



N° JAU/54 - 16 décembre 1970

**LA CIVILISATION MUSULMANE
DANS L'ŒUVRE DU PROFESSEUR GUSTAV VON GRUNEBAUM**

Père G. C. ANAWATI

(2^{ème} partie) ¹

**L'ISLAM MODERNE ET CONTEMPORAIN :
THÈMES, PROBLÈMES ET PERSPECTIVES DE DIALOGUE**

La longue analyse précédente de l'Islam classique, avec ses composantes religieuses et culturelles, de ses échanges à travers l'histoire avec les cultures des divers pays qu'il a conquis, nous permet de comprendre combien l'observation attentive de l'Islam moderne et contemporain peut bénéficier des résultats acquis. Le "réveil" de l'Islam, le mouvement de la Nahda, l'accession à l'indépendance des divers pays musulmans autrefois colonisés, l'intense mouvement intellectuel, social et politique depuis la fin du 18^e siècle ont été trop souvent décrits pour que nous ayons à en rappeler même les grandes lignes. Ce que nous voudrions faire, c'est indiquer comment Monsieur Von Grunebaum, précisément en utilisant les résultats de ses patientes et minutieuses études de la civilisation musulmane classique, parvient à saisir les liens qui relient les événements multiples et complexes de l'Islam moderne et la manière dont ils se rattachent aux exigences inscrites dans l'essence même de la religion musulmane.

A l'étude de ces divers problèmes, Monsieur Von Grunebaum a consacré un grand nombre d'études envisageant chacune un aspect différent de ce qui fait finalement le fond du problème, à savoir : comment les pays musulmans, et plus particulièrement les pays arabes, ont-ils réagi, et continuent à le faire, à l'égard de l'Occident qui, jusqu'à ces dernières décennies, les avait politiquement dominés, et culturellement envahis ? Comment à travers les luttes engagées pour leur libération politique, économique et culturelle, se sont-ils mis en quête de leur propre personnalité essayant de s'identifier avec ce qui, de leur contact avec les valeurs occidentales, leur a apparu être le fond même de leur âme musulmane ? Comment entendent-ils concilier l'occidentalisation, condition première de leur progrès, avec leur nationalisme, expression de leur liberté, conserver leur héritage classique tout en restant sensibles aux derniers thèmes de la culture contemporaine universelle ?

C'est pour répondre à ces diverses questions, que Monsieur Von Grunebaum s'est penché avec patience sur les écrits des auteurs musulmans contemporains essayant de dégager, à travers ce qui souvent n'est que littérature et déclaration les aspirations profondes de ceux qui les expriment.

¹ Cf. Document Comprendre, n° JAU/52, 21 octobre 1970.

La liste serait trop longue de tous ceux qui lui ont, d'une manière ou d'une autre servi comme base de documentation. Signalons seulement les plus importants parmi eux.

Remarquons tout d'abord que pour l'analyse du mouvement de l'occidentalisation et des problèmes qu'il suscite (humanisme, échanges culturels, nationalisme arabe), Monsieur Von Grunebaum ne s'est pas adressé uniquement à des auteurs musulmans mais également à un certain nombre d'auteurs chrétiens arabes. Cela était indispensable : on sait en effet qu'à la base de l'arabisme idéologique et politique il y a eu les Nimr, les Sarrûf, les Yâziji, les Kherallah, les Azoury, les Antonios et parmi nos contemporains un Constantin Zurayq qui fut ambassadeur de Syrie à Washington et Directeur de l'Université américaine, et qu'en faveur de l'occidentalisation à outrance un des auteurs les plus actifs fut, en Égypte, le chrétien Salâma Mûsa.

Mais il reste que la grande majorité des auteurs étudiés sont des écrivains musulmans célèbres ou du moins représentatifs. Certains ont été étudiés d'une façon systématique quand il s'est agit de découvrir, à travers leurs écrits, l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes, leur self-view, comment il comprennent leur personnalité et ce qu'ils entendent à tout prix conserver quand ils sont aux prises avec des éléments étrangers qui la menacent. Neuf auteurs ont été étudiés de près dans le chapitre XIème de *Islam, Essays in the nature and growth of a cultural tradition*, chapitre intitulé, *Attempts at self-interpretation in contemporary Islam* (pp. 185-236). Ce sont : Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), son disciple Mohammed 'Abdoh (1849-1905), Sayyid Ameer 'Ali (1849-1928), Sir Muhammad Iqbal (1876-1938), Mohammed Hussein Haykal (1888-1957), Ali Abd al-Râzeq (1888-1968), Mohammed Kurd Ali (1876-1953), Tâha Hussein (né en 1889), 'Abdallah 'Ali al Qâsimi. D'autres ont été également consultés : des hommes politiques comme Gamâl 'Abd El-Nasser (*Philosophie de la Révolution*), Bourguiba, Michel 'Aflaq, Bazzâz, qui fut premier ministre d'Iraq et un des promoteurs d'un arabisme modéré ; Sâti'al-Husri, qui dans son *Dîfâ'an al-'orûba* s'est fait le défenseur d'un arabisme en quelque sorte "laique", le Syrien Hikmet Hâshem, le Libanais 'Omar Farrûkh, à qui Monsieur Von Grunebaum n'épargne pas quelques cinglantes remarques pour le simplisme de ses opinions ; la romancière Leila Ba'labakî, toute une série d'auteurs nord-africains : les Algériens Bennabi (*Vocation de l'Islam ; Les conditions de la Renaissance algérienne*), Tewfiq al-Madani (*Kitâb al-Jazâ'ir*) et le romancier Mouloud Feraoun (*Le fils du pauvre ; La terre et le sang*) ; les Tunisiens Abu Qasim al-Shabbi, poète de la révolte, Messadi (*al-Sudd*), en qui Monsieur Von Grunebaum admire "l'aisance et la perfection avec laquelle s'opère l'acculturation" (p. 130), Mahjûb ben Milâd, ainsi que l'Israélite Memmi (*La statue de sel ; Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*) ; les Marocains Driss Chraïbi (*l'Ane, Les Boucs, Le passé simple, De tous les horizons*) ; 'Allâl al-Fâsi, Lahbabi (*Liberté ou libération*). A cette liste il faudrait ajouter les témoignages de Turcs comme Adnan Adivar, de Pakistanais, en particulier le cheikh al-Hasani al-Nadwi (*Ce que le monde a perdu par le déclin des Musulmans*) et Mawdûdi ; d'Égyptiens ; comme 'Abd al-Rahmân al-Sharqâwi (*La Terre*), Mohammad El-Bahiyy etc. Et, bien entendu, Monsieur Von Grunebaum ne manque pas de discuter avec ses pairs : Gibb, Massignon, Gardet (*La Cité musulmane*, longuement cité), Berque, Laoust, Smith, Brunschvig, Kenneth Cragg, etc.

A côté de cette documentation proprement arabo-islamique, il faudrait également ajouter les très nombreux auteurs occidentaux dans les domaines les plus divers (antiquité classique, hellénisme, histoire médiévale, Renaissance, anthropologie, ethnographie, histoire des religions, littérature contemporaine, etc.) dont les travaux sont utilisés avec discrétion, pertinence et une rare maîtrise dans l'art de les citer là où leur témoignage est vraiment éclairant.

