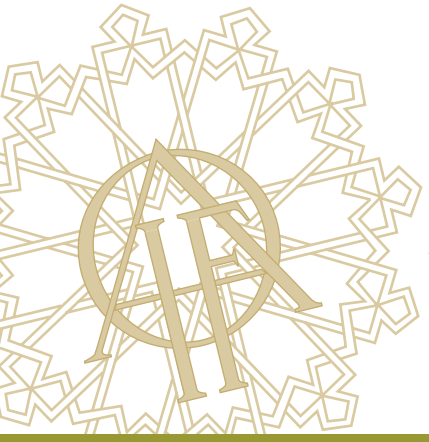
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 35 (2001), p. 491-502

Oissila Saaïdia

Henri Marchal, un regard missionnaire sur l’islam.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

Oissila SAAÏDIA

Henri Marchal, un regard missionnaire sur l'islam

LA RÉFLEXION chrétienne sur l'islam est presque concomitante à la naissance de ce dernier et se poursuit depuis maintenant treize siècles. Certes, elle n'a pas été exempte d'apologétique, mais elle témoigne aussi du souci de connaître l'Autre. La démarche inverse est, elle, bien plus récente et reste limitée à de rares cercles dans les pays musulmans.

Il est vrai que la vocation universelle de l'Église catholique l'a conduite dès le Moyen Âge à soutenir les projets missionnaires en terre d'islam. Mais, c'est avec la fondation des Missionnaires d'Afrique au XIX^e^ siècle, à l'initiative du cardinal Lavigerie [1], que la première congrégation explicitement destinée à l'évangélisation des musulmans apparaît. Les pères blancs sont naturellement conduits à s'interroger sur l'islam et sur les musulmans.

Nous avons choisi de nous intéresser à la réflexion de l'un d'entre eux – le père Henri Marchal (1875-1957) et c'est un de ses écrits que nous nous proposons d'analyser. Il s'agit du document H13/1 des archives de la maison généralice des missionnaires d'Afrique, intitulé *Les grandes lignes de l'apostolat des pères blancs en Afrique du Nord musulmane (approuvées par S.E. M^gr^ Birraux, supérieur général de la Société, pour la préparation missionnaire des pères étudiants de l'IBLA de Tunis)*, de 62 pages dactylographiées. Il est donc destiné aux futurs missionnaires formés depuis 1926 à l'Institut des belles lettres arabes de Tunis [2].

Nous avons rencontré un problème de datation du texte. Il est daté de 1932, mais, à la page 19, une note fait mention des années 1935-1938 et M^gr^ Birraux ne fut général qu'à partir de 1936. Il semblerait que le texte ait été présenté pour la première fois devant les étudiants de l'IBLA en 1932, puis remanié et présenté de nouveau en 1938 ; fut-il proposé entre 1932 et 1938 [3] ? Quels sont les passages qui ont été modifiés ? Nous ne pouvons le déterminer.

[1] Pour la période du cardinal Lavigerie, le livre de F. Renault constitue la référence incontournable : *Le cardinal Lavigerie (1825-1892). L'Église, l'Afrique et la France*, Fayard, Paris, 1992.

[2] Ce nom n'est donné à la maison de formation de Tunis qu'à partir de 1932.

[3] Demeerseman, dans son ouvrage *Sagesse et apostolat, le père Henri Marchal des pères blancs* (*pro manuscripto*, imprimerie des pères blancs, Maison carrée Alger, 1960, p. 1 sq.), confirme cette hypothèse. Toutefois, le diaire de l'IBLA pour l'année 1932 n'indique rien à ce sujet. Celui de janvier 1939 fait mention des conseils donnés par Marchal lors de son passage en décembre 1938.

AnIsl 35 (2001), p. 491-502 Oissila Saaïdia

Afin de préciser le contexte dans lequel s'inscrit la pensée de Marchal, il nous faut brièvement évoquer la situation de l'Afrique du Nord et de la mission dans les années 1930. La troisième décennie du siècle incarne l'apogée du système colonial et de la mission. La politique coloniale n'est plus contestée en métropole, sauf par des courants minoritaires sans impact sur l'opinion publique. L'ordre colonial règne sans partage dans les possessions européennes, même si des mouvements de revendications commencent à se faire entendre et à prendre de l'ampleur.

Les conditions peuvent donc être considérées comme optimales pour la mission. Dès la fin de la première guerre mondiale, l'essor missionnaire, largement réactivé au cours du XIX^e siècle [4], est encouragé par deux encycliques : *Maximum Illud* (1919) de Benoît XV et *Rerum Ecclesiæ* (1926) de Pie XI. Une nouvelle discipline, qui trouve ses origines dans l'Allemagne du début du XX^e siècle [5], prend de l'ampleur à la suite de l'initiative d'un prestigieux professeur de théologie de l'université de Louvain, le père P. Charles s.j., qui lance les semaines de missiologie de Louvain en 1923. Elles connaissent un grand succès qui incite les organisateurs à publier les actes de ces rencontres dès 1925. La missiologie se développe avec la création de la première faculté de missiologie d'une université pontificale, en 1932, à la Gregoriana.

