



N° 00/05 - Mai 2000

LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN VU PAR LES MUSULMANS

ETIENNE RENAUD

*Né en 1936 (Angers, France), le Père E.Renaud est ancien élève de l'Ecole Polytechnique (1956). Il a séjourné surtout au Yémen et en Tunisie. Après avoir été supérieur général de la Société des Pères Blancs, il est actuellement recteur du PISAI. Ces dernières années ont vu l'arrivée d'un certain nombre d'auteurs musulmans sur la scène du dialogue islamo-chrétien. Après un rapide survol géographique, on examine quelques traits généraux de cette participation musulmane au dialogue, pour constater qu'il y a encore pas mal d'appréhensions et un contentieux chargé, en particulier à propos des rapports entre le dialogue et la mission. Le contenu du dialogue est alors analysé, exprimant tout à la fois le chemin parcouru, les difficultés rencontrées et les défis pour l'avenir de la communauté humaine. Cet article a paru dans **Islamochristiana** 23 - 1997 - p. 111-138. Nous remercions cette publication de nous avoir ainsi autorisé à reproduire ici ces pages.*

Pendant longtemps, le dialogue islamo-chrétien est apparu comme une entreprise unilatérale: l'invitation à participer à des rencontres ou à réfléchir sur le sens de ces rencontres était presque uniquement le fait de la partie chrétienne. Or voilà que ces dernières années un certain nombre d'initiatives musulmanes ont vu le jour et que des intellectuels musulmans se sont exprimés, parfois de façon substantielle, sur le dialogue interreligieux. Il y a exactement dix ans, quand la revue *Islamochristiana* a voulu faire le point à propos des perspectives islamiques sur le dialogue, on pouvait lire: "Sont ici rassemblés les rares articles qui au cours de ces deux dernières années ont traité plus ou moins du dialogue islamo-chrétien dans les diverses revues officielles des pays arabes et musulmans"¹. Dix ans plus tard, un tel constat n'est plus de mise et il serait difficile de faire la moisson de tout ce qui a été écrit et publié sur la question au cours des dernières années.

¹ Cf. *An Islamic Perspective on Dialogue* (Introduction and translation by Penelope Johnstone), in

Sans prétendre à une chimérique exhaustivité, le propos de ces pages est de faire une analyse de cette rive musulmane du dialogue. Elle sera l'œuvre d'un chrétien, mais qui s'effacera dans toute la mesure du possible pour laisser la parole aux auteurs eux-mêmes, se réservant seulement le droit, à la fin, de porter un jugement personnel sur un certain nombre de questions qui demeurent en suspens.

L'occasion prochaine de cet article a été la publication, en 1995, par notre Institut, d'un numéro double de la revue *Etudes Arabes*, intitulé : *Le dialogue vu par les musulmans*². Selon la méthodologie propre à cette revue, il s'agissait d'un choix d'articles parus en arabe et présentés avec une traduction française en vis-à-vis. Cette étude sera, bien sûr, largement utilisée pour y puiser des citations. Un autre ouvrage a été particulièrement utile pour notre propos, à savoir la thèse de doctorat d'Ataullah Siddiqui, *Muslim's concern in dialogue: a Study of Christian-Muslim Relations since 1970*³, et qui vient d'être publiée sous le titre *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*⁴. Après toute une partie introductive sur l'histoire récente du dialogue, l'auteur passe en revue la position de six intellectuels : Isma'il Raji al-Faruqi, Mahmoud Ayoub, Hasan Askari, Khurshid Ahmad, Mohammed Talbi et Seyyed Hossein Nasr. La démarche de Kate Zebiri, dans un article⁵ paru en 1995, va dans le même sens et présente un échantillonnage très voisin. Signalons aussi le livre publié sous la direction de Léonard Swidler, *Muslims in Dialogue: the Evolution of a Dialogue*⁶, qui regroupe un certain nombre d'articles provenant surtout du *Journal of Ecumenical Studies* de Temple University aux Etats-Unis. Contentons-nous pour le moment de ces quelques références générales⁷. D'autres données bibliographiques viendront en notes au fil de l'article.

On se propose de suivre le plan suivant. Survol général des voix musulmanes qui se sont exprimées sur la question du dialogue. Quelques traits généraux des réponses enregistrées. Les conditionnements du dialogue: un contentieux chargé; des appréhensions multiples; un échantillon d'attitudes. Le dialogue lui-même : objet, contenu.... Un problème particulier : dialogue et mission. Les écueils qui guettent la rencontre. Les défis. Quelques questions non résolues.

SURVOL GÉNÉRAL DES VOIX MUSULMANES QUI SE SONT EXPRIMÉES SUR LA QUESTION DU DIALOGUE

La première question qui vient à l'esprit est celle de l'identité des partenaires musulmans qui cherchent à mesurer les chances et les difficultés du dialogue : Qui sont-ils? De quels horizons viennent-ils? Quels sont les ténors? Quel est leur degré de représentativité?

Le numéro d'*Etudes Arabes* déjà mentionné présente un vaste panorama, très ouvert, au point de vue géographique d'abord, mais également à cause des diverses tendances qui s'y expriment. On

Islamochristiana 13 (1987), pp. 131-171.

² *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, 257 pp.

³ Thèse présentée en 1994 pour un Ph. D. au département de théologie de la faculté des lettres de l'université de Birmingham, *pro manuscripto*, 1994, 270 pp.

⁴ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, London, Macmillan, 1997, 248 pp. Le livre reprend exactement le texte de la thèse, sauf deux chapitres, l'un sur le dialogue organisé et l'autre sur les institutions de recherche. L'auteur est chercheur à l'*Islamic Foundation*, Leicester, U.K.

⁵ Kate Zebiri, "Relations Between Muslims and Non-Muslims in the Thought of Western-Educated Muslim Intellectuals", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 6, N° 2, 1995, pp. 255-277.

⁶ New York, Edwin Mellen Press, 1992, XVIII + 536 pp. Recension dans *Islamochristiana* 18 (1992), pp. 353-354.

⁷ L'article de Hugh P. Goddard, "Bibliography of the Works about Christianity by Egyptian Muslim Authors (1940-1980)", *The Muslim World*, vol. LXXX (1990), pp. 251-277, comporte très peu d'informations directement liées au dialogue.

peut d'emblée constater que les conditions culturelles et politiques des divers pays passés en revue modèlent assez largement les jugements portés.

L'Égypte offre une palette variée, allant des positions fort classiques du Shaykh Yûsuf al-Qarḍawî à la voix réaliste et quelque peu désabusée de Ḥusayn Aḥmad Amîn en passant par les réserves du Shaykh al-Azhar Jâd al-Ḥaqq décédé en 1996. On y reviendra en présentant plus en détail ces attitudes. Mais il est intéressant de noter un effort très louable qui a été fait par la commission *Justice et Paix* pour situer le dialogue religieux dans son cadre beaucoup plus vaste du dialogue national, en publiant un ouvrage, *al-Ḥiwâr al-waṭanî* (*Le dialogue national*)⁸. Elle rappelle ainsi que les conditions politiques de liberté et d'égalité entre les citoyens sont indispensables à une vraie rencontre interreligieuse. On ne dialogue pas avec des *dhimmi*s. A propos de l'Égypte, rappelons aussi que le *Conseil Suprême des Affaires Islamiques* qui rassemble chaque année une grande conférence internationale, a choisi pour thème en 1996 *L'islam et l'avenir du dialogue entre les civilisations*.

Des voix se font entendre au Soudan voisin, mais plutôt à partir d'une tribune officielle: il s'agit, par exemple, de celle de Ḥasan Turâbî ou de Muḥammad ʿUthmân Ṣâliḥ dans le cadre des conférences internationales sur le dialogue interreligieux que le pays organise régulièrement.

En Afrique du Nord, la Tunisie s'est distinguée très tôt par l'initiative prise dès 1974 par le CERES (*Centre d'Etudes Economiques et Sociales*) sous l'inspiration du Prof. Abdelwahab Bouhdiba: ce qui a constitué, en son temps, un très important forum d'expression. La Tunisie est aussi le lieu de naissance du G.R.I.C (*Groupe de Recherches Islamo-Chrétien*)⁹ où les voix musulmanes et chrétiennes se sont mêlées pour ouvrir des pistes nouvelles; il n'est que justice d'y associer le nom de Saad Ghrab qui en a été le président¹⁰. Enfin un certain nombre d'intellectuels y ont joué un rôle essentiel pour ouvrir les voies de la rencontre. Une place particulière doit être faite à Mohammed Talbi qui, dès 1971, avait donné dans le cadre de l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques une conférence intitulée *Islam et Dialogue, réflexions sur un thème d'actualité*¹¹, qui devait être appelée à un grand retentissement. Depuis lors, il a eu l'occasion de s'exprimer sur ce thème en de nombreuses rencontres et publications, et sa contribution au rapprochement des religions vient d'être récompensée le 4 juin 1997 par l'attribution du prix Giovanni Agnelli¹².

La Libye s'est rendue célèbre en 1976 par un congrès qui a fait couler beaucoup d'encre¹³, mais qui fut pour beaucoup une occasion de s'exprimer¹⁴. A l'autre bout du Maghreb, en dehors de la visite du Pape à Casablanca en 1985¹⁵, il n'y a pas beaucoup de voix qui se font entendre.

⁸ *al-Ḥiwâr al-waṭanî*, édité par Aḥmad ʿAbdallah et Georges ʿAjâyibî, *al-Lajna al-miṣriyya l-il-ʿadâla wa-l-salâm*, s.l., s.d., 312 pp., recension dans *Islamochristiana* 21 (1995), p. 275.

⁹ *Islamochristiana* 4 (1978), pp. 175-186.

¹⁰ Voir son *In memoriam* dans *Islamochristiana* 21 (1995), pp. 9-13.

¹¹ Mohamed Talbi, *Islam et Dialogue, réflexions sur un thème d'actualité*, Tunis, M.T.E., 1972, 55 pp. (ré-édité en 1979). Ce texte été traduit en arabe par Rashîd Ghazzî, *Islamochristiana* 4 (1978), pp. 1-26 et repris dans *Wathâ'iq ʿaṣriyya fî sabîl al-ḥiwâr bayn al-Masîḥiyyîn wa-l-Muslimîn*, Beyrouth, al-maktaba al-bûlusiyya, 1992, pp. 43-74. A part les livres ou articles de Mohammed Talbi cités au cours de cet article, on pourra consulter aussi: M. Talbi, "Le christianisme vu par l'islam", dans *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, vol. I: *Introduction*, Paris, Cerf, 1982, pp. 423-443.

¹² Le titre exact en est "Prix du Sénateur Giovanni Agnelli pour le dialogue entre les univers culturels". Lors de la remise du prix à Turin, 4 juin 1997, le Prof. Mohammed Talbi a fait un discours intitulé *Gérer ensemble la terre: dialogue, tolérance, bioéthique*.

¹³ Cf. Maurice Borrmans, "Le Séminaire du Dialogue islamo-chrétien de Tripoli (Libye) (1-6.2.76)" in *Islamochristiana* 2 (1976), pp.135-170.

¹⁴ On pourra lire dans *Risâlat al-jihâd* (Tripoli), N° 49, déc. 1986, pp. 84-87 : *Mâdhâ baʿda murûr mâ yaqrubu min aḥada ʿashara ʿâm^{an} ʿalâ nadwat al-ḥiwâr al-islâmî al-masîḥî*.

