



N° BLE/56 - 2 avril 1968

POSSIBILITÉS D'UN DIALOGUE RELIGIEUX ENTRE MUSULMANS ET CHRÉTIENS

J. Corbon

Tiré de "Perspectives de catholicité", 1966, n° 2, cet article va au cœur même du problème. Le Père Jean Corbon, prêtre de l'éparchie grecque-catholique de Beyrouth et déjà bien connu de nos lecteurs, analyse de façon aussi claire que pénétrante et exhaustive les possibilités du dialogue proprement religieux entre musulmans et chrétiens. Celui-ci est "d'abord la démarche du Seigneur de nos vies et les interlocuteurs humains n'en sont pas les acteurs..." et pourtant, il exigera la mise en oeuvre de toutes les ressources humaines dans le concret de notre vie d'aujourd'hui, en tenant compte des connaissances acquises à ce jour par les sciences de l'homme. La façon réaliste dont l'auteur décrit le terrain sur lequel un tel dialogue peut se développer est particulièrement précieuse pour qui veut s'y engager effectivement.

La perspective d'un dialogue religieux entre musulmans et chrétiens semble s'ouvrir de plus en plus en notre siècle, mais sa réalisation n'en demeure pas moins à venir, Vatican II, en dépassant les tentatives du passé trop marquées par la controverse, en déclare clairement la nécessité, Mais comment est-il possible ? Un article récent a bien dégagé le sens de cette déclaration¹ et un autre a excellemment souligné "les conditions d'un dialogue avec l'Islam"² : nous y adhérons pleinement et nous y renvoyons le lecteur. Dans les lignes qui suivent, nous voudrions réfléchir sur quelques possibilités réalistes de ce dialogue proprement religieux.

UN DIALOGUE DIFFICILE.

Nous avons d'abord, de part et d'autre, à tenir compte de certaines données qui rendent ce dialogue particulièrement difficile, voire impossible. A les méconnaître on risque bien des déceptions et des reculs. Cinq obstacles majeurs paraissent devoir être surmontés pour rendre le dialogue possible. Ils sont élémentaires. Nous les rappelons brièvement.

1. Un musulman, s'il est vraiment musulman, n'éprouve guère de curiosité à l'égard du Christianisme. Un chrétien, s'il est vraiment chrétien, cherche à connaître l'Islam. Ces deux attitudes contradictoires procèdent, chez l'un et chez l'autre, des exigences de sa foi. Au musulman fervent l'Islam a tout dit sur les chrétiens, si donc il parle religion avec eux, ce ne peut être que pour se légitimer ou pour convaincre. Le chrétien, lui, connaît un moyen terme entre l'apologétique et

¹ R. Caspar, LE CONCILE ET L'ISLAM, dans les "Etudes", janv. 1966, pp. 114 ss.

² R. Arnaldez, CONDITIONS D'UN DIALOGUE AVEC L'ISLAM, dans "Les missions catholiques", juillet-décembre 1964.

l'évangélisation : l'Évangile ne lui a pas tout dit sur l'Islam mais au nom de sa certitude de foi et selon les circonstances lui fait un devoir de connaître les musulmans ; il peut dialoguer. En fait, nos considérations sur le dialogue islamo-chrétien en restent encore au stade du monologue chrétien. Cette ligne dure de démarcation est la première donnée de psychologie religieuse à critiquer et à surmonter.

2. Certains chrétiens généreux veulent détourner l'obstacle et forcer la rencontre. Imputant aux systèmes d'être un écran insurmontable, ils les renvoient dos à dos et entament le dialogue d'homme à homme. Puisqu'il s'agit par hypothèse d'un dialogue religieux, que se passe-t-il ? Ayant interrogé leurs amis musulmans sur leur religion, ils ne rencontrent ni l'Islam ni même des hommes religieux qui en vivent, mais seulement ce que l'inconscient de leurs interlocuteurs laissera percer. Dans ce contexte psychosocial, la question ne peut pas infléchir la réponse : celle-ci viendra donc, accommodée au goût de l'hôte, mélange de prosélytisme et d'apologétique discrètement dosé et enveloppé de l'exquise politesse musulmane.