A cette documentation précieuse basée sur les témoignages écrits, il faut ajouter l'expérience, irremplaçable, que donne le contact direct avec les musulmans et les Arabes eux-mêmes : Monsieur Von Grunebaum les voit d'une façon constante puisque, depuis de nombreuses années, il a parmi ses élèves des étudiants des divers pays musulmans. Expérience que donnent aussi les nombreux voyages dans ces pays que Monsieur Von Grunebaum visite régulièrement. Monsieur Von Grunebaum n'est pas un orientaliste en chambre : il reste constamment en contact avec l'objet de ses études, dans le passé par la lecture des textes eux-mêmes, dans le présent par les contacts avec les meilleurs représentants de la civilisation musulmane.

Sur l'Islam moderne et les problèmes qu'il pose, Monsieur Von Grunebaum a écrit un nombre considérable d'articles dont plusieurs à l'occasion de nombreux colloques ou congrès auxquels il a pris part. Un certain nombre d'entre eux ont été reproduits dans deux de ses livres :

1. *Islam, Essays in the nature growth of a cultural tradition* (1955) qui contient en particulier les deux importants articles suivants : Ch. XI, Essai d'une auto-interprétation dans l'Islam contemporain et Ch. XII, L'occidentalisation en Islam et la théorie de l'emprunt culturel.

2. *Modern Islam. The search for cultural Identity* (1962) qui contient les onze chapitres suivants :

- Ch. I L'Islam : son pouvoir inhérent d'expansion.
- Ch. II Le problème de l'influence culturelle.
- Ch. III Une analyse de la civilisation musulmane et de l'anthropologie culturelle.
- Ch. IV Le concept de classicisme culturel.
- Ch. V Image de soi (self-image) et approche de l'histoire.
- Ch. VI Le problème intellectuel de l'occidentalisation dans la vue de soi (self-view) du monde arabe.
- Ch. VII Chute et réveil de l'Islam : une vue de soi (self-view).
- Ch. VIII Le rôle politique de l'Université dans le Proche-Orient tel qu'il est illustré par l'Égypte.
- Ch. IX Problèmes du nationalisme musulman.
- Ch. X Nationalisme et tendances culturelles dans le Proche-Orient arabe.
- Ch. XI L'acculturation comme un thème dans la littérature arabe contemporaine.

De l'ensemble des études précédentes, il ressort avec évidence que le problème le plus important pour la civilisation musulmane contemporaine réside dans la possibilité de conciliation de la pensée occidentale avec la tradition. Ce qui est désirable, c'est un ajustement comportant un minimum de changement mais suffisamment actif pour provoquer une renaissance politique et culturelle.

Pour rendre plus claire la pensée de Monsieur Von Grunebaum, nous allons exposer successivement les résultats de ses analyses d'après les trois thèmes suivants : A) l'occidentalisation, B) le problème des échanges culturels, de l'humanisme et du classicisme, enfin C) le problème des nationalismes musulman et arabe.

A. L'OCCIDENTALISATION

Au début de son livre intitulé: *l'Islam : nature et développement d'une tradition culturelle* que nous signalions plus haut et qui se propose d'esquisser "le profil de la civilisation musulmane" ainsi que les problèmes annexes, Monsieur Von Grunebaum condense en quatre "thèses" ce que l'on pourrait appeler les "prolégomènes" à toute étude de la civilisation musulmane dans ses rapports avec l'Occident". On pourrait formuler ces thèses de la façon suivante :

1. L'Islam nous donne le spectacle du développement d'une religion universelle en pleine lumière de l'histoire.
2. De plus il nous offre le spectacle d'une religion s'élargissant en une civilisation.
3. Dans le développement de cette civilisation, des éléments de traditions culturelles étrangères ont été absorbés, modifiés puis éliminés. Certaines de ces traditions ont également contribué à l'élaboration de la culture de l'Occident. De sorte que la croissance et le déclin de la civilisation islamique entre le 7^{ème} et le 12^{ème} siècles éclairent, d'une façon presque dramatique, les rapports réciproques des deux cultures, leur interaction, leur transformation et d'une façon plus générale, le problème même de l'influence culturelle en tant que telle.
4. La civilisation musulmane constitue un système complet de pensée et de comportement qui a pris naissance à partir d'une impulsion fondamentale et qui a enveloppé l'homme en toutes ses relations : avec Dieu, avec l'univers, avec lui-même. Et ce système est à la fois assez proche de celui de l'Occident pour "que celui-ci puisse le comprendre intellectuellement et émotionnellement et cependant suffisamment éloigné de lui pour lui permettre, par contraste, d'approfondir la prise de conscience que l'Occident a de lui-même. "

L'occidentalisation est un cas particulier de ce que les sociologues dans leur vocabulaire appellent "acculturation". Il s'agit pour le Proche et le Moyen Orient de l'adoption d'un certain nombre de valeurs occidentales qui s'intègrent d'une façon plus ou moins organique avec l'héritage traditionnel et de ce qui fait "l'identité" du monde arabe. Quelle est cette identité et quels en sont les éléments essentiels sans lesquels l'homme arabe risque de perdre son âme, c'est ce qui a posé, et continue à poser pour l'intellectuel musulman moderne, un problème qu'il ne lui est pas facile de résoudre. En 1924, le professeur H. A. Gibb, un admirable connaisseur des tendances modernes de

L'Islam écrivait : "Je n'ai pas encore vu un seul livre écrit par un Arabe de n'importe quelle branche, écrit en n'importe quelle langue occidentale qui pût faire comprendre à un étudiant occidental les racines de la culture arabe. Bien plus je ne connais aucun livre écrit en arabe pour les Arabes eux-mêmes qui ait analysé d'une façon claire ce que la culture arabe signifie pour les Arabes."² Cette affirmation ajoute Monsieur Von Grunebaum pourrait être étendue aux Musulmans non-arabes qui, eux aussi, n'ont pu jusqu'ici expliquer ce qu'est leur culture ni à eux-mêmes ni à l'Occident.

Monsieur Von Grunebaum trouve à cette défaillance plusieurs raisons. Tout d'abord l'Islam traditionnel considère l'Islam comme la religion définitive, la vérité ultime, la seule voie pour le salut. Il est conscient de ce qu'est le style de vie musulmane. Il ne pense pas qu'il puisse exister d'autre civilisation véritable, selon d'autres critères que les siens. Pour lui, la finalité de la révélation coranique est, pour l'histoire, un critère de jugement : il jugera les autres religions selon leur plus ou moins grande proximité de la vérité absolue représentée par l'Islam. Celui-ci doit être étudié dans ses rapports avec l'ordre divin inchangeable et non par rapport à ses éléments culturels et aux facteurs qui ont présidé à sa naissance et à sa croissance.

En second lieu, le monde musulman moderne est "lamentablement ignorant" de son origine, de son développement, des réalisations de sa civilisation. Cette ignorance est due en partie aux défauts du système éducatif et aussi au fait que ce monde cherche à s'adapter aux problèmes immédiats du moment. De plus, les méthodes scientifiques de la recherche n'ont pas encore obtenu une audience générale.

Enfin, la situation du monde musulman actuelle amène les intellectuels à discuter religion ou civilisation dans le contexte d'une des catégories suivantes :

- a) Apologie de l'Islam, en réponse à telle ou telle attaque.
- b) Théologie réformiste ou réactionnaire.
- c) Appels à l'occidentalisation.
- d) Discussion politique et propagande.