Au Proche-Orient, la Jordanie joue un rôle important dans le dialogue grâce aux nombreuses rencontres organisées depuis 1984 par *The Royal Academy for Islamic Civilization Research* (*Âl Albait Foundation*) sous l'impulsion du Prince Hasan Ibn Talâl , relayée par l'activité du Dr Nâsir al-Dîn al-Asad¹⁶.

Mais c'est sans conteste au Liban¹⁷, pays qui a une vocation particulière de plate-forme de rencontre, et , à lui seul, produit 80% de la publication en arabe, que l'on trouve le plus de matériel musulman sur le dialogue. Chose assez caractéristique, cette production sur le dialogue est d'abord le fait des plus hautes autorités religieuses. Ainsi le shaykh Ḥasan Khâlid, grand mufti de la République, assassiné en 1989, avec son livre en arabe *Attitude de l'islam vis-à-vis du paganisme, du judaïsme et du christianisme*¹⁸. Dans ce discours officiel, la communauté chi'ite n'est pas de reste et a fait montre ces dernières années d'une très grande activité, d'abord en la personne de l'ayatollah Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah, maître à penser du *Ḥizb Allah*, qui a écrit un ouvrage important: *Aux horizons du dialogue islamo-chrétien*¹⁹. L'imâm Muḥammad Mahdî Shams al-Dîn, autre grande figure du chi'isme libanais, se contente souvent de déclarations officielles mais son porte-parole au plan du dialogue est Sa'ûd al-Mawlâ avec la revue *al-Ghadîr* , organe d'expression du *Conseil Islamique Suprême Chi'ite*. La revue *al-Ghadîr* a consacré deux numéros spéciaux²⁰ au dialogue et Sa'ûd al-Mawlâ vient lui-même de publier un ouvrage *Le dialogue islamo-chrétien, une aventure nécessaire*²¹.

Une mention particulière doit être faite de la revue *al-Ijtihâd*, animée par Riḍwân al-Sayyid. Elle a publié récemment une série de quatre numéros successifs sur les relations islamo-chrétiennes²². Une étude très importante a également été faite par le *Centre d'Etudes Stratégiques, de Recherches et de Documentation*, sous le titre *Les relations islamo-chrétiennes : lectures de référence sur l'histoire, le présent et l'avenir*²³.

Ce très rapide survol limité à l'aire méditerranéenne montre que désormais il y a un certain nombre de voix qui s'expriment, et qu'elles le font de points de vue fort divers. Certaines s'expriment au titre d'une fonction officielle, ce qui les rend en général tributaires de conceptions assez

¹⁵ Cf. *Islamochristiana* 11 (1985), pp. 228-230 avec les échos de la presse arabe. Pour la commémoration du Xème anniversaire de cet événement historique, voir 22 (1996), pp. 243-251.

¹⁶ Cf. Maurice Borrmans, "L'Académie royale de Jordanie et le dialogue islamo-chrétien", in *Proche-Orient Chrétien*, t. XL (1990), pp. 79-92, et Faruk A. Jarrar, "The Royal Academy of Jordan for Islamic Civilization Research: a Continuing Dialogue", in *Islamochristiana* 16 (1990), pp. 147-152.

¹⁷ Sur le Liban, on consultera avec profit la thèse de doctorat soutenue au PISAI, en 1997, par Georges Massouh, *Les thèmes chrétiens dans les oeuvres des chefs religieux musulmans pendant la guerre libanaise (de 1975 jusqu'à 1996)*, Rome, *pro manuscripto*, 1997, 300 pp. La thèse est centrée sur quatre personnalités : l'imâm Mûsâ al-Ṣadr (m. en 1978), le grand mufti Ḥasan Khâlid (m. en 1989), le shaykh Muḥammad Mahdî Shams al-dîn, et le shaykh Muḥammad Ḥusayn Faḍlallah.

¹⁸ En arabe : *Mawqif al-Islâm min al-Wathaniyya wa-l-Yahûdiyya wa-l-Masîhiyya*, Beyrouth, Dâr al-inmâ' al-^carabî, 1986.

¹⁹ En arabe, *Fî âfâq al-ḥiwâr al-islâmî al-masîhî*, Beyrouth, Dâr al-malâk, 1994, 464 pp.

²⁰ Cf. N° 17-18, automne 1991, pp. 25-143 et N° 27-28, printemps 1995, pp.12-140. De Sa'ûd al-Mawlâ on pourra consulter en particulier "*Ta'ammulât fî l-waḍ'c al-râhin li-l-ḥiwâr al-islâmî al-masîhî*", *al-Ghadîr*, N° 17-18, automne 1991, pp. 119-130, et surtout *al-Ḥiwâr al-islâmî al-masîhî: ḍarûra wa-mughâmara*, Beyrouth, ed. al-Ghadîr, 1997.

²¹ Sa'ûd al-Mawlâ, *al-Ḥiwâr al-islâmî al-masîhî, ḍarûrat al-mughâmara*, Beyrouth, Dâr al-manhal al-lubnânî, 1996.

²² Voici les quatre numéros spéciaux d'*al-Ijtihâd*: N° 28, été 1995: les relations islamo-chrétiennes (1): culture de la dialectique et culture de la vie; N° 29, automne 1995: Les relations islamo-chrétiennes (2): culture de combat et culture de la vie; N° 30, hiver 1996: Les relations islamo-chrétiennes à l'époque moderne; N° 31-32 , printemps-été 1996 : Le dialogue islamo-chrétien et les relations islamo-chrétiennes.

²³ Le titre exact en arabe est *al-^cAlaqât al-islâmiyya - al-masîhiyya : qirâ'ât marji'ciyya fî l-târikh wa-l-ḥadîr wa-l-mustaqbal*, Markaz al-dirâsât al-strâtiġiyya wa-l-buḥûth wa-l-tawthîq, Beyrouth 1994, 366 pp.

traditionnelles. On peut constater que les ouvertures intéressantes proviennent non pas de *l'establishment*, mais d'intellectuels pouvant accéder à une réelle indépendance d'esprit. Il est clair que seuls peuvent apporter une voix autorisée et un peu neuve ceux qui, par leur itinéraire personnel et leurs études, ont eu un contact prolongé avec la pensée chrétienne et, plus généralement, avec l'université de type occidental. Ce n'est pas un hasard si l'échantillonnage de six noms choisis par Ataullah Siddiqui pour sa thèse²⁴ sont tous de cette catégorie, plusieurs résidant même de façon permanente dans un pays occidental. Qui plus est, un climat de liberté d'expression est indispensable au développement d'une pensée critique qui n'absolutise pas son point de vue. Ainsi la réflexion désabusée de Fazlur Rahman : "Pensée et pensée libre sont synonymes, et personne ne peut espérer que la pensée puisse survivre sans la liberté. La pensée islamique, comme toute pensée, requiert une liberté qui laisse place au désaccord, à la confrontation de points de vue et à un authentique débat d'idées..."²⁵ Dans le même sens va la réflexion du Khâlid Duran : "Comment peut-on espérer voir des penseurs musulmans participer à des rencontres interreligieuses ou à des expériences de dialogue quand toutes leurs énergies sont absorbées dans un combat contre une dictature sans merci ou une bataille pour survivre contre un empire colonial en expansion?"²⁶

QUELQUES TRAITS GÉNÉRAUX DES RÉPONSES ENREGISTRÉES

Selon leur degré réel d'engagement dans la rencontre, les partenaires musulmans mesurent les obstacles qui se présentent et le chemin à parcourir pour parvenir à un vrai dialogue. Les plus traditionnels ont du mal à dépasser le cadre de la simple tolérance (*tasâmuḥ*). D'autres, en revanche, ressentent douloureusement un retard culturel. Mais, dans tous les cas de figure, la perception d'un retard est mis sur le compte des vicissitudes de l'histoire et de la faiblesse des hommes. Quant à l'islam lui-même, il est perçu par tous comme une religion de dialogue, un dialogue que l'on considère comme omniprésent dans le Coran et qui a commencé avec l'attitude même du Prophète à l'égard des gens du Livre.

Deux versets coraniques sont très souvent cités à cet égard. C'est d'abord le "terme commun"²⁷ (*kalima sawâ'*):

"Dis: O gens du Livre! Venez à un terme commun entre vous et nous! (A savoir) que nous n'adorons que Dieu et ne lui associons rien, (que) les uns et les autres nous ne prenons point de seigneurs en dehors de Dieu!"²⁸.

Selon les *asbâb al-nuzûl*, il s'agirait alors probablement de la rencontre entre le Prophète Mohammed et les chrétiens de Najrân. Un autre verset est très souvent mis en avant, à cause du fameux *illâ bi-llatî hiya aḥsan* ("seulement de la meilleure façon"):

"Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, sauf ceux d'entre eux qui sont injustes. Et dites :Nous croyons en ce qu'on a fait descendre vers nous et descendre vers vous, tandis que notre Dieu et votre Dieu sont le même, et c'est à Lui que nous nous soumettons"²⁹.

²⁴ Cf. note 3.

²⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, New York, Doubleday, 1968, p. 125, cité par Léonard Swidler, *Muslims in dialogue...*, p.XII, qui rapporte également une réflexion significative de Fathi Osman (p. XyII, note 4).

²⁶ Même source, p.50.

²⁷ Voir le commentaire de Muḥammad Ḥusayn Faḍlallâh, in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p.49 ou encore *Fî âfâq al-ḥiwâr al-islâmî al-masîḥî*, Beyrouth, Dâr al-malâk, 1994, p. 94.

²⁸ Coran 3,64.

²⁹ Coran 29,46. Il serait intéressant de consulter les commentaires sur ce verset.

Et, bien sûr, il y a le verset 5,48 (et le verset 46,16 qui lui est proche) qui fonde à la fois le pluralisme et l'émulation entre les confessions religieuses. Il serait hors de propos, en cette étude, de développer la notion de dialogue dans le Coran. Cela constituerait un sujet en lui-même³⁰. Notons cependant, avec Ataullah Siddiqui, qu'aux yeux de certains, "il est inutile d'engager le dialogue, tout simplement parce que le Coran lui-même le dit, car les Juifs et les Chrétiens ne peuvent pas être "amis et protecteurs" des Musulmans...D'autres suggèrent que l'injonction coranique: " A vous votre religion et à moi la mienne" devrait être la norme, et le dialogue l'exception"³¹.

Un deuxième trait qui ressort de beaucoup de prises de position musulmanes sur le dialogue est l'amalgame constant entre christianisme et Occident. "Le dialogue entre les deux religions n'est pas seulement un dialogue entre religions, mais un dialogue de deux civilisations"³². Partout revient l'expression "Islam et Occident", avec toutes les ambiguïtés qu'elle véhicule³³. Heureusement certains sont conscients qu'il y a des distinctions à opérer. Ainsi Isma'il Faruqi considère qu' "être capable de distinguer entre chrétienté et christianisme est un pas considérable"³⁴. Seyyed Hossein Nasr, quant à lui, déclare que christianisme et Occident sont deux entités différentes, mais en relation³⁵. C'est également le cas du shaykh Mahdî Shams al-dîn disant dans un interview:

"Je m'adresse au christianisme et non au monde occidental. Quoi que l'Eglise ait pu faire pour christianiser le monde occidental, je crois que cela ne lui fait pas honneur; et quoi que le monde occidental ait pu faire pour se faire chrétien, il est menteur"³⁶.

