

SE COMPRENDRE

N° 04/03 – Mars 2004

Se rencontrer en Dieu

Christian van NISPEN, sj

*C'est à un collaborateur et ami, jésuite néerlandais qui vit et travaille en Égypte depuis 1962, que nous devons ce témoignage remarquable du dialogue islamo-chrétien vécu au quotidien. Spécialiste de la philosophie arabe et musulmane, le P. Christian van Nispen tot Sevenaer enseigne l'islamologie à la faculté copte-catholique du Caire¹. Avec l'aimable autorisation des éditions de l'Atelier (12 avenue Sr Rosalie. 75013 Paris), nous reprenons de bonnes pages du livre qu'il vient de publier (2004, 15 €) et de présenter à Lyon : **Chrétiens et Musulmans, frères devant Dieu ? Partant de son expérience** (ch. I), il analyse le contexte historique et social du dialogue (ch. II), les conditions et les règles de la rencontre (ch. III), avant d'étudier comment « se rencontrer en Dieu » (ch. IV) et construire ensemble une société au service de l'homme (ch. V). La préface est de Mgr J.-L. Brunin.*

Musulmans et chrétiens sont tous, les uns comme les autres, avant tout des croyants, des croyants en Dieu. Cette constatation qui devrait être une évidence, ne l'est pas - ou ne l'est plus - pour beaucoup de monde aujourd'hui. Notamment en Occident, nombreux sont ceux qui, quand ils entendent parler d'islam, pensent d'abord politique. Même si certains événements, largement orchestrés par les médias, ont pu donner occasion à cela, un tel regard, généralisant et réducteur, est ressenti douloureusement et péniblement par beaucoup de musulmans. Comme nous l'avons rappelé déjà plus haut, l'islam, comme le christianisme, est avant tout une religion, une attitude de foi, vécue par des croyants, foi qui donne forme à leur vie quotidienne. Et si je dis à deux reprises « avant tout », ce n'est pas dans un sens temporel, mais dans le sens d'une priorité (qu'on espère être, pour tous, une priorité existentielle !)

Cette priorité n'efface pas l'importance de la dimension politique dans nombre d'aspects de la vie des sociétés musulmanes, et même dans des sociétés où les musulmans sont minoritaires ; et, d'autre part, le phénomène - relativement récent - de l'islam politique, appelé souvent « l'islamisme », a son importance, même s'il est très loin d'englober l'ensemble des musulmans. Mais de là, à réduire l'islam à une politique, il y a une grave injustice.

¹ *Se Comprendre* a souvent publié des articles du P. van Nispen. Citons le n° 91/07 : *Chrétiens et musulmans, de la confrontation à la rencontre* ; le n° 96/04 : *Histoire de la théologie islamique* ; le n° 97/05 : *Renouvellement de la pensée islamique ?* (avec E. Farahlan)

Nous avons d'ailleurs déjà eu l'occasion de souligner la grande diversité de l'islam dans le monde, et même à l'intérieur d'un même pays. Ainsi, réduire l'islam à une sorte d'« essence islamique » est une erreur inadmissible.

Dans un autre chapitre, nous aurons l'occasion de revenir sur les aspects socio-politiques des relations entre chrétiens et musulmans. Je veux d'abord ici faire voir comment chrétiens et musulmans peuvent vivre ensemble leurs relations de croyants, et donc combien la vie de foi, la vie spirituelle, peut réellement être un terrain de rencontre entre musulmans et chrétiens. Parlant de vie spirituelle, je n'entends pas la séparer de la vie ordinaire et quotidienne, avec tous ses aspects économiques, sociaux, culturels et politiques, mais je vise cette dimension de foi, de relation à Dieu, qui peut être présente à tous ces aspects de la vie et y avoir une influence réelle.