Ainsi des motifs religieux, politiques et culturels dirigent la recherche, la lecture des faits et infléchissent quand ils ne déforment pas complètement leur interprétation. Monsieur Von Grunebaum insiste sur le fait que tout ce que dit l'intellectuel du Proche-Orient en ce qui concerne son background et l'Occident est avant tout un jugement politique. Il cherche à convaincre plus qu'à décrire, il parle d'un monde tel qu'il doit être, non tel qu'il est.

Dans ce mouvement d'occidentalisation du Proche et du Moyen Orients on peut distinguer trois phases successives. Après la découverte brutale de son retard et de l'infériorité qui en découlait pour lui, le monde arabe semble s'abandonner entièrement aux aspirations étrangères, aux valeurs occidentales souvent mal comprises. Et ce sont des appels à une occidentalisation à outrance. Ensuite, et alors que l'occidentalisation n'est qu'imparfaitement réalisée, on observe une espèce de recul sans que l'étranger cesse d'être l'objet d'une curiosité avide, et l'on assiste à un réveil des traditions populaires. Mais ces traditions ont subi des retouches et, parfois, nouvellement créées au moyen de techniques étrangères empruntées qui leur donnent le vernis respectable de l'autorité scientifique. Enfin lorsque l'occidentalisation en est au dernier stade, au moins sur le plan des réformes gouvernementales, et d'une conversion des élites aux valeurs scientifiques, voire littéraires et artistiques, de l'Occident, la confiance en soi retrouvée du monde arabe se manifeste par des réactions d'hostilité envers l'Occident et par l'insistance que l'on met à affirmer le caractère autochtone et original de tous les éléments empruntés.

C'est à cette phase que les élites intellectuelles arabes essaient de prendre conscience de ce qu'ils sont par rapport au passé, leur héritage culturel et celui qui s'est présenté et continue à le faire au nom de l'Occident. Cette prise de conscience s'adresse d'abord à un matériel historique où l'on projette des conclusions prédéterminées dans une description du développement de la nation en vue de renforcer l'estime qu'elle doit avoir pour elle-même (self-respect). C'est à un second stade seulement,

² *The Near East : Problems and Prospects*, ed. Ph. W. Ireland (Chicago, 1942), p. 60, cité par Grunebaum, *Islam. Essays...* . p. 185.

et par un dernier retournement, que la littérature arabe s'emploie à décrire et à dramatiser le conflit des cultures que l'auteur lui-même ou ceux de la génération précédente ont pu éprouver.

En parlant d'une façon schématique, on peut dire que la tragédie de la personne qui a adopté l'occidentalisation culturelle est double. D'une part, du point de vue de l'Occident : plus l'occidentalisation a été poussée, plus la résistance à son égard s'affirme, et aussi la résistance à tout ce qui amènerait une entière occidentalisation car on n'en voit pas l'utilité politique. Le fait que l'Occident se retire politiquement fait que la civilisation occidentale semble moins satisfaisante ; l'éloignement de l'héritage du passé, spécialement le rejet des habitudes traditionnelles de pensée et de jugement, est arrivé quelques décennies trop tôt pour garantir la protection de ce qui avait été réalisé et de ce qui était nécessaire pour continuer le relèvement politique.

La défense du passé, les habitudes trop fréquemment moribondes qui ne pouvaient pas mourir parce qu'on ne leur permettait pas de mourir, et le caractère politique de cette défense avaient conduit à une rigidité dans la vue qu'on prenait sur soi-même et sur l'étranger, rigidité qui ne contribue d'aucune manière à la réconciliation de tendances culturelles contraires. L'individu pris au piège du processus d'occidentalisation est compromis d'une part par l'élévation du niveau de l'éducation dans le monde arabe, qui, avec la liberté de l'action politique déjà réalisée, diminue, paradoxalement son utilité et en particulier son ajustement spirituel. Et d'autre part, il n'y a pas suffisamment de place en France et en Amérique pour la personne qui a adopté la culture française ou la culture américaine, et quand l'individu trouve un abri, la soumission sans restriction au nouvel ordre spirituel et intellectuel lui est refusée à la suite de l'incompréhension de la mère-patrie, et aussi à cause du désordre dans la sphère politique.

Il serait injuste, ajoute Monsieur Von Grunebaum, de parler à ce sujet avec une certaine propagande arabe, d'un manque de générosité qui empêche l'Occident de permettre aux peuples orientaux de partager les réalisations culturelles, mais il est vrai qu'il est difficile de tirer des conclusions politiques d'un changement qui a eu lieu comme résultat d'un contact avec l'Occident. L'Arabe, en particulier l'Arabe musulman, se découvre dans une maison moderne bâtie avec la directive occidentale dans laquelle il veut maintenant conduire sa propre vie sans savoir exactement ce qui lui convient.

L'occidentalisation est avant tout un acte de la volonté. Son accomplissement est éminemment adapté pour augmenter la confiance en soi une fois que la justification pour l'action collective est perçue (d'après, par exemple, le modèle turc) dans la modernisation en tant que telle et dans la participation, qui en résulte, à la communauté culturelle de l'Occident. Et, bien sûr, cette attitude présuppose la foi dans la primauté de la culture. La dualité du monde arabe, qui, comme on serait tenté de le formuler, retombe, devant ses difficultés intrinsèques, dans la politique, empêche cet ajustement entre la self-view et l'action, qui, expérimentée comme une paix et une tranquillité, constituait le mode de vie du musulman traditionnel.

En général, les antithèses dans la vie historique ne sont pas réconciliées. Peut-être est-ce la perception d'une telle vérité qui a conduit Jamil Saliba à sa conception d'un monde culturel pluraliste, à l'intérieur duquel l'opposition des civilisations occidentale et orientale perd de sa force destructrice et, - et c'est ce qui réellement compte pour Saliba - le conflit entre les traditions et les avocats d'une occidentalisation radicale dans les pays arabes perd de son intensité émotionnelle. Quelque superficielle que soit l'égalisation des réalisations occidentales et orientales que fait Saliba, pour lui l'intention, sans aucun doute, justifie les moyens. Car sans une sûre confiance en soi et en ses possibilités, l'acceptation tranquille de l'Occident par les Arabes est impensables. Que le pluralisme ardemment souhaité par Saliba, qui apparaît comme un compromis avec le conflit plutôt qu'une victoire sur lui, puisse être efficace on peut raisonnablement en douter. Mais comme points de repère, ses pensées devraient être reçues avec empressement dans un monde arabe désenchanté de lui-même. (Cf. *Modern Islam*, p. 179).

B. LE PROBLÈME DES ÉCHANGES CULTURELS, DE L'HUMANISME ET DU CLASSICISME

Le deuxième problème que posent les rapports de l'Islam et de l'Occident est intimement lié à celui du "retour" au passé ou pour employer un mot très employé ces derniers temps, du "ressourcement". Pour ne pas succomber sous la pression culturelle de la culture occidentale, les intellectuels musulmans et arabes s'efforcent de se rattacher à leur héritage culturel "classique", qui est censé avoir réalisé la perfection de la culture islamo-arabe. D'où la nécessité d'étudier de près le phénomène du "mouvement classicisant" dans toute son ampleur pour pouvoir comprendre les

mouvements de la Renaissance arabe et des divers nationalismes qui s'en inspirent. C'est un sujet qui semble avoir depuis longtemps préoccupé Monsieur Von Grunebaum car on voit dans ses travaux antérieurs apparaître certains des principes qui sont étudiés d'une façon plus systématique et en quelque sorte ex-professo dans le chapitre quatrième de *Modern Islam*, intitulé "le concept de classicisme culturel". Étant donné son importance, nous allons en donner un résumé précis.