C'est dans ce contexte d'impérialisme triomphant et de continuation de l'élan missionnaire, que l'apostolat auprès des musulmans commence à intéresser certains missionnaires [6]. La Société des missionnaires d'Afrique a été créée à cet effet et reste la seule congrégation ouvertement destinée à cet apostolat. Mais il n'existe pas, et il n'a jamais existé dans la congrégation, une approche unique de l'apostolat auprès des musulmans. Les discussions ont toujours été très vives et les prises de positions diverses : le manque d'unité caractérise l'orientation des pères blancs dès la mort du cardinal Lavigerie. Cependant le chapitre de 1912 prend deux décisions dont les répercussions sont importantes. La première est le rappel à l'ordre et aux principes du fondateur : le but n'est pas de baptiser des individus mais de former une société chrétienne. La seconde est l'élection comme assistant du supérieur général d'Henri Marchal, depuis trois ans régional d'Algérie-Kabylie. Il reste à ce poste jusqu'en 1947. Pendant 35 ans, il précise les buts et les méthodes de la mission auprès des musulmans. C'est donc sa pensée qui devient la ligne officielle, de manière effective du début des années 1930 à la veille de la seconde guerre mondiale. Cela ne veut pas dire qu'elle a été l'unique stratégie ou qu'elle n'a pas fait l'objet de critiques et de contestations. Cependant elle constitue, à notre connaissance, la seule à avoir été systématisée et à avoir été enseignée aux futurs missionnaires d'Afrique.

Le document étant destiné aux étudiants de l'IBLA, donc avec une vocation interne à l'ordre, traduit sans restriction la pensée de l'auteur et du supérieur général qui l'a approuvé. Ce texte constitue un témoignage de première importance sur la perception des pères blancs, des musulmans et de l'apostolat en milieu musulman [7].

[4] Voir à ce sujet C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels,* École française de Rome, De Boccard, Paris, 1994.

[5] W. Henkel, « Centres de recherche germaniques », *in* M. Spindler, J. Gadille (s.d.), *Actes de la XII^e session du CREDIC,* éditions lyonnaises d'Art et d'Histoire, Editrice Missionaria Italiana, Lyon, Bologne, 1991, p. 88-100.

[6] A.G.M.Afr., correspondance entre le père Perbal (Oblats de Marie immaculée) et le père Marchal.

[7] La question de la prédication fait l'objet d'un article à paraître dans les actes du colloque CREDIC-AFOM de septembre 1999.

C'est la réflexion de Marchal sur l'islam et les musulmans que nous nous proposons d'aborder. Cette pensée fait écho à l'un des préceptes de l'Action catholique qui consiste à adapter la prédication au public à convertir. Afin de concevoir un programme d'apostolat spécifique aux musulmans, il faut les connaître. C'est dans cette perspective de l'apostolat qu'il faut appréhender la présentation de l'islam et des musulmans de Marchal. Il s'agit d'une réflexion catholique et missionnaire dont les éléments apologétiques constituent un des fils directeurs, mais pas l'unique.

Un monothéisme biblique

L'apologétique chrétienne a souvent appréhendé l'islam à travers le prisme du monothéisme biblique. Marchal souscrit à cette optique en considérant l'islam comme « une religion appuyée à la base sur le monothéisme de la Bible [8] ».

Cette perspective est pour le moins ancienne. Sa première expression se trouve chez le dernier représentant de la patristique orientale, Jean Damascène, qui présente l'islam comme une hérésie [9]. Au cours du Moyen Âge, les versions les plus curieuses circulent, dont celle qui fait de Muḥammad un cardinal déçu de ne pas avoir été élu pape [10]. Toute une approche chrétienne de l'islam se développe ; Y. Moubarak en rend compte notamment dans un de ses livres [11].

Qu'en est-il au XX^e siècle ? Nous avons analysé l'article « Mahomet et mahométisme » du *Dictionnaire de théologie catholique* [12] ; l'auteur, P. Casanova, ne se prononce pas formellement sur les influences chrétiennes ou juives. En revanche, dans la première partie de l'article « Coran », rédigée par Carra de Vaux, l'influence du judaïsme et du christianisme sur l'islam, via les sectes judéo-chrétiennes, ne fait aucun doute [13]. Il en va de même pour le grand orientaliste jésuite de la période, H. Lammens. Marchal se place donc dans une parfaite continuité avec l'approche chrétienne de l'islam. Il considère, comme bien d'autres, que le fond biblique et chrétien est noyé par les erreurs. Il renforce ce point de vue en affirmant que c'est dans le peu de christianisme, même perverti, que l'islam a puisé toute sa force [14]. L'islam, issu des divisions du christianisme, ne doit sa civilisation qu'aux chrétiens islamisés [15]. L'approche de Marchal s'inscrit dans une apologétique chrétienne et orientaliste « classique ». Il est sur ce sujet dans la ligne de la pensée majoritaire sur l'islam, notamment quand il l'analyse comme une religion très organisée : « …puissance sociale, pouvoir politique, force du fanatisme religieux [16]… »

[8] A.G.M.Afr., p. 14.

[9] Cf. Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, Paris, éd. R. le Coz, (*SChr* 383), 1992 ; P. Khoury, « Jean Damascène et l'islam », *POC* 7, 1957, p. 44-63 ; 8, 1958, p. 313-339.

[10] Cf. Carra de Vaux, « Coran », *in Dictionnaire de théologie catholique* III, 2^e partie, Letouzet et Ané, Paris, 1939, p. 1837 sq.

[11] Y. Moubarak, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, publications de l'université libanaise, Beyrouth, 1977.

[12] P. Casanova, « Mahomet et mahométisme », *in Dictionnaire de théologie catholique* IX, 2^e partie, Letouzet et Ané, Paris, 1927, p. 1572-1650 ; Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 1772-1844.

[13] Carra de Vaux, *op. cit.*, p. 1777 sq.

[14] H13/1, p. 43.

[15] *Ibid.*, p. 56. L'idée que la civilisation islamique ne doit rien à son propre génie trouve ses origines, entre autres, dans la pensée d'E. Renan et notamment dans sa conférence sur « L'islamisme et la science », donnée à la Sorbonne le 23 mars 1883 (texte intégral dans *Le journal des Débats* du 30 mars 1883).

[16] H13/1, p. 23.

