

Supplément au SOP n° 286, mars 2004

LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM

QUELQUES RÉFLÉXIONS À PARTIR D'UNE EXPÉRIENCE PERSONNELLE

Intervention de Tarek MITRI, responsable du Conseil œcuménique des Églises pour les relations interreligieuses, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Jean Damascène à Balamand (Liban), professeur invité aux universités de Genève et de Harvard, faite au colloque « Les relations œcuméniques à l'heure du dialogue interreligieux »

(Paris, Institut supérieur d'études œcuméniques,
3-5 février 2004)

Document 286.A

LE DIALOGUE AVEC L'ISLAM

QUELQUES RÉFLEXIONS À PARTIR D'UNE EXPÉRIENCE PERSONNELLE

Je n'ai pas l'habitude de présenter un témoignage personnel. J'aurai peut-être le temps si Dieu me prête vie d'écrire mes mémoires, qui seraient un peu plus personnelles, mais aujourd'hui je vais plutôt donner des réflexions, avec des exemples vécus et concrets.

Que ce soit dans mon travail au Conseil œcuménique des Églises (COE) ou dans l'enseignement et la recherche, il m'arrive d'animer des colloques sur l'islam et les relations islamo-chrétiennes au Nigeria, en Égypte, en Inde, au Liban, en Grèce, aux États-Unis... et souvent je commence par une longue litanie de mises en garde. Je me contenterai de n'en faire que deux, dans un premier temps. Dans un deuxième temps, je vais essayer de présenter deux questions : les conflits intercommunautaires et la tension entre témoignage et dialogue. Enfin, je tenterai une petite réflexion sur l'utilité pratique du dialogue avec l'islam. La question « À quoi ça sert ? » est fréquente : ça fait des années que vous organisez des colloques, vous éditez des documents, qu'est-ce que vous avez apporté comme solutions concrètes aux problèmes de notre temps ? Je terminerai sur les rapports entre le dialogue interreligieux et les dialogues œcuméniques.

Une mise en garde contre le sensationnalisme

La première des mises en garde est contre le sensationnalisme. C'est une évidence. À l'heure où des images simples essaient de nous rendre intelligibles des réalités complexes, on est souvent attirés par une compréhension des réalités de type sensationnel. Cela va de soi, et je ne vais pas m'y attarder.

L'écueil de l'essentialisme

La deuxième mise en garde porte sur l'écueil de l'essentialisme. On a souvent tendance quand il s'agit des musulmans – et peut-être les musulmans font-ils de même avec nous autres chrétiens – d'enfermer les autres dans une essence fixe, immuable, universelle, éternelle. Il y a un essentialisme cru : on peut toujours montrer que telle ou telle personne ne s'encombre pas de subtilité et juge que les musulmans seraient les mêmes hier, aujourd'hui et demain, Indonésiens, Français, Américains ou Égyptiens. Mais il y a aussi un essentialisme plus subtil. Une des formes de cet essentialisme dans le monde d'aujourd'hui se présente sous la forme du culturalisme : on renvoie les musulmans à une culture différente de la nôtre, et – qu'on le dise ou pas – inférieure. On se trouve dans l'incapacité d'expliquer leurs attitudes, leurs comportements autrement qu'en fonction de cette culture. On est particulièrement intéressé par ce qui fait la différence de ces cultures. Aussi petites soient-elles, ces différences nous intéressent.

Il fut un temps, il y a quelques décennies, où en Occident on semblait chercher une essence du religieux commune à toutes les religions. Se faisant, d'une façon consciente ou

inconsciente, on avait l'air de discréditer ou de vouloir discréditer la religion chrétienne dans sa singularité ou son unicité. De nos jours, il n'est plus question de chercher cette essence commune du religieux, il est davantage question de nos sempiternelles différences. Et plus ces différences sont petites, plus on a tendance à les majorer. Le psychanalyste Freud avait souvent utilisé la catégorie du narcissisme de la petite différence : c'est la petite différence majorée qui parfois conforte les communautés dans l'idée qu'elles se font d'elles-mêmes.