Qu'est ce que le classicisme culturel ? Pour essayer d'en donner une définition adéquate, Monsieur Von Grunebaum commence par discerner en lui les quatre éléments suivants

1. Une phase passée (ou purement étrangère) d'un développement culturel que l'on considère comme complet et parfait.
2. Ce passé est considéré comme un legs dont on est le légitime héritier.
3. On considère comme possible de couler le présent dans les termes de cette perfection passée.
4. Enfin cette aspiration à l'égard du passé s'impose comme un modèle à atteindre. En effet, ce qui est capital dans cette attitude "classique" à l'égard de ce passé, ce n'est pas le fait de se rendre compte de sa supériorité absolue ou de son caractère unique mais aussi d'attribuer à cette perfection un caractère normatif.

Ces divers éléments vont s'éclairer par les analyses qu'en fait Monsieur Von Grunebaum. Il distingue pour cela : la fonction du classicisme : I ; ses diverses variétés : II, III, IV ; son efficacité et sa définition : V.

I. Et tout d'abord sa fonction. On peut l'envisager soit à partir de son point de départ soit d'un point de vue psychologique.

- a) Du premier point de vue, le classicisme peut rendre service de différentes manières. On se prévaut de lui pour :
 1. Stabiliser des sains culturels acquis.
On fait appel au passé pour maintenir des valeurs actuelles. Par exemple au 2^{ème} et 3^{ème} siècles, le gouvernement de Rome, pour affermir la loyauté de ses sujets en affermissant leur identification avec les Gréco-Romains, était mû par le désir de maintenir plutôt que de développer l'héritage grec, considéré comme un des bienfaits apportés par le gouvernement de l'empereur. De même dans ce qu'on appelle la Renaissance du 12^{ème} siècle, l'intérêt porté à la philosophie, à la médecine, aux mathématiques et aux sciences en général est moins le désir d'une réforme radicale que celui de consolider de nouvelles acquisitions tout en respectant les autorités traditionnelles.
 2. Pour préserver une position culturelle qui semble s'échapper.
C'est le cas par exemple du poète arabe de l'âge d'or et ses successeurs de l'âge malade (al-zamn al-marid) qui s'efforcent de s'accrocher à l'autorité indiscutable de la poésie bédouine.
 3. Pour achever une auto-stylisation.
Quand le monde gréco-romain n'existait plus, Orosius, Grégoire de Tours et Isidore de Séville se considéraient "comme appartenant à des peuples particulièrement privilégiés en comparaison de la masse barbare". En 1939, un éducateur iraquien dans une conférence à des instituteurs leur dit : Vous voyez comment l'histoire est faite pour répondre aux besoins du moment : c'est là l'histoire formative" (p. 77).
 4. Pour justifier un changement.
En règle générale, les changements culturels majeurs s'accompagnent d'un sentiment de libération à l'égard de l'autorité, mais inconsciemment on s'assujettit à une autorité: quand l'humanisme de la Renaissance se libère de l'emprise de l'Église, il se constitue le chevalier lige de l'Antiquité.

5. Pour fournir une scène pour des expériences, des aspirations, des vues sur soi qui ne sont pas réalisables d'une manière satisfaisante dans le cadre de la réalité contemporaine ou de son interprétation courante. On cherche une terre d'élection où accrocher ses rêves : les Allemands romantiques de la fin du 18^{ème} fervents amoureux de la Grèce, ne l'ont même pas visitée.
- b) L'aspect psychologique de la fonction de tout classicisme peut-être interprété à deux niveaux différents :
1. Le mouvement classicisant peut être compris comme une réaction de défense à l'égard d'un sentiment d'inadéquation. Cette inadéquation peut être ressentie par les contemporains soit :
 - Comme inhérente à leur situation historique qui, d'après eux, est incapable d'épanouir leurs potentialités. Cf. les humanistes hellénophiles du 16^{ème} siècle désirant remodeler la structure de leur temps.
 - Soit comme se trouvant en eux-mêmes. Ils se sentent opprésés par un monde devenu trop vieux, ou le déclin inévitable de l'humanité. C'est le mouvement "rétractile", le retour en arrière de tout conservatisme rigide ou d'un classicisme statique qui se sentent dépassés par la complexité du monde où ils vivent. C'est l'attitude des réformateurs musulmans considérant comme "classique" l'ère des quatre califes rashidûn, oubliant que ce fut une période d'expansion.
 2. En second lieu, au niveau psychologique, le mouvement classicisant peut être expérimenté :
 - Comme un concept dynamique ou dynamisant. Ici le modèle classique n'est pas considéré comme quelque chose de donné qu'il faut répéter tel quel mais comme une source d'inspiration : on n'imitera pas les Grecs mais on créera avec la même liberté et la même confiance en soi qu'eux. Ce fut l'idéal des humanistes français du 16^{ème} siècle et des classiques allemands, de Winckelmann à Goethe.
 - Par contraste, le classicisme peut être expérimenté comme une notion statique de perfection. Selon ce point de vue, la Grèce, est par excellence le "Home" de l'âge d'or. On essaiera, par imitation, de l'atteindre bien qu'on soit sûr qu'on ne l'atteindra jamais.

II. Classicismes divers.

Les analyses précédentes montrent qu'il peut y avoir différentes formes de classicisme. Essayons de les classer. Certains sont différents d'après les aspects qui sont considérés ou qui font autorité :

- A) On peut considérer "l'autre" culture comme étant, en sa totalité, un modèle classique. Exemple : le Japon adoptant les standards de la civilisation chinoise ; les premières phases d'acculturation du Moyen-Orient par rapport à l'Occident.
- B) Pratiquement, presque tous les classicismes élèvent seulement un ou plusieurs éléments de l'autre culture au rang de modèle à suivre.
 1. On accorde à son aspiration une valeur autoritative. C'est le cas de la plupart de mouvements réformistes musulmans : Hanbalisme, Wahabisme, Salafiyya, Ikhwân al-Muslimûn ; bien qu'ils paraissent répondre directement à des besoins du temps, ils tirent en fait leur justification et leur force d'appel de la reprise d'objectifs réalisés par une période considérée comme autoritative.
 2. On accorde à la valeur classique considérée une valeur absolue comme moyen. Ce désir de refondre les réalisations présentes en termes satisfaisants pour une autre culture semble surtout être fréquent dans le domaine du droit, de la littérature, des arts. Le citadin musulman emprunte au bédouin ses outils littéraires et essaie de s'identifier avec les

standards artistiques du nomade, tout en maintenant la discrimination de la Sharī'a à son égard.

3. On peut considérer l'expérience psychologique de "l'autre" ou certains de ses éléments comme normatifs, par exemple des types de piété (hésychasme transplanté du Mont Sinaï au Mont Athos) ; type d'argumentation philosophique, emprunté par les Falāsifa à l'aristotélisme.