Une religion fortement organisée

Qu'entend Marchal par « religion fortement organisée » ? Il n'est pas sans savoir qu'il n'y a pas de clerc, même s'il utilise, par analogie, sans doute, et par souci didactique, le terme de clerc [17]. De plus, depuis 1924, la Turquie kémaliste a supprimé le califat. L'islam ne connaît ni clergé, ni guide ; le parallèle est souvent fait avec le catholicisme pour démontrer la faiblesse à ne pas avoir le type de structures catholiques.

Toutefois, l'idée de la force de l'islam, donc de l'impossibilité d'opérer des conversions, relève de la confusion supposée entre le spirituel et le temporel qui rend l'emprise de l'islam totale. Cette confusion est-elle valable de tout temps ? A-t-elle un fondement théologique ? Pour O. Carré, ce n'est qu'au début du XX^e siècle qu'un tel courant apparaît [18]. Selon lui, dès le XI^e siècle [19] la distinction entre les deux pouvoirs était clairement établie ; seuls des groupes extrémistes et minoritaires ont pu proposer une lecture théocratique [20]. Le courant minoritaire s'est progressivement imposé à partir des années 1920, avec notamment la fondation des Frères musulmans [21]. Or, dans ces mêmes années 1920 paraît l'ouvrage de ʿAlī ʿAbd al-Rāziq [22]. Pour ce cheikh d'Al-Azhar, temporel et spirituel sont distincts en islam. Par conséquent, l'islam peut s'accommoder de n'importe quel régime politique.

Comment alors expliquer que tout le discours orientaliste, depuis le XIX^e siècle, présente l'islam comme confondant politique et religion, avant que les musulmans ne s'approprient la vision d'Ibn Taymiyya, relayée au XVIII^e siècle par Ibn Wahhāb, consacrée au XX^e siècle par le mouvement réformiste des Salafiyya et largement dépassée par tous les mouvements intégristes [23] ? L'argument de la confusion du spirituel et de l'institutionnel dans l'islam comme facteur de retard de la civilisation musulmane est repris par les missionnaires. Ces derniers font le parallèle avec le christianisme qui contient, selon eux, les sources de la séparation entre politique et spirituel. Nous avons sur ce thème précis un bel exemple de la construction de l'image de l'Autre par antithèse [24].

Pourquoi les orientalistes ont-ils forgé cette idée résumée par le slogan *dīn wa-dawla* ? Pour O. Carré, « l'argument central de cette tendance [issue d'une branche de la tradition orientaliste française du siècle dernier, selon l'auteur] est qu'en islam, par essence, comme dans le judaïsme antique, religion et État seraient confondus, et que cette confusion

[17] H13/1, p. 30 sq.

[18] O. Carré, *L'islam laïque ou le retour à la grande tradition*, A. Colin, Paris, 1993, p. 34 sq.

[19] *Ibid.*, p. 21.

[20] Voir B. Lewis, *Les Assassins : terrorisme et politique dans l'islam médiéval*, trad. française, Seuil, Paris, 1982 ; A. Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?*, Le Fennec, Casablanca, 1997.

[21] Cf. O. Carré, G. Michaux, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard-Julliard, Paris, 1983 ; I.M. Husaini, *The Moslem Brethren*, Kayat, Beyrouth, 1956 (1re éd. arabe 1952) ; R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 2e éd., 1993 (1re éd., 1969). La bibliographie sur les frères musulmans est très prolixe, c'est pourquoi nous ne mentionnons que ces ouvrages de base.

[22] A. Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, trad. française, La Découverte-Cedej, Paris, 1994 (éd. arabe 1925). Ce livre fut à l'origine d'une importante polémique.

[23] Cf. R. Caspar, *Traité de théologie musulmane* I (Histoire de la pensée religieuse musulmane), PISAI, Rome, 1996, p. 219-222 (Ibn Taymiyya), 223 sq. (Wahhābisme), 287-295 (Salafiyya).

[24] Voir E. Saïd, *L'orientalisme, l'Orient crée par l'Occident*, Seuil, Paris, 1980, (éd. anglaise 1978), p. 13-42 (Introduction). Son concept, qu'il expose en introduction, est très intéressant, mais l'auteur veut appliquer cette clé d'interprétation à tout. Il finit par déboucher sur une construction tautologique.

représenterait un obstacle absolu à la science et au progrès ; la « modernité » exigerait la laïcité et la rationalité entendue comme excluant la foi et toute autorité religieuse [25] ». Le positivisme, faut-il le rappeler, a dominé la pensée européenne dans la seconde moitié du XIX^e siècle. De plus, le courant de la laïcité « à la française », loin d'être neutre vis-à-vis du fait religieux, professait sa propre religion, le scientisme. D'autre part, cette période est caractérisée par la naissance de la philologie comparative et par ses développements néo-darwiniens. Dans le même temps, l'exégèse biblique adopte de nouveaux outils. L'application aux textes coraniques de la critique textuelle ouvre la voie à de nouvelles perspectives pour les études orientalistes. La conjonction de toutes ces données et la situation dans laquelle se trouvent les pays musulmans, en comparaison avec l'Europe et selon des critères européens, conduisent les orientalistes à s'interroger sur les causes de cette situation. Il nous apparaît que leur outillage mental, doublé de leurs convictions positivistes, devait aboutir à incriminer la religion islamique. Leur laïcisme militant devait, lui, trouver la justification de ce retard dans le rejet des structures laïques, par confusion du politique et du religieux. Il faut rappeler que cette critique de la religion en général vise tout autant le catholicisme (voir E. Renan et sa *Vie de Jésus*). La théorie d'O. Carré sur la non-confusion entre spirituel et temporel dans l'islam n'est pas généralement admise. En revanche, la démarche contraire est, elle, largement répandue tant chez les penseurs musulmans que chez les autres [26].

