Théologiques 18/2 (2010) p. 213-238

La centralité de l'œcuménisme pour l'élaboration d'une théologie arabe moderne et contextuelle

Antoine Fleyfel*
Théologie
Université de Strasbourg

Cet article[1] mène une réflexion autour de certains principes centraux pour la théologie arabe moderne qui connaît actuellement quelques tentatives de renouveau à travers maints écrits théologiques et philosophiques contemporains[2]. Celle-ci s'inscrit dans le sillage de la théologie contextuelle qui s'est constituée en courant théologique pluriel et varié au début des années 1970, essentiellement dans des pays du « tiers-monde » qu'on peut considérer comme des foyers théologiques non traditionnels[3]. La théologie arabe moderne repose sur plusieurs fondements qui font d'elle une théologie unique et qui la constituent, à savoir : le dialogue islamo-chrétien, la réforme du discours théologique dans le cadre de la culture arabe, les rapports avec les traditions ecclésiales fort diverses et avec les théologies importées, la théologie politique qui s'exprime surtout par une réflexion

* Antoine Fleyfel est Docteur en philosophie de l'Université Paris I — Sorbonne et Docteur en théologie de l'Université de Strasbourg. Ses recherches portent sur la question de la justification par la foi, dans une optique de dialogue luthéro-catholique et sur la géopolitique du christianisme oriental. Il a récemment publié (2011) *La théologie contextuelle arabe. Modèle libanais*, Paris, L'Harmattan (Pensée religieuse et philosophique arabe).

1. La matière de cet article avait fait l'objet d'une conférence donnée en langue arabe au Congrès moyen-oriental de la FUACE (WSCF) « AYIA NAPA 23/L'œcuménisme… et le témoignage de l'Église dans le monde arabe », à Aïn-Aar (Liban), du 15 au 20 septembre 2008.
2. Par « contemporains », cet article ne signifie pas uniquement les réflexions élaborées depuis quelques années, mais aussi celles qui ont été effectuées à partir des années 1970 et qui sont toujours d'actualité.
3. C'est-à-dire ne faisant pas partie de l'Occident théologique européen et américain, ou de l'Orient slave et grec.

© Revue *Théologiques* 2010. Tout droit réservé.

croyante autour des causes de l'Orient arabe, notamment la cause palestinienne et, enfin, la question de l'œcuménisme que cet article traite plus longuement.

1. La théologie contextuelle

L'histoire de la théologie est témoin de plusieurs manières d'envisager les *locis theologicis* (lieux de la connaissance théologique). Melchior Cano (1557) est l'une des références majeures à cet égard. Celui-ci parle de sept genres de *locis theologicis*, à savoir l'Écriture, la Tradition non écrite du Christ et des apôtres, l'Église universelle, les Conciles, l'Église romaine, les Pères de l'Église et les théologiens. À ceux-là, il ajoute trois *theologici ascripticii loci* : la raison, la philosophie et l'histoire. La théologie contextuelle profite de cette conceptualisation remaniée et largement utilisée par le théologien Stephen Bevans (2006) qui considère que les théologies traditionnelles catholiques ou orthodoxes s'appuient sur deux *locis theologicis*, l'Écriture et la Tradition. Bien que ces théologies aient compris la relation entre ces deux sources de manières différentes, les deux lieux de la connaissance théologique ont toujours été maintenus. Quant à la théologie de la Réforme, elle a, d'une manière générale, écarté l'idée de considérer la Tradition comme un *locus theologicus* et s'est concentrée sur le principe luthérien de la « *Sola Scriptura* ». Il est à noter que la compréhension et la portée des sources pour la formulation de la théologie dépendent généralement des autorités ecclésiales magistérielles qui définissent les cadres herméneutiques de toute interprétation de l'Écriture, de la Tradition et du rapport entre elles.

La théologie contextuelle considère que la théologie ne peut plus se fonder uniquement sur les deux sources susmentionnées[4]. Le contexte devrait être une source principale pour la théologie en plus de l'Écriture Sainte et de la Tradition. Le contexte est le cadre contemporain au sein duquel le croyant reçoit la bonne nouvelle et l'interprète à la lumière de ses problématiques existentielles. D'une manière plus concrète, le contexte touche aux catégories vécues de l'histoire, de la géographie, de la politique, de l'économie, de la société, de la culture, etc. Les avis des théologiens contextuels concernant l'ordre d'importance des trois *locis theologicis* sont

4. Parmi les nombreux ouvrages qui traitent du concept de la théologie contextuelle, celui de Bevans (2006) souligne d'une manière très claire l'introduction en théologie contextuelle du nouveau *locus theologicus* qu'est le contexte.

bien variés[5] : certains ont parlé de la primauté du contexte et d'autres ont parlé de la primauté de l'Écriture Sainte ; dans les deux cas le rapport aux traditions ecclésiales était bien varié. Cependant, malgré les différents points de vue, la constante de la théologie contextuelle reste son introduction d'un nouveau *locus theologicus*, le contexte.

2. Modèles de théologies contextuelles

La théologie contextuelle est essentiellement une théologie plurielle, d'où la difficulté de la délimiter. Les théologies contextuelles contemporaines sont nombreuses. Afin d'éviter une large investigation de modèles et de pensées contextuelles qui dépasserait les limites de ce travail, cet article s'arrêtera sur quatre exemples de contextualisation qui font référence dans le monde de la théologie. Cela clarifiera le concept et appuiera la réflexion de cet article qui considère la théologie arabe moderne comme une théologie contextuelle.

L'un des modèles les plus célèbres de théologie contextuelle est celui de la théologie de la libération en Amérique latine. Cette théologie est née, selon les textes de la Conférence de Medellín en 1968, dans un contexte de « misère [qui accable les masses des êtres humains en Amérique latine], [et qui] en tant que fait collectif, s'exprime comme une injustice criant vers les Cieux » (Conférence de Medellín 1968, I). La misère de ces peuples, leur pauvreté et l'injustice sociale ont débouché sur un abord renouvelé de la foi chrétienne, lequel ne conçoit pas la théologie à l'écart des problématiques sociales, politiques et économiques immédiates. Par conséquent, on a souvent évité d'aborder le contexte à partir de la Tradition et des herméneutiques scripturaires traditionnelles, et on a favorisé une herméneutique qui comprend l'Écriture et la Tradition à la lumière du contexte. Des distances ont été prises avec des théologies considérées comme atemporelles et distancées du contexte historique immédiat. Cette nouvelle méthode théologique a surtout été connue à travers les écrits de Gustavo Gutiérrez (1974), de Leonardo Boff (1974) et de bien d'autres théologiens de la libération.

La théologie noire est une théologie contemporaine de la théologie de la libération en Amérique latine. Elle est née dans le contexte de la lutte des Noirs des États-Unis pour leur libération de la ségrégation raciale. Les

5. Pour plus de clarté sur la question, on pourra à titre d'exemple comparer Schreiter (2006), Hesselgrave et Rommen (2006) et Bevans (2006).

racines historiques de cette théologie remontent à la traite des nègres au XVI^e^ siècle et deux personnes lui sont une source d'inspiration principale : Martin Luther King et Malcolm X. James Cone (1990) est l'un des architectes principaux de cette théologie qui comprend la foi chrétienne à la lumière de la souffrance des « petits fils des nègres » qui n'ont toujours pas été tout à fait émancipés. À la lumière de ce contexte vécu, la théologie noire croit au Christ en tant que Christ noir, opprimé comme tout Noir. Quant à son discours sur Dieu, il est déterminé par la conception de la « noirceur de Dieu » considéré être dans la même tranchée avec les Noirs qui subissent la ségrégation raciale et l'injustice sociale ; un Dieu avec eux dans leur combat pour la libération de l'esclavage. La théologie noire ne considère pas Dieu comme impartial, puisqu'il ne peut être en même temps du côté des oppresseurs et des opprimés : il est certainement pour l'opprimé contre l'oppresseur. Le contexte d'injustice est le point de départ de toute compréhension de la vérité de Dieu, de l'Écriture Sainte et de la mission de l'Église. Cette théologie a eu plusieurs ramifications, notamment en Afrique du Sud.