III. On peut aussi distinguer les classicismes d'après la relation génétique qui existe entre la culture classicisante et la culture classique modèle. Il peut y avoir :

A) Une connection orthogénique (descendance linéaire)

- On choisit une période qui ne soit pas séparée de la période présente par une rupture culturelle effective ou par une déviation des porteurs actuels de la civilisation classicisante. L'exemple typique est le classicisme qui cherche une orientation vers l'ère des califes rashidūn. En même temps qu'il illustre cette attitude, ce cas montre son ambiguïté. En effet, quand les Arabes se réclament d'une connection orthogénique par rapport à cette ère, on peut se demander si elle est religieuse ou nationaliste. Pour les Pakistanais et les Indiens musulmans, le cas est différent : pour le Pakistanais qui identifie religion et nation l'affiliation est indubitablement orthogénique mais non pour le musulman de l'Inde.
- Il y a rupture culturelle, mais la culture "empruntante" reste dans la ligne de celle à qui elle emprunte. C'est le cas des Romains idéalisant la grande période de la Grèce, et celui de la Renaissance accordant une valeur d'absolue à l'Antiquité.

- B) Une sélection hétérogénique : une culture étrangère sert de modèle mais comme "autorité", c'est le cas de la Turquie et de l'Inde musulmane à l'égard de l'Iran, du Japon par rapport à la culture chinoise, du Proche-Orient dans la période après Alexandre le Grand devant l'hellénisme, de toutes les parties du monde par rapport à l'Occident. Les résistances à l'intérieur de la civilisation "empruntante" peuvent être atténuées par une réinterprétation orthogénique du modèle : Ahmad Amīn, par exemple, le célèbre historien égyptien (m. 1954), approuve les musulmans de l'âge d'or d'accepter les éléments culturels étrangers en les rapportant au Prophète au moyen de hadīth forgés (p. 91, note 42).

IV. Le classicisme qui se présente ostensiblement comme une fin est, en fait toujours un moyen : c'est "l'aspiration du temps, de l'époque qui cherche un modèle classique" qui décide si ce modèle sera une autorité ou un moyen d'exécution. Autrement dit l'image "classique" possède une ambivalence, une neutralité qui permet à celui qui va l'utiliser pour réaliser ses desseins de lui donner l'orientation voulue. Monsieur Von Grunebaum cite à ce propos le mot de Schlegel : "Chacun trouve chez les Anciens ce qu'il cherche". En fait la richesse objective de l'héritage ancien, son interprétabilité diverse et multiple, ont permis aux âges postérieurs, malgré leurs aspirations diverses, d'y trouver de quoi justifier leur position.

V. Au terme de l'analyse précédente, le classicisme peut être décrit en termes de son efficacité opérationnelle, comme :

- A. Un principe de valeur, c'est-à-dire une base d'auto-évaluation.
- B. Un principe d'organisation de l'univers.
- C. Une motivation.

Ces trois principes apparaissent toujours simultanément et en dépendance l'un de l'autre. Par ailleurs les promoteurs du classicisme sont intéressés d'abord à eux-mêmes, ensuite au modèle. L'apparente objectivité, c'est-à-dire l'attention accordée au modèle, dépend en fait du dessein que le partisan du classicisme entend atteindre.

Et Monsieur Von Grunebaum de conclure : "L'attitude classicisante n'est en elle-même un symptôme ni d'ascension ni de déclin, ni même le sentiment chez celui qui l'éprouve de vivre dans un temps de progrès ou de régression. La nature du modèle, tel qu'il a été constitué ou perçu par ceux qui sont en recherche d'une autorité, dirige et limite, selon toute vraisemblance, le mouvement culturel que son adoption est sensée rendre possible. Mais c'est, avant tout et plus que tout, la "tonalité" (the mood) et l'aspiration de celui qui reçoit la culture, et en conséquence l'usage fonctionnel auquel l'emprunt

servira, qui nous permettront de juger, du moins jusqu'à un certain degré, si un classicisme donné est fils de courage ou de peur, de sénilité ou de rajeunissement" (p. 96).

Ce résumé, bref et sec, ne donne qu'une faible idée de la richesse de cette remarquable étude. Chacune des propositions que nous avons énumérées est étayée de plusieurs exemples pris aux différentes cultures ou renvoie à des études antérieures très documentées. On comprend que pour un auteur qui a poussé aussi loin la mise au point des critères de discernement et des principes de comparaison, certains jugements massifs de critiques contemporains orientaux ou occidentaux peuvent paraître quelque peu teintés de "provincialismes" ou être trop vagues, pour employer des euphémismes de Monsieur Von Grunebaum.

La continuelle confrontation des doctrines et des valeurs traditionnelles avec celles que représente l'Occident ne pouvait conduire qu'à un certain scepticisme, à l'égard surtout des nouvelles valeurs normales non encore sanctionnées par la conscience collective. Les méthodes d'éducation qui prévalent en Orient depuis le 19^{ème} siècle expliquent également en partie ce scepticisme des classes élevées, écartelées entre une pensée dogmatique d'ancien style et les exigences de la méthode scientifique auxquelles ils étaient initiés.

Une seule chose cependant échappait à tout scepticisme et s'imposait indiscutablement à tous : l'indépendance. Malheureusement la politique, loin de résoudre le problème moral contribuait plutôt à l'aggraver. En effet le progrès suppose un certain optimisme culturel. Si on aspire vers un risorgimento politique et spirituel, c'est qu'on est convaincu que les affaires humaines peuvent s'améliorer, que le changement s'oriente vers le meilleur. Or cette conviction va à l'encontre du sentiment général de l'Islam traditionnel qui considère son histoire en continuel déclin depuis les jours heureux du Prophète et de ses premiers successeurs, les califes rashidûn. Selon un processus inéluctable, le monde se détériore, et l'Islam avec lui. La splendeur d'une époque particulière, une avance enregistrée, ici ou là, dans un âge postérieur, ne doit pas faire illusion. Il est vrai qu'une pareille conviction n'est pas partagée par l'intelligentsia arabe. Elle reste cependant assez forte pour qu'un écrivain aussi "moderniste" que Hussein Haykal, dans sa *Vie de Mohammed* (p. 526-527) n'ait pas eu le courage de s'en écarter.

Or le scepticisme moral et le manque de foi dans le progrès sont les ennemis mortels de la démocratie. Et celle-ci est le rêve de cercles de musulmans instruits. La compatibilité des institutions parlementaires avec la législation coranique, et plus encore, l'identité, chez des auteurs récents, de l'attitude démocratique avec l'enseignement du Prophète est un des thèmes favoris des publicistes musulmans.

Devant une telle attitude, que propose Monsieur Von Grunebaum comme solution ou du moins que conseille-t-il à ceux des intellectuels musulmans qui voudraient concilier leur foi et les exigences de rénovation du monde moderne ? Il faudrait d'abord que le moderniste musulman ne soit pas méfiant et susceptible à l'égard de l'emprunt culturel. Trop fréquemment sa réaction ressemble à celle de Haykal à l'égard de l'évolution : il commence par la rejeter poliment pour ensuite montrer, avec fierté, qu'elle n'est pas étrangère à l'Islam puisque Ibn Khaldun en a disserté. On n'a pas encore réussi à rendre l'innovation souhaitable en montrant qu'elle s'est manifestée très tôt dans l'Islam sans compromettre en rien l'intégrité de la foi.