Marchal ne fait que véhiculer des idées admises depuis le XIX^e siècle, idées que l'on retrouve dans son analyse des fondements religieux de l'islam et en premier lieu du Coran [27]. Il commence par nous présenter la conception que se font les musulmans de leur livre saint.

Caractéristiques religieuses

Il enseigne que pour eux il est la parole de Dieu, il est incréé, qu'il est la version terrestre intégrale du prototype céleste, cet *aṣl al-kitāb* de Ṭabarī [28] ; le contenu de la Bible a été altéré et le Coran délivre, donc, le message originel adressé par Dieu à toute l'humanité. Alors que pour les chrétiens il n'est que le fruit de la pensée ou de l'imagination de Muḥammad. Dans ce dernier cas, la question est de savoir s'il était sincère ou non, en se disant inspiré, et s'il l'a été continuellement. Toutes ces considérations n'intéressent guère Marchal : il ne peut pas s'agir d'un texte révélé ; c'est, selon lui, tout ce qu'il importe de retenir. Quant à son Prophète, il ne peut être question de lui attribuer ce titre en vertu même de l'ontologie chrétienne. Marchal ne s'engage pas dans des développements [29], mais

[25] O. Carré, *op. cit.*, p. 27.

[26] Est-il besoin de préciser que cette position est communément acceptée aujourd'hui et qu'elle est depuis les années 1920 largement théorisée par l'écrasante majorité des penseurs musulmans ? Ces derniers sont convaincus de « l'éternité » de ce concept qui, comme tout concept, n'est que le résultat de données conjoncturelles. Les quelques voix qui se sont élevées contre ne trouvent guère d'écho. Nous assistons à la rencontre paradoxale entre deux visions opposées à l'origine, les orientalistes européens du XIX^e siècle attachés à prouver l'infériorité de l'islam et les réformistes musulmans décidés à relever le défi de la modernité, soit deux approches différentes tant par leurs techniques que par leurs motivations, qui arrivent au même résultat : démontrer que religion et politique sont confondues dans l'islam.

[27] H13/1, p. 54 sq.

[28] *Tafsīr*, XXV, 26.

[29] *Ibid.*, p. 52 sq.

laisse poindre une critique. En effet, il pense que ce dernier s'est approprié une caractéristique du Christ : « Il n'est pas jusqu'à l'idée de la douce Victime chargée des péchés du monde, « Agnus Dei qui tollit peccata mundi », qui ne se trouve dans le Coran où Mahomet a le facile courage de la prendre à son compte et de s'en faire une auréole bien dérisoire en sa personne : Koran – Sour. IX, v. 129 (*sic*) [30]. » Or, la sourate en question semble peu adaptée à une telle exégèse [31]. Cette construction par antithèse, qui consiste à opposer les personnalités de Jésus et de Muḥammad, constitue une des caractéristiques de la démarche apologétique chrétienne de tout temps. Mais la volonté de mettre en évidence les emprunts faits au christianisme peut déboucher sur des interprétations abusives.

Il faut rappeler que la personne de Muḥammad a été diversement appréciée en fonction des périodes historiques et des individus. Les articles du *Dictionnaire de théologie catholique* n'en présentent pas la même analyse. Ainsi, il est mentionné dans l'article sur « Mahomet et le mahométisme » que diverses maladies psychiques lui ont été « attribuées » [32]. L'auteur de l'article reste très sobre dans son approche [33], ce qui n'est pas le cas des écrits de la plupart des missionnaires, qui, comme Lammens, dénoncent son sensualisme [34].

De sensualisme il est question de manière détournée lorsque Marchal évoque la vision musulmane du paradis : « Un bonheur naturel, sensible et assez grossier. » Il faut reconnaître qu'il n'aborde pas, comme il est de coutume, la question de la matérialité du paradis musulman, telle qu'elle est conçue à l'époque par la plupart des missionnaires catholiques. Ces derniers sont heurtés par son côté charnel et l'existence des *ḥūr* [35] est souvent mise en avant. Cet éden islamique est une preuve de plus de la dimension naturelle et non surnaturelle de la religion musulmane. Le thème du *firdaws* est l'occasion d'établir un nouveau parallèle avec le christianisme. La sensualité participe de l'Orient imaginaire. Elle constitue un des grands sujets d'inspiration de la littérature et de l'art du XIX^e^ siècle et se poursuit au XX^e^ siècle.

Après sa présentation du Coran, Marchal nous livre sa lecture de la *šahāda* et de la *ṣalāt* [36]. Là encore, il adopte une position moyenne dans le sens où sa perception de la prière correspond aux idées généralement admises. Il la dénonce comme mécanique, sans dimension spirituelle et par conséquent vidée de toute substance [37]. Marchal se place sur un

[30] *Ibid.*, p. 38.

[31] Dans la mesure où nous ne pouvons déterminer quelle fut la version du Coran dont s'est servie Marchal et que le verset en question pose un problème de numérotation, nous donnons la variante qui nous semble la plus probable à partir de la traduction de R. Blachère : « Un Apôtre (issu) de vous est venu à vous. Pénible pour lui est ce que vous commettez de mal. Avide il est de votre bien. Envers les Croyants, Il (*sic*) est indulgent et miséricordieux. » (IX, 129).

[32] Casanova, *art. cit.*, p. 1573 sq. On a voulu voir en lui un épileptique et un hystérique, mais pour l'auteur de l'article il ne pouvait en aucun cas être malade. Nous pensons qu'une étude sur l'évolution des maladies du Prophète de l'islam menée en parallèle avec une histoire de la médecine pourrait mettre en évidence des correspondances entre les maladies « à la mode » et celles attribuées à une époque donnée à Muḥammad.