On aboutit ainsi aux syncrétismes conciliants des petits cercles d'où l'on sort un peu plus prisonnier de ses illusions et subtilement fier d'avoir accédé à une super-religion enfin accueillante à tous. En fait, il n'y a pas eu de dialogue mais simplement des monologues avec effet de résonance ; les chrétiens ont joué Narcisse sans humour, les musulmans Écho avec finesse. Il a manqué aux premiers de connaître l'Islam, sa langue, ses textes religieux, son histoire, son droit et sa vie sociale, il a manqué aussi aux seconds de connaître le Christianisme, la Bible, l'histoire de l'Église, la spiritualité chrétienne et le mystère chrétien aujourd'hui.

Seconde exigence : dans un dialogue religieux, cela devrait aller de soi, il faut connaître non seulement l'autre mais aussi la religion de l'autre. En ce sens les recherches se multiplient du côté chrétien³ ; elles sont impérieusement désirables du côté musulman.

3. Ce courage intellectuel devrait aller plus loin et s'attacher à connaître les données spécifiques des situations locales. L'Islam n'est pas tout à fait le même dans tous les pays musulmans, de même que le Christianisme est assez divers selon les Églises locales. Nous touchons ici à une troisième exigence : une religion n'est pas un système monolithique mais est intimement liée à des données culturelles. Or ce sont d'abord ces données qui tissent ou rompent le dialogue ; elles sont comme la trame de l'échange religieux. Inséparables, bien que distinctes de l'expérience religieuse, elles doivent nécessairement être discernées comme telles sous peine de prendre pour une valeur religieuse ce qui n'est que forme culturelle.

4. Une fois accompli cet effort de purification, il reste aux interlocuteurs chrétiens un autre obstacle à franchir sur leur propre chemin : ne pas confondre le dialogue religieux avec un échange verbal et intellectuel. Ils sont les Gens, non pas du Livre, mais de la Parole vivante, ils sont du Christ ressuscité. L'Évangile n'est pas une loi mais un événement ; il faut en vivre avant d'en parler. C'est leur vie de libération spirituelle qui parlera, bien plus que leurs paroles. Si les exigences précédentes révélaient une certaine préparation scientifique comme préalable au dialogue religieux, ce même dialogue, parce que "religieux", exige ici une sainteté en marche et une expérience vécue de Celui qui est au-delà du dialogue.

5. Cette remarque nous conduit à la dernière donnée qui semble essentielle pour rendre possible le véritable dialogue et qui consiste dans la situation exacte du dialogue religieux. Trop de chrétiens et de musulmans, bien intentionnés, confondent inconsciemment le dialogue avec "l'islamisation" ou "l'évangélisation". Cette confusion est peut-être l'une des causes de la méfiance des musulmans à l'égard du dialogue et de la gêne des chrétiens dans ces rencontres. On peut être par contre tout à fait décontracté dans ce dialogue religieux dès lors que l'on en perçoit clairement l'objectif et les limites. Le dialogue consiste essentiellement à connaître et à être connu, à se mettre en question sous le regard de l'autre et à avancer ensemble dans cette découverte commune. Certes, le dialogue est toujours "triangulaire" et dans le cas d'un dialogue religieux on est orienté ensemble vers Dieu. Mais cette rencontre du Dieu Vivant est d'abord la démarche du Seigneur de nos vies et les interlocuteurs humains n'en sont pas les acteurs. Il n'y a donc rien à cacher, ni arrière-pensée d'amener l'autre à mon point de vue, ni batterie camouflée qui permettrait de le faire capituler. Le dialogue est étranger à toute tactique offensive ou défensive : tout est à découvert, on cherche à se connaître, à se comprendre et à vivre ensemble au maximum les valeurs communes.

³ On peut s'en rendre compte d'après les bulletins islamo-chrétiens d'une revue, comme "*Parole et Mission*". Ainsi, n° 3 (1958) pp. 402 ss. ; n° 6 (1959) pp. 425 ss. ; n° 16 (1962) pp. 117 ss. ; n° 20 (1963) pp. 113 ss. ; n° 22 (1963) pp. 502 ss. ; n° 33 (1966) pp. 312 ss.

