

## Les lignes directrices de la pensée théologique antiochienne contemporaine

Assaad Elias KATTAN\*

La pensée théologique antiochienne dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle témoigne d'une reviviscence qui s'inspire, en particulier, du renouveau spirituel et intellectuel amorcé par le Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe (MJO). Dès sa fondation en 1942, ce dernier voit éclore en son sein des groupes de jeunes dans lesquels la lecture collective de la Bible et le souci d'ancrer le message évangélique dans un contexte social à la fois *moderne* et imprégné d'islam revêtent une importance fondamentale. Quoique non spécialisée et à bien des égards inachevée, la réflexion théologique ébauchée par le mouvement naissant pose les jalons qui marqueront ultérieurement les voies de la pensée théologique antiochienne. Conformément aux intuitions originelles, celle-ci semble s'articuler aujourd'hui autour de trois axes principaux, à savoir l'exégèse biblique, l'islam et le débat avec la modernité. Tout en étant nourri par les apports de la méthode historico-critique et de l'analyse littéraire, le renouveau des études bibliques à Antioche n'en évoque pas moins l'esprit des pères antiochiens de l'Église indivise, tels saint Jean Chrysostome († 407), Théodore de Mopsueste († 429) et Théodoret de Cyr († ca. 460), soucieux de déchiffrer le sens des récits bibliques dans une perspective littérale et historique sans manquer de s'interroger sur la manière dont ces derniers pourraient être actualisés et communiqués aux fidèles. L'islam, pour sa part, constitue la matrice culturelle et socio-politique où baignent les orthodoxes d'Antioche depuis le VII<sup>e</sup> siècle. Or, si la longue cohabitation avec les musulmans donne lieu à une certaine familiarité avec les structures de cette religion et la mentalité de ses adeptes, il n'en reste pas moins vrai que l'islam ne cesse d'interpeller la conscience de soi des chrétiens d'Antioche et de les confronter à maints défis d'ordre théologique et pratique<sup>1</sup>. Quant à la modernité, elle commence à s'infiltrer dans le monde arabe à la veille du XIX<sup>e</sup> siècle pour se proposer, après l'effondrement de l'Empire ottoman, en programme politique dont la charnière est le principe de séparation entre société civile et société religieuse. La fondation de l'État d'Israël et l'instauration

\* Professeur de Théologie orthodoxe au Centre d'études religieuses à l'Université de Münster.

1. Cf. T. MITRI, *Conscience de soi et rapport à autrui chez les orthodoxes du Liban (1942-1975)*, Paris X-Nanterre, 1985 (thèse doctorale inédite).

de régimes autocratiques ont fait avorter ce projet de modernité perçu par bien des arabes, y compris beaucoup de chrétiens, comme une chance ratée, car elle n'est vécue que de manière partielle. Cela tient à ce que la perméabilité des peuples arabes aux acquis de la raison, de la technique et du mode de vie occidentaux ainsi que leur aptitude à moderniser différents secteurs du quotidien peine encore beaucoup à dépasser un tribalisme qui pour être occulté, dans le meilleur des cas, n'en demeure pas moins influent. De ce fait, les chrétiens d'Antioche, comme d'ailleurs tous les arabes, sont appelés à se situer par rapport à la modernité non seulement en tant qu'idée politique s'exprimant de nos jours à travers la démocratie occidentale, mais aussi, et peut-être plus profondément, comme principe préconisant la référence à la raison humaine et à la centralité du sujet, quitte à mettre en cause des systèmes de valeurs d'inspiration religieuse ou favorables au groupe au détriment des individus. La *nouvelle* discussion sur la modernité comme valeur, qui vient d'être déclenchée par les soulèvements bouleversant aujourd'hui le monde arabe, semble fort prometteuse à cet égard.

### Le renouveau des études bibliques

Si Georges Khodr (né en 1923), figure de proue du MJO et actuel métropolite grec-orthodoxe du Mont-Liban, ne saurait être considéré comme un exégète au sens technique du terme, il n'en perçoit pas moins sa vocation de théologien comme un effort continu pour percevoir le sens des textes bibliques<sup>2</sup>. En outre, dans ses descriptions concises de l'intuition fondatrice du MJO, Khodr souligne à plusieurs reprises la « redécouverte » de l'Écriture sainte qui, allant de pair avec une revalorisation de l'eucharistie, s'avère capable de dégager la communauté orthodoxe de ses pesanteurs sociales et de la transformer en Église du Christ<sup>3</sup>. Sans minimiser l'importance du contexte liturgique dans lequel les textes bibliques s'adressent aux orthodoxes, les exhortant à un changement de vie, à une véritable *metanoia*, le MJO cherchera désormais à rendre cette rencontre plus féconde grâce à une meilleure compréhension de la parole divine fondée sur l'exégèse moderne. La valorisation de l'exégèse biblique par le MJO suscite, à partir des années 60, une série de publications en arabe qui s'efforcent de mettre à profit les acquis de la méthode historico-critique déjà solidement établie dans les milieux académiques. À ce titre, les travaux de l'éducateur et psychanalyste d'orientation freudienne, Costi Bendaly (né en 1926), un laïc non théologien, sortent de l'ordinaire. À la suite d'une interprétation des paraboles de Jésus<sup>4</sup> où il s'inspire, sans méfiance aucune, des recherches de l'exégète protestant Joachim Jeremias (1900-1979), Bendaly offre une exégèse du récit biblique de la création recourant à une

2. Cf. G. KHODR, *Al-Kátib* [L'écrivain], émission radiodiffusée par la Voix du Liban, 1991 ; *Háwá Al-Ýálam Lá Yakfö* [Ce monde ne suffit pas], Beyrouth, 2006, p. 23.