[33] Pour l'auteur, Muḥammad a toujours été sincère (*ibid.*, p. 1573).

[34] Cf. H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sira,* Institut pontifical biblique, Rome, 1912. Il est intéressant de noter que ces références au « sensualisme » du Prophète de l'islam suscitent toujours l'intérêt de certains orientalistes comme M. Rodinson dans son *Mahomet*, Seuil, Paris, 1974 (3^e^ éd.), notamment aux pages 232, 238-241, 289.

[35] Les interprétations des penseurs musulmans sont diverses à leur sujet : du littéralisme total à l'abstraction absolue.

[36] H13/1, p. 51 sq.

[37] R. Focà, « La prière musulmane », *in Compte rendu de la 6^e^ semaine de missiologie de Louvain*, 1928, p. 167-187.

terrain religieux, mais aussi social, en relevant l'importance de la prière dans la société. Dans le même temps, il définit les termes d'une comparaison avec la prière chrétienne en la faveur de cette dernière. Le comparatisme apologétique devient instrument d'analyse.

C'est pourquoi Marchal évoque l'un des différends théologiques entre les deux religions : le statut de Jésus. À ce propos, l'auteur parle du « scandale de Jésus Fils de Dieu » et incite donc les missionnaires à éviter la discussion car les musulmans, à cause de « l'esprit musulman », ne peuvent pas comprendre [38].

La littérature sur la question, du côté musulman, est abondante et à caractère éminemment apologétique. Les mêmes arguments sont mis en avant pendant des siècles [39]. Toutefois, nous avons noté une évolution sensible dans l'argumentaire dès le début du XX^e siècle avec l'*Évangile de Barnabé* [40] qui, d'une certaine manière, conforte les musulmans dans leur définition de Jésus. Dans le même temps se développe une apologétique qui se sert des outils et concepts européens. Ainsi, la science médicale est mise à contribution pour expliquer l'impossibilité d'une naissance non charnelle [41]. Les musulmans ont donc peu à peu intégré des « nouveautés » pour étayer le vieux fonds apologétique, comme d'ailleurs les polémistes occidentaux ont, par exemple, fait appel à la médecine pour faire l'exégèse de certains versets du Coran et prouver l'existence de l'une ou l'autre des maladies mentales attribuées à Muḥammad. Il faut rappeler que les musulmans, dans cette période, continuent à donner du Christ une image coranique. Ils restent en cela cohérents, car pour eux la Bible, ayant été altérée, il est inutile de s'y référer [42].

Après cette présentation des caractéristiques strictement religieuses, l'auteur s'engage dans l'analyse de facteurs où psychologie et religion sont inextricablement liées : l'apostasie, le fanatisme et l'esprit musulman.

Pour l'apostasie, Marchal ne fait aucun parallèle avec la pratique historique de l'Église catholique sur la question. Il évoque le problème du statut de l'apostat comme constituant un véritable obstacle aux conversions. Délicat sujet que celui de l'apostasie, car le Coran n'indique pas de sanctions pour les apostats, l'unique peine encourue étant la non validité de leurs actes (2,17 ; 5,54 ; 16,106). Pour le *ḥadīṯ*, la question ne semble pas pouvoir être tranchée ni dans un sens ni dans l'autre, car, suivant la démarche et les *aḥādīṯ* choisis, les résultats sont diamétralement opposés [43]. Toutefois, la pratique générale des gouvernants a

[38] H13/1, p. 52.

[39] Cf. M. Borrmans, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1996 ; R. Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Desclée, Paris, 1980 ; *id.*, *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, Paris, 1988 ; M. Hayek, *Le Christ de l'islam*, Seuil, Paris, 1959.

[40] Cf. J. Jomier, « L'Évangile selon Barnabé », *MIDEO* 6, 1959-1961, p. 137-226 ; *id.*, « Une énigme persistante l'Évangile dit de Barnabé », *MIDEO* 14, 1980, p. 271-300 ; L. Cirillo, *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Beauchesne, Paris, 1977.

[41] Nous pouvons citer deux auteurs : M. Ṣidqī et I. Marzūq.

[42] La situation et la démarche commencent à changer, chez quelques-uns, à la fin des années 1940. Cela se fait en parallèle, selon nous, avec une nouvelle façon d'approcher le Coran qui est l'œuvre de personnalités isolées comme le cheikh Al-Khūlī et M.A. Khalafallāh, voir J. Jomier, « Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte relevées par une polémique récente (1947-1951) », *MIDEO* 1, 1954, p. 39-72.

[43] Cf. Samir Khalil, « Le débat autour du délit d'apostasie dans l'islam contemporain », *OCA* 258, 1998, p. 115-140. L'auteur fait le point sur la question. Pour lui, ni le Coran, ni le *ḥadīṯ* ne prévoient de condamnation à mort en cas d'apostasie.

été et reste bien souvent la condamnation à mort [44]. Au niveau du peuple, l'apostasie demeure généralement inconcevable. Là encore, l'explication est à rechercher dans la cohérence interne de l'islam : comment concevoir ce qui pour un musulman est un retour en arrière ? Un père, dans le *Compte rendu* de la 6e semaine de missiologie de Louvain, fait un parallèle intéressant en comparant l'illogisme pour un musulman de passer au christianisme avec l'illogisme pour un chrétien de se faire juif [45]. L'islam se présente comme l'aboutissement de la révélation, le restaurateur du message monothéiste altéré par les juifs et les chrétiens ; il apparaît comme une aberration de laisser la perfection pour se tourner vers une version incomplète et travestie. La pression sociale est très forte et le nombre des conversions plus que limité [46].