La théologie dalit est née dans le contexte de la caste dalit en Inde. Cette caste nombreuse (quelque deux cents millions de personnes) dite des « intouchables » subit maintes formes de dhimmitude et de rabaissement, de discrimination et d'injustice sociale. Les Dalits sont persécutés à cause de leur identité sociale et culturelle. Ils sont parfois insultés, tués et torturés publiquement. La conversion au christianisme de certains d'entre eux ne modifie pas leur condition, car être dalit n'est pas une question religieuse mais un statut social d'impur que l'individu revêt jusqu'à sa mort. La théologie dalit qui se formule dans les années 1980 (voir Shelke 1994) vise la libération de cet état des choses. Beaucoup de théologiens dalits lisent le livre de l'Exode à partir de l'expérience de servitude subie et à la lumière du salut espéré. Ils comprennent la personne du Christ en s'appuyant sur leur expérience de persécutés et le considèrent lui-même comme dalit. Les traditions religieuses et l'Écriture Sainte sont abordées à partir d'une compréhension qui conçoit Dieu comme persécuté et souffrant parmi son peuple.

La théologie féministe est une théologie qui prend source dans la lutte de beaucoup de femmes, au sein de différentes sociétés, dans le but de se libérer de la mentalité patriarcale, c'est-à-dire de l'emprise de l'homme dans presque tous les domaines, qu'ils soient religieux, sociaux, familiaux, économiques ou politiques. La problématique contextuelle se complique lorsqu'il s'agit de la théologie féministe, en raison de ses diverses évolu-

tions et de ses ramifications, notamment en courant post-féministe qui se démarque de la tradition chrétienne et en courant d'herméneutique critique de cette tradition. Toutefois, on soulignera l'importance des impulsions premières de cette théologie qui lit l'Écriture Sainte et la foi chrétienne dans le cadre d'une recherche du rôle de la femme. Ainsi, l'essence du message chrétien est comprise à partir de la libération de la femme moyennant sa participation dans le gouvernement de l'Église, de la mise en valeur de l'aspect féminin de Dieu, de l'admission de l'égalité des sexes, etc. Le statut de la femme dans des contextes sociaux bien déterminés est ainsi le point de départ pour maintes réflexions théologiques féministes (voir Gombault 2006).

Beaucoup d'autres courants de théologies contextuelles existent dans le monde (voir Parratt 2004), mais ces exemples concis sont suffisants à cet endroit pour donner une idée brève de la logique des théologies contextuelles d'une manière générale et, surtout, de la différence qui existe entre elles et les théologies classiques qui prennent rarement le contexte socio-politique et économique immédiat en considération lorsqu'elles élaborent leurs réflexions. Les théologies classiques prennent souvent leurs points de départ dans les traditions ecclésiales et/ou dans leurs herméneutiques scripturaires, et elles communiquent à partir de cela avec le contexte sans que leurs propositions ne soient forcément des réponses immédiates aux problématiques du contexte[6]. Un autre élément à souligner est la différence de méthode entre la théologie contextuelle et la théologie classique dans leurs rapports avec les autres sciences. La science avec laquelle la théologie classique a essentiellement échangé est la philosophie. Les conciles œcuméniques et beaucoup de systèmes théologiques classiques en sont témoins. Quant à la théologie contextuelle, son dialogue s'étend aux sciences humaines, comme la sociologie, la psychologie ou l'économie, auxquelles elle emprunte des méthodologies pour une meilleure compréhension des enjeux du contexte. C'est dans ce sillage que nombre de théologiens de la libération en Amérique latine ont emprunté à l'analyse marxiste des éléments de structure, sans pour autant adopter l'idéologie marxiste.

6. L'un des exemples les plus symptomatiques de cela est la Constitution dogmatique du premier concile du Vatican (1870) *Dei Filius*, qui prend l'universel, l'abstrait et le métaphysique comme point de départ pour sa compréhension de la révélation. *Dei Verbum* (1965) emprunte un chemin différent en s'appuyant sur la notion de l'histoire du salut.

La diversité de la théologie contextuelle implique une diversité de méthodes. Il n'y pas une seule manière de faire la théologie contextuelle[7]. La méthode la plus adéquate est celle qui correspond le plus au contexte pour lequel elle existe. Ce qui est cependant exclusif et essentiel à la théologie contextuelle est la nouveauté de sa méthode qui tisse avec le contexte une relation étroite et le considère comme une source immédiate et principale pour sa réflexion. Quant aux modèles de théologie contextuelle, elles varient selon les contextes et ne se constituent jamais en normes théologiques absolues, mais elles restent des discours théologiques relatifs.

En somme, la théologie contextuelle qui s'élabore en introduisant un nouveau *locus theologicus* suppose maints changements de perspective et plusieurs distances critiques avec toute réflexion théologique atemporelle dans son développement et distanciée de la réalité contextuelle immédiate, politique, sociale ou économique. Cette méthode théologique nouvelle prend beaucoup de distances avec des méthodes théologiques orientales traditionnelles qui ont un prestigieux héritage spirituel, mystique, liturgique et théologique, mais qui s'éloignent souvent de la réalité contextuelle immédiate pour l'élaboration de leurs réflexions.

3. La théologie arabe moderne comme théologie contextuelle

La théologie arabe moderne doit être une théologie renouvelée, sinon elle n'est qu'une répétition de ce qui est ancien et inapproprié pour relever les défis actuels des chrétiens arabes. Cependant, malgré toutes les distances critiques qu'il prend avec l'héritage classique, le renouveau théologique ne contredit pas forcément toute théologie qui l'a précédé et ne s'oppose pas aux traditions ecclésiales sans lesquelles il serait en perte d'identité. Ainsi, bien que le renouveau nécessite la prise de certaines distances avec un passé d'où il émerge, et nonobstant la nécessité du renouvellement du discours théologique, il reste tributaire en quelque sorte de son héritage historique qui demeure une puissance instance d'inspiration.

L'essence du renouveau de la théologie arabe est dans sa conception en tant que théologie contextuelle. Sans une ouverture au contexte immédiat considéré comme une source première pour la théologie, la théologie arabe restera anhistorique, et ses réflexions demeureront inadéquates aux problématiques de la présence chrétienne libre et efficace au Moyen-Orient

7. Pour une vision générale et synthétique des différentes manières de faire la théologie contextuelle, consulter Pears (2010).

et contribueront à l'affadissement du témoignage chrétien, religieux et culturel. Cet article est peut-être l'une des premières réflexions à inscrire la théologie arabe moderne dans le mouvement de la théologie contextuelle. Cependant, même si la réflexion théologique arabe n'a pas été explicitement désignée comme contextuelle, plusieurs pensées théologiques locales ont été élaborées dans la logique de la contextualisation. Voici les noms de certains penseurs, dont les réflexions constituent l'essentiel du contenu de la théologie arabe moderne : Jean Corbon, Youakim Moubarac, Michel Hayek, Grégoire Haddad, Georges Khodr, Paul Khoury et Mouchir Aoun. Ceux-là ont élaboré des pensées qui s'inscrivent toutes dans le cadre du renouveau de la théologie contextuelle arabe, et qui touchent aux dialogues interreligieux et œcuménique, au pluralisme, à la réforme du discours théologique, à la philosophie, aux sciences humaines et historiques, à la liturgie et à la théologie politique. Il est intéressant de citer Aoun qui établit un lien direct entre la situation actuelle de la théologie dans le contexte arabe et la nécessité du renouveau : « La certitude de la recherche montre que le système théologique arabe est touché de vieillesse, de dislocation et de mollesse. Le devoir chrétien exige désormais que se consacrent nombre des fils du christianisme dans l'Orient arabe au renouvellement de l'édifice théologique » (Aoun 2007, 5, nous traduisons).