Si je dis que la vie spirituelle peut être ainsi un lieu de rencontre entre chrétiens et musulmans, cela veut dire que chrétiens et musulmans peuvent se rencontrer en Dieu. Mais parler d'une rencontre *en Dieu*, nous confronte à une question qui est souvent posée - de part et d'autre !, implicitement ou explicitement : « Chrétiens et musulmans, avons-nous le même Dieu ² ? »

Le même Dieu ?

Derrière la question de savoir si musulmans et chrétiens ont le même Dieu, il y a certainement une constatation, qu'on ne peut éluder. L'islam et le christianisme font partie, avec le judaïsme, de ce qu'on appelle les religions monothéistes, c'est-à-dire des religions qui affirment l'unicité (la non-multiplicité) et l'unité (la non-division) de Dieu. La différence, cependant, entre la confession chrétienne qui confesse l'unité de Dieu comme celle de Dieu qui, en lui-même, est Amour, celle de la vie trinitaire, et la confession musulmane qui ne reconnaît pas ce mystère trinitaire, semble bien profonde et capitale.

Pour vivre des relations vraies et constructives entre chrétiens et musulmans, il me semble important et positif de reconnaître, à la fois, l'impact et l'importance de cette différence entre nous, et la profondeur de la rencontre possible dans l'acte de croire en Dieu, dans l'orientation existentielle de toute la vie vers le même Dieu vivant (qui est bien plus qu'une simple croyance et qu'une pure conviction théorique que Dieu existe).

L'islam n'est pas une simple hérésie chrétienne, comme certains ont pu le penser (saint Jean Damascène, au VIII^e siècle, pensait que l'islam était une résurgence de l'arianisme³). Même si l'islam connaît la personne de Jésus - le considérant un prophète de l'islam - et est imprégné de nombreux éléments de la tradition biblique⁴, le regard de l'islam sur Jésus et son rôle salutaire (avec sa négation de la Rédemption par la Croix), sa conception du rapport de Jésus à Dieu, et, de là, la représentation que l'islam se fait de Dieu, tous ces éléments font de lui une religion autre que le christianisme. La reconnaissance de cette différence est bénéfique aux uns et aux autres, car elle aide à vivre la relation dans la vérité ; elle est même un des aspects du respect mutuel.

La reconnaissance de cette différence n'élimine point cependant la profondeur et l'importance de la rencontre que musulmans et chrétiens peuvent vivre dans leur foi en Dieu. Chaque fois qu'il m'est donné d'en faire l'expérience, cela m'est une source de joie. La foi des musulmans - leur adoration et leur prière, l'ensemble de leur culte (aussi l'aumône légale, le jeûne, le pèlerinage) - s'adresse au Dieu vivant, transcendant - c'est-à-dire Autre que ses créatures, le tout Autre et l'infiniment Proche et Intime - Créateur du ciel et de la terre, qui se manifeste aux hommes par sa création, qui a suscité de vrais croyants et adorateurs, comme Abraham et tant d'autres, et dont la nature dépasse infiniment tout ce que nous pouvons imaginer ou dire. C'est ainsi que nous pouvons reconnaître que le Dieu en qui les musulmans croient, n'est point une créature, une idole, ni une pure idée ou représentation, mais le Dieu unique et vivant, en qui nous croyons, nous aussi, quelles que soient les différences importantes entre eux et nous dans la représentation de ce Dieu unique, avec les conséquences que ces différences peuvent avoir pour l'expérience de foi.

Le concile Vatican II, dans sa Constitution Dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*⁴ a pu affirmer : « ... Le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout

² Voir la note complémentaire 1, p. 12

³ L'hérésie d'Arius d'Alexandrie qui niait la divinité du Christ, condamnée par le concile de Nicée en 325.

⁴ Voir la note complémentaire 2, p. 12

premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, *adorent avec nous* le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. »

C'est dans le même sens que le Pape Jean Paul II, parlant du dialogue religieux avec l'islam⁵, a pu dire : « Avec joie, nous, chrétiens, reconnaissons les valeurs religieuses que nous avons en commun avec l'islam. Je voudrais aujourd'hui reprendre ce que j'ai dit, voici quelques années, aux jeunes musulmans à Casablanca : « Nous croyons dans le même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à la perfection »... Le patrimoine des textes révélés de la Bible parle d'une voix unanime de l'unicité de Dieu. Jésus lui-même fait sienne la profession de foi d'Israël : "Le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur". » (Mc 12, 29 ; cf. Dt 6, 4-5).