Autrefois en Europe on jugeait aussi la sécularisation comme étant irréversible et universelle, sécularisation entendue comme phénomène socio-historique d'autonomisation de la société et des individus par rapport aux institutions et aux symboles religieux. Les conflits étaient alors analysés en termes de problèmes de pouvoir, de causes économiques, de disparités sociales. Aujourd'hui, il est souvent question de ce que certains sociologues appellent la désécularisation. Il y a souvent deux phénomènes concomitants : une sécularisation qui continue à faire son chemin et la contre-sécularisation.

Tendance à exagérer la dimension religieuse

Pour ce qui est des conflits, on a tendance à exagérer la dimension religieuse. Ainsi, il fut un temps où on avait sous-islamisé les musulmans, alors qu'il semble qu'on les sur-islamise maintenant. Cela obéit à une logique assez complexe selon les cas et les personnes. Musulmans et chrétiens ont vécu ensemble, ont eu des joies et des douleurs dans leur vie commune. Il fut un temps où nos voisins musulmans, parce qu'ils étaient nos voisins, étaient sous-islamisés : on était amis malgré nos différences religieuses, on faisait abstraction de nos différences religieuses. Quand il y a crise ou conflit intercommunautaire, ces voisins qu'on avait jadis en quelque sorte sous-islamisé sont devenus à nos yeux sur-islamisés.

Il fut un temps où on soulignait l'humanité commune qui nous unissait à nos voisins, compatriotes, concitoyens, et une situation de crise où on a eu tendance à souligner leur altérité religieuse. Cela est habituellement vrai pour le Liban et pour beaucoup d'autres sociétés, le Nigeria, le Soudan, peut-être même la France. Quand on aime un musulman, on a tendance à le sous-islamiser, et quand il nous gêne nous avons tendance à le sur-islamiser. Quand l'odeur nous plaît, il s'agit de senteurs d'Orient. Quand l'odeur nous déplaît, il s'agit de l'odeur du méchoui islamique.

Les conflits intercommunautaires

Pour ce qui est des tensions intercommunautaires, il y a un phénomène de globalisation de nos perceptions. Toute tension qui probablement a des causes culturelles, sociales, sans doute religieuses, toute tension communautaire qui s'inscrit dans une histoire, dans un espace local bien défini, est de plus en plus perçue, le sensationnalisme des médias aidant, comme étant une expression locale d'un conflit de type global. On a parfois l'impression d'entendre un discours qui ne dit pas son nom, un discours transnational conscient ou inconscient sur le passé sanglant des frontières entre le christianisme et l'islam. Au Nigeria les gens disent : « Ici on s'entretue entre chrétiens et musulmans », mais en Indonésie aussi, au Soudan, au Liban, en Russie avec les Tchétchènes, dans les Balkans, en Bosnie, au Kosovo... Là où il y a des chrétiens et des musulmans, si ce n'est pas déjà la guerre, les risques de conflit sont très graves.

Plus on voit la réalité en ces termes-là, plus on a tendance à percevoir les conflits locaux – qui ont souvent des causes locales, des enjeux locaux, une histoire locale – comme étant une expression d'une confrontation globale. L'islam serait placé dans un face à face sanglant avec une chrétienté qui n'en est plus une, un Occident qui a une mémoire chrétienne. Les

minorités religieuses ayant la malchance d'être du mauvais côté de la frontière, et d'être les plus proches de cette frontière sanglante, sont donc candidates à être les premières victimes de ces deux grands ensembles.

Avec plus ou moins de subtilité c'est une idée largement répandue dans les médias. Avec plus ou moins de subtilité, parce que le plus souvent après le 11 septembre, à la radio et à la télévision, un certain nombre d'experts ou de soi-disant experts commençaient souvent à réfuter la théorie de Samuel Huntington, *Le choc des civilisations* : ils commençaient par attirer l'attention sur le fait qu'il n'y a pas à faire d'amalgame entre islam et islamisme, entre islam violent et islam modéré. Mais une fois jetée la pierre à monsieur Huntington, une fois annoncé le risque des amalgames, l'analyse, elle, est bien nourrie précisément d'amalgames. Je pourrais vous donner des dizaines d'exemples où l'on termine justement par une lecture de la réalité du monde inscrite dans le droit fil de la thèse du choc des civilisations, thèse de monsieur Samuel Huntington.