S'il arrive qu'un chrétien, en conscience, croit devoir chercher Dieu dans la "voie musulmane", et réciproquement, la situation est alors toute différente : il s'agit du dialogue vivant d'une personne avec Dieu. Des humains n'y interviennent que comme signes et comme moyens ; ils ne sont plus interlocuteurs. C'est d'ailleurs cette liberté de conscience de l'homme dans sa relation avec Dieu qui fonde l'autonomie et la sérénité du dialogue religieux entre les hommes. Autrement dit, le dialogue vivant de l'homme avec Dieu est un chemin secret où les autres hommes ne peuvent absolument pas, le voudraient-ils même, intervenir de l'intérieur ; par contre, le dialogue religieux entre hommes est un terrain de soi découvert, dégagé de tout moyen tactique et propice à une rencontre en profondeur dans l'intelligence du cœur.

LE DIALOGUE ET LA CONFRONTATION DES SYSTÈMES RELIGIEUX.

Où donc se trouve ce terrain découvert où peuvent se rencontrer chrétiens et musulmans ? La réponse semble simple : leurs religions ou, plus précisément, ce qui préexiste aux hommes qui s'en réclament et qu'on peut appeler leurs univers religieux cohérents ou leurs systèmes religieux. Cette confrontation paisible paraît nécessaire, faute de quoi il n'y aurait jamais qu'échanges humains amicaux d'où la politesse bannirait pudiquement toute allusion religieuse. On sait bien que c'est sur ce plan a-religieux que les relations de la diplomatie, de la culture et du commerce rassemblent depuis des siècles chrétiens et musulmans. Mais ce n'est pas le dialogue proprement religieux qui est recherché.

Connaître l'Islam et connaître le Christianisme, tel serait donc l'objet du dialogue religieux. Il s'agirait de commencer par dissiper les malentendus, dont le plus grave : les musulmans pensent que les chrétiens sont polythéistes ! Nous voilà donc sur le terrain commun de notre foi dans le Dieu Un. L'expérience mérite d'être tentée et elle doit l'être. En supposant généreusement que les malentendus puissent tomber et que les hommes de religion en Islam puissent enfin reconnaître les chrétiens pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour d'authentiques monothéistes, nous ne serions encore qu'au début du dialogue. Plus précisément, supposer cette première question résolue - musulmans et chrétiens se reconnaissant réciproquement monothéistes - présuppose que le dialogue ait abordé d'autres préalables et ouvert d'autres portes, opération qui nous semble constituer le cœur du dialogue islamo-chrétien. Pour nous en convaincre, prenons acte des raisons qui ont fait tourner court si souvent cette confrontation des deux religions.

Nous trouvons d'abord cette donnée critique de psychologie religieuse signalée au début : les musulmans ne connaissent pas le Christianisme, alors que beaucoup de chrétiens connaissent l'Islam. La principale cause est à chercher dans le fait que le Coran lui-même ne connaît pas le Christianisme pour ce qu'il est. Un chrétien ne peut absolument pas se reconnaître dans ce que le Coran dit des Nazaréens : le mystère trinitaire du Dieu Un n'est jamais présenté comme celui du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, aucune allusion à la rédemption de l'homme, aucune trace de la Résurrection de Jésus, fondement de la foi chrétienne, et aucune description, si mince soit-elle, de l'Église. C'est dire que pour un dialogue aujourd'hui entre musulmans et chrétiens, il ne faudrait pas partir de cette légère méprise qui confond simplement la secte des Nazaréens et l'Église chrétienne ! Or les musulmans, de très bonne foi, n'ont pas conscience de cette confusion et dans tout dialogue religieux ils affublent leurs interlocuteurs chrétiens du schéma nazaréen tiré du Coran. Dialogue de sourds, dès le départ.

Viennent ensuite d'autres préalables qui tracent très vite les limites du dialogue-confrontation des systèmes religieux. Ils nous semblent se résumer en un fait : ce type de dialogue n'en est finalement pas un parce que les hommes ne se rencontrent pas. En effet, si chacun veut accéder à une connaissance objective de la religion de l'autre, il peut le faire en l'étudiant dans ses sources et toutes ses expressions authentiques. Il faut d'ailleurs toujours passer par là, sinon le dialogue est une solution de paresse. Par contre, le dialogue sera vrai s'il vient au terme d'une étude laborieuse, chacun ayant rencontré des questions et venant les soumettre à la lumière de l'échange. Autrement dit, il y a deux démarches successives : la connaissance de la religion de l'autre et le dialogue proprement dit. Or la confrontation théorique des deux systèmes appartient à la première démarche, elle n'est pas encore le dialogue et vouloir en faire d'abord un dialogue c'est tourner court et ne pas se rencontrer.