3. Cf. G. KHODR, *Íarakat Ash-Shabība Al-Urthūæuksiyya* [Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe], émission radiodiffusée de la Voix du Liban, 1991.

4. Cf. K. BANDALI, *Amthál Al-Malakūt* [Les paraboles du Royaume], Beyrouth, 1983.

approche littéraire enrichie par de vastes connaissances en psychanalyse<sup>5</sup>. Une attention particulière y est prêtée à l'aspect mythique du texte étudié sans éroder pour autant le caractère inspiré. Encore qu'il rejoigne souvent des intuitions patristiques cherchant à les rendre plus explicites, à les approfondir ou à les nuancer, Bendaly se rend pleinement compte de l'aspect novateur de son optique pour un public orthodoxe peu initié à la théologie et accordant beaucoup d'importance à la tradition ecclésiale. Aussi invite-t-il inlassablement son lecteur à s'embarquer dans l'aventure de lire les textes bibliques et patristiques à travers la grille de l'analyse critique et à concevoir la Tradition moins comme une autorité castratrice que comme un réservoir spirituel et intellectuel susceptible de produire constamment de nouvelles dimensions sémantiques.

Contrairement à Costi Bendaly, le père Paul Nadim Tarazi (né en 1943) est un véritable exégète. Issu des milieux beyrouthins du MJO, Tarazi est depuis 1991 titulaire de la chaire d'Ancien Testament au séminaire de théologie orthodoxe Saint Vladimir à Crestwood (New York). Tarazi dédie à Bendaly son premier ouvrage d'exégèse biblique, un commentaire de la première épître aux Thessaloniens<sup>6</sup>, témoignant ainsi non seulement d'une longue amitié avec l'éducateur averti, mais rendant aussi hommage à ses efforts pour déchiffrer et actualiser la Parole de Dieu. Tout en pratiquant l'exégèse historico-critique, Tarazi s'attache à rendre son texte accessible à un maximum de lecteurs, y compris à ceux qui sont loin de la critique biblique. Aussi opte-t-il pour un commentaire écrit à trois niveaux, qu'il distingue par la taille des caractères. Alors que les deux premiers niveaux s'adressent au lecteur désireux de comprendre plus profondément le texte biblique sans disposer de formation théologique préalable, le troisième niveau présuppose une bonne connaissance du grec du Nouveau Testament ainsi que des principes de la critique biblique. Dans son commentaire de l'épître aux Galates, publié une bonne dizaine d'années plus tard<sup>7</sup>, Tarazi offre un texte en deux niveaux. Dans ce qui est l'une des rares contributions orthodoxes à l'exégèse de cette épître, Tarazi se révèle constamment fidèle à sa visée d'origine qui est de permettre au plus grand nombre possible de lecteurs d'accéder aux résultats de la science biblique. Par un effort constant, il adapte le genre littéraire du commentaire scientifique aux besoins d'un public beaucoup plus large que le cercle restreint des théologiens. Tout en restant méfiant vis-à-vis de l'approche dite « rhétorique », assez répandue parmi les commentateurs de saint Paul, Tarazi fait montre d'une rigueur philologique très respectueuse de la dynamique du texte paulinien.

Dans ses travaux postérieurs, le père Tarazi adopte des perspectives plus synthétiques. Une introduction à l'Ancien Testament en trois

5. Cf. K. BANDALĪ, *Kayfa Nafham Al-Yaum Qiòòat Adam Wa-Īawwāp* [Comment comprendre aujourd'hui le récit d'Adam et Ève], Beyrouth, 1990.