Déglobaliser les conflits locaux

Ce qui est le plus inquiétant dans tout cela, c'est que la violence communautaire est transplantée d'un pays à un autre. Ce qui est un conflit local dans un pays, avec ses propres causes politiques, économiques, sa propre histoire, est perçu ailleurs comme étant un conflit islamo-chrétien et instrumentalisé dans un autre conflit local ailleurs. D'un coup nos voisins deviennent nos ennemis, parce qu'ils sont les représentants de cette entité, de ce bloc monolithique, avec lequel notre communauté est en opposition. Un acte de violence perpétré dans une région confirme l'image d'ennemi et provoque des représailles ailleurs. Et le plus souvent, ces représailles sont des représailles contre eux-mêmes.

Mais les représailles les plus faciles et les plus fréquentes sont des représailles qui visent des innocents, des personnes qui ne sont pas impliquées dans le conflit qui est la cause de notre colère ou notre irritation. On cherche souvent des substituts : lors de l'invasion de l'Armée américaine en Afghanistan, c'est la petite communauté chrétienne du Pakistan qui a été le plus menacée dans sa vie. On cherche souvent un substitut à l'ennemi qu'on ne peut pas atteindre, et il arrive que ce substitut soit notre voisin, qui du fait de cette perception globalisante devient un ennemi. On tient notre voisin responsable des torts attribués à ses coreligionnaires ailleurs : il devrait pouvoir justifier ce que font ses coreligionnaires ailleurs, et faute de pouvoir s'en désolidariser, il serait coresponsable. Donc pour nous il s'agit de dé-globaliser nos conflits, de ne pas se laisser tenter par cette globalisation des tensions intercommunautaires. Si on veut résoudre les problèmes intercommunautaires dans la société quelle qu'elle soit, il est important de les traiter en problèmes locaux.

Tension entre témoignage et dialogue

La deuxième question qui me préoccupe dans mon travail au COE, c'est celle de la tension qu'il y a entre l'obligation de témoignage auprès de nos voisins musulmans et notre engagement dans le dialogue.

Il fut un temps où les chrétiens engagés dans le dialogue interreligieux devaient en quelque sorte le légitimer en essayant de montrer qu'il ne s'agit pas d'une trahison de l'obligation missionnaire, que le dialogue n'est pas forcément une recherche de convergences entre communautés religieuses, qu'il n'est pas mené aux dépens de l'unicité du message chrétien, que dialogue et syncrétisme ne sont pas synonymes. Il fallait en quelque sorte se justifier auprès des chrétiens, et en même temps suggérer aux musulmans

que le dialogue a sa visée propre, son intégrité, et qu'il n'est pas une activité crypto-missionnaire.

Méfiance face à la mission et au prosélytisme

L'histoire a en effet appris aux musulmans d'être méfiants face à la mission. Leur mémoire historique étant activée et réactivée en ce moment, certains étaient très soupçonneux envers ce dialogue que proposaient les chrétiens et jugeaient que c'était un nouveau moyen d'être missionnaire. Les chrétiens engagés dans le dialogue devaient dire aux autres chrétiens : « nous n'avons pas trahi l'obligation d'être témoins de notre foi », et dire aux musulmans : « nous ne sommes pas missionnaires ». Ce n'est pas facile.

Certes, avec des documents théologiques on pouvait essayer de définir ce qu'est un missionnaire aujourd'hui et dissiper l'ambiguïté par la distinction entre mission et prosélytisme. Mais les documents ne suffisent pas à dissiper les malentendus et les ambiguïtés. C'est dans la pratique, dans les rapports d'amitié, dans le type de conversation qu'on peut avoir, dans la purification de nos motivations et de nos méthodes, que nos amis et voisins les musulmans arriveront à faire la distinction entre notre fidélité de chrétien et notre désir de pouvoir à tout prix les évangéliser quelles que soient les méthodes que nous employons. C'est donc une question sur laquelle nous avons à réfléchir.