Le chrétien qui cherche à entendre les échos de l'autre rive du dialogue est appelé à faire des découvertes: appartenant à une Eglise particulière, sa vision du dialogue est tout naturellement conditionnée par les conceptions développées dans cette Eglise déterminée. Ainsi un catholique aura tendance à lire les événements à la lumière du Concile Vatican II. De son côté, le partenaire musulman reçoit des signaux beaucoup plus contrastés, en provenance de l'ensemble des Eglises; il appréciera les ouvertures faites par exemple par le W.C.C. (*World Council of Churches*), mais en même temps il souffrira des déclarations des Eglises évangéliques, peu ouvertes à une attitude dialoguante³⁷. C'est à partir de cet ensemble de signaux discordants qu'il devra se faire une idée.

En ce qui concerne l'Eglise catholique, le *Concile Vatican II* est perçu en général comme un jalon important. Auparavant, la voie était tracée par des figures individuelles; les déclarations du

³⁰ On en trouvera des éléments dans: Muḥammad Ḥusayn Fadlallah, *al-Ḥiwâr fî l-Qur'ân*, 5ème éd., Beyrouth, Dâr al-ta'âruf li-l-maḥbû'ât, 1987; Sa'îd 'Uthmânî, "Préludes au dialogue", *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, pp. 97-105, Sa'ûd al-Mawlâ, *al-ḥiwâr al-islâmî al-masîhî, ḍarûrat al-mughâmara*, Beyrouth, Dâr al-manhal al-lubnânî, 1996, pp. 32-41; voir aussi Dr Shawqî Abû Khalîl, *al-Ḥiwâr dâ'im^{an}*, Beyrouth, Dâr al-fikr al-mu'âşir, 1995, 191 pp., *passim*.

³¹ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p. 51, se référant respectivement aux versets 5,51 et 109,6.

³² Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p. 198.

³³ Ainsi Munir Shafiq pour montrer que "le dialogue islamo-chrétien revêt aujourd'hui une importance spéciale", constate que "le monde est entré depuis la fin de la guerre froide dans une phase nouvelle que certains considèrent comme la phase de l'affrontement entre l'islam et l'Occident" (*Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 225, repris de "*Ḥawla l-ḥiwâr al-islâmî al-masîhî*", *al-Insân al-mu'âşir*, N° 1 (hiver 1995), 12).

³⁴ Isma'il Faruqi, "Common bases between the two religions in regard to convictions and points of agreement in spheres of life", *Seminar of the Islamic-Christian Dialogue* (1976), Tripoli, Libyan Popular Office of Foreign relations, 1981, p.240.

³⁵ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.155, où il parle d'un troisième partenaire qui vient comme un intrus, la sécularisme.

³⁶ Cité par Georges Massouh, *Les thèmes chrétiens dans les œuvres des chefs religieux musulmans pendant la guerre libanaise (de 1975 jusqu'à 1996)*, Rome, *pro manuscripto*, 1997, p. 84. Dans cette thèse, on trouvera plus de détails (pp. 82-91) sur le binôme christianisme-Occident et en particulier le rôle des chrétiens d'Orient pour contredire cet amalgame.

³⁷ Ainsi la remarque de Ataullah Siddiqui, *Muslim's Concern in Dialogue...*, p.181: " Dans leur conception et leur approche de l'islam, les Eglises évangéliques ont très peu évolué depuis le temps de Zwemer et Muir".

Concile ont cristallisé une nouvelle attitude, qui, dans l'ensemble, a été accueillie favorablement. Ainsi Saad Ghrab écrit:

"Depuis 1964, L'Eglise a adopté dans sa relation avec l'islam une attitude qui tranche avec son histoire passée....La position officielle du Vatican a encouragé le côté chrétien, qui s'est mis à tenir des rencontres de dialogue islamo-chrétien en divers coins du monde"³⁸.

Même jugement chez Mahmoud Ayoub qui, malgré tout, reste critique dans son jugement sur la déclaration *Nostra Aetate*, la considérant comme un "minimum absolu". Avec une certaine ironie, il note que "les musulmans font beaucoup plus que simplement vénérer Jésus, mais s'ils le font, ce n'est pas pour faire plaisir à l'Eglise ou pour faire preuve d'œcuménisme, mais bien parce que Dieu, dans le Coran, demande aux musulmans d'accepter tous les prophètes et les messagers de Dieu qui sont venus avant Mohammed"³⁹.

L'invitation à "oublier le passé" lève quelques objections. Ainsi M.A. Anees écrit: "Demander aux musulmans d'oublier le passé équivaut à leur dénier leur propre identité et à effacer leur histoire"⁴⁰. Un autre est encore plus catégorique, considérant que "inimitié et incompréhension sont venues, non du côté des musulmans, mais du côté des chrétiens; par conséquent, la déclaration faite par l'Eglise catholique s'applique beaucoup plus spécifiquement à ses propres adeptes qu'aux musulmans"⁴¹.

Mais de plusieurs côtés des inquiétudes se font jour, décelant dans les orientations actuelles de l'Eglise un recul par rapport aux déclarations de Vatican II. Réfléchissant sur l'esprit de l'encyclique *Redemptoris Missio* (1991) Mahmoud Ayoub se demande: "Pourquoi le Pape se sent-il obligé d'inviter les musulmans à 'ouvrir leurs portes au Christ'?" Et Mohammed Talbi note: "Vatican II a ouvert des espoirs dans le fait qu'on allait tourner la page du passé, respecter toutes les religions, mais les Eglises, surtout l'Eglise catholique, ont modifié par la suite leurs orientations et insisté à nouveau sur l'évangélisation"⁴².

Ce terme d'évangélisation nous introduit donc dans le chapitre des obstacles qui font tant difficulté aux musulmans pour entrer en dialogue avec les chrétiens; c'est ce contentieux qu'il nous faut maintenant examiner.

UN CONTENTIEUX QUI DEMEURE "CHARGÉ"

Si ce contentieux peut revêtir plusieurs aspects, ces derniers relèvent tous d'une même impression de fond : un sentiment général d'agression dû à la supériorité technologique de l'Occident. Sans remonter jusqu'au Moyen-Âge, le terme de croisade contre l'islam se retrouve sous la plume de beaucoup d'auteurs⁴³. Eloquent à cet égard est le paragraphe "Arrogance de la civilisation croisée

³⁸ Saad Ghrab, "L'islam et le christianisme, de la confrontation au dialogue", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 191, ou *Wathâ'iq 'aşriyya fî sabîl al-ḥiwâr bayn al-Masîḥiyyîn wa-l-Muslimîn*, Beyrouth, al-maktaba al-bûlusiyya, 1992, p. 20.

³⁹ M. Ayyoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", *The Muslim World*, Vol.LXXIX, N° 1 (jan. 1989), p.43.

⁴⁰ M.A. Anees, "Historical Light on the present Situation of Christian-Muslim Relations", Part II, *Newsletter of the Office of Christian-Muslim Relations*, Hartford Seminary, N° 38 (July 1988), p.3.

⁴¹ Ahmad 'Alî al-Majdûb, "Muslim-Christian Meetings: Doubts and Warnings", in *al-Umma*, N° 70, June 1986, p.56-59.

⁴² Mohammed Talbi, *'Iyâl Allah, afkâr jadîda fî 'alâqât al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-âkharîn*, (La famille de Dieu, pensées nouvelles sur les relations du Musulman avec lui-même et avec autrui), Tunis, Ceres Production, 1992, p.158

⁴³ Voir entre autres l'article de Mahmoud Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", in *The Muslim World*, vol. LXXIX, N° 1 (Jan. 1989), p. 33.

Occidentale", dans *Dialogue et égalité perdue*, article paru dans *al-Umma*⁴⁴ sous la plume de Muḥammad al-Ṣāliḥ ^cAzîz, qui estime qu'aux yeux de l'Occident, il y a "une seule civilisation et une seule culture".

L'agression en question est tout d'abord le *colonialisme* et l'entreprise missionnaire perçue comme lui étant intimement liée. Sur ce thème, Mohammed Talbi dans son ouvrage *ʿIyâl Allah* ⁴⁵(La famille de Dieu) a des pages très fortes. Après avoir évoqué, entre autres, le Congrès Eucharistique de Carthage (1930), il dit:

"Cette forme d'évangélisation n'avait pas cours et était tout à fait impensable lorsque *dâr al-islâm* était protégée, imprenable, forte et respectée. Elle n'a été possible qu'à l'ombre de la colonisation et grâce à elle. Elle est due à la faiblesse et à la division de l'islam. C'est une évangélisation qui en particulier ne respecte ni la dignité de l'homme, ni ses droits fondamentaux. C'est une colonisation religieuse et culturelle allant de pair avec la colonisation militaire et économique, basée sur la pauvreté matérielle et intellectuelle de la partie adverse"⁴⁶.

Presque partout, on a le sentiment que le christianisme continue sa mission tous azimuts⁴⁷.

C'est aussi dans le cadre de l'agression de l'Occident qu'il faut insérer la *question d'Israël*: le sionisme apparaît comme le fer de lance de l'Occident dans le monde arabe et les chrétiens sont perçus comme ayant partie liée avec cette injustice.

On pourrait allonger la liste avec la guerre du Golfe, la Bosnie, la Tchétchénie et même les Philippines⁴⁸, bref tous les lieux actuels d'affrontement politique.

Dans un tout autre domaine, mais procédant de la même attitude hégémonique de l'Occident, cette fois au plan culturel, c'est le dossier de *l'Orientalisme* qui se présente comme un obstacle sur la route du dialogue. La question a été abordée entre autres par le livre d'Ataullah Siddiqui⁴⁹. Les musulmans souffrent particulièrement de l'étude du Coran faite dans un esprit laïc, en le coupant des commentaires traditionnels⁵⁰. A cet égard, il est intéressant de noter les propositions positives du Dr

⁴⁴ Cf. N° 62, Oct. 1985, pp.18-21, traduction en anglais dans *Islamochristiana* 13 (1987), pp.142-143.

⁴⁵ Mohammed Talbi, *ʿIyâl Allah, afkâr jadîda fî ʿalâqat al-Muslim bi-nafsi-hi wa-bi-l-âkharîn*, Tunis, Ceres Production, 1991, 195 pp. Voir recension du livre dans *Islamochristiana* 19 (1993), p. 346. Paru en français sous le titre: *Plaidoyer pour un Islam moderne* (Ceres-DDB, Tunis-Paris, 1998, 199 pp.)

⁴⁶ *Idem*, p.158.

⁴⁷ Significatif à cet égard est le dialogue du shaykh d'al-Azhar avec le cardinal Koenig, rapporté par Fahmî Huwaidî: "Il faudrait que le dialogue soit fondé sur la bonne intention, la confiance réciproque et la plus grande sincérité. Ce dialogue ne pourrait avancer à l'ombre des campagnes d'évangélisation intenses, encouragées par le Pape du Vatican partout dans le monde islamique", in *Études Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 107, ou *al-ʿAlâqât al-islâmiyya-al-masîhiyya : qirâʿât marjîʿiyya fî l-târikh wa-l-hâdir wa-l-mustaqbal*, Markaz al-dirâsât al-strâtiġiyya wa-l-buġûth wa-l-tawġhîq, Beyrouth 1994, p.73.

⁴⁸ *Idem*, p. 109.