6. Cf. P. N. TARAẒĪ, *1 Thessalonians : A Commentary*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1982.

7. Cf. P. N. TARAẒĪ, *Galatians : A Commentary*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1994.

volumes<sup>8</sup> s'emploie à montrer que les récits « historiques » sont étroitement liés à la vision des prophètes, mettant ainsi en cause la séparation classique entre traditions historiques et traditions prophétiques<sup>9</sup>. Ce travail est suivi par une introduction au Nouveau Testament en quatre volumes<sup>10</sup> qui n'insiste pas tant sur la pluralité des « discours » néotestamentaires, préférant souligner que la pensée paulinienne constitue la toile de fond aussi bien des évangiles synoptiques que des écrits johanniques, une thèse qui a été vivement discutée dans les milieux antiochiens au Moyen-Orient et en Amérique. Quant à son herméneutique, Tarazi se montrait peu sensible dans ses premiers écrits au décalage possible entre le sens voulu par l'auteur et le surplus sémantique souvent suggéré par le texte<sup>11</sup>. Néanmoins, plus tard, le père Tarazi s'est rallié à une herméneutique nettement plus nuancée où l'incertitude du sens visé par l'auteur biblique pousserait à une lecture globale destinée à éliminer les interprétations peu plausibles pour en venir, en définitive, à celle ou celles qui s'accorderaient le mieux avec sa pensée<sup>12</sup>. Le renouveau des études bibliques à Antioche se poursuit aujourd'hui grâce à une nouvelle génération de jeunes exégètes bénéficiant d'une formation méthodologique rigoureuse. Argentin de souche syrienne, Daniel Alberto Ayuch (né en 1967), professeur de grec et de Nouveau Testament à l'institut théologique saint Jean Damascène de Balamand (Liban), conjugue à la fois une démarche exégétique nourrie par l'analyse narrative<sup>13</sup>, une attention à l'interprétation de l'Écriture sainte dans le cadre de la liturgie byzantine et un soin particulier à l'élaboration d'un langage exégétique accessible aux pasteurs<sup>14</sup>. Par ailleurs, les travaux de l'exégète libanais Nicolas Abou Mrad (né en

8. Cf. P. N. TARAZI, *The Old Testament : An Introduction I. Historical Traditions*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1991 ; *The Old Testament : An Introduction II. The Prophets*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1994 ; *The Old Testament : An Introduction III. Wisdom Literature*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1996.

9. Cf. N. ABOU MRAD, *The Witness of the Church in a Pluralistic World : Theological Renaissance in the Church of Antioch*, Mary B. Cunningham (ed.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 246-260, 251sq.

10. Cf. P. N. TARAZI, *The New Testament : An Introduction I. Paul and Mark*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 1999 ; *The New Testament : An Introduction II. Luke and Acts*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 2001 ; *The New Testament : An Introduction III. Johannine Writings*, Crestwood, N.Y., SVS Press, 2004 ; *The New Testament : An Introduction IV. Matthew and the Canon*, St. Paul, OCABS Press, 2009.

11. Cf. P. N. TARAZI, *1 Thessalonians*, *op. cit.*, p. 9sq.

12. Cf. P. N. TARAZI, *The Old Testament : An Introduction I*, *op. cit.*, p. 1-3.

13. Cf. Daniel Alberto AYUCH, „Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision : zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden“ (*Münsteraner Theologische Abhandlungen* 54), Altenberge, 1998 ; N. ABOU MRAD, *The Witness...*, *op. cit.*, p. 252.

14. Cf. D. A. AYUCH, *Theological Education in the Middle East : Major Developments and Challenges*, Dietrich Werner (ed.), *Handbook of Theological Education in World Christianity*, Oxford, Regnum Books International, 2010, p. 494-501.

1970)<sup>15</sup>, professeur d'hébreu et d'Ancien Testament au même institut, s'appliquent à mettre en évidence que les récits de l'Ancien Testament forment la matrice narrative où les auteurs du Nouveau Testament puisent les principaux éléments de leurs propres récits présentant Jésus comme pleine révélation de Dieu<sup>16</sup>. Enfin, lui aussi professeur de Nouveau Testament à l'institut de Balamand, l'archimandrite libanais Jack Khalil est un spécialiste de la théologie paulinienne et s'est attelé à la tâche de repenser, dans toute son acuité, la question litigieuse de la justification par la foi qui est devenue, depuis quelques années, d'une importance fondamentale dans le débat œcuménique<sup>17</sup>.

### L'islam<sup>18</sup>

La réflexion théologique antiochienne sur l'islam porte le sceau du métropolitain Georges Khodr dont l'ouverture sur les musulmans plonge ses racines dans un vécu immédiat. À Tripoli (Liban), sa ville natale à majorité musulmane, et en dépit des frontières psychologiques entre les communautés religieuses qui s'expriment dans leur cloisonnement géographique et social, Khodr fait l'expérience d'un islam spirituel mû par une obéissance sans condition à la volonté de Dieu<sup>19</sup>. Pendant ses études de droit à l'université Saint Joseph de Beyrouth, à la question d'un camarade qui lui demande ce qui le pousse à lire assidûment le livre sacré des musulmans, Khodr répond qu'il y cherche les traces du Christ<sup>20</sup>. Sa lecture *christologique* du Coran, qui se précisera plus tard, est alors en pleine gestation. Après sa licence en droit, Khodr gagne Paris pour faire des études de théologie orthodoxe à l'institut Saint Serge. Le jeune étudiant y est hanté par la misère des travailleurs musulmans. L'expérience d'un islam pauvre et marginalisé vient se greffer sur ses souvenirs d'enfance<sup>21</sup>. À peine rentré au Liban, Khodr est ordonné prêtre. Sa réputation de connaisseur de l'islam s'affirmera de jour en jour. Dans les années 60, Beyrouth est en pleine effervescence culturelle. Khodr y est chargé d'enseigner la civilisation arabe à l'université libanaise.

En 1971, au lendemain du changement de paradigme lancé par

15. Cf. N. ABOU MRAD, *Jahwe als verhöhnter Mann und zurückgewiesener Vater: eine Untersuchung zu den Metaphern des Mann-Frau- und Vater-Sohn-Verhältnisses im Hoseabuch und ihrem Verhältnis zur alttestamentlichen „Bundes“*, Vorstellung, Erlangen, 1999.

