musulmane, ce serait passionnant. Mais dans le monde sunnite, à ma connaissance, il n'existe pas encore, ou en tout cas pas de manière significative, des gens qui disent : on va se poser des questions doctrinales et non pas des questions sur comment on voit le monde, quel est le rapport entre sujet et objet.

JD : On travaille avec des gens qui sont de l'intérieur du sérail. C'est surprenant de voir qu'ils sont réellement incapables de sortir conceptuellement de la religion pour la regarder de l'extérieur. On est tellement habitué à considérer la religion comme un objet, et Dieu comme un objet, et à faire la distinction, que, parfois, on se demande si on arrive même à y rentrer. Et c'est la grande question de beaucoup d'Occidentaux qui voudraient être sûrs de bien entrer dans le discours religieux et être sous Dieu, alors que tout nous met systématiquement en dehors. Mais eux nous disent, c'est une illusion. Vous croyez que vous regardez les choses de l'extérieur, que vous mettez votre croyance entre parenthèses pour l'étudier objectivement, ce n'est pas possible, puisque nous sommes des créatures. Eux ne le font pas, ils ne peuvent pas le faire.

AC : Historiquement, en islam, il y a eu moyen de faire de la métaphysique, mais on n'en fait plus.

Conclusion

Grande figure égyptienne, quoique non consacrée officiellement⁽¹⁾,

Anawati est un personnage aux facettes multiples. Né grec-orthodoxe, il quitte la grande communauté des « chrétiens d'Orient » sans rejoindre une *millet*. Francophone et éduqué au sein d'une société cosmopolite, il se réclame plus tard d'une arabité fortement teintée d'égyptianité. Savant et érudit, il n'a pourtant laissé aucune œuvre qui compte. Acharné à décrypter les vieux manuscrits, il a été absent des grands débats qui ont secoué l'Égypte, sans ignorer pour autant les textes des protagonistes. Et enfin, directeur d'un institut de recherches, il lui aura manqué l'esprit d'équipe à la hauteur des ambitions de ses fondateurs. Était-il l'Égyptien au sein de l'Ordre dominicain ? Un choix habile dans un contexte politique hostile, mais au détriment d'un projet qui, à l'origine, dépassait l'Égypte, « centre du monde musulman » ?

(1) Il faut attendre 1976 pour que l'État égyptien lui octroie, en même temps qu'à Sa'ïd Zayed, une distinction pour la publication du *Traité de l'âme*. Il a alors soixante-et-onze ans. Deux décennies plus tard, le comité égyptien Justice et paix lui rend hommage le 12 décembre 1991.

Le Père Anawati notait tout : ses voyages, ses interventions aux colloques, les personnes qu'il rencontrait, les livres qu'il lisait ou recevait, etc. « Comment ne pas penser qu'il avait conscience d'écrire l'histoire d'une certaine manière ; une page d'histoire au moins, celle du renouveau des relations entre le christianisme et l'islam au XX^e siècle. »⁽¹⁾

Et c'est sans doute ce chapitre en trompe-l'œil qui présente le bilan le plus mitigé. La découverte de l'islam par Vatican II n'était pas le fruit d'une introspection de l'Eglise. Elle s'est produite en pleine décolonisation, au moment où l'Occident (chrétien) procédait à une révision déchirante de son histoire. Des « passeurs » comme Anawati ont cru assurer une transition douce. Mais Abouna était-il dupe ?

Un autre passeur, Maurice Borrmans, désignait ainsi la condition sine qua non du « dialogue » :

Depuis longtemps, les deux exigences de foi demandées par saint Paul ont été reconnues exister en Islam... Cela signifie que, voulant engager le dialogue avec un musulman, je ne commence pas par le placer automatiquement en enfer du seul fait qu'il est musulman. Je peux au contraire l'assurer que dans certaines conditions, qui sont loin d'être

(1) Pérennès, *ibid.*, p. 296.

irréalisables, il peut, tout en demeurant musulman convaincu, faire son salut. »⁽¹⁾

L'anecdote rapportée par Roger Arnaldez servira de conclusion cinglante sur ce qui ressemble fort à un dialogue de sourds :

Le Père inspirait à ses partenaires une profonde amitié qui s'est une fois exprimée d'une curieuse manière, mais qui n'en était pas moins forte et sincère. Le Père m'a en effet raconté qu'un shaykh de l'Université de l'Azhar, qui faisait partie de son groupe [appelé *Ikhwân al-Safa*⁽²⁾], lui dit un jour : « Quel malheur que tu sois chrétien, car tu vas aller en enfer ». Peut-on imaginer rien de plus touchant ! A propos de l'enfer, voici la plus récente « histoire » que le Père m'a racontée lors de son dernier passage à Paris. Il disait à un shaykh : « Il me semble que vous envoyez beaucoup de monde en enfer ». E le shaykh de répondre : « Vous savez qu'il y a de la place. »⁽³⁾

(1) Cité par Maurice Borrmans, in R ? Morelon, *Le Père Georges Anawati.*, p. 144.

(2) Les Frères de la pureté, du nom d'un groupe de fraternité anonyme connu seulement par ses épîtres.

(3) Roger Arnaldez, in *Ibid.*, p. 167.