Pour Marchal, il s'agit là d'une manifestation supplémentaire de ce qu'il appelle « l'esprit musulman » et qui, dans ce cas, semble plutôt être de l'intolérance. Il ne peut se placer d'un point de vue musulman et même s'il expose certains de leurs modes de réflexion, il n'en tire pas d'enseignements. Il fait aussi appel à la notion de liberté de conscience qui est, même en Europe, une notion récemment intégrée dans les mentalités. Il ne peut concevoir que de tels concepts ne puissent pas être encore appliqués universellement et qu'ils participent d'une évolution intrinsèque de la société et n'ont pas de réalité s'ils sont imposés de l'extérieur.

Quoi qu'il en soit, l'islam est pour Marchal une religion naturelle qui exerce une très forte pression sur ses fidèles. Il est intéressant de relever que la dimension sociale et politique de la religion ne peut être perçue que dans une société en voie de sécularisation.

Une fois l'analyse de l'islam faite, le comportement des musulmans peut plus aisément s'expliquer : leur fanatisme et leur orgueil découlent de leur religion. Mais qu'entend l'auteur par fanatisme et orgueil ? Le fanatisme musulman s'apparente au réflexe de fierté exacerbée, au refus de toute influence extra-islamique. Le sujet du fanatisme est absolument central, c'est un véritable leitmotiv : tout part du fanatisme et tout y débouche. Ce concept, que les missionnaires ont des difficultés à définir, se retrouve dans tous leurs écrits car il focalise et orchestre tous les obstacles aux conversions. Mais les religieux sont loin d'être les seuls à recourir à ce thème [47]. Dans l'imaginaire collectif constitué depuis des siècles, la

[44] Voir M. Ayoub, « Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam », *IsCh* 20, 1994, p. 75-91 ; S.A.A. Abu-Salieh, « Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman », *IsCh* 20, 1994, p. 93-116.

[45] À la suite de l'intervention de l'abbé Declerc (« Recul ou attente ? »), directeur de la revue *En terre d'islam*, lors de la 6e semaine de missiologie de Louvain, une discussion s'engage et l'un des participants déclare : « Demander à un musulman de devenir chrétien serait à peu près exiger d'un chrétien de se faire juif » (*Compte rendu de la 6e semaine de missiologie de Louvain*, 1928, p. 221).

[46] Voir F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, CNRS, Paris, 1998. L'auteur consacre un chapitre aux convertis de l'islam qu'il dénombre à 4 (p. 211). Pour les protestants nous n'avons pas d'étude précise à indiquer, mais nous pouvons supposer que le résultat n'est guère plus important que pour les catholiques. Quant aux conversions aux Églises orientales, à notre connaissance, elles seraient de l'ordre du néant. En effet, s'il est déjà difficile à un musulman de se convertir à la religion des puissances dominantes, il ne peut envisager la conversion à la religion de ceux qui, des siècles durant, ont été considérés comme des sujets de second ordre.

[47] Les références sont très nombreuses tant dans les archives des Pères blancs que dans la revue *En terre d'islam*, ou encore dans les *Comptes rendus de la semaine de missiologie de Louvain*, etc.

construction de l'image du musulman a intégré cette caractéristique : le musulman ne peut qu'être fanatique.

Le corollaire est son orgueil démesuré, c'est-à-dire ce sentiment profond de détenir la vérité, de se considérer d'une certaine façon comme « peuple élu ». Cet orgueil constitue un élément fondamental pour les missionnaires, car les musulmans ne sont pas dans de bonnes dispositions pour recevoir le message du Christ puisqu'il ferme l'âme à Dieu.

Tout cet esprit musulman se trouve renforcé, d'après Marchal, par les avantages procurés par les pouvoirs publics coloniaux à l'islam [48]. Ce sujet, fort controversé, est mis en avant par le clergé régulier et le clergé séculier depuis le XIX^e siècle [49]. L'esprit musulman est aussi raffermi par la presse panarabe et nationaliste [50] dans le sillage de la *Nahḍa*. De fait, le panarabisme est une idée qui est née au XIX^e siècle, mais qui ne se développe qu'à partir de l'entre-deux-guerres. Cette idée a rencontré à ses débuts l'opposition des milieux religieux hostiles à toute distinction entre les croyants car contraire à l'esprit de la *umma*. Les religieux étaient plus sensibles au courant pan-islamiste. Quant au problème du nationalisme, l'entre-deux-guerres est caractérisé par une situation en apparence paradoxale : d'un côté, il correspond à l'apogée de la colonisation et, de l'autre côté, il voit les mouvements de revendications nationales se développer et prendre de l'ampleur même si tous ne revendiquent pas nécessairement l'indépendance pleine et entière [51].

Cette presse arabe, nous dit Marchal, n'hésite pas à s'en prendre aux activités des missionnaires [52]. Nous en avons trouvé trace dans les archives de la maison généralice des pères blancs à Rome, mais aussi dans la revue *En terre d'islam* [53]. À notre connaissance et dans l'état actuel de nos recherches, il nous semble que les critiques les plus fréquentes et les plus violentes concernent les missionnaires protestants qui feraient preuve d'un prosélytisme plus actif que les missionnaires catholiques.

L'esprit musulman a bien sûr des implications éthiques considérables. En un mot, l'état moral des musulmans est, pour Marchal, déplorable [54] et pose problème pour leur salut. Leur moralité est liée, selon lui, à la conception du pardon, que Dieu accorde facilement : « Chez les musulmans, sous le couvert de la religion et du culte rendu à Dieu, l'immoralité souvent raffinée, l'abaissement de la sainteté de Dieu au degré du pardon facile, de la tolérance bénévole des plus graves transgressions en faveur de ses fidèles [55]… ». L'idée de Marchal, qu'il partage avec ses confrères, est que les musulmans sont convaincus que la simple

[48] H13/1, p. 19 sq.