16. Cf. N. ABOU MRAD, *The Witness...*, op. cit., p. 253.

17. Cf. J. G. KHALIL, « Δικαίωση – Κατάλλαξη – Τελική Κρίση στην προς Ρωμαίους Επιστολή. Συμβολή στην Παύλεια Σωτηριολογία » (*Βιβλική Βιβλιοθήκη* 30), Thessaloniki, 2004.

18. Cette partie de ma présentation se limitera à mettre en évidence quelques aspects de l'approche théologique relative à l'islam à Antioche. Pour une étude plus développée des rapports islamo-chrétiens dans une perspective historique et sociologique, je renvoie à la contribution du père Georges Massouh dans le même volume.

19. Cf. G. KHODR, *Háeá Al-Ýálam*, p. 21sq.

20. Cf. *Idem*, p. 105.

21. Cf. *Idem*, p. 22.

Vatican II, Khodr est amené à se pencher à nouveau sur le problème théologique épineux des religions non-chrétiennes, dans le cadre d'une session du Comité central du Conseil œcuménique des Églises à Addis Abeba<sup>22</sup>. Bien qu'il ne s'agisse pas nommément de l'islam dans son texte, on y décèle, sans trop de peine, une réflexion orientée par la question du salut des musulmans. En effet, la critique adressée par Khodr à une conception chrétienne de l'histoire comme cheminement linéaire menant à Jésus<sup>23</sup> se comprend surtout sur le fond d'une religion *mondiale postérieure* au christianisme. Du reste, Khodr fait appel à des éléments bibliques et patristiques, tels que le récit de Corneille (*Ac* 11, 25), le Dieu inconnu (*Ac* 17, 23) et le *logos spermatikos* de saint Justin († ca. 165)<sup>24</sup>, pour ébranler une attitude chrétienne voulant que « la vérité du Christ se confine aux limites de l'Église historique »<sup>25</sup>, ce qui aurait comme conséquence de se fermer hermétiquement aux beautés spirituelles des religions étrangères au christianisme, présentes en particulier chez les individus non-baptisés. C'est dire que l'économie du Verbe n'est plus rivée aux événements salvifiques du premier siècle de l'ère chrétienne et qu'elle n'est pas limitée par les frontières sociologiques des Églises historiques. Il s'agit d'une relecture de l'économie du Christ sous l'angle de la consommation eschatologique, ce qui implique nécessairement une économie du Saint Esprit, signe et arrhes de l'accomplissement final<sup>26</sup>. Aussi les religions non-chrétiennes sont-elles considérées par Khodr comme des lieux où l'Esprit Saint est à l'œuvre. Quoique les expressions qu'il emploie puissent prêter à confusion dans la mesure où elles sont susceptibles de suggérer une économie de l'Esprit se déployant indépendamment de celle du Fils<sup>27</sup>, une lecture attentive du texte de l'évêque antiochien montre qu'il n'introduit aucune scission entre l'économie du Verbe et celle du Saint-Esprit. Bien au contraire ! Khodr est entièrement fidèle à la perspective épliclétique de la liturgie orthodoxe où il appartient à l'Esprit de manifester l'économie du Fils dans toute son ampleur, de l'actualiser et de lui imprimer un cachet eschatologique : « Depuis la Pentecôte c'est Lui [l'Esprit] qui rend le Christ présent »<sup>28</sup>. Loin d'épuiser le mystère de l'Esprit et de l'époux dont elle est le signe<sup>29</sup>, l'action missionnaire de l'Église se limiterait alors à épeler la présence du Christ chez les non-baptisés, dans les propres termes de Khodr, à

22. Cf. G. KHODR, « Christianisme dans un monde pluraliste : L'économie du Saint-Esprit », *Irénikon* 44 (1971), p. 191-202.

23. *Idem*, p. 195sq.

24. *Idem*, p. 192sq.

25. *Idem*, p. 191.

26. *Idem*, *op. cit.*, p. 199.

27. *Idem*, p. 200 : « (...) l'avènement de l'Esprit Saint dans le monde n'est pas subordonné au Fils, n'est pas fonction du Verbe ». Ici, Khodr semble être tributaire de la tournure anti-filioquiste, parfois outrancière, de la pensée de Vladimir Lossky (1903-1958).

28. *Idem*, p. 200.

29. *Idem*, p. 197.

« éveiller le Christ qui dort dans la nuit des religions »<sup>30</sup>.