L'Islam a toujours combiné une capacité pour absorber des éléments étrangers tout en montrant de la répugnance pour admettre leur origine étrangère. Il lui semblerait, à l'admettre, qu'on porterait atteinte au postulat indiscutable de la supériorité de l'Islam. Il y a aussi, comme le remarque Monsieur Von Grunebaum, le fait que ces emprunts ont été parfaitement recouverts par ce qu'il appelle la "patine de l'Islam".

En même temps que l'Islam montrait un grand empressement à emprunter et à assimiler des éléments étrangers, il rejetait avec opiniâtreté les méthodes de pensée, les échelles de valeurs étrangères. Les éléments matériels de la civilisation aussi bien que les institutions politiques et des techniques administratives étaient accueillis sans difficulté, mais toute idéologie était rejetée. Le critère ultime demeurait l'utilité ; le résultat individuel, particulier, était admis mais non le système qui le justifiait. Cette attitude d'emprunt sélectif, Monsieur Von Grunebaum l'avait déjà signalée dans l'Islam médiéval et il avait montré comment l'énorme contribution du monde hellénistique à la civilisation islamique n'incluait pas l'idéal humain qui avait assuré au monde grec son unité.

Le même danger de manquer l'essentiel pour ce qui serait le plus immédiatement pratique menace aujourd'hui aussi l'Islam. On ne voudrait pas être trop pessimiste, dit Monsieur Von Grunebaum, en affirmant que la civilisation islamique a fait un mauvais départ quand, au 19^{ème} siècle, elle prit de la civilisation européenne ce qui était utile plutôt que l'esprit qui avait été à la base de son développement si impressionnant. Mais, ajoute-t-il presque mélancoliquement, l'Islam craint en admettant les principes fondamentaux du développement occidental de perdre son centre de gravité.

Les apologistes musulmans se prévalent de l'identité de la religion (Monsieur Von Grunebaum parle de l'Église, the Church, ce qui est ambigu quand on parle de l'Islam) et de l'État et la considèrent comme une source de force. Mais du point de vue d'une réforme moderniste c'est là, au contraire, une cause de faiblesse. Qu'il suffise de remarquer, à ce sujet, que la Turquie Kémaliste a été amenée à imposer cette séparation quand elle a voulu prendre au sérieux l'occidentalisation.

Par ailleurs, il est indéniable que, dans la société médiévale occidentale, la distinction de l'Église et de l'État a été d'un grand secours pour les changements qu'imposaient les circonstances, et cela pour plusieurs raisons :

- a. Tout d'abord parce que l'Église ne contrôlait pas tous les aspects de la foi du croyant. Les droits des individus et ses rapports avec l'État avaient été, depuis des siècles, sanctionnés par le Droit romain.
- b. En second lieu parce que rompre avec l'Église ne signifiait pas rompre avec la civilisation occidentale et, inversement, on pouvait remodeler la civilisation sans pour autant être obligé de rompre avec la religion.
- c. Enfin parce que la réorganisation de l'État ne touchait pas nécessairement à la religion.

Aussi plus l'Islam identifie étroitement la religion et l'État, plus il sera forcé de construire une maison "moderne" sur des bases traditionnelles fictives (*Islam. Essays*, p. 229). Et, inversement, moins l'Islam considérera ses bases spirituelles affectées par le changement temporel, le plus rapidement il adoptera la voie de la modernisation dont le temps a éprouvé la solidité, à savoir la réinterprétation du Livre Sacré.

Pas plus que le catholicisme, l'Islam ne peut renoncer à sa prétention d'être le gardien de la vérité dernière et exclusive. Aussi, en principe, l'Occident, c'est-à-dire la chrétienté et le judaïsme, et l'Islam ne pourront collaborer que sur la base de tolérance réciproque, et non d'une égalité spirituelle. Mais un Islam inspiré par une Révélation réinterprétée comme un Livre de directives humanistes, insistant sur la moralité et non sur la légalité comme but de la religion et reléguant à l'arrière fond les préceptes désuets légaux, sociaux, se trouvera débarrassé de deux dilemmes paralysants :

1. Ou bien adopter l'attitude de l'Occident à l'égard de la réalité qui est à la base de sa maîtrise de la nature ou la rejeter comme étant du matérialisme.
2. Ou bien adopter ou rejeter son attitude affirmant la possibilité d'une critique tenant tête à toute autorité.

Il est incontestable, continue Monsieur Von Grunebaum, que l'Orient a vu, d'une manière appréciable, le succès couronner ses efforts et il est plus que probable que ce succès continuera à une allure accélérée. Mais il est non moins incontestable que l'Occident, lui aussi, va de l'avant et rien ne laisse supposer que le Proche-Orient soit en mesure de dépasser sa présente phase d'idéologie dérivée, de réforme dérivée, de technologie dérivée, etc. Ainsi le processus même du progrès se trouvera privé de cette satisfaction qui accompagne celui qui en est le promoteur, et l'Orient continuera à garder à l'égard de l'Occident une attitude de suspicion et d'orgueil blessé.

A cela il faut ajouter que d'ici quelques décennies, le développement de l'énergie atomique peut ôter aux réserves de pétrole de Proche-Orient beaucoup de leur valeur. De toute façon, quelque lourde que soit la dépendance économique de l'Occident par rapport aux matières premières de l'Orient, cela ne libérera pas le monde islamique de sa présente mentalité d'imitation et d'adaptation. C'est seulement lorsqu'il aura acquis la conviction de contribuer d'une façon effective à enrichir le noyau commun des fondements de la culture que disparaîtra la tension psychologique qui oppose un Islam occidentalisant à l'Occident.

Une question également se pose : jusqu'où peuvent aller les emprunts culturels ? En d'autres mots jusqu'où peut aller une occidentalisation du monde islamique ? En s'inspirant des travaux de Alfred Weber, appliqués à l'Islam par Bonnè, Monsieur Von Grunebaum pense que la transférabilité semble être confinée aux éléments qui peuvent émigrer d'un peuple à un autre grâce aux arts et méthodes techniques. Le potentiel d'occidentalisation du Proche-Orient inclut clairement "une plus haute rationalisation de la pensée et une coordination de l'économie, de la technique et de l'État mais elle n'inclut probablement pas les principes sous-jacents tels qu'ils sont incarnés dans la religion, la philosophie, l'art ou la théorie rationnelle" (Ibid. , p. 230).

Depuis près d'un siècle, l'Orient musulman est agité. L'exemple de l'Occident, des pressions diverses : défaite, contrôle étranger, trouble social et économique, sentiments d'orgueil et d'ambition ont amené les peuples d'Orient à redécouvrir la volonté de croître et de s'affirmer. Ils ont graduellement assuré, dans une large mesure, le contrôle sur leur développement interne en luttant sur un double front : d'une part contre l'Occident pour échapper, politiquement, à toute atteinte à leur souveraineté ; d'autre part contre leur propre tradition, qui retardait leur marche en avant. De rapides alternances de joyeux espoirs et d'amers découragements ont marqué le climat du Proche-Orient durant les dernières décennies. Dans le livre de Qâsimî, le jeune écrivain saoudien, il y a un appel pathétique pour la valorisation de l'homme, une foi ardente en sa destinée terrestre. Monsieur Von Grunebaum qui a analysé avec soin ce livre, tout en reconnaissant que jusqu'ici cet appel véhément en faveur de la libération de l'homme de ses entraves traditionnelles n'est peut-être pour le moment qu'une voix perdue dans la foule, remarque qu'il peut aussi bien être précurseur d'un renversement véritable et général de la conception de l'homme et, à l'instar de ce qui s'est passé en Occident il y a cinq siècles, au temps de la Renaissance, devenir le signal d'une libération des ressources endormies d'une énergie créatrice, car "c'est la ré-évaluation de l'homme qui, dans tous les temps, a présagé un renouveau culturel" (p. 231).