[49] Cette question est réactivée lors de l'application de la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905, qui en Algérie n'a pas été appliquée au culte musulman pour différentes raisons qu'il ne nous appartient pas ici de développer. Toutefois, la loi n'a pas non plus été appliquée dans toute sa rigueur pour le culte catholique comme ce fut le cas en métropole (cf. O. Saaïdia, « La séparation de l'Église et de l'État en Algérie [1905-1909] », *Ultramarines, AMAROM, IHCC* 16-17, décembre 1998, p. 13-17).

[50] *Ibid.*, p. 20.

[51] Cf. H. D'Almeda-Topor, *L'Afrique au XX^e siècle*, A. Colin, Paris, 1993, p. 103-132.

[52] H13/1, p. 20.

[53] L. C., « L'agitation religieuse en Égypte », *En terre d'islam*, sept.-oct. 1933, p. 292-296 ; diaires de l'IBLA, 20 mars, 16 avril et septembre 1929 (travail d'analyse en cours sur la presse arabe).

[54] H13/1, p. 14.

[55] *Loc. cit.*

récitation de la *šahāda* les lave de tout péché. Il n'y a pas chez eux de gradation dans la faute, de distinction entre péché véniel et péché mortel [56].

Toutefois, Marchal n'englobe pas tous les musulmans dans une même analyse. Il opère des différenciations, mettant en pratique le principe de l'apostolat adapté. Il présente ainsi un bref tableau sociologique de la population musulmane et des difficultés inhérentes à chaque catégorie face à la conversion [57]. Une distinction est faite entre élite ancienne et nouvelle, selon une première classification qui nous est apparue à la lecture du texte. Les élites anciennes sont essentiellement religieuses et les nouvelles sont plus diverses. En effet, les *'ulamā'* côtoient les membres de la nouvelle bourgeoisie et les occidentalisés. Il est important pour Marchal de pouvoir opérer ces repérages car les élites apportent des objections au christianisme qui sont de nature différente de celles des masses et il faut donc avoir un arsenal de réponses adaptées. Comme nous l'avons précédemment mentionné, l'apologétique musulmane a évolué à partir du début du XX^e^ siècle. Avec la *Nahḍa*, l'intérêt pour l'Europe s'est accru et l'apprentissage des langues européennes s'est développé, avec comme corollaire la découverte de la culture occidentale. Ainsi, les écrits des libres penseurs sur la religion et des positivistes contre le christianisme leur sont désormais accessibles. Tout un nouvel argumentaire peut se développer. La situation qui en résulte est pour le moins paradoxale car ces penseurs font appel à la critique rationaliste pour analyser le christianisme mais sans jamais penser l'appliquer à leur propre religion.

Marchal n'en tire pas de conséquences pour se lancer dans une polémique, il est surtout préoccupé par le problème religieux ainsi généré [58]. Ce savoir savant engendre un degré supérieur d'obstruction au christianisme, en d'autres termes, renforce « l'esprit musulman » et, par conséquent, éloigne ces âmes de Dieu. C'est pourquoi l'homme du peuple est moins « corrompu » par l'islam car il en est moins pénétré que celui de l'élite, il peut plus facilement s'en détacher et constitue l'objectif prioritaire de la mission.

Malgré toutes ces critiques, Marchal est convaincu que le musulman n'est pas perdu. En effet, ne vénère-t-il pas le vrai Dieu ? En outre, pour lui, le musulman est de bonne foi [59],

[56] Il est inutile de préciser que tous les musulmans ne se reconnaissent pas dans une telle description. Mais notre intérêt réside moins à repérer le vrai du faux, qu'à présenter l'imaginaire de l'altérité tel qu'il se constitue à un moment donné de l'histoire. La force des représentations est telle que la véracité importe peu dans la mesure où les protagonistes, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, agissent selon leur définition de ce critère. La question du péché dans l'islam dépend de son contexte théologique. Il nous faut retourner au cœur même de la révélation coranique dont tout l'édifice repose sur l'affirmation de l'unicité de Dieu (*tawḥīd*) et de sa transcendance (*tafawwuk*). Sous cet éclairage, un seul péché est impardonnable, celui de l'associationnisme (*širk*) car il implique directement la majesté de Dieu, tous les autres sont pardonnés dans la mesure où ils sont de nature humaine. Or Dieu, pour les musulmans, est séparé des hommes par une distance infranchissable qui est celle qui sépare le créateur de sa créature. Cet éloignement n'exclut pas une certaine proximité (L, 16) : « ...Nous sommes plus proches de lui que sa veine jugulaire... », tout en restant dans des dimensions différentes. Dieu ne peut donc se considérer comme offensé par les « péchés » de l'homme qui, par définition, ne peuvent pas le toucher. C'est pourquoi la notion de péché ne peut avoir la même acception que dans le christianisme et qu'il ne peut exister de péchés véniels ou mortels. De plus, la récitation de la *šahāda* n'absout que dans la mesure où elle est prononcée dans un esprit de sincérité.

[57] H13/1, p. 20.

[58] H13/1, p. 30.

[59] *Ibid.*, p. 45. Cette prise de position est personnelle à Marchal et ne reflète pas l'attitude de tous les pères blancs. Ainsi, pour Giacobetti, un autre père blanc, c'est loin d'être le cas. À la demande de l'évêque d'Oran, M^gr^ Durand, il se livre à une « enquête » dans laquelle il quantifie très précisément la bonne foi des musulmans. Cette dernière varie, selon les régions, entre 3 et 5 pour cent. L'évêque a estimé son analyse trop négative et a décidé de ne pas en tenir compte (AGMAfr). L'exemple de Giacobetti est, certes, extrême dans sa formulation qui se veut répondre à des critères objectifs et scientifiques, mais elle ne nous semble ni unique, ni minoritaire.

même s'il est dans l'erreur. Il a de bonnes bases et il est dans de bonnes dispositions car il a une âme vraiment religieuse. De plus, Marchal considère, dans la ligne de l'Église primitive [60], que « anima naturaliter Christiana [61] ». Il y a là un parallèle à établir avec le discours musulman sur la même question. L'islam considère que tout individu naît naturellement musulman, seuls les parents et le milieu font changer de religion.