Les théologiens susmentionnés ne sont pas les seuls à fournir à la théologie arabe des éléments de structure. Il est important de souligner une tentative faite par un groupe de chercheurs dans le cadre du « Centre de théologie pour le Moyen-Orient ». Ce dernier a organisé quatre symposiums qui ont eu lieu en 1987, 1988, 1992 et 1994 et dont les actes sont édités. Beaucoup de conférences de valeur qui ont été prononcées peuvent être considérées comme des pistes pour l'élaboration d'une théologie contextuelle arabe contemporaine. On y trouve des analyses historiques, géopolitiques, œcuméniques, et des propositions de dialogue à faire entre la théologie, la philosophie et les sciences humaines. Cependant, on peut fortement regretter que cette tentative innovatrice n'ait pas eu de suite, ni universitairement ni ecclésialement, et on se demande si la question du renouveau de la théologie arabe n'est pas considérée par beaucoup comme un luxe intellectuel se limitant à quelques activités ponctuelles qui intéressent quelques spécialistes et curieux, et qui tombent par la suite dans le monde de l'oubli. La théologie arabe moderne ne devrait pas être le propre des spécialistes bien que leurs contributions lui soient essentielles et fondamentales. Si la théologie arabe moderne n'est pas une question qui concerne l'université, l'Église, la société, l'homme, tout homme ainsi que le contexte

12-Fleyfel.indd 219 11-12-16 13:27

arabe, elle est inutile. La théologie arabe moderne n'est pas un effet de mode, mais un outil que les chrétiens orientaux doivent utiliser pour contribuer à un changement radical dans les sociétés arabes; elle est une révolte contre l'ignorance, le passéisme, l'injustice sociale, le confessionnalisme, le renfermement intellectuel et tout ce qui aliène l'homme. On pourrait d'ailleurs se demander si l'interruption des congrès de Harissa ne ressemble pas à un problème souvent vécu au Moyen-Orient, le problème de manque de persévérance. Combien nombreux sont les projets qui se préparent et démarrent en grande pompe, pour tomber quelque temps plus tard dans l'oubli. Les diverses situations politiques instables y sont probablement pour quelque chose, mais cela n'excuse pas tout. Sans entrer dans les détails des conférences dont un grand nombre peut être sujet à la critique, il est nécessaire d'effectuer une dernière remarque à propos des langues utilisées durant ces congrès: les articles sont pour la plupart publiés en langues étrangères, ce qui est étonnant dans le cadre de symposiums qui s'intéressent au contexte arabe, dans lequel la langue principale est l'arabe. La traduction ou le recours aux langues étrangères n'est certes pas mauvais, il est au contraire souhaité et nécessaire pour la communication de la théologie arabe à un niveau mondial. Toutefois, on se demande s'il est pertinent de vouloir faire de la théologie contextuelle, dans le contexte arabe, en négligeant une composante essentielle de l'arabité telle que sa langue, véhicule de toute une culture et de toute une manière d'être. En outre, il n'est pas sûr que la majorité des intéressés par ces réflexions, les chrétiens arabes, soient capables de lire les langues étrangères.

Enfin, deux événements ecclésiaux majeurs pourraient fournir de riches pistes de réflexion à la théologie arabe moderne. L'exhortation apostolique, *Une espérance nouvelle pour le Liban* (1997) qui a couronné les travaux du Synode pour le Liban convoqué par Jean-Paul II en 1991, et les travaux du Synode patriarcal maronite (2006). Même si ces deux synodes visent, pour le premier les Églises orientales catholiques, et pour le second l'Église maronite, ils présentent des éléments théologiques contextuels qu'il faudrait prendre en compte à plus d'un égard, surtout quand il est question de la nécessité du renouveau des Églises et de la volonté de témoigner, en Orient arabe, de la manière la plus adéquate.

4. Quelques principes pour l'élaboration d'une théologie arabe moderne

Les exigences du renouveau de la théologie arabe sont nombreuses. Certaines sont externes, elles dépassent le contexte arabe, d'autres sont

internes, elles concernent la particularité du contexte. Ces deux catégories d'exigences peuvent correspondre aux dimensions exclusives du contexte d'un côté, et à ses dimensions universelles d'un autre côté. L'importance de la dimension universelle de chaque contexte est dans le partage possible des méthodes et des idées avec d'autres tentatives contextuelles, tels la « libération », l'« humanisme » ou la « lutte pour la justice sociale ». L'importance de la dimension particulière à chaque contexte est dans la nécessité pour chaque théologie contextuelle d'avoir une identité propre qui la constitue. Tout cela devrait mener la théologie contextuelle arabe à effectuer plusieurs dialogues, *ad extra* et *ad intra*.

4.1 Les exigences externes

La théologie arabe doit poursuivre son dialogue avec les théologies occidentales qui pourraient lui être une grande source d'inspiration. Toutefois, la théologie arabe doit prendre garde au piège du copiage théologique qui est un phénomène assez répandu en Orient arabe. Nombre de théologiens locaux tentent effectivement d'appliquer certains principes théologiques occidentaux au contexte arabe sans prendre en compte la différence radicale qui peut exister parfois d'un contexte théologique à l'autre. Si le théologien arabe essaie par exemple d'appliquer à son contexte une réflexion théologique élaborée par un théologien français, dans le contexte français et européen, il risque d'apporter à son contexte une réponse à une question qui n'a même pas été posée, puisque les problématiques contextuelles orientales sont souvent très différentes des problématiques contextuelles occidentales. L'un des exemples les plus répandus est celui de la tentative d'application du concept théologique catholique de « l'inculturation ». Malgré tous ses aspects positifs, ce concept reste occidental et romain[8], étranger dans beaucoup de ses dimensions au contexte oriental, et pouvant être considéré par certaines Églises comme une nouvelle forme de latinisation.

La théologie arabe doit certainement poursuivre son dialogue avec la philosophie, mais elle devrait prendre conscience que la philosophie est bien diverse et qu'un énorme changement s'y est opéré depuis la période des premiers conciles œcuméniques. La philosophie moderne depuis Machiavel, Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche, Heidegger, Sartre et beaucoup d'autres peut fortement enrichir la théologie arabe. Il faudrait aban-

8. Pour aller plus loin sur la critique de l'inculturation, voir Pieris (1994).

donner l'idée toujours d'actualité dans plus d'un milieu théologique oriental qui considère « la philosophie comme la servante de la théologie » ; cela révèle une mauvaise compréhension de l'essence de la philosophie moderne. Il faudrait de même éviter certains *a priori* théologiques qui empêchent l'instauration d'un dialogue sérieux avec les systèmes philosophiques modernes, en raison de leur caractère agnostique, athée ou critique de la religion.

Quant aux sciences humaines, elles peuvent donner à la théologie des éléments fondamentaux pour la compréhension du contexte. La sociologie, l'anthropologie ou la psychologie sont des sciences qui essaient de comprendre les comportements de l'homme et sa relation aux changements historiques différents qui le touchent et qui font de son devenir un devenir bien compliqué à cerner. Les sciences économiques, politiques et historiques permettent d'avoir une vision plus adéquate de la vie des peuples dans le cadre des systèmes politiques. De plus, les sciences humaines pourraient être une source critique pour la théologie orientale : la psychologie à la démonologie, l'anthropologie au monogénisme, la sociologie à l'augustinisme politique, la science économique au concept de la providence, la science historique à toute lecture dogmatique de la Bible et la science politique au confessionnalisme.