C. LE PROBLEME DES NATIONALISMES MUSULMANS ET ARABES.

Le troisième impact de l'Occident sur les pays musulmans est celui qui a provoqué la formation des nouvelles "nationalités". Pour comprendre la place du nationalisme dans ces pays, Monsieur Von Grunebaum résume en quelques brèves propositions les faits qui les expliquent (cf. *Modern Islam*, p. 206, et sq.)

1. L'unité du monde musulman a depuis longtemps cessé d'être politique ; elle avait tout basé sur la réalité d'un lien religieux et sur la conviction qu'il y a un lien culturel entre toutes les nations des croyants.
2. Dans son essence, l'unité a toujours consisté dans la surimposition faite par une élite aristocratique de lutteurs et de savants, souvent à couteaux tirés entre eux, d'un certain nombre de standards de croyance et particulièrement de manière de vivre à un nombre considérable de traditions locales très diverses.
3. On pourrait définir la Umma mohammadiyya comme une communauté d'hommes qui, croyant dans leur descendance commune ou à cause de leur foi commune en leur mission dans le monde, aspirent à la souveraineté sur un territoire ou qui cherchent à maintenir ou étendre leur influence politique ou culturelle en face de l'opposition.

La Umma serait en contre-distinction du christianisme mais en analogie avec le judaïsme.

4. Les mouvements nationalistes dans le passé ont menacé à plusieurs reprises ou détruit l'unité politique de l'Islam tout en laissant dans l'esprit des musulmans l'unité religieuse et culturelle.
5. A certaines époques, des mouvements d'un nationalisme typiquement culturel ont essayé de soustraire de larges contrées du Dâr al-Islâm à la suprématie de la culture arabe, qui agissait alors comme le représentant de la tradition prophétique, ou aussi d'insérer leurs idées et leurs porte-paroles dans le cadre de cette culture et de ses représentants tout en laissant intact et sa continuité et son sens d'identité. Dans plusieurs cas le compromis entre la tradition locale "nationaliste" avec la tradition "islamique" universelle du mouvement était obtenu par les efforts des rebelles pour obtenir le leadership dans un état multinational ou une Umma culturellement pluraliste plutôt que de viser une indépendance politique ou un apartheid culturel.

6. Enfin, il faut rappeler que le consensus des musulmans pieux des trois ou quatre dernières générations était d'accord pour considérer le nationalisme à l'intérieur de l'Islam comme un fléau inconnu avant l'expansion occidentale et son interférence avec la Dar al-Islam, idée qui bien qu'elle soit en contradiction avec les faits historiques n'en est pas moins importante en tant qu'elle éclaire l'image que les musulmans se donnent d'eux-mêmes.

Les problèmes concernant les pays musulmans dominés par l'Occident diffèrent de ceux que posent les nationalismes en Occident de trois manières :

1. Le nationalisme musulman opère à l'intérieur d'un organisme religieux et culturel qui lui-même montre certaines caractéristiques d'une nationalité, et avec le supernationalisme duquel il est en compétition.
2. A cause de cette situation mais aussi en tant qu'ils sont immédiatement issus de l'Occident à l'égard duquel ils sont hostiles et de l'idéologie qui résulte de cette situation, ils peuvent être ou apparaître comme anti-islamiques et comme des mouvements sécularisants.
3. De sorte que, parce que leur inspiration intellectuelle et sentimentale provenait de sources occidentales, ils sont dans cette situation ambiguë d'être des mouvements autochtones d'inspiration étrangère, des apôtres de la futur grandeur de leur pays mais qui ne peut être réalisée qu'en retranchant à leur communauté ce à quoi elle tient le plus, ses réalisations institutionnelles, intellectuelles et mêmes religieuses les plus chères. Ces réalisations apparaissant maintenant à la fois comme la garantie et l'obstacle de la gloire future : garantie puisqu'elles les spécifient comme peuples musulmans, obstacles parce qu'elles les immobilisent dans un passé stérile, hostile à tout changement.

Le problème se complique encore plus quand il s'agit des pays arabes. Sauf pour le Liban, qui avait jusqu'à encore dernièrement une majorité chrétienne, tous ces pays ont une majorité musulmane écrasante. Dès lors en introduisant les institutions démocratiques caractéristiques de l'Occident, en particulier la loi qui veut que c'est à la majorité d'imposer sa volonté au pays, on arrive à ce paradoxe de voir les minorités dans ces pays qui pensaient trouver dans l'occidentalisation une garantie pour l'égalité de leurs droits politiques avec les musulmans, obligées de se soumettre aux décisions de la majorité décrétant comme allant de soi l'Islam comme religion d'État avec les conséquences que cela entraîne. Monsieur Von Grunbaum cite à ce sujet un texte du shaykh al-Sibaï qui est particulièrement éclairant sur ce point : "Nous, les Syriens, avocats de l'unité arabe, nous nous considérons comme une partie de la maison arabe et nous considérons notre patrie (fatherland) une partie de la grande patrie arabe. Notre République fait partie aujourd'hui de la Ligue arabe, et demain, s'il plaît à Dieu, elle fera partie d'un unique État Arabe. Selon les estimations les plus basses, le nombre des Arabes est de 70 millions, dont 68 millions sont musulmans et 2 millions chrétiens et tous les pays de la Ligue Arabe sauf le Liban, qui a une position spéciale, ou bien spécifient dans leur constitution que l'Islam est la religion de l'État, comme c'est le cas pour l'Égypte et la Jordanie ou bien leur existence est implicitement basée sur ce fait, comme c'est le cas de l'Arabie Saoudite ou le Yémen.

Ainsi l'établissement de l'Islam comme religion d'État sera un puissant facteur d'unité parmi nous et nos frères arabes et un symbole précis du rapprochement entre les pays de la Ligue Arabe. Pourquoi, dès lors, négligerions-nous le facteur le plus puissant, à la fois officiel et populaire, de l'unité arabe ? Pourquoi devrions-nous refuser de voir la réalité en face ?"

Comme Gamal 'Abd El-Nasser dans sa Philosophie de la Révolution qui décrivait l'Égypte comme entourée de trois cercles successifs : celui des pays arabes, celui de l'Afrique, enfin celui des pays musulmans, le shaykh considère l'étape de l'union des pays arabes comme une étape de l'unité musulmane, l'Islam étant, pour lui, le vrai lien qui rattache ensemble les divers pays et à peu près leur raison d'être.

"Où cela va-t-il conduire le nationalisme du Proche-Orient, le nationalisme arabe et le nationalisme musulman ? L'occidentalisation devra sans aucun doute continuer. Sa propre réalisation pour ne pas dire sa propre préservation dépend de l'admission de plus en plus grande des idées et des techniques occidentales, administratives, économiques, culturelles. En même temps la pression du conservatisme forcera les emprunts, partout où c'est possible de s'envelopper du manteau de la légende orthogénique. La stabilité politique qui est le problème le plus

immédiatement urgent, dépend de la stabilisation du respect de soi, et cette estime de soi, à son tour, dépend un amalgame de fierté : fierté du passé musulman et ses puissances d'assimilation, fierté du courage moral et intellectuel pour entreprendre d'une complète reconstruction de la structure de sa vie et de s'embarquer dans la plus hasardeuse aventure qui puisse se présenter à l'homme, de repenser et redéfinir son univers du point de vue de son rang et sa nature, et de sa propre identité en lui" (*Modern Islam.* , p. 218).