⁴⁹ Références dans Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.54. Voir A.L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists: A critique of their Approach to Islam and Arab Nation*, Genève, Centre Islamique, 1965, p.8, qui mentionne que quand la chaire d'Arabe fut fondée le 9 mai 1636 à l'université de Cambridge, son but était "non seulement le progrès de la bonne littérature... mais aussi le bon service du Roi et de l'Etat dans notre commerce avec les nations de l'Orient, et au temps voulu par Dieu pour l'élargissement des frontières de l'Eglise et la propagation de la religion chrétienne à ceux qui actuellement sont dans les ténèbres".

⁵⁰ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.162. On pourra consulter W. Montgomery Watt, "The Study of Islam by Orientalists", in *Islamochristiana* 14 (1988), pp. 201-210, en particulier pp. 207 sq.: *Muslim Reactions to recent Orientalism*, ou encore *Études Arabes*, N° 83 (1992-2), numéro entièrement consacré à l'orientalisme.

Muḥammad Ḥamdî Zaqqûq qui voudrait renforcer les liens avec les "orientalistes modérés"⁵¹ pour créer un terrain commun de recherches.

Pour résumer ce chapitre, rappelons les six éléments par lesquels les musulmans décrivent "l'équation historique du colonialisme et du christianisme". Il s'agit de "Croisade, Curiosité, Commerce, Conversion, Conquête et Colonisation"⁵².

DES APPRÉHENSIONS⁵³ PLUS QUE LÉGITIMES

Une chose qui gêne énormément le partenaire musulman dans la rencontre interreligieuse est ce que l'on pourrait définir globalement comme *l'absence de parité*.

Au fond, on l'a déjà évoquée en cherchant à déterminer les formes du contentieux: il s'agit d'un sentiment de domination à la fois politique, économique et culturelle que les musulmans ressentent en général à l'égard de l'Occident. Citons, à cet égard, Riḍwân al-Sayyid qui, au terme d'une longue et fine analyse historique, résume ainsi la situation :

"Il y a l'ex-colonialisme occidental et l'actuelle hégémonie occidentale, deux choses qui ont empêché grandement les musulmans de répondre aux invitations des Eglises occidentales au dialogue et à la communication au niveau intellectuel et culturel"⁵⁴.

De son côté, Mahmoud Ayoub souligne que "le dialogue n'est possible qu'entre peuples jouissant du même niveau de sécurité, bien-être économique et égalité sociale, ... égalité qui n'existe pas entre l'Occident technologiquement avancé et les musulmans du tiers-monde". Par contre, le dialogue est possible "en Europe ou en Amérique du Nord où musulmans et chrétiens sont sur le même banc à l'école, assis au même atelier et se retrouvent au centre communautaire et même au cimetière"⁵⁵.

Cette absence de parité se manifeste jusque dans les conditions concrètes du dialogue:

"Dans les premiers pas du dialogue, les musulmans éprouaient un sens profond d'absence de parité, qui est pourtant la condition de tout dialogue: parité dans la connaissance mutuelle, parité au niveau des moyens et des instruments de pression et de négociation, parité des avantages"⁵⁶.

Ainsi s'exprime Riḍwân al-Sayyid qui continue en notant que "les initiatives venaient du côté chrétien occidental. A quelques exceptions près... , l'initiative est toujours venue du côté des Eglises

⁵¹ Cf. *Islamochristiana* 13 (1987), p. 142

⁵² M.A. Anees, "Historical Light on the present situation of Christian-Muslim Relations", Part II, *Newsletter of the Office of Christian-Muslim Relations*, Hartford Seminary, N° 38, (July 1988), p.2. On pourra trouver des éléments pour compléter ce "contentieux" dans *Verse et Controverse : Les Musulmans*, Paris, Beauchesne, 1971, 140 pp.

⁵³ Ceci est exprimé dans le premier article, fort bref, qui ouvre le 4^{ème} numéro consécutif de la revue *al-Ijtihâd* consacré au dialogue (N° 30, hiver 1996: "Les relations islamo-chrétiennes à l'époque moderne"). Sous la plume de Fayṣal Shalaq, il est intitulé: "Le dialogue qui n'a pas commencé". L'auteur y constate (p.9) que les musulmans qui acceptent d'entrer en dialogue se retrouvent assez vite soupçonnés par leurs coreligionnaires.

⁵⁴ Cf. *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 17, ou *al-ʿalâqât al-islâmiyya - al-masîhiyya : qirâ'ât marji'iyya fî l-târîkh wa-l-ḥâdir wa-l-mustaqbal*, Markaz al-dirâsât al-strâtîjiyya wa-l-buḥûth wa-l-tawḥîq, Beyrouth 1994, p. 66.

⁵⁵ Mahmoud Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict", in *The Muslim World*, vol. LXXIX, N° 1 (Jan. 1989), p. 42.

⁵⁶ Riḍwân al-Sayyid, "Les relations islamo-chrétiennes et le dialogue islamo-chrétien", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 9; *al-ʿAlâqât al-islâmiyya al-masîhiyya : qirâ'ât marji'iyya fî l-târîkh wa-l-ḥâdir wa-l-mustaqbal*, Markaz al-dirâsât al-strâtîjiyya wa-l-buḥûth wa-l-tawḥîq, Beyrouth 1994, p.59.

chrétiennes. Ce sont elles qui ont défini les sujets et les champs du dialogue. Ceci reflète le déséquilibre entre les deux religions mondiales⁵⁷. La conséquence immédiate est que les partenaires musulmans se retrouvent automatiquement du côté des invités.

"Jamais ils n'ont été choisis par d'autres musulmans pour les représenter, ils ne se sont même pas présentés pour le faire. Ils ont été tout simplement choisis par des instances ecclésiastiques, qui attendaient en contrepartie une attitude de collaboration"⁵⁸.

Mais, qui plus est, arrivant à la rencontre, ils avaient affaire à des professionnels du dialogue:

"Les partenaires occidentaux étaient pour la plupart des théologiens, spécialistes de l'islam... C'étaient surtout des scientifiques. Quant aux musulmans, ils n'avaient aucune connaissance sérieuse du christianisme ou de la pensée chrétienne. Ils n'étaient donc pas en mesure d'intervenir par des rapprochements et se contentaient la plupart du temps d'exposer un point de vue islamique sur telle ou telle question. Et si, par courtoisie, ils étaient amenés à faire des comparaisons, ils se cantonnaient dans les généralités, et se bornaient à souligner l'attitude bienveillante de l'islam à l'égard du christianisme en citant tel verset coranique ou tel hadîth sur les avantages du statut de la *dhimma*"⁵⁹.

Toute cette professionnalité du côté du partenaire chrétien ne pouvait pas ne pas susciter des soupçons. "Il était difficile de croire qu'ils voulaient le dialogue uniquement pour promouvoir la compréhension mutuelle et la communication, et non pour des motifs religieux ou politiques"⁶⁰. "Dans les sujets à dimension dogmatique, ils flairaient le prosélytisme"⁶¹. Il faudra revenir plus en détail sur ce thème essentiel du rapport du dialogue et de la mission. Certains y ont vu tout simplement un ersatz de la mission, lorsque celle-ci n'a plus été possible⁶².

Au delà des intérêts religieux, d'autres voient des objectifs politiques inavoués⁶³. On trouve même le mot de conspiration⁶⁴ ou de complot⁶⁵ mettant en jeu des ressources financières considérables.

Ce n'est pas pour rien que Munîr Shafîq commence son long article sur le dialogue en citant la maxime: "Le miel est le meilleur endroit pour diluer le poison"⁶⁶. Mais les appréhensions de l'islam ne se limitent pas à des soupçons: il y a une véritable peur, en partie compréhensible, de la contagion du sécularisme. Le sentiment prévaut chez beaucoup que l'Occident est malade, corrompu par le sécularisme qui a peu à peu rongé le sentiment religieux et les valeurs morales en introduisant une permissivité généralisée. La peur d'entrer en dialogue devient alors la peur d'une contagion.

⁵⁷ *Idem*, p. 11.

⁵⁸ Ataullah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue.....*, p.93, citant Isma'il Faruqi.

⁵⁹ Cf. Riḍwân al-Sayyid, "Les relations islamo-chrétiennes et le dialogue islamo-chrétien", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 15.

⁶⁰ *Idem*, p.17.

⁶¹ *Idem*, p.19.

⁶² On pourrait trouver beaucoup d'instances. Par exemple, Muḥammad Ḥasan al-Ḥumsî, *al-Du'ât wa-l-da'wa al-mu'âşira al-munṭaliqa min masâjid Dimashq*, Damas, Dâr al-rashîd, 1991, p. 351.

⁶³ C'est, par exemple, l'opinion d'al-Azhar, in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 119.

⁶⁴ Traduit dans *Islamochristiana* 13 (1987), p.150. L'auteur de l'article joue sur le jeu de mots entre *mu'tamarât* (conférences) et *mu'amarât* (conspirations).

⁶⁵ In *Islamochristiana* 13 (1987), p. 154.

⁶⁶ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 225.

L'article d' *al-Umma* auquel nous nous sommes déjà référés plusieurs fois donne des exemples d'intellectuels arabes qui se sont laissés beaucoup trop influencer par le dialogue.⁶⁷

ATTITUDES VARIÉES, MAIS TYPIQUES

Ayant parlé des appréhensions, il nous faut encore, avant d'entrer dans le contenu même du dialogue, nous arrêter à quelques attitudes significatives qui viennent le conditionner.

La revue *Minbar al-islâm*, éditée par le ministère des Waqfs d'Egypte, comporte une rubrique "Le mufti répond à vos questions". Significative est la réponse faite par le shaykh ^cAtiya Şaqar à un étudiant de la faculté des Lettres: le shaikh recommande une attitude faite de cordialité apparente et de refus profond d'entrer en dialogue pour ne pas mettre sa foi en danger:

"Les relations ne doivent pas nécessairement provenir d'un amour cordial et affectueux, ce qui ne serait pas chose aisée pour un coeur dont les croyances sont différentes de celles du coeur de l'autre; mais le comportement extérieur suffit"⁶⁸.

Pour certains, la tolérance (*tasâmuḥ*) peut tenir lieu de véritable dialogue. Ainsi Yûsuf al-Qarḏâwî écrit dans une de ses *fatâwâ*, où il parle du "plus haut degré de tolérance que l'on trouve seulement chez les musulmans":

"Le degré suprême en matière de tolérance consiste à ne pas contraindre vos opposants en ce qu'ils croient conforme à leur religion et à leur confession. Voilà comment les musulmans se comportaient à l'égard de leurs opposants parmi les Gens du Livre"⁶⁹.

et de conclure :

"Cette tolérance de l'islam vis-à-vis des non-musulmans n'a pas de pareille dans toute l'histoire, surtout quand il s'agit des Gens du Livre, et plus particulièrement quand ils sont citoyens en pays d'islam, qu'ils sont arabisés et parlent la langue du Coran"⁷⁰.

C'est un peu la même bonne conscience que l'on trouve sous la plume de Ḥasan Khâlîd:

"L'islam n'a cessé et ne cesse d'être respectueux de ses adversaires: il préserve leurs droits, garantit l'exercice de leurs rites et de leurs liturgies et protège leurs lieux de culte, qu'il s'agisse d'églises, de synagogues ou de couvents. Et cet islam, dans les attitudes qu'il a adoptées vis-à-vis de ses adversaires, dans le cours successif des années et des siècles, n'a rien voulu faire d'autre que de leur faire découvrir les erreurs et les déviations qui les ont amenés loin de la stricte vérité et du droit chemin"⁷¹.