Le dialogue, un lieu de témoignage mutuel

Là où je vais, là où je présente le travail que nous essayons de faire, il y a des chrétiens qui, avec plus ou moins de subtilité, nous posent la question de la mission : qu'avez-vous fait de cette obligation de témoigner en tant que chrétien ? Je viens d'utiliser le mot témoignage, je crois qu'en lui-même c'est un mot qui est plus inclusif. On peut témoigner dans une activité de type missionnaire mais on peut aussi témoigner en dialoguant avec autrui. Le dialogue est un lieu de témoignage. Il n'est pas un lieu d'évangélisation, de mission dans le sens classique du terme – et il ne devrait pas l'être.

Le plus souvent, nos amis musulmans nous posent des questions sur notre foi. Et comme le dit l'épître de Pierre, nous devons « rendre compte de l'espérance qui est en nous » (1 P 3,15), en réponse à ces questions. Donc si le dialogue peut être un lieu de témoignage, il reste toujours une tension entre cette obligation chrétienne de rendre témoignage et cet accueil du témoignage d'autrui. Le dialogue étant un lieu de témoignage mutuel, les chrétiens doivent non seulement apporter le témoignage de leur foi, mais ils doivent aussi avoir l'humilité d'accueillir le témoignage de leurs frères et sœurs.

Guérir les mémoires

Le deuxième point qui à mon sens est important, c'est le travail que nous sommes appelés à faire sur l'histoire, mais surtout sur la mémoire. Je disais tout à l'heure il y a dans le monde musulman, plusieurs livres, dans toutes les langues, de l'arabe à l'ourdou, sur mission et colonialisme, mission et néocolonialisme, mission et hégémonie occidentale...

Donc on associe, et ce n'est pas du tout infondé, le mouvement missionnaire en Afrique, en Asie, dans toute une partie du monde, avec le colonialisme et les formes ultérieures de domination étrangères. Un travail est donc à faire à ce niveau-là : on a besoin de récrire cette histoire, non seulement avec les chrétiens mais peut-être avec nos amis musulmans, surtout pour guérir nos mémoires.

Un défi majeur : la tentation du double langage

Il faudrait aussi travailler sur les méthodes. Personne n'est juge de ce qui se passe dans la conscience de quelqu'un, mais il y a des méthodes qui sont inacceptables. Là, le travail qui a été fait dans le mouvement œcuménique sur le prosélytisme est extrêmement important. La distinction principale entre prosélytisme et mission, c'est une distinction au niveau des méthodes employées : est prosélytisme tout travail missionnaire qui vise à convertir et juge légitime tout moyen – des moyens, plus ou moins subtils, de pression morale ou matérielle, et d'instrumentalisation de la diaconie et de l'éducation.

Et dans cette tension entre témoignage et dialogue réside un problème particulier : celui du double langage. De nombreux chrétiens qui essaient de résoudre cette tension entre l'impératif de devoir témoigner et cet engagement authentique, humain, en matière de dialogue, n'arrivent pas à résoudre cette tension – d'ailleurs cette tension ne saurait être résolue, mais ils sont tentés – justement pour résoudre cette tension – de pratiquer le double langage. Donc, en milieu chrétien, ils ont un discours et dans le dialogue avec les musulmans ils en ont un autre. Et là, c'est un défi majeur.

Si j'ai une expérience majeure intéressante à vous communiquer, c'est celle d'avoir appris à ne rien dire en l'absence des musulmans que je ne pourrais dire en leur présence, de ne jamais avoir de double langage. Sur notre foi, sur l'unicité de notre foi en Jésus-Christ, sur le dialogue, ce qu'on dit avec les musulmans ne doit pas être différent de ce qu'on dit en leur absence.

D'ailleurs, au Conseil œcuménique des Églises, nous avons pris une décision très controversée, que de nombreuses gens nous reprochent, c'est d'inviter des observateurs d'autres religions à des réunions interchrétiennes. Certains sont mal à l'aise parce qu'ils souhaitent parler de la mission « entre nous ». Nous essayons de leur dire que ce dont nous devons justement être capables, c'est de dire ce que nous avons à nous dire en la présence de nos voisins, frères et sœurs des autres religions. La présence symbolique de nos amis non chrétiens est sensée nous aider à apprendre à dépasser ce double langage.