Enfin, l'un des plus importants dialogues que la théologie arabe moderne devrait effectuer se situe au carrefour des mouvements mondiaux de la théologie contextuelle. Ceux-ci pourraient lui offrir de larges perspectives de pensée et de travail. Il faudrait que la théologie arabe prenne conscience qu'elle n'est pas seule dans son entreprise contextuelle, mais qu'elle est plutôt jeune en la matière et qu'elle devrait s'instruire d'autres expériences théologiques contextuelles. Ces dernières permettraient à la théologie arabe moderne de comprendre son exclusivité contextuelle, dont la plus importante est le fait d'exister dans un contexte ecclésial traditionnel et fondateur où les premières Églises sont nées, un contexte pluraliste par excellence. Il est possible à ce grand héritage historique et à ce pluralisme d'être une source de richesse majeure, mais ils peuvent se constituer de même en grands obstacles au renouveau, à cause d'une logique conservatrice qui regarde le changement avec suspicion. « EATWOT » (www.eatwot.org) est une organisation « œcuménique » qui regroupe les théologiens des tiers-mondes engagés dans la lutte pour la libération de leurs peuples à travers de nouveaux concepts théologiques qui s'inscrivent dans le cadre d'un pluralisme religieux, d'une justice et d'une paix sociales. Cette organisation qui a vu le jour au congrès de Dar Al Salam en 1976 est

composée de théologiens qui représentent l'Amérique latine, l'Asie et l'Afrique ; ses activités sont diverses dans ces continents. Il est regrettable que le Moyen-Orient ne fasse pas partie de cet effort théologique et que des théologiens arabes ne collaborent pas avec cette organisation pour une vision plus claire et pour des projets théologiques contextuels plus efficaces. La collaboration avec cette organisation, c'est-à-dire avec des dizaines de théologiens contextuels différents, devrait être l'un des projets de la théologie arabe moderne.

4.2 Les exigences internes

Le dialogue islamo-chrétien est essentiel pour la théologie arabe moderne. Jérôme Chahine (2005, p. 85, nous traduisons) parle de ce dialogue en disant qu'il est « l'un des choix essentiels devant les chrétiens du monde arabe afin d'organiser leur destinée ». Le contexte arabe est un contexte fortement imprégné par l'islam, et toute tentative de l'élaboration d'une théologie qui ne prenne pas en compte la religion arabe et le dialogue positif avec elle porte préjudice à la théologie arabe moderne. Celle-ci devrait poursuivre ses efforts effectués à cet égard, surtout à travers les islamologies de théologiens comme Hayek, Moubarac, Khodr et Aoun et à travers les activités du « Conseil des Églises du Moyen-Orient » et du « Groupe arabe du dialogue islamo-chrétien ». Une remarque est toutefois nécessaire à cet endroit : il est très important que des spécialistes mènent des recherches autour des questions du dialogue et de la rencontre et qu'ils mettent à disposition leurs précieuses recherches académiques. Cependant, si le dialogue et ses résultats restent une question propre aux spécialistes, ses effets n'auront pas d'incidences sur la vie des chrétiens et des musulmans du contexte, premiers intéressés par ce dialogue. La rencontre entre les chrétiens et les musulmans est loin de se limiter à l'effort intellectuel, puisqu'elle doit s'effectuer dans les villes et dans les villages, dans les rues, dans les quartiers et même dans les édifices religieux (et pourquoi pas autour d'une prière commune qui est certainement possible, loin de tout syncrétisme religieux). La théologie arabe moderne devrait chercher les moyens qui permettent aux croyants arabes de sortir de leur ignorance religieuse et qui leur donne une connaissance adéquate de l'autre, à l'écart du fanatisme, de la mentalité de l'unilatéralité de la vérité et de l'exclusion de l'autre. La théologie arabe moderne n'est pas seulement un système de pensée, mais elle a l'ambition d'être une vision nouvelle des choses, un

nouveau mode de vie qui remplace une ancienne attitude fondée sur la haine, le renfermement et la pensée unique.

La langue arabe est centrale pour la théologie arabe. C'est surtout par le biais de celle-là que s'exprime la culture arabe, l'arabité. Ainsi, la théologie arabe moderne devrait éviter les tendances qui discréditent la langue arabe ou l'arabité au nom de certaines identités nationalistes illusoires (l'identité phénicienne du Liban par exemple). Le problème du rapport avec l'arabité est né chez certains chrétiens qui l'ont confondue avec l'islam et qui n'ont pas fait de différence entre l'identité arabe et l'identité musulmane. À cause de cela, d'aucuns ont ignoré la langue arabe et son renouveau, ce qui a contribué à l'existence de certaines réflexions musulmanes qui conçoivent le christianisme oriental comme un corps étranger en Orient. La théologie arabe moderne considère que la langue arabe et l'arabité font partie de son essence et cela n'est pas nouveau puisqu'il existe une grande littérature théologique arabe chrétienne qui remonte au VIII^e^ siècle (Voir A.-T. Khoury 1989 ; P. Khoury 1989 et 1991). De plus, les chrétiens arabes ont joué un rôle central durant la *Nahda* arabe au XIX^e^ siècle et étaient les pionniers du renouveau de la langue. Ceux-ci devraient jouer derechef ce rôle innovateur à travers, entre autres, une élaboration théologique contextuelle originale écrite et pensée en langue arabe (et les semences d'un tel travail sont déjà là), tout en évitant de se limiter à la traduction de théologies importées et de rédiger des œuvres dont les sujets répétitifs ne se lassent pas d'aborder des problématiques historiques, ecclésiologiques, liturgiques ou spirituelles, pour la plupart archaïques et dépassées. Le travail demandé est un travail théologique arabe contextuel rigoureux qui concerne les universitaires, mais aussi les ecclésiastiques et, surtout, les croyants.

L'une des tâches les plus difficiles de la théologie arabe moderne consiste à préciser sa relation avec les différentes traditions ecclésiales. La terre de l'Orient arabe et son histoire témoignent de vicissitudes qui ont fait du christianisme arabe un christianisme fortement pluriel, avec des familles ecclésiales ayant chacune sa propre tradition à laquelle elle tient. La théologie arabe adopte vis-à-vis de toutes ces traditions une attitude de principe : elle les respecte et les honore dans la mesure où elles portent du bien à l'homme, à son authenticité et à son salut social, politique et spirituel. Les traditions sont des sources d'inspiration nécessaires. Toutefois, la théologie arabe évite la répétition de la tradition qui a été jadis une pensée novatrice et qui s'est constituée avec le passage du temps en norme et référence. Elle essaie plutôt de s'inscrire en continuité avec la tradition tout en

ayant comme visée le renouveau. La répétition de la tradition pourrait signifier dans cette perspective un renfermement, alors que son renouvellement lui donnerait une vitalité et une ouverture qui la prolonge d'une manière évolutive vers le présent et l'avenir. Ainsi, la théologie arabe ne se suffirait pas seulement d'aborder la tradition dans une perspective de renouveau, mais elle contribuerait de même à faire son avenir. Cela serait sans aucun doute source de tensions qu'il faudrait gérer avec prudence et intelligence afin d'aboutir à des résultats constructifs et salutaires. Et puisque le but principal de toute théologie chrétienne est de témoigner d'une manière appropriée de la bonne nouvelle du Christ, la théologie arabe ne devrait pas hésiter à mettre de côté certains de ses héritages ou à les critiquer.