Cette constatation apparaît encore plus évidente si l'on prend conscience de ce qu'est en fait la confrontation des deux systèmes religieux. Comme telle, cette comparaison est une opération intellectuelle de la seule raison. Elle ne peut se déployer sur le terrain de la foi, même si c'est au nom de sa foi propre que l'on porte un jugement sur la religion de l'autre. Or c'est cela qui nous semble au premier chef marquer les limites de ce pseudo-dialogue : il peut comporter des communications d'idées, il n'est pas un échange entre hommes vivant de leur foi.

Ce comparatisme qui nous hante est peut-être un résidu de ce qui fut si en vogue au début de ce siècle : l'histoire comparée des religions. Les débuts du mouvement œcuménique en ont été aussi marqués, mais cette étape a été heureusement dépassée. L'attitude comparatiste nous enferme encore dans les monologues ou l'on fait de l'apologétique ou l'on glisse dans le syncrétisme, selon le tempérament des interlocuteurs ; et dans le cas présent, c'est plutôt la première tendance qui l'emportera, de sorte que chacun sortira de ce faux dialogue un peu plus durci sur ses positions. Il faudrait sans doute ajouter que l'apologétique, naturellement chère à l'Islam et au Christianisme rationaliste, est inconsciemment mais fallacieusement sentie par ses protagonistes comme devant produire la foi dans l'autre. Or la saine apologétique est une fonction de la foi elle est destinée à montrer au croyant qu'il est raisonnable de croire, elle porte sur la crédibilité non sur la crédentité. Elle pourra alors apparaître de temps en temps dans le dialogue pour mieux montrer les raisons de croire de l'un des croyants ; mais elle sera à "usage interne" et sera impuissante à faire accéder à la connaissance de la foi de l'autre, ce en quoi consiste tout de même un dialogue digne de ce nom.

Que la confrontation des systèmes religieux ne soit pas encore le dialogue, cela ressort d'autres constatations d'expérience. Nous ne pouvons ici que les énumérer. Un système religieux est, comme tel, une superstructure. En faire l'objet du dialogue, c'est maintenir l'homme dans l'aliénation au sens où les interlocuteurs réagiront nécessairement de façon impersonnelle, barricadés malgré eux derrière le masque social inspiré par le système et condamnés à ne pas pouvoir se rencontrer. Le dialogue religieux n'est pas la juxtaposition de deux sociographies religieuses.

Le vocabulaire religieux technique est peut-être l'une des formes les plus ambiguës du dialogue religieux. Si l'on méconnaît l'urgence de son herméneutique préalable, il devient l'un des plus puissants verrous d'un huis-clos infernal. Le piège est ici le nominalisme latent où tombe toute religion érigée en système. En supposant, au mieux, que l'on évite le fanatisme apologétique, on aboutit alors à un plâtrage syncrétiste. Mais le dialogue est tout autre chose qu'un ajustement d'idées.

Enfin, et c'est peut-être le plus grave, on aura méconnu l'homme. L'intelligence est la lumière de l'homme total ; sa fonction d'abstraction elle-même est relative au réel. La vérité est cette adéquation de l'homme au réel (al haqq). Or le comparatisme des systèmes religieux reste en-deçà du réel. Le dialogue, lui, est au-delà du comparatisme, il se situe dans le réel. Il faut donc sortir de l'impasse. En dialoguant, chrétiens et musulmans doivent se rencontrer sur le terrain réel de leur expérience religieuse.

CRITIQUE DE LA RAISON RELIGIEUSE.

En supposant toujours cette connaissance préalable et réciproque de l'Islam et du Christianisme, le dialogue proprement religieux serait donc possible sur ce terrain à découvert qu'est la relation interpersonnelle de musulmans et de chrétiens, vivant aujourd'hui de leur foi.

Un préalable est aussitôt à éclaircir entre eux et c'est le problème critique de leur psychologie religieuse. Ce faisant, on n'esquive nullement le dialogue religieux, on y est en plein. Nous parlons de Dieu, de sa révélation et de notre foi, de ses commandements et de notre obéissance, etc... Que voulons-nous dire ? Nous avons à nous livrer ensemble à "la critique de notre raison religieuse". Cette opération critique n'est du luxe ni pour les uns ni pour les autres. S'y refuser équivaut à refuser le dialogue. Elle comporte trois temps.