Il est manifeste que l'approche esquissée ci-dessus s'inscrit dans le cadre beaucoup plus large du passage de la théologie, dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, d'une attitude exclusiviste vis-à-vis des religions non-chrétiennes à une attitude plus inclusive, cherchant à revaloriser les éléments de vérité chez les non-baptisés. En effet, Khodr lui-même perçoit son texte de 1971 comme une première contribution au développement d'une telle théologie inclusive<sup>31</sup>. Le repérage historique permet de discerner le caractère novateur des réflexions du théologien antiochien dans leur propre contexte ; néanmoins les efforts déployés récemment pour dépasser l'inclusivisme dans une théologie des religions d'ordre « pluraliste » pourraient suggérer que les idées de Khodr appartiennent à un système de référence tombé en désuétude. On ne saurait trancher une telle question car sa résolution exigerait une évaluation approfondie de l'approche pluraliste, ce qui dépasserait le cadre de cette présentation. Il n'en reste pas moins que Khodr préconise une appréhension dynamique de la théologie, conçue comme un « va-et-vient constant entre la révélation biblique et l'existence »<sup>32</sup>, un chemin que la théologie doit emprunter, « si elle veut éviter le vide »<sup>33</sup>. C'est là que réside, à mon sens, la brûlante actualité de la réflexion de l'évêque antiochien sur les religions, laquelle s'attache à bannir un traditionalisme *orthodoxe* implacable qui, même à l'heure actuelle, ne cesse de se déchaîner contre toute tentative rénovatrice dans la théologie. Plutôt qu'une théologie des religions prétendant à une validité universelle, ce qui est vraiment en jeu dans le texte de Khodr rédigé en 1971, c'est un refus catégorique du *fixisme* théologique et un ardent plaidoyer en faveur d'une théologie vivante, ouverte et créatrice.

Sans méconnaître l'importance d'élaborer une théologie des religions en général, c'est surtout l'aspect théologique du dialogue islamo-chrétien qui retiendra l'attention du métropolite du Mont-Liban au cours des années suivantes. Les réflexions de Khodr à cet égard sont animées par le souci de dépasser un discours théologique d'ordre polémique et apologétique qui, de part et d'autre, a prévalu pendant des siècles, mais aussi par le désir que ses interlocuteurs musulmans puissent comprendre et apprécier la *logique* qui sous-tend la foi chrétienne, comme s'ils étaient eux mêmes des adeptes du Christ. Dans ce cadre-là, Khodr rédige en 1987 un article pour le quotidien libanais *An-Nahár*<sup>34</sup> ; il s'y inspire du parallélisme, devenu classique chez les protagonistes du dialogue islamo-chrétien, entre le Christ et le Coran, respectivement conçus par les chrétiens et les musulmans comme Verbe de Dieu. Dans le cas du *Logos* devenant homme (*Jn* 1,14) tout comme dans le cas de l'inspiration du

30. *Idem*, p. 202.

31. *Idem*, p. 191.

32. *Idem*, p. 192.

33. *Idem*, p. 192.

34. Cf. G. KHODR, *Al-kalima wa l-djasad* [Le verbe et la chair], *An-Nahár*, 29.03.1987, p. 1.

Coran, il s'agit aux yeux de Khodr d'une dynamique où la Parole de Dieu se fait concrète et qui pourrait, à juste titre, être qualifiée d'incarnation. Qu'il s'agisse du *Logos* increé se faisant chair dans l'histoire ou de la Parole divine éternelle devenant livre à un certain moment, cela obéit selon Khodr à la même rationalité. La question que soulève le métropolite peut se résumer comme suit : existe-t-il, auprès de Dieu, un *parler* indéfini (*kalām*) ou plutôt un seul Verbe (*kalīma*) dont proviennent – avant ou après son apparition historique, peu importe – toutes les paroles proférées par Dieu. Il va de soi que Khodr y tire profit des potentialités de l'arabe qui connaît non seulement un substantif féminin « *kalīma* » (Verbe) – titre christologique aussi bien dans le Coran (3,45) que dans l'évangile de Jean (1,1) –, mais aussi un substantif masculin « *kalām* » à caractère collectif indiquant plutôt un ensemble indéfini de paroles plus ou moins éparses. Ce faisant, l'évêque du Mont-Liban s'appuie également sur un substrat patristique en faisant sien un théologoumène qu'on trouve chez Origène († ca. 254) et chez saint Maxime le Confesseur († 662)<sup>35</sup>, à savoir que le Verbe divin « s'incarne » aussi dans l'Écriture sainte, pour en arriver à l'appliquer au livre sacré de l'islam. Ainsi, désireux d'établir un pont avec ses interlocuteurs musulmans, Khodr est prêt, semble-t-il, à voir dans le Coran une sorte d'incarnation du Verbe éternel de Dieu. L'intention du théologien antiochien, se lisant en filigrane, ne se réduit pas à tisser un lien entre le *Logos* johannique et le Coran en tant que concrétisation de la Parole divine. Il s'agit également de rendre la foi chrétienne en l'incarnation du Verbe intelligible aux musulmans. Toutefois, la tentative de Khodr de penser le *Logos* et le Coran à partir de la même rationalité est loin de laisser place à une hésitation quelconque relativement à la priorité de l'incarnation du Verbe dans la personne de Jésus de Nazareth. En d'autres termes, la distance entre christianisme et islam ne tend pas à s'estomper. En effet, la distinction entre « *kalīma* » et « *kalām* », telle qu'elle est exploitée par Khodr, sert non seulement – grâce à la racine « *klm* » commune aux deux substantifs – à souligner le lien entre le *Logos* et les nombreuses paroles de Dieu, mais aussi à bien illustrer cette distance.