Apprendre à mettre en harmonie le socio-politique et le religieux

Le double langage n'est pas forcément duplicité. On a tous parfois cette tentation d'être dans nos discours publics très gentils, très amicaux les uns avec les autres, et ne dire sa colère, parfois malheureusement sa haine, qu'« entre nous ». Des chrétiens minoritaires parmi les musulmans vous diront parfois des choses sur l'islam qu'ils ne diront jamais sur la place publique. Sur la place publique il y a un discours d'amitié, de concorde, un discours qui souligne l'unité nationale. Ce qui fait que parfois on ne comprend pas très bien ce que veulent dire ces chrétiens : tantôt ils sont en minorité persécutée, tantôt ils sont concitoyens, ils se battent aux côtés des musulmans pour l'indépendance nationale, pour le progrès de leur société, pour la liberté de tous.

Donc cette tentation est réelle. Il ne s'agit pas d'une duplicité voulue, les intentions sont bonnes, mais il y a une incapacité d'accorder deux registres différents : le registre politique et le registre religieux et psycho-religieux. Je crois que là nous avons un défi énorme : savoir mettre en harmonie ces deux registres.

La question théologique fondamentale : la pluralité religieuse s'inscrit-elle dans le dessein de Dieu ?

Mais un autre type de double langage existe, celui que beaucoup de chrétiens dans le monde musulman, déjà depuis le VII^e siècle, ont beaucoup connu. Ils expriment leur estime des musulmans et se taisent sur l'islam. Ils ne se prononcent sur l'islam qu'en cas d'extrême urgence, de nécessité, de besoin.

Ce silence théologique à propos de l'islam est ambivalent. Il peut signifier une sorte de suspension de notre jugement théologique : on est témoin auprès des musulmans, on n'est pas juge, on remet le jugement sur l'islam à Dieu. Ou bien ce silence théologique peut signifier l'incapacité d'avoir un regard positif sur l'expérience religieuse des musulmans.

La question théologique fondamentale que beaucoup de théologiens essaient de se poser depuis deux ou trois décennies et qui préoccupe les chrétiens engagés dans le dialogue, c'est la question de la pluralité religieuse, de savoir si cette pluralité s'inscrit dans le dessein de Dieu. L'existence des pluralités culturelles ne pose plus de problème. Les missionnaires célèbrent la pluralité de nos cultures. Mais savoir si la pluralité religieuse est voulue par Dieu est au cœur de cette tension dans le dialogue interreligieux.

Le dialogue interreligieux : un effort patient, soutenu, une amitié qui se tisse, une confiance qui s'établit

Un mot sur l'utilité du dialogue interreligieux. Quand vous allez dans un pays en conflit comme le Nigeria ou le Soudan, on vous demande à quoi servent ces colloques interreligieux : cela fait des années que vous vous réunissez avec les musulmans, vous publiez des textes qu'on lit ou qu'on ne lit pas, qu'on comprend ou qu'on ne comprend pas, mais les musulmans continuent à brûler des églises, à tuer des chrétiens, et les chrétiens font de même, ils brûlent des mosquées et tuent des musulmans.

Le dialogue n'a pas pu apporter une solution à nos problèmes concrets, une solution qui nous concernerait dans nos problèmes au quotidien. Il est évident que des décennies de dialogue islamo-chrétien n'ont pas résolu tous ces problèmes. Mais il est également important de signaler que le dialogue interreligieux ne fonctionne jamais comme une ambulance, si je peux employer cette métaphore, mais plutôt comme médicament prophylactique. Qui dit dialogue entend un effort patient, soutenu, une amitié qui se tisse entre les gens à travers les années, une confiance qui s'établit. Le dialogue s'inscrit dans la longue durée. Dans les situations de crise, les liens qui ont été tissés en temps de paix deviennent d'un coup très précieux.