La théologie arabe moderne devrait se distancier d'une logique traditionnelle chrétienne arabe qui écarte la réflexion théologique des sphères politique et sociale. Les écrits théologiques qui traitent de théologie politique sont très rares (voir Aoun 2008b) et les raisons les plus importantes sont : la crainte de nombre de communautés chrétiennes de traiter de politique à cause de circonstances politiques diverses ; la croyance que la question théologique n'est pas une question temporelle, mais qu'elle est juste spirituelle, voire eschatologique ; substituer l'appartenance politique par une fidélité au pouvoir ecclésiastique ; considérer la foi chrétienne comme une réalité purement spirituelle qui s'oppose à ce monde mauvais. Si maintes vicissitudes historiques ont empêché la théologie d'aborder en Orient la question politique ou tout simplement de la prendre en considération dans sa réflexion, il est impératif que la théologie arabe moderne adopte une attitude différente, surtout qu'une lecture historique de la vie du Nazaréen révèle sa mort politique sur la croix. Même si on considère que la mission du Seigneur était spirituelle ou eschatologique, on devrait éviter de dissocier le monde spirituel de la réalité historique et temporelle. Le problème qu'avait Jésus avec les Juifs était religieux, mais aussi politique ; le problème des Romains avec Jésus était un problème politique. Et le Seigneur même, dont la mission avait diverses dimensions politiques, n'a pas hésité à donner son avis à l'endroit des politiciens : il a traité Hérode de renard (Lc 13,32). L'existence sociale de l'homme est politique et toute abstraction de cette réalité signifie sa démission de l'un des champs où la contribution de chacun est nécessaire pour la société. La théologie arabe moderne ne prolonge pas la démission politique de la théologie arabe traditionnelle, mais s'inspire plutôt des réflexions de la théologie de la libération en Amérique latine, de la théologie noire et de beaucoup de courants

théologiques contextuels et, à partir de cela, elle aborde les problématiques politiques du Moyen-Orient, notamment la question du conflit israélo-palestinien. Toutefois, malgré son engagement dans cette réflexion, la théologie arabe moderne évite de se transformer en pensée partisane ou en idéologie, sans adopter une attitude neutre vis-à-vis de toute l'injustice qui a lieu en Orient. C'est pour cela qu'elle est certainement partiale là où se trouvent un bourreau et un juste, un assassin et une victime, un persécuté et un persécuteur. La théologie arabe moderne prend comme Dieu le parti de l'opprimé, du faible, du rejeté et du pauvre, et adopte certainement les causes justes de l'Orient arabe et en priorité la cause palestinienne. La théologie arabe moderne s'oppose à tout régime politique corrompu, qu'il soit dictatorial, mené par les puissances régionales ou internationales, voire démocratique ; elle rejette le confessionnalisme et les régimes théocratiques et totalitaristes, ainsi que tous genres d'occupations et de violations des droits de l'homme et des peuples. Enfin, la question de la libération de la femme en Orient devrait absolument être traitée d'un point de vue théologique.

5. L'œcuménisme

La théologie arabe moderne est œcuménique ou elle n'est pas. Elle est certainement œcuménique parce que la volonté du Seigneur est « qu'ils soient un […] afin que le monde croie » (Jn 17,21). Toute théologie qui ne situe pas l'œcuménisme au centre de sa réflexion est une théologie qui s'oppose à la volonté du Seigneur et qui contredit par cela sa propre essence. L'un des plus grands défis de la théologie arabe moderne consiste à pouvoir formuler une théologie œcuménique qui remplace des tendances théologiques confessionnelles, une théologie ouverte qui se substitue à des théologies ecclésiales renfermées, une théologie de l'enrichissement par l'autre, de la confiance en lui et du comportement fraternel qui écarte toute théologie de la prudence, de la peur et de l'opposition à l'autre, une théologie insistant sur ce qui unit plutôt que sur ce qui sépare. La paix au Moyen-Orient passe forcément par la paix entre les religions, laquelle est impossible à l'écart d'une concorde interne vécue par celles-ci ; là est la dimension politique de l'œcuménisme.

Sans entrer dans les détails des schismes ecclésiaux historiques de l'Orient, le problème de l'œcuménisme sera abordé à partir des aspects négatifs du pluralisme ecclésial oriental. Le premier problème consiste en ce que la diversité de l'expression théologique n'ait pas été qu'enrichisse-

ment pour les théologies orientales, mais source de divisions, d'adversités, de haines et de blessures pour les communautés locales, au point de la disparition de certaines parmi elles et de l'agonie d'autres. Le deuxième problème est celui du témoignage que les chrétiens orientaux doivent rendre devant les musulmans, leurs partenaires dans le contexte. Michel Hayek (1964) évoque explicitement la responsabilité de ces chrétiens devant Dieu et devant l'histoire de transmettre le Christ aux musulmans. Et quand Jean Corbon (2007) a parlé de l'Église des Arabes, il l'a conçue comme existante pour les musulmans arabes. Il est probable que le christianisme arabe ne rend pas actuellement le meilleur témoignage au Christ devant les musulmans, et il n'y a aucun doute que les divisions de ce christianisme sont la plus grande entrave à ce témoignage. Lorsque les musulmans regardent le christianisme arabe, ils ne voient pas devant eux l'Église une et diverse du Christ, mais des communautés éparpillées. Ce fait est désolant, surtout qu'il existe sur une terre où la densité œcuménique est la plus élevée au monde.

L'œcuménisme n'est pas nouveau dans la théologie arabe, car beaucoup de théologiens arabes médiévaux, nestoriens, melkites et jacobites, ont été d'accord sur le fait que ce qui divise les chrétiens ou les différencie n'est pas le contenu de leur foi, mais la manière de la formuler. Samir Khalil (1987, 245) considère qu'ils ont ainsi exprimé la centralité de l'œcuménisme qui est une unité de la foi se manifestant à travers une diversité de théologies. Certains de ces théologiens nomment les causes des divisions entre les chrétiens : « le fanatisme », « l'ignorance » et « l'amour du pouvoir » (Khalil 1987, 246).

La question du témoignage chrétien a toujours préoccupé les chrétiens depuis la période apostolique et à travers tous les âges et les contrées ; nombre de théologiens, de saints et de réformateurs lui ont consacré toute leur énergie. Au début du XX^e^ siècle, l'exigence de ce témoignage était à la source de la fondation du mouvement œcuménique et, plus tard, du « Conseil œcuménique des Églises » (www.oikoumene.org). C'est dans le cadre des premières rencontres œcuméniques à Édimbourg en 1910 qu'a été posée l'une des problématiques œcuméniques majeures : « Comment pouvoir prêcher l'évangile à partir d'Églises séparées ? ». Jean-Paul II (1995, 99) dit, dans le même esprit, dans *Ut Unum Sint* que la division des chrétiens est un barrage dangereux à la proclamation de l'Évangile. Cet article n'a pas de solution radicale à proposer au problème de l'œcuménisme qui est actuellement en crise comme l'a exprimé Benoît XVI aux JMJ 2008 en Australie. Toutefois, deux lectures théologiques de la question

seront effectuées, la première s'appuyant sur la pensée de Hans Küng et la deuxième s'appuyant sur les pensées de Johan Wolfgang von Goethe et de Hans Urs von Balthasar.

6. Aspects de l'Église de Jésus Christ

Le Nouveau Testament est le point de départ du pluralisme ecclésial et la lecture historico-critique qu'on pourrait en faire révèlera l'existence d'un grand nombre d'Églises différentes, parfois opposées (voir Ehrman 2007). Il serait ainsi préférable de parler de la diversité des théologies du Nouveau Testament plutôt que de « la théologie du Nouveau Testament ». Chaque théologie néotestamentaire exprime le contexte bien particulier d'une communauté ecclésiale qui a vécu l'exclusivité de sa foi dans le cadre de données historiques, religieuses, existentielles, philosophiques et culturelles qui lui sont propres. Mais toutes ces Églises, malgré leurs diversités et leurs différences, forment l'Église du Christ. Personne ne pourrait prétendre que l'Église de la communauté de Jean est meilleure que celle de la communauté de Marc et il serait inopportun de dire que la communauté ecclésiale paulinienne est de moindre importance que celle pétrinienne, etc. L'hérésie dans son sens premier (du grec αίρεσις qui veut dire : choisir et préférer une doctrine plutôt qu'une autre) consisterait dans cette logique à choisir un livre du Nouveau Testament et à en censurer un autre, c'est-à-dire à admettre un modèle ou un aspect théologique et ecclésial et à en écarter d'autres.