Et il continue :

"L'islam ne fait cela que parce qu'il se considère comme une continuation des étapes successives de la noble révélation et des dons du ciel...une continuation de ce qu'ont transmis Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et Jésus...".

⁶⁷ In *Islamochristiana* 13 (1987), p. 144.

⁶⁸ In *Minbar al-islâm*, N° 1, 44^{ème} année, muḥarram 1406/septembre 1985, p. 119; in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 85.

⁶⁹ Yûsuf al-Qarḏâwî, "Fatâwâ", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 93; le texte arabe vient du tome II des *Fatâwâ*, al-Manşûra, Dâr al-wafâ', p. 668.

⁷⁰ *Idem*, p.95.

⁷¹ Ḥasan Khâlîd, *Mawqif al-islâm min al-Wathaniyya wa-l-Yahûdiyya wa-l-Masîḥiyya*, Beyrouth, Dâr al-inmâ' al-^carabî, 1986, p. 490, cf *Etudes Arabes*, N° 88-89 (1995/1-2), p. 31.

Voilà affirmée une position théologique partout reprise : l'islam vient clore la révélation. D'où, à partir de là, le défi lancé aux chrétiens : nous reconnaissons la prophétie de Jésus, pourquoi ne reconnaissez-vous pas celle de Mohammed? Question sur laquelle vient buter le dialogue. Peu nombreux sont les musulmans qui ont compris la difficulté d'une telle requête pour les chrétiens. Saad Ghrab l'a fait avec beaucoup de perspicacité:

" Il est toujours difficile pour une religion antérieure, de reconnaître d'une façon ou d'une autre une religion postérieure, vu que dans la reconnaissance de ce qui vient après, il y a une sorte de négation implicite de ce qui précède et une possibilité de l'abroger. C'est pourquoi il a toujours été difficile pour les chrétiens de reconnaître le caractère prophétique de Mohammed, comme le leur demandent parfois les musulmans, car reconnaître qu'il est prophète, c'est en réalité entrer dans l'islam"⁷².

Même remarque chez Hmida Ennaïfer:

"Selon la position des théologiens musulmans classiques, puisque l'islam vénère Jésus et respecte sa mère, on exige, en retour, du christianisme le même traitement en faveur du Prophète de l'islam. En somme, cela revient à dire que pour que le dialogue s'instaure, il faut devenir musulman ou encore : pour dialoguer, il faut s'islamiser"⁷³.

Elargissant le débat, Hmida Ennaïfer sent qu'il y a besoin d'un langage théologique nouveau:

"Le dialogue religieux se déroule dans un contexte civilisationnel totalement différent. Le monde musulman actuel pâtit tragiquement de l'inertie de la foi, démissionnaire de la sphère qui est la sienne, celle du sens, des fins et des valeurs qui humanisent.... C'est pour cette raison que le dialogue interreligieux nous paraît bénéfique. Il pourrait tenir lieu de thérapie. Le dialogue mènera le croyant vers "un langage religieux nouveau" où il retrouvera des verbes et des locutions qui revitaliseront cette spiritualité oubliée et pourtant salutaire"⁷⁴.

Plusieurs ont tenté de situer ce dialogue dans le cadre d'une nouvelle vision théologique qui, sans être au sens propre une "théologie des religions non musulmanes", puisse servir de base à une approche comparée des religions: c'est tout d'abord Isma'il Faruqi qui, sous l'influence du théologien andalou Ibn Ḥazm (994-1064) et tout récemment de Cantwell Smith, développe le concept de "méta-religion": dans une religion, il souligne à la fois la distinction et la relation entre l'idéal et la réalisation concrète⁷⁵. Tandis que Faruqi est axé sur la recherche de la Vérité, Sayyed Hossein Nasr, très lié avec l' "Ecole Traditionnelle" de René Guénon et Frithjof Schuon, regarde la vérité métaphysique universelle qui se trouve au delà de toutes les religions, les fonde et leur permet d'entrer en relation⁷⁶. Avec sa notion de "transreligion", Ḥasan Askari part dans une autre direction: il considère que les frontières entre les religions ne sont pas ce qui est le plus important, mais que, dans chacune d'elles, on retrouve une même typologie d'hommes religieux, allant de l'homme de la rue jusqu'aux prophètes et aux fondateurs de religion⁷⁷.

⁷² Saad Ghrab, "L'islam et le christianisme : de la confrontation au dialogue", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 191. Une traduction anglaise de cet article a été faite par M.Fitzgerald dans *Islamochristiana* 13 (1987), pp. 99-111.

⁷³ Intervention au *Simposio teologico* organisé les 14 et 15 mars 1997 à Rome par le *Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce*.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Isma'il Faruqi, "Meta-Religion: Towards a Critical World Theology", in *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, N° 1 (September 1986), p. 26. Auparavant, il avait déjà élaboré quelques principes assez généraux de religions comparées dans *Christian Ethics - A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal, McGill Univ. Press, 1967, pp. 11-14.

⁷⁶ Sayyed Hossein Nasr, "The Philosophia Perennis and the Study of Religion", in F. Whaling, *The World's Religious Traditions, Current Perspectives in Religious Studies*, Edinburgh, 1984, pp. 182-183.

⁷⁷ Ḥasan Askari, *Spiritual Quest - An Inter-Religious Dimension*, Pudsay, Seven Mirrors Publishing House, 1991, p. 124-126. Voir aussi Ataullah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue.....*, p. 114-116.

LE DIALOGUE LUI-MÊME : OBJET, CONTENU....

Khurshid Ahmed nous propose une définition très simple du dialogue:

"Instead of talking about each other, we should start talking to each other"⁷⁸.

Interviewant les intellectuels musulmans, Ataullah Siddiqui collectionne des définitions telles que: "Le dialogue consiste à communiquer avec les autres confessions, les autres communautés... pour créer un climat d'entente".

"Le dialogue représente un engagement entre deux individus ou deux groupes qui cherchent à communiquer l'un à l'autre leurs croyances, leurs façons de vivre... mais aussi les zones de conflits potentiels et les secteurs dans lesquels ils peuvent coopérer".⁷⁹

De son côté, Saad Ghrab remarque que "le dialogue vise à la connaissance de l'autre tel qu'il veut être et non tel que nous nous plaçons à l'imaginer, à travers ses textes et son patrimoine à lui, et non à travers nos textes à nous"⁸⁰.

Réfléchissant sur l'objet et les fonctions du dialogue, Mohammed Talbi, après avoir levé certaines équivoques et posé des conditions, écrit: "Le dialogue devient collaboration désintéressée et sans arrière-pensée au service de Dieu, c'est-à-dire du Bien et de la Vérité". Quant à sa fonction, "elle consiste à secouer, faire bouger et empêcher les gens de s'engluer dans leurs convictions". Réfléchissant sur ce dernier point, il constate:

"En créant ce fertilisant climat de tension, qui avait dramatiquement manqué à l'islam durant des siècles, le dialogue peut avoir pour rôle de sortir les Musulmans de leur faux confort et d'ouvrir de nouveau leurs cœurs et leurs oreilles au Message de Dieu." ⁸¹.

Ces réflexions orientent le dialogue vers la recherche de la vérité. C'est dans cette même ligne que Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh commente:

"Le dialogue entre tel groupe et tel autre se transforme en une activité de recherche de la vérité et une révision des formules dogmatiques, en se basant sur l'écoute du point de vue de l'autre où quelque part de vérité pourrait se cacher dans les convictions qui l'animent"⁸².

Mais le dialogue théologique, axé sur la recherche de la vérité, rencontre des sceptiques. D'aucuns estiment que tout a déjà été dit et que les contradictions entre le christianisme et l'islam au plan théologique sont suffisamment claires pour qu'il n'y ait pas grand-chose à espérer en ce domaine. C'est ce qu'exprime en substance la réaction assez forte du Dr ^cAbd al-Fattāḥ ^cAbdallāh Baraka, à une conférence faite au Caire, dans le cadre de la *Jamā'at al-ikhā' al-dīni*⁸³ par le P. Georges Anawati sous le titre: "La foi commune en Dieu entre le christianisme et l'islam"⁸⁴. Si collaboration il y a, elle devrait se situer essentiellement au plan pratique.

⁷⁸ "Au lieu de parler sur l'autre, parler avec l'autre". Cité par Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.125.

⁷⁹ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.56-57.

⁸⁰ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p.193.

⁸¹ Mohammed Talbi, *Islam et dialogue*, Tunis, M.T.E., 1972, p. 45 ou *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, pp.203-204.

⁸² In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 45.

⁸³ L'association de la fraternité religieuse. Voir *Islamochristiana* 5 (1979), pp. 253-258.

⁸⁴ L'article s'intitule: "lā huwa li-ḥisāb al-islām wa-lā huwa li-ḥisāb al-masīḥiyya", et a été publié dans

Isma'il Faruqi, qui n'attend pas de progrès substantiel au plan du rapprochement entre les dogmes, conclut : " Dans les circonstances dans lesquelles les musulmans et les chrétiens se trouvent aujourd'hui, la priorité du dialogue appartient aux questions éthiques et non aux questions dogmatiques"⁸⁵. Même remarque chez Sa'ûd al-Mawlâ:

"L'islam est réservé vis-à-vis du dialogue théologique. Ce dialogue-là est attendu, mais c'est le domaine des experts... Nous avons aujourd'hui un besoin urgent du dialogue de la vie et de la convivence, touchant les problèmes de la société et de l'homme, pour examiner les valeurs qu'apportent les religions, inventer de nouvelles formes de société et affronter la complexité du monde actuel"⁸⁶.

Dans ce domaine de l'éthique, la collaboration entre les deux religions se présente assez souvent comme un *front commun* des deux religions contre les dangers qui menacent l'humanité en cette fin du XX^{ème} siècle⁸⁷. Pendant un certain temps, il s'agissait de faire barrage au communisme⁸⁸. Maintenant l'ennemi commun est identifié comme le sécularisme et la perte du sens religieux et des valeurs morales.

"Dresser le front des croyants est la nécessité de l'heure", proclame Ḥasan Turâbî à la seconde conférence sur le dialogue interreligieux au Soudan⁸⁹. "Aujourd'hui, nous sommes affrontés à ce défi: défendre la pratique de la religion dans le monde . Ce défi doit nous inviter à dépasser les doutes et les appréhensions pour nous entraider à la bienfaisance réciproque entre religions". Seyyed Hossein Nasr va plus loin et prétend que beaucoup de chrétiens en Occident, "dont la foi a été érodée par les philosophies sécularisantes du Siècle des Lumières" pourront par le dialogue "redécouvrir leur propre univers religieux au contact de traditions vivantes en dehors du christianisme, dont la foi est très solide et dont la sagesse et la connaissance divine n'ont pas été perdues"⁹⁰. C'est également lui qui, à propos des convergences éthiques entre les religions, se méfie de la problématique des Droits de l'Homme "qui pourrait représenter un piège pour les hommes religieux". "L'homme en islam n'a pas de droits innés, au contraire il a des obligations radicales envers Dieu"⁹¹.

Au sujet des domaines possibles du dialogue, faisons encore deux remarques .