Il fut un temps au Liban où il y avait à l'intérieur même de la capitale, Beyrouth, la ligne verte, une ligne qui divisait la ville en deux. D'un côté se trouvaient les chrétiens, de l'autre côté les musulmans. Il n'y avait pratiquement plus de contact physique entre chrétiens et musulmans, bien que plusieurs centaines de milliers de ceux qui étaient des deux côtés de la ligne verte avaient des amis et parents de l'autre côté. Et c'est dans des situations pareilles que les amitiés nouées à travers des années de dialogue sont devenues extrêmement précieuses. Les amis jetaient des passerelles et permettaient aux uns et aux autres de se rencontrer.

L'utilité du dialogue est réelle : le pacte de co-citoyenneté

Donc l'utilité du dialogue avec l'islam et avec les musulmans n'est pas instantanée mais elle est réelle. Je prends un deuxième exemple du monde arabo-musulman où le dialogue avec les musulmans a eu, malgré toutes les frustrations et les déceptions, une avancée remarquable, c'est le dialogue autour de la citoyenneté.

Dans la pensée islamique classique, je ne parle pas seulement des islamistes mais je parle de la pensée islamique classique, il y a un pacte de la *dhimma* qui lie les musulmans aux chrétiens. C'est un pacte de protection : l'État musulman protège les minorités chrétiennes, leur accorde une liberté de culte et la gestion de certains de leurs affaires culturelles et familiales, selon leurs canons et traditions. En échange de cette protection de l'État accordée par la communauté musulmane aux gens du Livre – les minorités chrétiennes ou juives – les chrétiens font acte d'allégeance à l'État musulman.

Cet acte d'allégeance politique implique toujours une certaine forme d'infériorité politique. Massignon définissait la *dhimma* comme une forme de protection tutélaire. Dans la pensée islamique on faisait souvent l'éloge de ce type de protection et on faisait abstraction du fait que ce régime infériorisait la minorité en la protégeant. C'est un sujet sur lequel nous avons fait un vrai travail dans le dialogue islamo-chrétien de ces trente dernières années.

Aujourd'hui, un grand nombre de musulmans, voire d'islamistes, disent le plus souvent que le pacte de la *dhimma* est désormais caduc et qu'il y a un pacte de type nouveau qui unit les musulmans aux chrétiens : le pacte de la co-citoyenneté. Il n'est plus question de protection et d'infériorité, il n'est plus question de pluralisme hiérarchisé, mais d'égalité civile et politique. Dans les faits ce n'est pas toujours le cas dans un certain nombre de pays, mais l'avancée au niveau des idées, des perceptions et des sensibilités est indéniable.

L'interreligieux et l'œcuménique

Dans l'historiographie arabe et musulmane, les chrétiens – il n'y avait pas de catholiques, ni d'orthodoxes, ni de protestants – étaient soit melchites, soit jacobites soit nestoriens. Ce scandale de la division des chrétiens était perçu par les musulmans comme la confirmation de ce que dit le Coran à propos de la division des chrétiens : le Coran dit (Sourate V, Verset 14) : « Parmi ceux qui disent : "nous sommes chrétiens, nous avons accepté l'alliance", certains ont oublié une partie de ce qui leur a été rappelé. Nous avons suscité entre eux l'hostilité et la haine jusqu'au jour de la Résurrection. Dieu leur montrera bientôt ce qu'ils ont fait. » La perception coranique de la division des chrétiens est celle d'une punition infligée parce qu'ils ont oublié une part de la vérité révélée à eux dans l'Évangile. Les chrétiens melchites, jacobites et nestoriens étaient donc divisés et passaient leur temps à polémiquer les uns contre les autres.

Mais ils étaient aussi conscients que leur division confirmait cette perception coranique. Il y a eu parmi ces chrétiens en terre d'islam un œcuménisme d'avant l'œcuménisme. Aux VIII^e, IX^e, X^e siècles, plusieurs chrétiens dans le monde arabo-musulman se sentaient chrétiens – qu'ils soient melchites, jacobites ou nestoriens, et perçus comme tels par les musulmans. Le défi que pose l'islam leur apparaissait comme un défi qui les concernait tous, quelles que soient leurs identités particulières. Dans toute une littérature, dite littérature arabe chrétienne, ces frontières entre confessions chrétiennes deviennent poreuses, à l'inverse de la littérature strictement dogmatique. C'est une leçon pour l'œcuménisme.