On pourrait parler, dans le cadre d'une problématique œcuménique actuelle, de trois aspects de l'Église à partir du Nouveau Testament. Il serait possible de considérer l'Église catholique romaine comme une Église qui concentre sa théologie sur la personne de Pierre. Il serait possible de considérer les Églises orthodoxes comme des Églises qui concentrent leurs théologies sur l'Évangile de Jean. Quant aux Églises de la Réforme, il serait possible de considérer leurs théologies comme des théologies qui se concentrent sur l'apôtre Paul.

Hans Küng (1989, 89-94) parle de ces trois aspects de l'Église et tente de montrer le fondement théologique le plus important pour chaque Église : la théologie réformée met en exergue l'Écriture Sainte qu'elle considère comme la source de toute activité théologique et ecclésiale ; la théologie orthodoxe considère la Tradition ecclésiale comme centrale ; alors que la théologie catholique insiste sur l'importance de l'autorité ecclésiale et à sa tête l'évêque de Rome. Mais quel serait le fondement de la foi chré-

tienne ? Selon Küng, il n'est ni l'autorité ecclésiale, ni la Tradition, ni la Bible. Le protestant ne devrait pas croire en l'Écriture mais en celui à qui elle rend témoignage ; l'orthodoxe ne devrait pas croire en la tradition mais en celui qu'elle transmet ; le catholique ne devrait pas croire en l'autorité ecclésiale mais en celui qu'elle proclame. Celui à qui il est rendu témoignage, celui qui est transmis et celui qui est proclamé n'est autre que Jésus Christ, la norme et le fondement de toute théologie. L'exigence œcuménique sommerait ainsi les théologies ecclésiales de prendre en compte le fait que leur élaboration est le moyen et non la finalité, que c'est au Christ d'être mis en valeur et non la Bible, l'autorité ou la Tradition et qu'elles expriment des aspects de l'Église du Christ, laquelle est plurielle depuis sa genèse comme le montre le Nouveau Testament.

La réflexion de Küng ouvre beaucoup de perspectives à la théologie arabe qui a l'ambition d'être la théologie de tous les chrétiens arabes, toutes familles ecclésiales confondues. D'où la nécessité pour elle d'être œcuménique et de ne pas favoriser un modèle théologique ecclésial plutôt qu'un autre. La théologie arabe moderne tient à l'exemple du pluralisme ecclésial des premières Églises néotestamentaires et considère le pluralisme actuel des familles ecclésiales comme leurs extensions, comme les manifestations diversifiées de l'unique Église du Christ. Si les Églises orientales voulaient continuer à exister en Orient, malgré tous les malheurs qui les ont frappées au XX^e^ siècle, il leur faudra quitter leurs mondes privés, copte, assyrien, syriaque, byzantin, maronite ou évangélique. Il leur faudra, tout en profitant de leurs héritages, exister en tant qu'Église des Arabes. La théologie arabe moderne s'oppose à toute théologie ecclésiale exclusiviste qui ne tient pas compte du pluralisme ecclésial et cherche les solutions adéquates qui mènent à la mise en valeur de toutes les richesses ecclésiales au sein de l'Église des Arabes. La théologie arabe a sans doute besoin des aspects de l'autorité ecclésiale, de la tradition et de la Bible.

Mais si l'Église du Christ a plusieurs aspects, où pouvons-nous trouver l'Église des Arabes ? Le croyant en tant qu'individu appartient à une Église locale et il lui est impossible d'appartenir à toutes les Églises. Comment concilier l'appartenance ecclésiale locale et l'appartenance à l'Église unique du Christ qui s'appelle en Orient, l'Église des Arabes ?

7. Le tout et la partie

Le concept de la *Gestalt* est une notion balthasarienne dont la compréhension nécessite un détour par la pensée de Goethe (1975). Ce dernier refuse,

dans son étude des plantes, de comprendre leurs parties en tant qu'anatomiste, c'est-à-dire en abordant chacune à part. Il a plutôt besoin de les comprendre à partir de la totalité : au lieu d'isoler les cellules qui forment la vie, Goethe veut découvrir un principe supérieur qui préside à la forme du tout. À partir de ce principe, le poète considère que chaque partie dévoile et exprime le tout qui dépasse la somme des parties. Balthasar (1981, 21-23) emprunte le concept de *Gestalt* pour expliquer la manifestation de la totalité de l'être à travers l'étant particulier. Si la totalité est composée de parties, elle reste en soi plus grande que la somme de ses parties et implique une tension ainsi qu'un mouvement entre celles-ci. Toute partie a besoin des autres parties pour être ce qu'elle est, et ce, sans les transformer ni se les annexer, car il y aurait par cela une destruction de la totalité qui perdrait, par ce fait même, la tension qu'il y a en elle et qui lui est essentielle. Les parties doivent rester des parties et croître ensemble en harmonie au sein de la totalité. Le titre d'un livre de Balthasar (1970) explique bien cette idée : *Das Ganze im Fragment*, la totalité dans le fragment. Enfin, la norme des parties n'existe pas dans chaque partie à part, mais dans la somme des parties : c'est ce qui constitue leur unité malgré leur diversité.

Il est possible à la théologie arabe moderne de profiter de cette réflexion de Balthasar, surtout que ladite théologie est fortement exposée à l'œcuménisme en raison du grand nombre d'Églises qui existent dans le contexte arabe. Si l'œcuménisme occidental a, en général, affaire à quatre familles ecclésiales : catholique, orthodoxe, protestante et anglicane, l'œcuménisme oriental y ajoute les deux familles des Églises des deux conciles (l'Église assyrienne) et des Églises des trois conciles (l'Église copte orthodoxe, l'Église syriaque orthodoxe et l'Église arménienne orthodoxe). Même si l'Orient est un contexte de division ecclésiale par excellence, il relève de la responsabilité directe de la théologie arabe moderne d'en faire un contexte d'œcuménisme par excellence.

Si la théologie arabe moderne est une théologie contextuelle qui propose un renouveau théologique, il est possible à ce renouveau de comprendre le mystère de l'Église et de son unité à partir d'une lecture œcuménique renouvelée qui essaie de dépasser les failles, lesquelles entravent toujours l'unité malgré tous les efforts déployés durant ces dernières décennies. Cette lecture renouvelée n'a pas comme ambition de fondre les

Églises ou d'éradiquer leurs identités. Au contraire, elle voudrait préserver les composantes principales des Églises d'une manière qui sert l'unité[9].

La théologie arabe moderne ne considère aucune manifestation ecclésiale comme étant une manifestation absolue de l'Église. La véritable Église de Jésus-Christ a diverses manifestations qui varient surtout avec le contexte et la théologie. Chaque famille ecclésiale est une manifestation de l'Église du Christ et elle contient la plénitude de l'Église dans la mesure où le témoignage qu'elle rend au Seigneur est authentique. Pierre, Paul, Barnabé, Jacques et Jean constituaient, malgré leur diversité et leur différence, la première Église apostolique qui a vécu diverses tensions, beaucoup de problèmes et différents points de vue parfois antagonistes. Malgré cela, cette première Église est restée l'Église du Christ dont nous parle le Nouveau Testament. On pourrait considérer la diversité actuelle des Églises comme un écho, une autre forme de la diversité que vivaient les premières communautés néotestamentaires. Par conséquent, cette logique refuse de considérer l'Église catholique comme la seule la véritable Église du Christ, les Églises orthodoxes comme la seule continuité authentique des premières Églises, et les Églises issues de la Réforme comme les seules à vivre l'esprit des premières communautés chrétiennes. Si l'hérésie scripturaire consiste à choisir un livre et à en rejeter un autre, l'hérésie ecclésiale consiste dans ce contexte en l'adoption d'une unique manifestation de l'Église du Christ et en la mise à l'écart des autres[10].