Conclusion

La conclusion de Marchal est claire : les musulmans vivent dans l'ignorance [62] ; ils sont les premières victimes de l'islam.

Mais tous les espoirs sont permis. Selon Marchal, les musulmans ont, en effet, fini par s'accommoder de la domination occidentale et ils veulent profiter des avantages de la vie sociale et économique [63], en d'autres termes, des bienfaits de la civilisation. Le thème de l'action civilisatrice de la colonisation est indirectement abordé. Il a été, rappelons-le, une des justifications – et non des moindres – de la politique coloniale au XIX^e^ siècle, à une époque d'européo-centrisme affirmé. L'intériorisation du message colonial est totale : il n'est pas question de distinction entre la civilisation laïque et catholique ; les querelles de la métropole sont loin et la conviction, tant chez les pouvoirs publics qu'au sein de l'Église, est de contribuer à une œuvre commune.

La période de l'entre-deux-guerres, nous l'avons déjà mentionné, coïncide avec l'apogée de l'Empire colonial [64]. Les mentalités de la métropole se sont habituées à la présence coloniale qui ne fait plus l'objet de contestations importantes. L'opinion publique est persuadée que les Européens sont encore là pour très longtemps. C'est sa conviction intime que Marchal attribue aux musulmans, alors que la période est caractérisée par une réactivation des revendications des peuples soumis [65].

Marchal pense que les indigènes se rapprochent de la civilisation européenne et, implicitement, de son état d'esprit fait de tolérance et d'ouverture permettant, donc, une évangélisation. Évangélisation à laquelle il faut se préparer car, pour beaucoup, la fin de l'islam ne saurait tarder ; c'est là aussi une des nouveautés du discours missionnaire dans l'entre-deux-guerres. C'est pourquoi il élabore, à partir des instructions du cardinal Lavigerie, sa méthode d'apostolat [66].

[60] Tertullien, *Apologétique* XVII.

[61] « L'âme humaine naturellement chrétienne en dépit de l'islam... » (H13/1, p. 47).

[62] *Ibid.*, p. 47 sq.

[63] *Ibid.*, p. 20.

[64] Cf. l'exposition coloniale de 1930 et l'exposition vaticane missionnaire de 1925.

[65] Voir notamment le livre de C.-R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine* II (De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération [1954]), PUF, Paris, 1979, p. 279-449.

[66] Voir notre article « Henri Marchal, techniques d'apostolat auprès des musulmans » *in Actes du colloque CREDIC-AFOM, Torrepelice, septembre 1999*, sous presse.

Le texte de Marchal apparaît bien comme la ligne officielle de l'apostolat des Missionnaires d'Afrique, car en 1938 sont publiées *Les grandes lignes de l'apostolat des pères blancs en Afrique du Nord (directives du cardinal Lavigerie)*, tirées à 250 exemplaires de 61 pages, en polycopie, à la demande de Mgr Birraux, pour être mis à la disposition des étudiants de l'IBLA et des missionnaires qui l'auraient désiré. Le document n'était pas destiné à l'extérieur de la société. Seules quelques petites différences au niveau de la forme peuvent être notées avec le texte des archives. Ce document fut reçu diversement par les Missionnaires d'Afrique. Les techniques d'apostolat de Marchal n'étaient pas appréciées par tous ses confrères, tant il est vrai que l'apostolat reste une démarche personnelle. Il nous est apparu que l'apostolat est fonction de la perspective sotériologique, de la définition de la mission qui en découle et de l'approche du peuple que l'on a à évangéliser.

En définitive ce texte nous renseigne sur l'évolution de l'apologétique chrétienne envers l'islam. Certes, le père Marchal n'est pas un pionnier à la manière d'un Massignon. Toutefois, il refuse clairement d'avoir recours à toute apologétique combative et destructive. Il rejoint en cela le grand courant qui commence à être majoritaire chez les missionnaires de l'entre-deux-guerres, même si des exceptions notables demeurent, toujours fidèles aux procédés apologétiques. Marchal, comme la plupart de ses contemporains, présente une vision de l'islam et des musulmans construite par antinomie, ayant comme base l'axiologie chrétienne de toujours. Le père est conditionné par sa culture tant religieuse que profane : l'islam est analysé à partir des critères retenus dans le christianisme de la première moitié du XXe siècle. L'opposition entre chrétiens et musulmans sur le plan théologique est totale (la prière, le péché, la morale, etc.). Tous les éléments de l'anthropologie de l'altérité sont présents et débouchent sur une mission fondée sur un rapport critique avec l'islam. Dès lors, le missionnaire chrétien doit d'abord se soucier de vivre le message chrétien et d'être présent sans chercher le débat.

Ce texte peut être qualifié de discours moyen sur l'islam et les musulmans. Il reflète la vision qu'un missionnaire, mais aussi, sans les implications religieuses, celle que tout « honnête homme » pouvait communément avoir. Si Marchal rompt avec certaines pratiques apologétiques, il ne contribue en fait que faiblement à l'amorce d'une nouvelle vision de l'islam. Amorce qu'il faut aller chercher chez d'autres.

AnIsl 35 (2001), p. 491-502 Oissila Saaïdia