Si le parallélisme entre le *Logos* et le Coran est un leitmotiv du dialogue islamo-chrétien, Khodr est, à ma connaissance, le premier théologien à interpréter la croix de Jésus comme *islām*<sup>36</sup>. Ainsi s'attaque-t-il à l'une des questions les plus controversées entre chrétiens et musulmans, vu que la plupart des porte-parole de l'islam s'acharnent à nier la mort de Jésus sur la croix, l'optique islamique répudiant qu'un prophète puisse être vaincu par ses adversaires : « ... l'échec du prophète

35. Cf. A. E. KATTAN, « Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor » (Supplements to *Vigiliae Christianae* 63), Leiden, Brill, 2003, p. 147-169.

36. Cf. A. E. KATTAN, *Das Kreuz als Hingabe (islām) an den Willen Gottes : zu den Besonderheiten der Kreuzestheologie Georges Khodrs im Blick auf ihren islamischen Kontext*, Martin Tamcke (ed.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2008, p. 213-224.



Jésus serait une défaite de Dieu »<sup>37</sup>. L'apologétique chrétienne, qui s'ingénie à prouver l'historicité de la croix de Jésus et déplore le manque de sens historique ses musulmans, n'est souvent pas moins polémique que l'explication fournie par la majorité des commentateurs du Coran, affirmant que les persécuteurs de Jésus ont crucifié un autre homme auquel Dieu a donné la ressemblance physique du fils de Marie. C'est en 1989 que l'appréhension de la croix comme *islâm* apparaît pour la première fois sous la plume de Khodr :

« Le Christ de l'Évangile est tout autre que le Christ coranique. Ce Christ-là est descendu de la croix, il a refusé la coupe tendue par le Père, il récuse lui-même, en quelque sorte, son propre abandon, son "islam" à la volonté du Père dans une consécration et une obéissance sans condition »<sup>38</sup>.

Certes, ce n'est pas à un islam institutionnel que l'évêque orthodoxe fait référence ici, mais à l'islam dans son sens premier et le plus authentique. Du fait, le substantif arabe « *islâm* » dérive du verbe « *aslama* » et ne signifie rien d'autre que s'abandonner à Dieu, lui obéir d'une manière inconditionnée, lui appartenir complètement<sup>39</sup>. D'après le Coran (3, 67 et 83) et le consensus des commentateurs, il s'agit de l'attitude d'Abraham qui se livre à Dieu en toute confiance. Or, pour Khodr, c'est cet islam-là, dans son sens originel, qui s'avère constitutif de la relation de Jésus au Père et qui est pleinement réalisé sur la croix grâce à l'acte d'obéissance que Jésus y assume. Par sa négation d'un Jésus cloué sur la croix jusqu'à la mort, l'islam, au moins tel qu'il est représenté par la plupart de ses exégètes et théologiens, se contredit lui-même. Car en déniait à Jésus son *islâm*, ce moment kénotique où il se vide de sa propre volonté pour épouser entièrement celle du Père, l'islam *officiel*, ne fût-ce que pour un court moment, va à l'encontre de son attitude spirituelle fondatrice. Sans-doute cette appréhension de la croix chez Khodr pourrait-elle s'insérer dans le cadre de ses efforts à articuler les données du dogme chrétien en recourant à des concepts familiers à la raison islamique. Cependant, il me semble que l'ultime enjeu d'une telle interprétation de la croix revient à inverser la manière dont l'islam traditionnel approche le phénomène de Jésus. En fait, tout en affirmant le caractère divin de la naissance de Jésus et de ses miracles, le Coran en donne une interprétation réductrice dans la mesure où le Jésus coranique n'est qu'un maillon dans une longue chaîne de prophètes auxquels est assignée la tâche de prêcher l'islam, c'est-à-dire l'obéissance à Dieu. En conséquence, Jésus est défini, pour ainsi dire, comme un moment

37. G. KHODR, « La communication du message en terre d'islam », *Études théologiques et religieuses* 64 (1989), p. 373-391, 384.

38. Cf. G. KHODR, « La communication du message », *op. cit.*, p. 384.

39. Le texte des évangiles dans la version arabe de la liturgie byzantine ne semble pas étranger à l'interprétation de l'islam offerte par Khodr. En effet, Le verbe grec « *εκπνεω* », qui, en Lc 23, 46, désigne la mort de Jésus sur la croix, est traduit en arabe par « *Aslama Ar-Rûi* » [expirer].

islamique. Or, en interprétant ce qui est spécifiquement chrétien, à savoir la mort de Jésus sur la croix, comme *islám*, comme la réalisation de la vocation à la fois initiale et ultime de cette religion fondée sur l'idée de l'absolue obéissance à la volonté de Dieu, Khodr montre que l'islam lui-même saurait être perçu comme un moment christique. Il en ressort que, contrairement à bien des théologiens chrétiens qui réduisent l'islam, en dépit de sa postériorité historique, à être une préparation à la *plénitude* que représente le christianisme, Khodr est enclin à voir dans l'islam un moment essentiel de ce qui constitue intrinsèquement l'expérience et le message chrétiens, à savoir la croix, pourvu que cet islam soit compris, selon sa signification originelle, comme appel à se livrer entièrement à la volonté de Dieu.