Il s'agit d'abord de démasquer nos suffisances. Cesser de s'identifier avec la "suffisance" divine, reconnaître que nous sommes tous bien en deçà de ce que le Dieu Vivant nous demande, prendre conscience de la pauvreté de nos mots humains pour parler de Lui, faire tomber nos masques de pharisiens, émousser la pointe de nos agressivités intellectuelles par laquelle nous défendons davantage notre faiblesse que les intérêts de Dieu, bref nous retrouver ensemble à la même table de pécheurs et de créatures... L'humilité n'est-elle pas la vertu première de l'intelligence et la voie du dialogue avec Dieu et avec les autres ?

Plus profondément, cet effort critique devra porter sur la prise de conscience de données hétérogènes au fait religieux mais qui agissent comme des motivations inconscientes dans notre comportement de croyants. Ici le chapitre est ouvert indéfiniment. Il s'agit des formes psychiques, sociologiques, culturelles et même politiques, qui informent nos inconscients de croyants. Nous n'aurions pas à porter de jugement de valeur sur ces formes et leur interférence avec la loi vécue, mais simplement à constater leur existence. L'essentiel de cette analyse critique devrait porter sur les formes

socioculturelles de nos religions. Nous pensons en particulier à l'enveloppement culturel des réalités-clés comme la parole, l'écriture, l'obéissance, le temps, la prière... Plus profondément, il y aurait à découvrir ensemble le contenu vécu de réalités psychiques telles que le cœur, les actions humaines, la sécurité de la foi, l'abandon, la culpabilité... On peut pressentir ce que de tels dialogues feraient découvrir de valeurs communes ou incompatibles, de diversités et d'affinités.

Cette mise au clair progressive acheminerait alors vers une saine démythologisation de nos expériences religieuses. Par rapport à l'étape précédente davantage centrée sur la personne, on passerait ici à l'inconscient collectif et à l'histoire de nos symboliques culturelles. Nous comprendrions mieux les variations historiques de l'Islam et du Christianisme, non pour rejeter la foi avec l'eau de son bain culturel, mais pour relativiser ce que nos consciences défensives ont tellement tendance à absolutiser. Le but du dialogue n'est pas de rendre les interlocuteurs plus croyants, mais il est possible qu'un tel échange purifie leur relation à Dieu, comme une conséquence de surcroît.

LA CONDITION RELIGIEUSE DE L'HOMME MODERNE

Cette démarche une fois accomplie dans le dialogue, il sera permis de cheminer ensemble sur le terrain véritablement commun aux musulmans et aux chrétiens d'aujourd'hui : la condition humaine du croyant moderne. Disons-le tout de suite, ce n'est pas de nouveau esquiver le dialogue, en devisant psychologie, pédagogie ou économie, mais bien se connaître mutuellement dans sa condition religieuse telle qu'elle est posée par le monde moderne. Six grandes séries de problèmes nous paraissent offrir ample matière à ce dialogue proprement religieux.

1. Il y a d'abord l'homme dans sa vocation personnelle. Il suffirait de partir des données les plus incontestables des sciences de l'homme, en particulier celles de la psychologie moderne. Bien des musulmans et des chrétiens sont experts, théoriquement et pratiquement, en ce domaine. La question à poser, quand on aborderait tous les niveaux de la personnalité humaine, serait : que nous en disent l'Islam et le Christianisme ? Le dialogue serait alors un véritable échange sur le terrain commun de l'expérience et à la lumière des deux données de la foi.

2. On passerait de là à l'expérience communautaire de l'homme. Le terrain commun est ici la famille en premier lieu : l'amour humain, l'homme et la femme, l'enfant et son éducation, la conception de la famille, l'amitié, la relation dans les groupes humains... De nouveau, il ne s'agirait pas de confronter la plus scientifiquement contrôlée et de faire réagir sur elle les données de la foi.

3. Avant de passer au niveau plus sociologique de la communauté humaine, il y aurait place pour une considération commune de l'homme et de la matière. Dans cette réflexion sur l'économique et sur le sens du travail de l'homme, on ne manquerait pas de confronter les données de foi avec les idéologies modernes mais toujours à partir de l'observation rigoureuse et non de rentrées subreptices du masque social des systèmes religieux. Une réflexion religieuse sur l'art trouverait ici sa place.