Un secteur de dialogue dont l'importance se fait sentir est celui de la spiritualité. Tel était le thème de la quatrième rencontre du CERES (Tunis, 21-26 avril 1986) inaugurée par Abdelwahab Bouhdiba en ces termes:

"Si nous avons tenu à mettre au centre de nos débats et à poser d'emblée "La spiritualité exigence de notre temps", c'est que nous pensons qu'il est grand temps pour nous tous de relever le défi et d'aller non pas au fond des choses, mais *au delà* des choses pour atteindre l'Esprit. Il me déplaît de constater que les religions, acculées aujourd'hui, n'agissent plus que par réaction, et ne pensent que pour répondre à l'attaque et au défi. Elles sont devenues secondes, elles qui sont premières et ne pensent plus

Majallat al-Azhar, N° 3, 51ème année, rabî^c awwal 1399, fév. 1979, p. 226-238.

⁸⁵ Ataullah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue...*, p.89.

⁸⁶ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 61; *al-Sha'ab*, 12 août 1994.

⁸⁷ Ainsi une voix d'Afrique du Sud dans le livre de Farid Esack, *Qur'an, Liberation, Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford, Oneworld Publications, 1996, 280 pp.

⁸⁸ *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 13. Egalement Ataullah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue.....*, p.136.

⁸⁹ A Khartoum, 8-10 octobre 1994. cf *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 139-157, en particulier p.145. On peut voir aussi *al-Ghadîr*, vol. 5, N° 27-28 (1995), p. 128-132.

⁹⁰ Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.156.

⁹¹ *Idem*, p.158. Même méfiance envers la problématique des Droits de l'Homme "version occidentale" chez le Dr ^cAbd al-Kabîr al-Madgharî, ministre marocain des Affaires Religieuses dans *al-^cĀlam al-islâmî* , 29 mai 1995, p. 5.

l'essentiel, elles qui sont les seules à disposer des véritables dimensions de l'être"⁹².

C'est le même message que l'on entend chez Aref Ali Nayed:

"Chrétiens et musulmans peuvent beaucoup apprendre les uns des autres. Ils peuvent se lancer les uns aux autres un défi à vivre droit et à réaliser dans la pratique les grandes spiritualités et l'éthique qu'ils prêchent sans cesse.... Il est possible, et peut-être très fructueux, de regarder le dialogue interreligieux sous l'aspect de l'activité du souvenir vigilant, du *dhikr*. Le *dhikr*, l'activité de souvenir et d'adoration, constante, diligente et vigilante d'Allah, est l'unique tâche de la plus haute importance qui incombe à un musulman. Si notre engagement dans le dialogue avec les autres peut nous rappeler Dieu et nous aider à retrouver des aspects de notre chemin vers Dieu que nous avons oubliés - parfois simplement par une trop grande familiarité avec eux et par leur répétition - ne pouvons-nous voir cet engagement comme une forme de *dhikr*?"⁹³

Hmida Ennaïfer pense que l'islam a besoin de se réconcilier avec sa tradition spirituelle:

"Toute "recherche de Dieu" dans le monde contemporain, immanquablement, remettra sur le métier la tragique question que la théologie musulmane (sunnite en particulier) a depuis des siècles tranché en considérant qu'une spiritualité vivante ne peut être que source de sédition ou d'hérésie. Ainsi depuis l'exécution de Hallâj à Bagdad en 922, l'islam sunnite inspiré de la pensée théologico-juridique s'est amputé de ce que l'on pourrait appeler l'unicité en acte. Le réformisme musulman n'a fait que persévérer dans ce chemin, en emboîtant le pas au fondamentalisme dans sa lutte contre les confréries et leurs *bida*^c (innovations blâmables)"⁹⁴.

Un certain nombre d'intellectuels musulmans perçoivent l'intérêt que pourrait avoir l'élargissement du dialogue aux religions monothéistes en général, ce qui voudrait dire qu'il faut y inclure le judaïsme. C'est par exemple le cas de Mohammed Arkoun⁹⁵. Mais il est clair que la participation des juifs à un dialogue tri-partite soulève beaucoup de questions, sur lesquelles Abdelwahab Bouhdiba s'explique longuement dans une communication intitulée *L'avenir du dialogue islamo-chrétien*⁹⁶.

* * *

UN PROBLÈME À RÉSOUDRE: DIALOGUE ET MISSION

Déjà, à plusieurs reprises au cours de notre exposé, la mission telle qu'elle est pratiquée par les Eglises est apparue aux yeux des musulmans comme un sérieux obstacle à une rencontre sereine des deux religions. Et s'agissant du contenu du dialogue, une autre question a surgi: comment la mission, ou son homologue la *da'wa*, peut-elle s'articuler avec le dialogue? Peut-on considérer qu'elle en est une partie intégrante ou bien peut-on dire que le dialogue serait une partie de la mission?

⁹² Actes publiés par le CERES, série *Etudes Islamiques* N° 11, 1988, p.7 pour la version française et 11 pour la version arabe. On trouvera un jugement sur cette rencontre chez Stuart E. Brown, "A First Step in a Dialogue on Spirituality: Impressions of a Conference", *Islamochristiana* 12 (1986), pp. 169-176.

⁹³ Aref Ali Nayed, "Dialogical engagement as vigilant remembrance (*dhikr*)", in *Islamochristiana* 21 (1996), pp. 23-25. Aref Nayed, professeur libyen, a enseigné au PISAI de 1995 à 1997.

⁹⁴ Hmida Ennaïfer, Intervention au *Simposio teologico* organisé les 14 et 15 mars 1997 à Rome par le *Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce*.

⁹⁵ Mohammed Arkoun, "New perspectives for a Jewish-Christian-Muslim Dialogue", in *Journal of Ecumenical Studies*, 26/3, summer 1989, repris par Léonard Swidler : *Muslims in Dialogue: the Evolution of a Dialogue*, New York, Edwin Mellen Press, 1992, p. 343-352.

⁹⁶ Abdelwahab Bouhdiba, "L'avenir du dialogue islamo-chrétien", *La foi en marche : les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien*, 1er congrès international à distance organisé par *Crislam*, Rome, publications du PISAI, 1990, pp. 126-128, également dans *Islamochristiana* 15 (1989), pp. 89-91.

On sera peut-être étonné de constater que chez beaucoup d'interlocuteurs musulmans, les deux secteurs mission et dialogue se recoupent assez largement: la plupart des auteurs consultés considèrent que, dans la démarche du dialogue, le désir de faire partager sa foi est présent.

Ainsi, pour Khurshid Ahmed, "l'islam est par nature la religion de la *da'wa*, de l'invitation. Pour le musulman, l'islam est donc toujours "dirigé vers l'autre", et il doit partager sa foi avec tous et chacun. Cela fait donc partie du dialogue qui est tout à la fois "savoir, apprendre, rencontrer, parler, discuter, se persuader mutuellement..."⁹⁷. Le dialogue étant une partie de la *da'wa*, pourquoi ne serait-il pas aussi partie de la mission? Mais quelle mission? Là dessus, Khurshid Ahmed aura beaucoup de choses à dire. Nous y reviendrons.

De même Isma'il Faruqi souligne qu'un musulman est tenu par sa foi "à présenter l'islam aux non-croyants". Il doit donc être également préparé à écouter ce que les autres ont à dire de leur propre foi. C'est une question de réciprocité: "liberté d'être convaincu aussi bien que liberté de convaincre". Il n'est que naturel, si un musulman a le droit de présenter son cas, que le non musulman soit aussi autorisé à le faire. On touche là à la liberté inhérente à l'exercice du dialogue.

Muhammad Husayn Fadlallâh va plus loin:

"Si donc la question est celle d'une pensée qui dialogue avec une autre pensée dans le cadre d'une compréhension mutuelle, il n'est pas interdit à l'une, grâce à la logique du dialogue, de tendre à convaincre l'autre de la justesse de sa propre pensée, en vue de la voir accéder à la même conviction intellectuelle et à la même appartenance. Nous ne voyons pas ici de lignes distinctives entre le dialogue et la *da'wa* ou la mission, car toute personne qui pense ne saurait demeurer neutre face à la pensée de l'autre"⁹⁸.

Saad Ghrab est plus restrictif et constate :

"Bien que tout dialogue sincère tende au fond à convaincre l'autre et à l'attirer de notre côté, cela ne doit pas représenter le but fondamental d'un dialogue contemporain. A notre époque, le but du dialogue doit relever seulement de la stricte connaissance..."⁹⁹.

Ayant défini la *da'wa* comme " une occasion de présenter le message de l'islam et le message du *tawhîd* chaque fois que c'est possible", Seyyed Hossein Nasr conclut qu'au sens large, le dialogue fait partie de la *da'wa*. Cependant, il suggère que pour établir un vrai dialogue "on doit dépasser l'idée de chercher à convertir tout le monde à sa religion". Et c'est pourquoi il a une préférence pour le terme de "témoignage" à travers lequel "quelqu'un peut recevoir l'appel de Dieu et embrasser l'islam"¹⁰⁰.

Face à ces opinions, Mohammed Talbi présente une voix dissonante: il ne conteste aucunement qu'une religion à vocation universelle ne puisse renoncer au devoir de témoignage et d'apostolat. Et précisément sur ce devoir d'apostolat, il a une très belle page dans *Islam et Dialogue*¹⁰¹. Mais il tient absolument à ne pas mélanger les genres et pour lui "la Mission et la *Da'wa*

⁹⁷ Cf. Atallah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.125.

⁹⁸ Cf. *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 47.

⁹⁹ Cf. *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 193.

¹⁰⁰ Cf. Atallah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue...*, p.158-159.

¹⁰¹ Mohammed Talbi, *Islam et dialogue*, Tunis, M.T.E., 1972, pp. 22-23: "Pour une religion, renoncer à se donner comme objectif la conversion de ceux qui n'ont pas encore rejoint son royaume, n'est-ce pas renoncer à sa vocation universaliste, n'est-ce pas se renier et trahir le devoir d'apostolat?... On retrouve ainsi entière l'exigence d'apostolat, mais purifiée des scories de la polémique et du prosélytisme générateur de cécité. L'apostolat devient dans cette perspective essentiellement ouverture attentive sur l'autre, quête incessante du vrai par l'approfondissement et l'intériorisation continus de valeurs de foi, et finalement pur témoignage".

ne sont pas le Dialogue et vice-versa"¹⁰². Il faut assigner au dialogue un but clair, précis et sans ambiguïté.... Son objet exclusif est de favoriser une connaissance directe de l'autre... Il n'est pas un moyen, il est une fin en soi"¹⁰³.

Ayant choisi ce principe, il se trouve automatiquement mal à l'aise avec le document du Vatican sur *Dialogue et Mission*¹⁰⁴. Ce qui lui fait développer le concept de "dialogue-hameçon" (*ḥiwâr al-shiṣṣ*) sur lequel il reviendra dans *ʿIyâl Allah*¹⁰⁵. Dans ce dernier ouvrage il réitère ce qu'il disait déjà dans *Islam et Dialogue*:

"Il faut veiller avec soin à étouffer l'hydre de la polémique. Le plus sûr moyen de l'empêcher de renouveler ses ravages et ses péchés contre l'esprit, consiste à renoncer à assigner au dialogue, comme but avoué ou caché, la conversion de l'autre. Si le dialogue est en effet conçu comme une nouvelle forme de prosélytisme, comme le moyen de saper les convictions de l'autre et d'amener son écroulement ou sa reddition, on se retrouvera tôt ou tard dans la même situation qu'au Moyen-Âge. Seule, la stratégie aura changé"¹⁰⁶.

LES ÉCUEILS QUI DEMEURENT.