Dans le monde d'aujourd'hui, beaucoup de chrétiens sont conscients de cette vérité. Il faut que les chrétiens ensemble rendent témoignage auprès des musulmans, il faut qu'ils puissent ensemble dialoguer avec l'islam, et énormément de choses se font œcuméniquement dans le dialogue avec les musulmans. L'œcuménisme et l'interreligieux se répondent et se renforcent mutuellement

QUESTIONS

Le Christ du Coran

Dans le dialogue islamo-chrétien, le sujet théologique a été souvent évité, pour plusieurs raisons. La principale était la crainte de faire ressortir les vieilles polémiques, qui étaient largement centrées sur la question de la Trinité. Le Coran en effet perçoit la foi chrétienne comme étant de type trithéiste ou, selon le terme coranique, associationniste. Les chrétiens pendant des siècles ont essayé de montrer qu'ils étaient monothéistes, que leur foi en la Sainte Trinité n'était en rien incompatible avec la foi en l'unicité de Dieu.

Certains même ont souligné le monothéisme au point de verser dans le modalisme : les trois personnes de la Sainte Trinité sont devenues à leurs yeux ou sous leur plume des attributs de la même divinité. À cause de cette histoire, on a tendance aujourd'hui à éviter ces questions qui nous divisent, et à parler plutôt d'éthique et de société. On n'aborde pas ce qui est essentiel. Sur la foi des chrétiens en Christ, il y a bien sûr asymétrie avec les musulmans.

Le deuxième exemple concerne encore le Christ. C'était un sujet qu'on n'osait plus aborder, et on y découvre maintenant de nouvelles pistes de dialogue parce qu'elles tournent autour de l'essentiel. *Le Jésus de l'islam*, écrit par un auteur palestinien musulman, arabe, Tarif Al Khalidi, vient de paraître en français (Albin Michel). C'est une anthologie de textes musulmans post-coraniques, présentée – je schématise – comme un complément d'information. Sur la vie du Christ, le Coran donne quelques éléments seulement : sa naissance virginale, cinq références à ses miracles, le fait qu'il n'a pas été crucifié, et qu'il a été élevé vers Dieu – terme assez ambigu et interprété différemment par les exégètes du Coran. On trouve également une référence au fait qu'il était Esprit et Verbe de Dieu. Il n'y a donc pas grand-chose sur sa vie.

Les musulmans, depuis la moitié du VII^e siècle, juste après la mort de Mohammed, ont senti le besoin de chercher des informations supplémentaires sur la vie du Christ. Ils les ont trouvées chez les chrétiens de la péninsule arabique, et chez les chrétiens convertis à l'islam, qui n'étaient pas forcément orthodoxes, mais hétérodoxes. Toute une littérature sur le Christ existe ainsi et ressemble en quelque sorte à un évangile « apocryphe », un « évangile musulman ».

Le livre de Tarif Al Khalidi – qui pourrait même être l'objet d'un prochain colloque – pose la question suivante : est-ce qu'il y a un moyen pour les musulmans et des chrétiens, sans revenir aux polémiques, sans s'enfermer dans le simplisme de part et d'autre, de partager ce que les uns et les autres ont dit sur le Christ : est-ce que c'est défendable ? Je pense qu'un chrétien pourrait se dire que le mystère du Christ est tellement profond que tout ce qui a été dit sur le Christ, quel qu'en soit l'auteur, l'intéresse. Pour l'édification spirituelle d'un chrétien, ce qui a été dit par un soufi musulman sur le Christ peut être intéressant, même si la doctrine christologique n'est pas chalcédonienne.

Les chrétiens dans le conflit palestinien

Le premier niveau de lecture de la question palestinienne, souvent d'un point de vue chrétien, est de voir les chrétiens comme pris en tenaille dans un conflit entre juifs et musulmans qui n'est pas le leur. Je pense que les chrétiens de Palestine voient les choses différemment. Ils se disent Palestiniens et chrétiens, donc ils sont solidaires de leur peuple, et ils ont connu les mêmes souffrances que leurs compatriotes musulmans.