9. Cette lecture renouvelée se rapproche d'une idée majeure de *Lumen Gentium* (1964, 8) qui, en parlant de l'Église catholique, dit que « des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique ». Et en parlant de la diversité interne à l'Église catholique, la constitution dogmatique de Vatican II souligne : « En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres et à toute l'Église le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité » (*Lumen Gentium* 1964, 13).

10. Il est important de souligner que cette réflexion prend des distances avec le texte de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi de 2007 qui veut offrir une interprétation authentique du *subsistit in* : « Dans le numéro 8 de la Constitution Dogmatique *Lumen gentium*, "subsister" signifie la perpétuelle continuité historique et la permanence de tous les éléments institués par le Christ dans l'Église catholique, dans laquelle on trouve concrètement l'Église du Christ sur cette terre. Selon la doctrine catholique, s'il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et les Communautés ecclésiales qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique, grâce aux éléments de sanctification et de vérité qu'on y trouve, le verbe "subsister" ne peut être exclusivement attribué qu'à la seule

Chaque Église locale ou patriarcale ou nationale est une manifestation de celle du Christ. Il est possible au croyant de n'importe quelle Église de trouver entièrement l'Église du Christ dans son Église. Chaque Église est une expression exclusive en soi de l'Église du Christ qui dépasse dans sa totalité la somme de toutes les Églises. C'est dans la mesure où toute Église incarne l'Église du Christ qu'il lui est impossible de prétendre être toute seule l'Église du Christ. Les chrétiens de l'Orient arabe qui désirent l'unité pourraient comprendre l'identité de leurs Églises à partir de ce principe. Ce qui est demandé est une unité en Christ et non un uniatisme avec l'Église catholique romaine et une obéissance au pape[11]. Ce qui est demandé est qu'on rejoigne ensemble le corps mystique du Christ, et non qu'on rejoigne des communions ecclésiales orthodoxes bâties sur des expressions de foi conçues par des humains. Ce qui est demandé est certainement qu'on écoute ensemble la parole de Dieu, chacun selon la capacité d'écoute, de compréhension et d'expression qui lui a été donnée, et non d'abandonner la richesse de la diversité d'herméneutiques scripturaires au profit d'une compréhension fondée sur les principes de la Réforme. L'Église du Christ existe dans chaque Église locale, mais le mystère christique dépasse la somme des Églises qui, même additionnées, ne peuvent exprimer la totalité de l'Église du Christ qui ne trouve sa plénitude que dans le mystère de Dieu. À partir de tout cela, il est possible de considérer que toute Église vit une tension générée par le fait qu'elle incarne l'Église du Christ d'une part, et par son incapacité d'être la totalité de l'Église du Christ d'une autre part. Quant à cette dernière, elle existe dans la diversité des Églises, dans leurs mouvements, dans leurs tensions, dans leurs relations les unes avec les autres et dans l'action en elle du Christ, seule source de leur unité. N'importe quelle Église qui tente d'avoir un comportement ecclésial unilatéral consistant à détruire l'exclusivité ou l'identité d'une autre Église nuit à l'Église du Christ, car elle tue par cela sa dynamique en détruisant la tension, le pluralisme et le mouvement.

L'un des plus grands problèmes de l'œcuménisme se manifeste à travers de grandes divergences à l'endroit de la compréhension de l'unité. La pire des compréhensions existe chez certaines Églises qui croient que l'unité

Église catholique, étant donné qu'il se réfère à la note d'unité professée dans les symboles de la foi ("Je crois en l'Église, une"); et cette Église une "subsiste" dans l'Église catholique » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi 2007, R2).

11. Cela rejoint le texte de la Déclaration de Balamand qui affirme que l'uniatisme est une méthode d'union du passé et qu'il ne saurait être un modèle de l'unité (Balamand 2003, 12).

consiste en l'absorption d'une Église par une autre, considérée comme la véritable Église du Christ. C'est une tendance que la théologie arabe moderne doit absolument rejeter. Quant à la démarche suivie actuellement dans les Églises du Moyen-Orient, elle reste, malgré toutes les bonnes volontés et les labeurs ardus de certains théologiens, limitée à quelques spécialistes et ecclésiastiques sans toucher à la vie des Églises qui demeurent pour la plupart étrangères les unes aux autres, malgré la grande proximité géographique qui existe entre elles. Il n'y a pas de doute que ce dialogue œcuménique nécessaire a des points positifs, parce que le dialogue est déjà en soi un fait positif et parce que les représentants des Églises essaient lors de leurs réunions de trouver des solutions à des problèmes communs aux chrétiens arabes. Toutefois, la mauvaise situation actuelle du « Conseil des Églises du Moyen-Orient » qui peine à trouver des subventions, qui a licencié la plupart de ses salariés et qui a vu la famille copte orthodoxe le quitter en 2010 est un reflet de la situation alarmante du dialogue œcuménique au Moyen-Orient. Face à cette impasse, dont on est toujours en train de mesurer la portée, la théologie arabe moderne voudrait contribuer au dénouement de cette situation à partir des principes œcuméniques évoqués ci-dessus. Sans avoir la prétention de pouvoir résoudre tous les problèmes, elle se présente comme un facteur critique de réflexion et de dialogue, convaincue que tous les chrétiens arabes partagent, selon des formes variées, le fondement central de la foi qui est Jésus-Christ, le Fils de Dieu sauveur, mais aussi un grand héritage théologique oriental commun.

Ces réflexions pourraient s'inscrire dans le cadre d'un projet contextuel qui a eu au moins deux noms et qui sommeille entre les pages d'essais théologiques. Youakim Moubarac (1972, t. IV) avait proposé le projet de la « restauration du patriarcat antiochien » et avait œuvré pour sa réalisation avec son ami Georges Khodr. Moubarac considérait que la nature originellement plurielle d'Antioche pouvait être une solution œcuménique qui respecte la diversité des Églises arabes et qui soit un chemin original vers la communion. Le théologien croyait que les maronites et les grecs orthodoxes devaient être les pionniers d'un tel projet. Malgré quelques réticences, Khodr est d'avis que l'idée est bonne[12], mais qu'il faut lui trouver un contenu qui ne fasse pas abstraction des impasses ecclésiologiques du dialogue œcuménique, notamment à l'endroit des positions de l'orthodoxie concernant le dogme de l'infaillibilité pontificale. Khodr trouverait

12. « Nous héritons de Moubarac la question antiochienne, mais il faut lui chercher un contenu et des défis » (Khodr 2009, 172, nous traduisons).

plus pertinent le projet de « l'Église des Arabes » proposé par Jean Corbon (2007), projet toujours d'actualité et que la théologie contextuelle arabe moderne devrait toujours situer au centre de sa réflexion œcuménique.

Pistes de conclusion

Le renouveau fait partie de la loi de la vie, et tout ce qui ne se renouvelle pas, meurt. Le christianisme oriental vit une agonie douloureuse qui se manifeste par un saignement démographique alarmant, par un affadissement du rôle culturel, scientifique et intellectuel des chrétiens arabes, par leur renfermement et par leurs divisions politiques interminables. Le témoignage de foi est très affaibli par cette situation et surtout par la division des Églises qui reste une grande blessure en Orient. C'est pour cette raison que certains ont annoncé la mort du christianisme oriental (comme par exemple Valognes, 1994). Toutefois, forte de sa foi en Dieu, la théologie arabe moderne ne considère pas cet état des choses comme une fatalité, mais est convaincue, malgré tout, qu'un changement de situation est possible.

La théologie arabe moderne n'est pas seulement une science universitaire. Elle a comme ambition d'être une théologie qui concerne toutes les Églises du contexte arabe et d'être surtout une théologie populaire. La théologie arabe moderne ne croit pas seulement au pluralisme chrétien, mais aussi au pluralisme religieux et humain. Elle fait partie de la pensée religieuse arabe et de la pensée arabe en général. Ses horizons chrétiens l'obligent à penser aux exigences de l'existence libre du christianisme oriental et à son témoignage. Ses horizons arabes font d'elle un outil pour une *Nahda* nouvelle aux aspirations humanistes. Ses horizons politiques la poussent vers une laïcisation positive. Ses horizons existentiels la présentent comme une vision nouvelle de la foi en Dieu et en son Christ, celui qui est toujours le même, hier, aujourd'hui et pour toujours.