En étudiant le rapport entre dialogue et mission, nous avons abordé ce qui aux yeux de beaucoup constitue le principal écueil du dialogue, à savoir en faire un instrument de conversion et de prosélytisme.

Plus généralement, il serait très dommageable d'envisager le dialogue comme l'affrontement de deux systèmes, chaque camp cherchant à "compter les points". L'expression est de Mahmoud Ayoub, qui ajoute : "Présenter les conversions éventuelles comme autant de victoires constitue une attitude non seulement erronée, mais déloyale"¹⁰⁷.

Saʿûd al-Mawlâ met en garde contre le risque de bipolarisation. Il montre le danger d' "un jugement sélectif et simplificateur qui trouve ample matière à s'exercer dans le monde actuel, sous forme d'opposition de type bipartite ou de bipolarisations: islam-christianisme, fondamentalisme-libéralisme, confessionnel-laïque, identité-modernité, Etat-société, etc..."¹⁰⁸.

Après avoir invité à "casser le cercle de l'agressivité et de la surenchère verbale ou physique", Mohammed Talbi rappelle que le dialogue ne doit pas être compris comme une négociation "dans laquelle nous faisons des concessions parallèles pour arriver à une base commune":

"Je n'admets pas que le dialogue puisse être une négociation. Je ne peux pas faire de concession sur ce que je crois être au cœur de ma foi et c'est la même chose pour mon partenaire chrétien, juif ou même non croyant. Le but qui se trouve derrière le dialogue, c'est qu'un jour il englobe toutes les

¹⁰² In *Un respect têtu*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 96. Ce livre a été écrit à deux voix avec Olivier Clément. Recension dans *Islamochristiana* 15 (1989), pp. 285-289.

¹⁰³ *Idem*, p.78. On peut accepter sa position. C'est au fond une question de définition. Mais il est plus difficile de le suivre quand il dit un peu plus loin : "Lorsque les hiérarchies musulmanes parlent de dialogue, elles ne font jamais référence à la *daʿwa*".

¹⁰⁴ *Attitude de l'Eglise Catholique devant les croyants des autres religions: réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, publié par le Secrétariat pour les non Chrétiens, Vatican, 1984.

¹⁰⁵ Mohammed Talbi, *ʿIyâl Allah, afkâr jadîda fî ʿalâqat al-muslim bi-naḥsi-hi wa-bi-l-âkharîn*, Tunis, Ceres Production, 1992, p.158.

¹⁰⁶ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 215.

¹⁰⁷ In Atallah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue.....*, p.98.

¹⁰⁸ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 61; *al-Shaʿb*, 12 août 1994.

religions et qu'il embrasse aussi les non croyants. Tout cela doit se faire par étapes, regardant l'autre comme un membre d'une grande famille, *la famille de Dieu*¹⁰⁹.

Hasan Askari présente une fine analyse pour dénoncer l'attitude qui consiste à se sentir "possesseur" de la vérité¹¹⁰. Il lie cela avec la notion de "vérité absolue" et la perception que l'on peut en avoir dans les diverses religions: "Toutes les religions et les approches propres à chacune d'elles sont relatives à la Vérité Absolue. Elles ne sont que des approches, et la seule conviction commune à toutes est précisément qu'il y a une Vérité Absolue".

Mais qu'en est-il de la prétention à être la religion finale, telle que "Mohammed est le sceau des Prophètes"¹¹¹ ou "Je suis La Voie"¹¹²? Askari concède que le croyant trouve là une très grande sécurité psychologique, nécessaire à la limite pour fonder une religion stable. Mais là où les choses se compliquent, c'est quand on passe à ce qu'il appelle le niveau politique et quand on refuse à une autre religion le droit à avoir les mêmes prétentions¹¹³.

Un autre écueil, auquel nous avons déjà fait allusion, a été signalé par Hmida Ennaïfer: il consiste à penser que le dialogue n'est finalement possible que lorsque l'autre a cessé d'être différent et est complètement acquis à votre mentalité. Pour un musulman, cela se traduit par le fait de vouloir, comme préalable, que le partenaire chrétien reconnaisse la prophétie de Mohammed. Pour le chrétien, ce pourrait être de vouloir absolument attirer le partenaire musulman sur le terrain de la laïcité. Cette dernière attitude est signalée par Munir Shafîq dans un autre contexte où il dénonce la tendance des chrétiens "à enseigner aux musulmans comment ils doivent comprendre leur islam"¹¹⁴.

On a déjà parlé de la tolérance. On ne peut pas ne pas l'évoquer à nouveau au chapitre des écueils possibles de la rencontre. Ḥusayn Aḥmad Amîn se livre à une critique en règle de cette sacrosainte tolérance. Tout d'abord "c'est un mot qui évoque un mépris pour la religion elle-même. Si quelqu'un dit "qu'il me supporte", il est certain qu'il n'est pas mon ami. Et s'il dit qu'il tolère mes idées, il est certain qu'il ne respecte pas ces idées..." Ensuite il est dangereux de penser "que les différences entre les religions sont plus apparentes que réelles, qu'elles sont toutes d'accord sur le fond de leur enseignement et qu'il est possible de les accorder entre elles... en vue de renforcer la tolérance religieuse... Pareille attitude de conciliation s'arroge l'attribut de la divinité et ses privilèges et substitue la philosophie à la religion. C'est par conséquent une attitude areligieuse... Toute convivialité et tout dialogue perdent leur élan s'ils ne sont pas religieux". Au terme, Ḥusayn Aḥmad Amîn en arrive à la conclusion que les religions ne sont pas tolérantes...Elles sont forcément jalouses et discriminantes... L'erreur du fanatique ne réside pas dans sa conviction que sa religion est la meilleure de toutes. Si l'homme ne reconnaissait pas à sa religion le droit à l'universalité et à la mondialité, ce ne serait pas sa religion"¹¹⁵.

¹⁰⁹ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 219. C'est d'ailleurs ce passage qui a donné le titre à l'ouvrage.

¹¹⁰ Que l'on me permette de citer à ce propos le beau texte d'Augustin Dupré la Tour et de Hishâm Nashabeh après un an de fonctionnement de l'Institut d'Etudes Islamo-chrétiennes de Beyrouth : "Croyants de deux religions, nous nous sommes retrouvés, non comme des "sédentaires" satisfaits de ce qu'ils possèdent, mais comme appartenant à la race des "nomades", vivant sous une "tente", des itinérants guidés par l'Esprit de Dieu. Nous nous sommes reconnus, tout spontanément, non pas comme possédant la vérité divine, mais comme possédés par cette vérité qui guide, entraîne et libère, chacun dans sa ligne propre, plus attaché à sa propre foi".

¹¹¹ Coran 33,40.

¹¹² Evangile selon St Jean 14,5.

¹¹³ Cf. Atallah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue.....*, p.107/117.

¹¹⁴ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 233. Au nom de la tolérance, les musulmans seraient ainsi invités à épouser les attitudes de l'Occident dans tous les domaines de la politique, de l'économie et même des valeurs morales.

¹¹⁵ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 131-135. Sa conclusion (p.137) ira encore plus loin : "Il y a

LES DÉFIS À AFFRONTER ENSEMBLE

Les difficultés et les écueils qui guettent le dialogue ne font que le rendre plus nécessaire. Cette nécessité est perçue par beaucoup comme un défi¹¹⁶. Et plusieurs se font écho de la réflexion souvent citée de Hans Küng: "Il n'y aura pas de paix entre les nations sans paix entre les religions"¹¹⁷.

Sa'ûd al-Mawlâ rapporte d'abord la lettre écrite par l'imâm Shams al-dîn au Congrès de Tripoli:

"Partir de ces secteurs communs entre l'islam et le christianisme ou bien des racines majeures de la foi abrahamique et de leurs principales ramifications permettrait d'affronter réellement la condition actuelle de l'humanité, source d'interrogations et de défis qui hantent la civilisation moderne et la vie des nations et des peuples, tout en nourrissant le doute existentiel qui menace l'homme dans son existence et dans son essence".

Et Sa'ûd al-Mawlâ ajoute:

"Le quart de siècle qui s'est écoulé depuis ce projet hardi ne lui a pas fait perdre son actualité : au contraire le temps et les événements sont venus en confirmer le besoin. Car le dialogue islamo-chrétien est devenu aujourd'hui non seulement une nécessité pour le Liban et le monde arabe: il est aussi un principe fondamental pour l'islam et le christianisme"¹¹⁸.

Aḥmad Bayḍûn, auteur de nombreux ouvrages sur la cohabitation des communautés au Liban, déclarait en substance: "Dans un pays dont la vocation est précisément l'équilibre, le risque est grand d'accaparer une valeur qui sans l'autre cesserait d'exister. L'autre est nécessaire à l'équilibre libanais"¹¹⁹.

En opérant un travail de guérison de la mémoire, il s'agit pour Mohammed Arkoun de libérer les imaginaires:

"Où sont dans ces conditions les forces porteuses d'une *nouvelle pensée* religieuse qui libérerait l'imaginaire religieux des manipulations idéologiques dont il est partout l'objet?... Je pense que pour créer de nouvelles chances à une compréhension en profondeur entre chrétiens et musulmans il est nécessaire de les placer à égalité devant les tâches intellectuelles et quotidiennes communes où les vieux malentendus, les procès d'intention, les réflexions dogmatiques, les revendications de reconnaissance théologique n'auraient pas de place"¹²⁰.

Dans une communication consacrée précisément aux défis du dialogue interreligieux, Muḥammad ʿUthmân Ṣâliḥ constate que nous sommes à l'époque du *global village* et que "les moyens de communication modernes ont fait tomber les barrières des distances, rendant tout à fait nécessaire

longtemps que j'ai saisi, dans mon pays comme ailleurs, que les meilleures relations entre les membres des différentes communautés religieuses sont celles qui se nouent entre les libres penseurs de chaque communauté, ceux dont la foi s'est perdue et qui partagent le même doute sur l'authenticité de toutes les religions".

¹¹⁶ On trouvera des orientations intéressantes dans une étude écrite pour l'UNESCO par Abdul-Aziz Kamel, ancien vice-premier ministre d'Égypte: "Culture and Religion", publiée par *Islamochristiana* 13, (1987), pp. 31-46.

¹¹⁷ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 211.

¹¹⁸ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 55; *al-Sha'ab*, 12 août 1994.

¹¹⁹ Communication au Colloque de la Fondation Agnelli sur les Chrétiens d'Orient, 7 mai 1997.

¹²⁰ Mohammed Arkoun, "Dialogue islamo-chrétien et nouvelle pensée religieuse", *La foi en marche : les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien*, 1er congrès international à distance organisé par *Crislam*, Rome, publications du PISAI, 1990, p. 39.

l'exigence de se parler"¹²¹. Il faut reconnaître le droit de chaque partenaire à la liberté, à l'ombre du pluralisme et de la diversité de pensée. Il énumère ensuite "un certain nombre de défis que doit aborder le dialogue interreligieux": rechercher un langage commun, reconnaître les particularités mutuelles, faire justice des vestiges du passé, vaincre le manque de méthodologie, croire à l'efficacité du dialogue et traiter les problèmes importants, laissant de côté les questions de pure polémique. Il accompagne cette analyse des défis d'un certain nombre de règles: impartialité, bonne intention, désintéressement, renoncement au désir de l'emporter, patience...Et, pour finir, il mentionne cette expression fameuse du Coran "*bi-llatî hiya aḥsan*"¹²², qui est, tout à la fois, règle et défi.