Les abondantes réflexions de Khodr sur l'islam, dont on a présenté ici que les traits les plus dominants, attendent encore d'être pleinement explorées, synthétisées et évaluées. Une nouvelle génération de théologiens, tous en quelque sorte des disciples de l'évêque du Mont-Liban, a déjà commencé à s'acquitter de cette tâche. Ici on signalera surtout les travaux du père Georges Massouh qui a été le premier à rédiger une thèse universitaire sur la vision de l'islam exposée par Khodr<sup>40</sup>. En outre, Massouh est un écrivain engagé qui cherche à promouvoir, dans le Liban de l'après-guerre, un dialogue islamo-chrétien mené avec un maximum de probité intellectuelle, loin de tout compromis. Tout en mettant en relief l'accord des deux religions sur un monothéisme personnaliste ainsi que sur un grand nombre de valeurs spirituelles et éthiques, Massouh invite à revisiter les points litigieux, tels la Trinité, la croix et l'aspect prophétique de la mission de Mohammed, dans un esprit de respect mutuel et de fidélité à la science historique<sup>41</sup>.

### Le défi de la modernité

Qu'ils vivent dans des sociétés plus ou moins uniformes, de *culture* orthodoxe traditionnelle, ou dans le creuset pluriculturel de la diaspora, les orthodoxes d'aujourd'hui sont confrontés, de plus en plus, à une modernité véhiculée par une civilisation occidentale dont l'essor scientifique et technique, vecteur d'une planétarisation grandissante, s'affirme inébranlablement. Le refus de relever le défi de la modernité, accompagné d'une démonisation latente ou réfléchie de l'*Occident*, est en connivence avec un christianisme crispé et teinté de manichéisme<sup>42</sup>.

40. G. MASSOUH, *Mgr Georges Khodr : Un regard chrétien sur l'Islam*, Paris, 1992 (thèse de magistère inédite). Voir aussi A. E. KATTAN, "Hermeneutics : A Protestant Discipline for an Orthodox Context ?", *The Near East School of Theology Theological Review* 23 (2002), p. 47-57 ; IDEM, "Some Aspects of George Khodr's Attitude Towards Modern Western Culture", *Chronos* 14 (2006), p. 139-150.

41. Cf. G. MASSOUH, *al-khayrât al-ḥátiya. Naúarât fð taqárub al-masiîyya wa l-islám* [Les bien futurs : Regards sur le rapprochement entre christianisme et islam], Beyrouth 2003.

42. Voir là-dessus G. NAHAS, « Théologie orthodoxe et modernité », *Contacts* 234 (2011), p. 152-167.

Sortir de l'ornière d'un tel christianisme et s'engager sur la voie d'un dialogue inventif avec la modernité occidentale, c'est ce à quoi le patriarche Ignace IV Hazim (né en 1921), actuel primat de l'Église orthodoxe d'Antioche, a invité les orthodoxes à diverses reprises : « Dialoguer, c'est accepter de se mettre soi-même en question, et d'être mis en question par les autres »<sup>43</sup>. La sensibilité de Hazim aux questions soulevées par la modernité est assez ancienne. Elle apparaît déjà dans les leçons qu'il donne, alors qu'il est encore évêque, à l'institut œcuménique de Bossey en 1969. S'interrogeant sur la signification de la résurrection, le futur patriarche y est animé par le souci d'assumer, dans sa réflexion théologique, l'angoisse de l'homme moderne et d'y intégrer le meilleur de la pensée philosophique du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que les tensions créatrices de la littérature et de l'art contemporains<sup>44</sup>. En 1983, dans le cadre d'une conférence donnée à la Sorbonne, Hazim frôle la question de la modernité, sans s'y appesantir<sup>45</sup>. Génératrice d'individualisme, de crises d'identité et de divers types de nihilisme, elle n'en est pas moins porteuse d'une dynamique unificatrice et se révèle par là fort bénéfique pour les hommes d'aujourd'hui<sup>46</sup>. Moins d'une dizaine d'années plus tard, la problématique de la modernité est au cœur des « réflexions antiochiennes »<sup>47</sup> du patriarche lors d'une visite officielle à la faculté de théologie d'Athènes. Sans entrer dans le débat philosophique ou l'herméneutique de l'histoire, Hazim y est davantage attentif aux ambivalences de la modernité et à la manière dont elle peut interférer avec le christianisme. Tout en faisant droit aux réticences orthodoxes face à la modernité perçue comme une « technique sans finalité », un « individualisme destructeur des solidarités traditionnelles » et « un hédonisme souvent violent et grossier »<sup>48</sup>, le patriarche met en garde contre une interprétation réductrice, voire naïve, de la modernité, n'y voyant que simulacre, dislocation et nihilisme. Une telle approche serait non seulement méthodologiquement erronée en simplifiant un phénomène aussi hétérogène et complexe que la modernité, mais surtout elle aboutirait à une méconnaissance fatale des potentialités qui lui sont inhérentes. Grâce à une quête inlassable, un questionnement critique permanent et une aptitude à se mettre soi-même en cause, la modernité s'avère productrice de science, d'innovation, de progrès. Son élan vers une exploration toujours renouvelée de l'univers « de l'infiniment petit à l'infiniment grand » témoigne, aux yeux de Hazim, de ses origines

43. Patriarche IGNACE IV, *Allocution à Chypre*, 2003 (texte inédit).

44. Cf. I. HAZIM, *La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui*, Beyrouth, 1970.

45. Cf. IGNACE IV d'Antioche, « Le christianisme et la rencontre des religions et des cultures », *Supplément au Service Orthodoxe de Presse* 79/A (1983), p. 1-20.