Ce n'est pas un conflit entre Israël et Ismaël, donc la solution n'est pas dans un abrahamisme où l'on partage les terres en donnant la plupart des terres aux héritiers d'Israël et le désert aux héritiers d'Ismaël. La solution est politique et doit permettre aux Palestiniens d'avoir leur État, et d'exercer leur droit à l'autodétermination. Maintenant, dans le rapport de forces actuel, dans le cadre des négociations qui ont pu échouer et de celles qu'on attend mais qui risqueraient de ne pas arriver, il est question de deux États, d'un partage de souveraineté de Jérusalem, L'initiative de Genève signée début décembre entre des personnalités palestiniennes et israéliennes en est une expression.

Relativisme et dialogue interreligieux

Il y a une typologie courante des théologiens dans le dialogue interreligieux : les exclusivistes, les inclusivistes et les pluralistes.

Les exclusivistes disent que le christianisme et l'islam sont radicalement différents et qu'il n'y pas de Salut hors de l'Église. De l'autre côté, les pluralistes jugent que toutes les religions sont des voies vers Dieu. Ceux du milieu, probablement les plus nombreux, les inclusivistes, disent que le Christ est présent en dehors des frontières visibles de l'Église, donc il y a une présence du Christ dans l'expérience religieuse et humaine des musulmans, des juifs, des bouddhistes. Cette présence est découverte à travers ses fruits : tout ce qu'il y a de beau, de bon et de juste dans l'expérience d'autrui manifeste en quelque sorte le Christ. C'est une sorte de présence christique dans la vie d'autrui.

Il y a énormément de chrétiens, même s'ils n'écrivent pas de livres, qui s'inscrivent un peu dans cette perspective. Un théologien de l'Église d'Antioche dit même : « La tâche d'un missionnaire auprès des musulmans, n'est pas de leur apporter le Christ mais de réveiller le Christ qui dort dans la nuit des religions ». C'est une image comme une autre, qui signifie que le vrai missionnaire est celui qui part à la recherche du Christ, et non celui qui a le Christ, comme une possession, et qui va le donner aux autres.

Maintenant, qu'en disent les musulmans ? Les musulmans n'aiment pas tout cela, et cela leur est égal que vous soyez relativiste, inclusiviste, exclusiviste ou pluraliste. Il y un fameux verset du Coran (V,82) : « Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : "Oui, nous sommes chrétiens", parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil. » S'il y a une vertu à laquelle les musulmans sont particulièrement sensibles, c'est l'humilité. Et s'il y a un reproche que le Coran et les musulmans font aux chrétiens, à plusieurs reprises, c'est leur arrogance.

Sur le pluralisme religieux, nos interlocuteurs musulmans nous proposent souvent une lecture d'un verset du Coran (V,48) où il est dit : « Nous avons donné à chacun d'entre eux une règle et une Loi. Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté, mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour à tous se fera vers Dieu, et Celui-ci vous

éclairera alors au sujet de vos différends. » Dieu nous a créés différents pour nous mettre à l'épreuve, pour qu'il y ait entre nous une émulation dans la recherche du bien. Suspendez donc votre jugement sur la vérité des uns et des autres et attendons le jour où Dieu vous révélera la vérité sur les questions qui vous divisent. Il y a là comme une invitation à suspendre le jugement que les uns peuvent avoir vis à vis des autres sur la vérité de leur message.

Malheureusement, les musulmans ne se tiennent pas toujours à cette injonction coranique, tout comme les chrétiens peuvent dire que nous cherchons le Christ là où on le trouve, dans l'humilité et dans la joie, sans toujours le faire.

*(Texte établi d'après un enregistrement, revu et amendé par l'auteur.
Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)*

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Laurence MUGUET,
Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

| | SOP mensuel | SOP + Suppléments |
|-------------|-------------|-------------------|
| France | 34,00 € | 67,00 € |
| Autres pays | 38,00 € | 84,00 € |

Commission paritaire : 56935
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