Ces défis sont adressés aux deux communautés en dialogue. Mais il y en a d'autres qui sont propres à la communauté musulmane. Ainsi pour Hmida Ennaïfer, "la critique historique de la théologie musulmane apparaît comme une urgence bénéfique au dialogue lui-même".

Il cite, à cet égard, "la division du monde en deux sphères: *dâr al-islâm* et *dâr al-ḥarb*, invention fondée sur la suprématie militaro-politique de l'empire arabo-musulman", et qui ne correspond plus à rien. "D'autres questions non moins complexes, telles que celle de la *rida* (apostasie)¹²³ ou celle des *Ahl al-dhimma* (les Gens du Livre) doivent être passées au crible de la critique historique, car elles participent inévitablement à l'élaboration d'une théologie moderne du dialogue"¹²⁴.

Mohammed Talbi a une conscience aiguë de la nécessité pour l'islam d'être plus présent au niveau mondial dans les débats éthiques en gestation : "L'islam va-t-il revêtir la tunique de l'isolement et du retrait? Ou bien participerons-nous par notre culture, notre histoire, notre poids démographique et surtout nos valeurs spirituelles à la préparation d'une éthique universelle?"¹²⁵.

Résumant la position des auteurs qu'il a analysés dans sa thèse, Atallah Siddiqui souligne que pour la plupart d'entre eux se fait sentir le besoin d'une institution parallèle au *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* du Vatican, au sein d'une des organisations islamiques internationales. En même temps il en mesure les difficultés et se demande quelle tendance pourrait en prendre le leadership. Et dans ce même domaine de l'affrontement des tendances, Munîr Shafîq pense qu'un des défis du dialogue pour l'islam est d'abord le *dialogue interne* au sein même de l'islam, en particulier le dialogue entre le chiïsme et le sunnisme¹²⁶. Cette notion de dialogue interne est très intéressante et valable pour toutes les confessions religieuses : avant de rencontrer "l'autre", il faut d'abord être capable de dialoguer au sein de sa propre confession. C'est peut-être ici que l'on pourrait citer la remarque judicieuse de Ḥasan Askari, qui constatait que les vraies frontières du dialogue ne sont pas toujours là où on le pense. Développant son concept de "transreligion", il constate que souvent les frontières de religion sont sans importance, mais que ce sont les manières de croire qui constituent les vraies catégories¹²⁷.

¹²¹ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 153.

¹²² Coran 29,46 déjà cité.

¹²³ Cette question de la *rida* est également mentionnée par Kate Zebiri, "Relations Between Muslims and Non-Muslims in the Thought of Western-Educated Muslim Intellectuals", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 6, N° 2, 1995, p.270.

¹²⁴ Hmida Ennaïfer, intervention au *Simposio teologico* organisé les 14 et 15 mars 1997 à Rome par le *Pontificio Ateneo Romano della Santa Croce*.

¹²⁵ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 213.

¹²⁶ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 241, page entière consacrée à ce "dialogue interne" au sein de l'islam.

¹²⁷ Cf. Atallah Siddiqui, *Christian -Muslim Dialogue.....*, p.116.

QUELQUES QUESTIONS QUI DEMEURENT EN SUSPENS.

Les pages qui précèdent montrent suffisamment que dans le monde musulman des voix s'élèvent pour ouvrir les chemins du dialogue avec le christianisme. C'est là un phénomène assez nouveau dont on ne peut que se réjouir. Malheureusement, force nous est de constater qu'il s'agit encore d'individus, de voix isolées qui n'ont pas le soutien de la communauté et même sont souvent contraintes d'avancer à contre-courant. Cet isolement, voire cet ostracisme, sont très dommageables. Cela pose une double question: d'une part, sur la représentativité des artisans du dialogue et, d'autre part, sur la participation qu'y prennent les instances officielles. Jusqu'à présent, l'engagement institutionnel au plan du dialogue est resté très limité - l'exemple de la fondation *Âl Albait* en Jordanie demeure une exception d'autant plus remarquable - . Le besoin se fait sentir d'avoir une vraie continuité et même un véritable partenariat avec les institutions chrétiennes telles que le *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux* ou l'*Office pour les Relations Interreligieuses* du *Conseil Œcuménique des Eglises*.

Par ailleurs, trop facilement, on en reste au niveau un peu vague des bonnes intentions. Le *tasâmuh* (tolérance) peut facilement entretenir la bonne conscience, alors qu'il n'a rien à voir avec la véritable liberté religieuse, qui est un droit et non une concession, et encore moins avec le dialogue; la tolérance connote en effet une supériorité, alors qu'il n'y a de dialogue possible qu'entre égaux. Quant au contenu du dialogue, il reste lui aussi trop vague. Sans aller directement aux problèmes théologiques, dont la difficulté a été soulignée, et sans se contenter d'une simple collaboration au plan de l'engagement social, il y a un certain nombre de secteurs précis qui ont de quoi remplir un agenda. C'est par exemple tout le domaine de la connaissance mutuelle et de la guérison des imaginaires réciproques. A cet égard, la présentation dans les manuels scolaires de la religion de l'autre joue un rôle considérable sur les mentalités; un effort beaucoup plus systématique devrait être entrepris pour en améliorer le contenu. Le statut des minorités et tous les problèmes afférents (lieux de culte, expressions de la vie religieuse...) sont un autre secteur très important pour aménager la vie commune.

Ceci étant dit, il est sûr que le problème de fond reste doctrinal, et il est de taille: selon l'Islam, Dieu, à travers le Coran, s'est prononcé sur la nature de la révélation chrétienne. Les musulmans ont donc le sentiment de connaître la doctrine de Jésus mieux que les chrétiens eux-mêmes, et cette connaissance porte tout le poids de l'autorité divine. Le Jésus évangélique se trouve complètement occulté par le *Āl* coranique, dans lequel la tradition chrétienne ne se reconnaît pas. c'est seulement au prix d'un "déconditionnement" gigantesque que les musulmans peuvent avoir accès à la conception chrétienne. Bien peu réussissent à accomplir ce voyage de déconditionnement, pourtant indispensable à un vrai dialogue. Saad Ghrab en avait perçu la nécessité et la difficulté¹²⁸.

Toutes proportions gardées, l'entreprise ressemble à celle que doivent entreprendre les chrétiens pour purifier leur regard par rapport au judaïsme: ils ne peuvent dialoguer avec les Juifs qu'en acceptant de considérer que l'accomplissement dans la Nouvelle Alliance fondée en Jésus-Christ des promesses faites à Israël ne rend pas caduque la religion juive, mais que cette dernière garde une actualité "irréductible"¹²⁹.

La première condition pour aborder le christianisme en lui-même et non à travers le prisme de l'islam est évidemment d'avoir accès aux sources chrétiennes. Pour cela, les ouvrages devraient être rendus plus accessibles non seulement au chercheur, mais à toute personne cultivée. Or on constate que, dans nombre de pays arabes, on aurait du mal à avoir accès à une Bible en arabe, et il est bien

¹²⁸ Saad Ghrab, "L'islam et le christianisme : de la confrontation au dialogue", in *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 191.

¹²⁹ Je reprends là un concept qui a été développé entre autres par Claude Geffré, "La place des religions dans le plan de salut", *Spiritus* 138 (fév. 1995), pp. 78-97. Voir en particulier pp. 93-94 qui donnent d'autres références.

plus facile de se procurer l'Evangile de Barnabé, qui pourtant représente un sérieux et bien tardif *tahrîf* par rapport aux sources originelles.

Mais, en plus de l'étude sur les sources chrétiennes, le chercheur musulman qui se prépare au dialogue devra aussi faire un travail critique sur sa propre tradition, en acceptant de la mettre en perspective historique. La disparité de la relation aux sources des deux religions rend l'échange difficile: il faut être dans le même registre culturel pour pouvoir dialoguer. On peut même se demander si les difficultés du dialogue ne sont pas plus souvent d'ordre culturel que proprement religieux.

Malgré les efforts récemment déployés par les artisans du dialogue, on ne peut pas dire que l'islam ait vraiment entrepris une véritable "théologie musulmane des religions non-islamiques" comme le Concile Vatican II a commencé à le faire avec les religions non chrétiennes. Certes, il y a des versets, qui sembleraient clore toute possibilité de dialogue, comme le fameux verset 3,19: "La véritable religion aux yeux de Dieu, c'est l'islam". Mais, outre que, remis en perspective, ce verset peut prendre divers sens¹³⁰, il y a d'autres passages coraniques qui présentent des perspectives plus ouvertes. Ainsi le verset 5,48 souvent cité: "Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique", pourrait servir de point de départ à une véritable théologie du pluralisme.

Mais c'est surtout dans le domaine de la spiritualité, voire de la mystique, que le dialogue devrait trouver des voies nouvelles communes. On a déjà mentionné la spiritualité parmi les domaines possibles de la rencontre; c'est dans cette direction qu'il faudrait aller plus loin. On peut constater qu'entre chercheurs de Dieu authentiques, capables de privilégier la véritable expérience par rapport aux mots et aux concepts qui ne la traduisent que bien imparfaitement, il y a un accord possible, une sorte de complicité latente. Et alors la diversité n'est plus perçue comme un obstacle, mais comme l'expression de la grandeur de Dieu. La forme la plus haute du dialogue est en dernier ressort l'émulation spirituelle¹³¹.

CONCLUSION

Au moment de clore ce rapide survol de la rive musulmane du dialogue, il paraît important de rappeler cette réflexion de Sayyed Hossein Nasr: "Le seul dialogue religieux valable aux yeux de Dieu est celui qui ne sacrifie pas, pour satisfaire à une prétention humaine, fut-elle la paix du monde, le dépôt de la révélation que Dieu a mis en chaque religion "¹³².

Laissons maintenant le soin de conclure à deux voix tournées vers l'avenir et qui nous viennent toutes deux du Liban. C'est d'abord celle de Sa^cûd al-Mawlâ:

"Accepter le pluralisme religieux, confessionnel et culturel comme étant une source de richesse à laquelle il n'est pas permis de renoncer, une ouverture sur le monde extérieur et un moyen d'enrichir l'expérience humaine ou la base d'une société démocratique et la base d'un Etat laïque, voilà la voie juste et unique pour élaborer un projet de civilisation dans le monde arabe, pour le siècle à venir"¹³³.

Quant à Ridwân al-Sayyid, il exprime très bien le besoin de toute la communauté humaine de se mettre à l'heure du dialogue:

¹³⁰ Voir par exemple Fakhr al-dîn Râzî, *al-Tafsîr al-kabîr*, vol. 7, p.225, qui donne plusieurs sens tant au mot *islâm* qu'au mot *dîn*.

¹³¹ Cf. Coran 5,48: "*istabiqû l-khayrât*" ("Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions").

¹³² Sayyed Hossein Nasr, "Christianity and the World Religions", *The Muslim World*, Vol. LXXVII, N° 2 (April 1987), p. 105.

¹³³ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 57.

"Rester dans les lieux de dialogue et d'ouverture est le meilleur moyen de promouvoir le changement de façon consciente alors que se calfeutrer derrière les portes barricadées ne servira à rien si ce n'est à donner au changement inévitable un caractère forcé et intrus. Nous ne sommes pas les seuls à changer: le changement traverse le monde. Qu'il soit alors conscient et intentionnel !" ¹³⁴.

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org> adresse e-mail: contact@comprendre.org

¹³⁴ In *Etudes Arabes*, N° 88-89, 1995/1-2, p. 21.