Bibliographie

Ecrits de Georges ANAWATI

- Avec Louis GARDET, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Préface de Louis Massignon, Vrin, Paris, 1948. Traduit en arabe, revu et considérablement augmenté, par Farid Jabre et Sobhi Saleh, *Falsafat al-fikr al-dîni. Bayna al-islâm wa 'l-masîhiyya*, Dar al-'ilm li 'l-malâyiîn, Beyrouth, 1967-1969, 3 tomes.
- Avec Charles KUENTZ, *Bibliographie des ouvrages imprimés en Égypte en 1943, 1944 et 1945*, éd. IFAO, Le Caire, 1949.
- *Al-Kanîsat al-hayya* (L'Église vivante), Dâr al-Salâm, Le Caire, 1949.
- Avec Fuad AL-AHWANI, *Kitâb al-nafs li-Aristutâlîs (De Anima)*, traduction arabe avec introduction et notes, éd. 'Isa al-Babi al-halabi, Le Caire, 1949.
- *Mu'allafât Ibn Sînâ – Essai de bibliographie avicennienne* (Avant-Propos de Ahmad Amin, préface d'Ibrahim Madkour), Direction culturelle de la Ligue arabe, Millénaire d'Avicenne, Dâr al-Maarif, Le Caire, 1950.
- Avec Louis GARDET, *Ibrâhîm Bâjûrî, Glose sur la 'jawharat al-tawhîd', poème théologique d'al-Laqaîni*, traduction française intégrale, éd. IBLA, Tunis, 1951. Hors commerce.
- *Trois traductions françaises de textes philosophiques arabes* : - *Kitâb fi 'l-khayr al-mahd (Livre des causes)* ; - *Les*

- Quatre Premières Questions de : al-Ghazâlî, Tahâfut al-falâsifa (Réfutation des philosophes) ; - La Quatrième Question de : Ibn Rushd, Tahâfut al-tahâfut (Réfutation de la réfutation), Institut d'études médiévales, Montréal, 1959, hors commerce.*
- *Ibn Sînâ, Al-Shifâ' (La Métaphysique Al-Ilâhiyyât), traduction française, Institut d'études médiévales, Montréal, 1953, 3 tomes.*
 - *Fathi Radwan, Dumû' Iblîs (Les Larmes de Satan), traduction en français, éd. de la Revue du Caire, 1957.*
 - *Târîkh al-saydala wa 'l-'aqâqîr fi 'l-'ahd al-qadîm wa 'l-'ahd al-wasît (Histoire des drogues et des médicaments dans l'Antiquité et au Moyen Âge), Dar al-Maarif, Le Caire, 1959.*
 - *Avec Khairi SA'ID, Catalogue raisonné des livres arabes chrétiens imprimés (Essai préliminaire), Le Caire, 1960, Hors commerce.*
 - *Avec Louis GARDET, Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques, Vrin, Paris, 1961.*
 - *Études de philosophie musulmane (Préface de Louis Gardet), Vrin, Paris, 1974.*
 - *Avec Hifni SABER et Abd al-Halim MUNTASSIR, Târîkh al-saydala 'inda 'l-'Arab (Histoire de la pharmacie chez les Arabes), éd. ALECSO, Le Caire, 1976.*
 - *Bibliographie d'Avicenne (Colloque d'Alger sur Ibn Rushd, avant-propos de Muhyiddin Saber, préface d'Ibrahim Madkour), éd. de l'ALECSO, Le Caire, 1978, en arabe.*
 - *Avec Maurice BORRMANS, Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, vol. I : Egypte et Afrique du Nord, Kaiser & Grünewald, Munich 1982.*

- Avicenne. *La Métaphysique du Shifâ'*, Introduction, traduction et commentaires, tome 1, Livres I-V, Vrin, coll. Études musulmanes, 1978.
- Avicenne. *La Métaphysique du Shifâ'*, Introduction, traduction et commentaires, tome 2, Livres VI-X, Vrin, 1985.
- Avec Paul GHALIOUNGUI, *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial*, Al-Ahram Center for Scientific Translations, Le Caire, 1986.
- *Al-Masîhiyya wa 'l-hadâra al-'arabiyya* (le christianisme et la civilisation arabe), 1^{ère} éd. al-Mu'assassat al-'arabiyya li 'l-dirâsât wa 'l-nashr, Beyrouth, 1983 ; 2nd éd. revue, corrigée et augmentée, Dâr al-Thaqafa, Le Caire, 1992.

SOURCES ET ÉTUDES

- Dominique AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient, les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, éd. du Cerf, 2005.
- Jean BICHON, *Connaissance de l'Islam / Louis Gardet et M.-M. Anawati*, Introduction à la théologie musulmane. Paris, Vrin, 1948. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35e année n°2, 1955. pp. 225-232.
- Claude GILLIOT, « Père Georges Chehata Anawati (1905-1994) », In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 68-69, 1993. Etats modernes, nationalismes et islamismes. pp. 279-288;
- Jacques JOMIER, *Confidences islamo-chrétiennes. Lettres à Maurice Borrmans (1967-2008) rassemblées et*

annotées par Maurice Borrmans, Publications Chemins de Dialogue, 2016.

Régis MORELON (dir.), *Le Père Anawati o.p. Parcours d'une vie*, IDEO/Arab Press Center, 1996.

(avec Hani LABIB), *Abûna (Q)Anawâtî, michwâr al-'umr*, IDEO/Arab Press Center, 1998. Version arabe du précédent, augmenté de plusieurs textes.

Régis MORELON, o.p., « L'IDEO du Caire et ses intuitions fondatrices sur la relation à l'Islam », *Mémoire dominicaine*, n°15, 2002, pp. 137-216.

Jean-Jacques PÉRENNÈS, *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, Cerf, 2008, 366 p.

Georges VAJDA, « Louis Gardet et M.-M. Anawati. Introduction à la Théologie musulmane. Essai de théologie comparée », In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 136, n°1, 1949. pp. 104-109.