4. Ce nouveau chapitre s'étendrait aux groupes humains plus sociaux que communautaires : la vie professionnelle, la communauté politique et la société internationale.

5. Viendrait alors ce qu'on peut appeler la série noire de la condition humaine : la mort, la souffrance, le péché, l'échec, la déception... Insérée dans le contexte des problèmes précédents, elle est spécialement au cœur de la condition religieuse de l'homme contemporain.

6. Enfin, d'une façon plus synthétique, il y aurait la question globale du sens de l'histoire et ce que l'homme vit sur terre en relation avec sa finesse éternelle.

Nous ne pouvons que mentionner ces grands problèmes ; entrer dans le détail... serait commencer à monologuer. Mais on peut en souligner l'importance pour le dialogue religieux, à tel point qu'en dehors de cela on ne voit guère ce que pourrait être un vrai dialogue.

VALEUR D'UN DIALOGUE CENTRÉ SUR L'HOMME.

Le premier mérite d'un tel dialogue serait, en renouvelant la problématique qui l'inspire, de sortir des impasses où ne peut pas ne pas se fixer la simple confrontation des deux systèmes religieux.

Il existe une telle affinité historique entre les cadres des scolastiques chrétienne et musulmane qu'on ne peut échapper à l'ambiguïté en les empruntant tels quels, d'entrée en jeu.

On sait aussi que "la porte de la recherche théologique" est considérée comme close dans l'Islam orthodoxe. Les musulmans modernes, aussi croyants que leurs ancêtres, savent bien que ce n'est pas en empruntant les vieux couloirs qu'ils en retrouveront les clés. Parallèlement, bien que dans un autre contexte, les théologiens chrétiens sont conviés aujourd'hui par le mouvement œcuménique, dont Vatican II représente une expression majeure, à porter leur attention sur l'homme d'aujourd'hui dans une fidélité renouvelée à la véritable Tradition. Le dialogue religieux entre musulmans et chrétiens ne peut omettre de s'insérer dans ce mouvement convergent.

Si l'on y réfléchit bien, on verra qu'il n'y a là aucun opportunisme ou concession "moderniste", mais plutôt fidélité au Dieu Vivant qui ne cesse de nous appeler à travers les variations de l'histoire. Centrer le dialogue sur l'homme ne signifie pas céder à l'anthropocentrisme, aussi étranger à l'Islam qu'au Christianisme, mais sortir de nous pour répondre à Dieu. Et puisqu'en définitive, bien que de manière très différente, musulmans et chrétiens estiment que la Parole de Dieu est adressée à l'homme, ce dialogue "centré sur l'homme" veut simplement mettre l'homme en question, à partir de ce qu'il est aujourd'hui selon la totalité de sa condition mieux connue et à partir de ce que la foi musulmane et la foi chrétienne disent à l'homme.

Ce qu'il s'agit de trouver, au fond, pour qu'un dialogue religieux soit vrai, c'est à la fois une relation vraie entre hommes et le point réel de leur relation à Dieu. C'est ce qui commande, à notre sens, la double démarche esquissée plus haut : clarifier la relation humaine du dialogue par une critique sereine des données humaines de notre raison religieuse, puis découvrir et inventorier ensemble ces points réels où Dieu intervient dans notre vie d'homme.

Dans une telle rencontre, enfin, il nous semble que musulmans et chrétiens peuvent s'engager sans arrière-pensée. Certes, Islam et Christianisme font une obligation à leurs communautés d'être des témoins actifs de leur foi : les uns et les autres doivent le reconnaître et le respecter. Mais ce n'est pas là l'objet très précis du dialogue religieux préconisé. Personne ne peut y venir avec la volonté de convaincre l'autre sans rompre aussitôt la confiance que suppose tout dialogue. Non, le dialogue est destiné à nous faire connaître les uns aux autres dans l'authenticité de notre foi respective. S'il est centré sur l'homme dans sa condition religieuse moderne, il ne peut que nous faire avancer ensemble sur une même route de paix et aboutir à cette collaboration fraternelle souhaitée dans la Déclaration conciliaire "Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté. "

Jean CORBON.



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--