Cette identité de foi en Celui en qui nous croyons, permet une rencontre dans la foi, une rencontre en tant que croyants, qui nous permet d'être réellement « ensemble devant Dieu ». Reconnaître, de part et d'autre, que nous pouvons « être ensemble devant Dieu », implique aussi que nous donnions la priorité à Dieu dans cette rencontre, que nous reconnaissons que, d'une façon ou d'une autre, c'est Dieu lui-même qui nous met ensemble et qui nous fait nous rencontrer. Cela aide aussi à vivre nos différences elles-mêmes dans un profond respect, reconnaissant que, les uns et les autres, nous entendons croire ce que nous croyons, en fidélité à la voix de notre conscience, et ainsi en fidélité envers Dieu ; au moins dans la mesure où notre foi est un acte personnel, une conviction assumée personnellement, et non pas uniquement un pur héritage social. En effet, je pense pouvoir dire que, musulmans et chrétiens, nous sommes tous d'accord que c'est à travers la conscience que nous vivons notre rapport à Dieu. Dans ce sens, nous pouvons être ensemble là même où nous divergeons. Nous pouvons dire cela précisément parce que nous croyons au même Dieu, reconnaissant là le mystère qu'est le cheminement de chaque homme avec Dieu.

Une telle rencontre dans la foi en Dieu peut donner une dimension toute spéciale à la façon de vivre ensemble dans l'ordinaire de la vie, même si, souvent, cela n'est pas exprimé en paroles. Cette dimension peut avoir un impact sur tout le climat de la rencontre et de la vie en commun. Un exemple éminent en est cet ancien Ministre musulman qui avait fait mettre en tête de l'annonce de condoléances dans le journal, à l'occasion du décès de son ami chrétien : « Mon frère en Dieu Raouf ... ». Ce qui devient alors possible, c'est une certaine forme de prière commune, nous allons y revenir.

La possibilité de rencontre dans la foi en Dieu ne contredit donc pas la différence, mais elle aide plutôt à la vivre d'une façon positive. Le Pape Jean-Paul II, dans le texte précité, tout en insistant sur la rencontre dans la foi, relève avec la même clarté la différence : « À la lumière de la révélation plénière dans le Christ, nous savons que cette mystérieuse unicité n'est pas réductible à une unité numérique. Le mystère chrétien nous fait contempler dans l'unité substantielle de Dieu les personnes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint : chacune en possession de l'entière et indivisible substance divine, mais l'une distincte de l'autre en vertu de la relation réciproque. »

S'il y a là une différence entre la foi musulmane et la foi chrétienne, il est bon de rappeler en même temps, comme l'a fait un penseur musulman contemporain (spécialiste de mystique musulmane), que pour l'islam aussi l'unité de Dieu n'est pas une unité numérique, mais une « unité de vie », ce qui veut dire que cette unité n'entre pas dans une série de nombres mais qu'elle est au-delà de toute numérisation ; elle représente une vie qui ne connaît aucune rupture, aucune division. Ce penseur poursuivait en disant : « C'est pourquoi, pour l'islam, Dieu est un dans son essence, et multiple dans ses attributs, actes et noms. C'est pourquoi des philosophes musulmans ont pu dire que Dieu est Intelligent, *Intelligé* et Intellect ; comme certains mystiques musulmans ont pu dire que Dieu est Aimant, Aimé et Amour. »

Ces dernières expressions ne sont pas fréquentes en islam, et tous les musulmans n'acceptent pas ces formules comme « orthodoxes » ; je pense d'ailleurs qu'il ne faut pas y voir une représentation équivalente à la reconnaissance chrétienne du mystère de la vie trinitaire en Dieu. Je mentionne la remarque de ce penseur seulement afin d'indiquer que les différences réelles et profondes ne signifient pas non plus des oppositions totales et tranchées. Il ne faut d'ailleurs jamais oublier que, quand un discours sur Dieu devient « un terrain de discorde », on risque fort de ne plus parler du Dieu vivant, qui, pour nous tous, est d'abord le Dieu du mystère ineffable. Comme l'a dit ce grand théologien que fut saint Thomas d'Aquin : « De Dieu, nous pouvons dire plus ce qu'il n'est pas, que dire ce qu'il est ».