Références

Aoun, M. (2007), *La pensée arabe chrétienne contemporaine. Requêtes de réforme et d'actualisation* (المسيحي. مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة الفكر العربي الديني), Beyrouth, Dar Al Taliaa.

———— (2008a), *La Lumière et les lanternes* (النور والمصابيح), Balamand/Tripoli, Publications de l'Université de Balamand.

———— (2008b), *Religion et politique* (بين الدين والسياسة), Beyrouth, Éditions An-Nahar.

BALAMAND (1993), « L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion (Balamand, Liban, 23 juin 1993) », *Documentation catholique*, 23 juin, p. 711-714.

BALTHASAR, H. U. von (1970), *De l'intégration : aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris, DDB.

———— (1981), *La gloire et la croix. Le domaine de la métaphysique : les fondations*, t. IV, I, Paris, Aubier.

BEVANS, S. (2006) [1992], *Models of Contextual Theology*, New York, Orbis Books.

BOFF, L. (1974), *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf.

CHAHINE, J. (2005), « La présence chrétienne en Orient » (المسيحي في الشرق الحضور), *Afak*, 39, p. 64-86.

CANO, M. (1557), *Locorum theologicorum libri duodecim*, Venise.

CONE, J. (1990) [1970], *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books.

Conférence de Medellín (1968), <http://personal.stthomas.edu/gwschlabach/docs/medellin.htm>.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI (2007), *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église*, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_fr.html>.

CORBON, J. (2007) [1977], *L'Église des Arabes*, Paris, Cerf.

EHRMAN, B. (2007), *Les christianismes disparus. La bataille pour les Écritures : apocryphes, faux et censures*, Paris, Bayard.

FLEYFEL, A. (2008), « Lecture libanaise de la théologie contextuelle » (قراءة لبنانية للاهوت السياقي), *Al Machriq*, 82, p. 51-71.

GUTIÉRREZ, G. (1974) [1971], *Théologie de la libération*, Paris, Lumen Vitae.

GOETHE, J. W. von (1975) [1790], *La métamorphose des plantes*, Paris, Triades.

GOMBAULT, A. (2006), « Les théologies féministes », *Évangile et Liberté*, 201, disponible sur <http://www.evangile-et-liberte.net/elements/numero/201/article8.html#2>.

HADDAD, G. (1975), *Libérer le Christ et l'homme*, Beyrouth, Afak.

HAYEK, M. (1964), *Liturgie maronite : Histoire et textes eucharistiques*, Paris, Mame.

———— (1972), *Les Arabes ou le baptême des larmes*, Paris, Gallimard.

HESSELGRAVE, D. et E. ROMMEN (2000), *Contextualization*, Pasadena, William Carey Library.

JEAN-PAUL II (1995), « Ut Unum Sint », *Lettre encyclique*, Rome.

KHALIL, S. (1987), « Le patrimoine de langue arabe », dans *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient* (Actes du I^er^ Symposium Interdisciplinaire), Beyrouth/Jounieh, Éditions Saint-Paul.

KHODR, G. (1997), *Et si je disais les chemins de l'enfance* / trad. par R. et G. Rizk, Paris/Beyrouth, Cerf/Le sel de la terre.

———— (2009), « Youakim Moubarac » (يواكيم مبارك), dans *Des visages disparus* (وجوه غابت), Beyrouth, Ta'awouniyyat An-Nour Al-Orthodoxiyyah, p. 167-173.

KHOURY, A.-T. (1989), *Polémique byzantine contre l'islam : VIII^e^ s.- XIII^e^ s.*, Leyde, E. J. Brill, 1972.

———— (2007), *Conférences islamo-chrétiennes* (مقالات في المسيحية والإسلام), Jounieh, Librairie Pauliste.

KHOURY, P. (1989), *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de la langue arabe du VIII^e^ au XII^e^ siècle*, t. 1, Altenberge, Echter et Oros.

———— (1991), *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de la langue arabe du VIII^e^ au XII^e^ siècle*, t. 2, Altenberge, Echter et Oros.

———— (1998), T*radition et modernité. Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70)*, Wurtzbourg, Echter Verlag.

KÜNG, H. (1989), *Une théologie pour le* IIIe *millénaire,* Paris, Seuil.

La liberté religieuse au Moyen-Orient (1995), Actes du IV^e^ Symposium Interdisciplinaire, Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Beyrouth/Jounieh/Zahlé, Éditions Saint-Paul, 1995.

Le Synode patriarcal maronite. Textes et recommandations (2006), Bkerké.

Les sociétés du Moyen-Orient comme lieu théologique (1991), Actes du II^e^ Symposium Interdisciplinaire, Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Beyrouth/Jounieh, Éditions Saint-Paul.

L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient (1993), Actes du III[e] Symposium Interdisciplinaire, Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Beyrouth/Jounieh, Éditions Saint-Paul.

MITRI, T. (2007), *Des lignes droites écrites avec des lettres méandres* (سطور مستقيمة بأحرف متعرج), Beyrouth, Dar An-Nahar.

MOUBARAC, Y. (1972-1973), *Pentalogie islamo-chrétienne*, 5 t., Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais.

———— (1984), *Pentalogie antiochienne. Domaine Maronite,* 7 vol., Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais.

NASRALLAH, J. (1979), *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V[e] au XX[e] siècle: Période ottomane 1516-1900*, t. 2, Louvain/Paris, Peeters/Chez l'auteur.

PARRATT, J. (2004), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge, Cambridge Press University.

PEARS, A. (2010), *Doing Contextual Theology*, Londres/New York, Routledge.

PIERIS, A. (1994), « Le problème de l'universalité et de l'inculturation au regard des schèmes théologiques », *Concilium*, 256, p. 95-106.

Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient (1988), Actes du I[er] Symposium Interdisciplinaire, Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Beyrouth/Jounieh, Éditions Saint-Paul.

SCHREITER, R. (2006), *Constructing Local Theologies*, New York, Orbis Books.

SHELKE, C. (1994), « Dalit theology : emergence and emergency », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* 50, p. 257-273.

Une espérance nouvelle pour le Liban, Exhortation apostolique (1997), <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jpii_exh_19970510_lebanon_fr.html>.

VALOGNES, J.-P. (1994), *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard.

Résumé

L'Orient chrétien arabe porte en son sein des héritages théologiques qui remontent, pour la plupart, aux sources des premières formulations chrétiennes théologiques. Toutefois, cette diversité théologique et ecclésiologique se trouve, en raison de maintes vicissitudes historiques, dans une situation qui ne favorise guère le renouveau des théologies des Églises au Moyen-Orient. Plusieurs propositions de renouveau et de réforme ont été avancées par différents théologiens à partir des années 1970. La guerre libanaise (1975-1990) a joué un grand rôle en ralentissant ces efforts. Cet article tente, tout en s'inspirant de plusieurs réflexions théologiques, de réfléchir autour des possibilités d'élaboration d'une théologie arabe moderne et contextuelle, tout en s'étendant sur la question centrale de l'œcuménisme.

Abstract

The Christian Arab East carries a theological heritage that goes back, in most part, to the first Christian theological formulations. For historical reasons, this theological and ecclesiological diversity lacks solid grounding for the renewal of the middle-eastern Churches' theology. Several propositions to renew and reform the theology have been made by theologians since 1970 but the Lebanese war (1975-1990) played a key role in slowing down those efforts. This paper, drawing from several theological reflections, tries to outline some possibilities in elaborating a modern and contextual Arab theology, especially pertaining the key question of ecumenism.