46. Cf. IGNACE IV, « Le christianisme », *op. cit.*, p. 1-4.

47. Une traduction anglaise du manuscrit français de 1992 a été publiée dans : IGNATIUS IV, *Orthodoxy and the Issues of our Time*, Balamand, Publication de l'Université de Balamand, 2006, p. 221-230. Tout en renvoyant à la version anglaise, je cite le texte français.

48. IGNATIUS IV, *Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 222.

grecques et bibliques, notamment d'une alliance entre la « rationalité contemplative » de l'hellénisme antique et l'affirmation biblique d'une « consistance propre du créé ». Cela ne vaut tout autant pour les valeurs humanistes de la modernité :

« Le respect de l'autre, la liberté de l'esprit, le meilleur de la démocratie pluraliste s'enracinent dans la révélation évangélique de la personne et la distinction libératrice faite par Jésus entre le royaume de Dieu et celui de César »<sup>49</sup>.

D'où l'appel du patriarche à ré-orienter la modernité, à lui ré-insuffler son *orient* chrétien, en revivifiant, contre tout individualisme, la vision patristique de l'être en communion et en revitalisant le message des énergies divines rayonnant du visage du Christ et capables non seulement de fonder une mystique, mais aussi de transfigurer l'univers et d'ensemencer la culture humaine<sup>50</sup>. Cette mise en avant d'une rencontre fructueuse avec la modernité amène Hazim à aborder une série de questions auxquelles les orthodoxes ne peuvent plus se soustraire. Ainsi invite-t-il, tout d'abord, à répondre à l'argument du mal en proclamant le Dieu crucifié, ce qui revient à bannir, une fois pour toutes, l'image du Dieu des Croisades et des bouc-émissaire<sup>51</sup>. Ensuite, il incite à reconfigurer le rapport de la théologie et de l'éthique chrétiennes à l'*éros* humain : loin de nier ce dernier, il s'agira de le réintégrer dans la perspective de la personne en communion<sup>52</sup>. En dernier lieu, le patriarche souligne la nécessité incontournable d'une pastorale ouverte dont le but serait de moderniser les langues liturgiques et de lancer un processus de création liturgique contemporaine<sup>53</sup>. En somme, une rencontre féconde avec la modernité exige une Église qui se convertit à son Seigneur :

« Dans le difficile exode de l'histoire, la puissance de vie, d'unité, de sainteté que recèle le Corps du Christ doit être sans cesse manifestée et comme réinventée, dans le Saint Esprit et la liberté, par un effort toujours renouvelé de pénitence et de créativité »<sup>54</sup>.

### Conclusion

Cette vision, ébauchée par l'actuel patriarche d'Antioche, il y a vingt ans n'a rien perdu de son actualité. Il est vrai qu'on pourrait se demander si la conception d'une modernité s'originant dans une sorte de *synthèse* entre l'hellénisme antique et le christianisme n'est pas trop simplificatrice, ou même exiger un éclairage supplémentaire quant au sens d'une culture fécondée par la théologie et la spiritualité des énergies divines. Pourtant, les principales lignes de force de la vision de Hazim restent toujours valables dans la mesure où il refuse la rétraction

49. *Idem*, p. 223.

50. *Idem*, p. 223.

51. *Idem*, p. 224-225.

52. *Idem*, p. 226-227.

53. Cf. Ignatius IV, *Orthodoxy*, p. 228-229.

54. Cf. Ignatius IV, *Orthodoxy*, p. 230.

orthodoxe face à la modernité et plaide en faveur d'une osmose, d'une véritable fertilisation mutuelle. Certes, les jalons posés par le primat antiochien présentent l'avantage d'ouvrir des pistes de réflexion qui concernent l'Orthodoxie dans sa totalité, au delà de la réalité restreinte de chaque Église locale. Mais ces pistes s'appliquent bien à l'Église d'Antioche qui doit répondre aux défis de l'heure au sein d'un monde arabe écartelé entre la nostalgie d'une modernité manquée, les ravages d'une sous-culture américano-européenne et l'asservissement à des pseudo-systèmes despotiques. Dans cette matrice complexe, une rencontre positive avec la modernité requiert nécessairement un dialogue critique et limpide avec l'islam ainsi qu'une pastorale souple et détendue, capable d'intégrer, sans les vulgariser, les acquis de l'exégèse biblique et de la patristique contemporaines. Ainsi rejoindra-t-on les chemins de la réflexion théologique antiochienne suscitée par le MJO. On voit combien un esprit de synthèse est requis pour ne pas porter préjudice aux différences, et pour que le droit de se distinguer n'empêche pas l'émergence d'un tout harmonieux. Demain, à Antioche, beaucoup dépendra de cette capacité de synthèse !