CONCLUSION.

En guise de conclusion à cette "Introduction" à l'œuvre de Monsieur Von Grunebaum et sa position à l'égard de la civilisation musulmane, médiévale et moderne, il me semble que rien ne serait plus indiqué que de reproduire ici, avec la permission de l'auteur, la lettre qu'il a bien voulu nous envoyer en réponse à un questionnaire que nous avons adressé à un certain nombre d'orientalistes, à l'issue du Concile du Vatican. Après avoir reproduit le texte conciliaire concernant les musulmans, nous posons quelques questions à nos amis, entre autres celle-ci :

La Déclaration Conciliaire concernant les musulmans vous satisfait-elle ? Sinon, que lui reprochez-vous ?

Quelles sont d'après vous les difficultés majeures auxquelles se heurte le dialogue islamo-chrétien et quel conseil nous donneriez-vous pour que nous évitions, autant que possible, de faire des faux pas ?

Monsieur Von Grunebaum dans une lettre datée du 4 novembre 1966 nous donnait la réponse suivante

"Révérend et Cher Père,

"J'ai lu et relu avec grand soin, et j'espère avec l'attention qu'elles méritent, vos questions et les documents à l'appui. Vous vous souvenez probablement que nous avons discuté les problèmes des rapports entre musulmans et chrétiens maintes fois avant et depuis la Déclaration du Vatican. Vous vous rendez certainement compte que, plus que vous-même, je suis gêné par le facteur politique qui, inévitablement intervient dans l'établissement, l'amélioration, la détérioration des relations entre communautés. Il se peut que je surestime le facteur force dans le façonnement des idées et des préjugés.

"Il me semble que la Déclaration du Concile Vatican II sur les musulmans échappe à la critique. Elle met en évidence les points sur lesquels la parenté foncière des religions monothéistes devient tangible et réclame un changement dans l'attitude mentale et affective qu'il serait difficile de ne pas reconnaître en soi. Les mesures que vous proposez de prendre pour faire naître et consolider un rapprochement entre les communautés musulmane et chrétienne sont bien choisies et je pense que vous me croiriez si je vous affirme que rien ne me ferait autant plaisir que de vous voir réussir sur un large front et sur grande échelle. En même temps ni mes désirs personnels ni mon imagination ne sont capables de dissiper le malaise dû à la constatation que les initiatives entreprises par le Concile et par vous-même tiennent actuellement du monologue. Ne vous méprenez pas. Je n'entends certainement pas que les musulmans ne sont pas à l'écoute, mais pour différentes raisons, ils ne répondent pas, et ne sont pas prêts de répondre. En partie j'admets que cet échec présumé est dû à l'absence d'un porte-parole, d'un avocat, mais en partie seulement. Et surtout, le manque de réponse que j'appréhende est dû à la conscience des cercles musulmans qui comptent que, dans la mesure où les nouvelles avances de l'Eglise impliquent pratiquement une modération du caractère absolu des vérités chrétiennes, cela est dû à une faiblesse politique ou psychologique.

"Ce fut toujours la force de l'Islam d'être un âpre négociateur et un lutteur intrépide pour la suprématie politique, sociale et légale de la Umma mohammadiyya. Il n'y a pas un brin de ce scepticisme quant à la justification morale de la force qui, appuyée sur les Ecritures, fut nôtre pendant des siècles, et qui, dans les cinquante ou

soixante-dix dernières années a passablement nui à notre assurance, et rendu beaucoup d'entre nous plus embarrassés que fiers de notre autorité et nous a mis sur la défensive dans la formulation de nos idées, dans nos attitudes, et même dans notre aide. Tout ceci est dit pour aviver l'attention quant à la nécessité de traiter ce que nous souhaitons sur deux plans différents.

"Certains chefs musulmans, surtout ceux qui sont devenus en quelque sorte indifférents à la doctrine et sont capables de réaliser la valeur d'une nation unie ou d'une coopération intensive avec l'Occident chrétien, seront de votre côté, peu importe que leur alliance soit dictée par la conviction ou par des considérations tactiques. Car des habitudes de penser et de sentir peuvent être adoptées même par ceux qui ne sont pas sincères. L'argent des héritiers est presque toujours plus pur que celui du fondateur.

"Je ne puis m'empêcher de pressentir que le succès de ce que vous préconisez ne sera réalisable, du côté musulman tout au moins, que grâce, à une attitude d'indifférence religieuse, mais avec la même assurance de soi comme communauté. De plus, tout changement de quelque importance dans la répartition des forces dans les religions à prédominance chrétienne ou à prédominance musulmane est de nature à avoir de grandes répercussions sur toute action prise en commun. La prétention formelle de l'Islam de posséder la vérité absolue et la conviction d'une supériorité spirituelle, donc morale, et, par voie de conséquence, le sentiment d'avoir le droit à une incontestable suprématie politique, peut sommeiller, voire dormir profondément, mais elle s'éveillera aussi complètement et aussi brusquement qu'un animal tiré de son repos immobile par un bruit soudain signifiant le danger ou l'occasion favorable.

"Que conclure ? Certainement pas l'inaction ; certainement pas une attitude contraire à celle que préconise le Concile. Bien au contraire. Mais quoi qu'on entreprenne, et j'espère que ce sera beaucoup, il faut le faire en pleine connaissance de la précarité de l'entreprise et même du succès. Même le saint ne peut atteindre la sainteté qu'au sein d'un édifice social déterminé ; même un martyr n'est possible que dans un ordre politique bien défini.

"Il y a deux possibilités : ou bien la religion est destinées à devenir une valeur, à la rigueur un facteur de troisième ordre dans l'ensemble de la personnalité collective et, partant, de la fidélité du croyant ; ou bien l'antagonisme latent entre les différentes conceptions de ce qui est saint - (telles qu'elles se trouvent établies dans les communautés dont le progrès ou le recul affecte vivement le respect de soi de chaque membre individuellement) - demeurera toujours potentiellement en dessous du seuil, prêt à s'emballer pour une force élémentaire et à balayer les ponts subtils et fragiles que nos espoirs, et peut-être nos besoins politiques, nous avaient amenés à bâtir...

"Vous savez mieux que moi, qui perche à l'extrême limite du monde occidentale, quelles difficultés menacent le dialogue islamo-chrétien. Comme je suis convaincu de la primauté du facteur politique, au moins dans tout ce qui doit réussir dans un laps de temps limité, je ne suis pas aussi effrayé que la plupart... de l'effet destructeur d'une gaffe ou d'un manque de tact individuels sur un mouvement intellectuel. Une réaction excessive de l'adversaire à une erreur n'est généralement qu'un prétexte pour interrompre ou un "contre" dans la grande partie d'échecs que le dialogue, je le crains, ne peut manquer d'apparaître aux yeux de plus d'un chef musulmans".

G. C. Anawati o. p.



S. M. A. Comprendre
20, rue du Printemps

PARIS
C. C. P. : 15 263 74