⁵ Dans l'audience générale du 5 mai 1999

Dans le texte cité, Jean-Paul II, après avoir rappelé que le 4^e Concile du Latran (1215) dit de la substance divine qu'elle « n'engendre pas et n'est pas engendrée » - ce qui est littéralement l'expression même que la Sourate 112 du Coran utilise en parlant de Dieu - dit encore : « En ce sens, c'est-à-dire en référence à l'unique substance divine, il existe une correspondance significative entre le christianisme et l'islam. » De fait, il y a là, en islam, toute une théologie de l'unité-unicité divine (en arabe *tawhid*) : reconnaître qu'il n'y a qu'un Dieu signifie, comme le Coran lui-même le souligne, refuser toutes les idoles, mais cela implique aussi refuser toutes les idoles politiques, et donc tout pouvoir qui se prétend absolu, tout pouvoir totalitaire ⁶.

Après avoir posé ce point de rencontre de la confession monothéiste, le Pape Jean-Paul II souligne le rôle de la différence : « Cependant, cette correspondance ne doit pas faire oublier les divergences entre les deux religions. Nous savons en effet que l'unité de Dieu s'exprime dans le mystère des trois Personnes divines. En effet, puisqu'il est Amour (cf. 1 Jn 4,8), Dieu est depuis toujours le Père qui se donne entièrement en engendrant le Fils, tous deux unis dans une communion d'amour qui est l'Esprit Saint. Cette distinction et cette compénétration de trois Personnes divines ne s'ajoutent pas à leur unité mais en sont l'expression la plus profonde et la plus caractéristique. Il ne faut pas oublier par ailleurs que le monothéisme trinitaire, typique du christianisme, reste un mystère inaccessible à la raison humaine, qui est cependant appelé à accepter la révélation de la nature intime de Dieu. »

Le sens du mystère

La dernière remarque de Jean-Paul II nous ouvre à la spécificité chrétienne du sens du mot « mystère ». Le mystère ne signifie pas, pour la foi chrétienne, « énigme » ou pure obscurité, mais, au contraire, un espace de surplus de sens, un sens étonnant et admirable, qui nous saisit, plus que nous ne le saisissons. Le mystère invite, non à une élimination de la raison, mais à un dépassement de ce que cette raison peut atteindre par ses propres forces ; il est donné par grâce, par amour gratuit. C'est le mystère de l'amour divin qui est le mystère par excellence dans lequel il nous est donné d'entrer. Par cet amour nous sommes invités à entrer dans une communion et une unité de vie qui dépasse toute conception humaine de communion et de relation.

Toute unité matérielle, toute unité autre que 1 'amour, se laisse rompre et diviser. La vraie unité est celle qui est vécue entre personnes, celle de l'amour. Plus les personnes sont unies par un amour vrai, plus leur unité devient inséparable. L'expérience d'une telle unité dans l'amour peut nous permettre d'accueillir le mystère de l'unité divine qui est le mystère du plus grand amour. Jésus Christ nous manifeste et nous communique le mystère de cet amour « jusqu'au bout ». Il se reçoit comme amour total du Père ; de même, il se donne totalement à Dieu, son Père, en se donnant pleinement à nous autres, les hommes. Le mystère trinitaire invite à une participation à la vie divine - vie de relation et d'amour infini - où l'unité même est l'unité absolue de l'amour absolu.

Cette participation doit se répercuter sur notre façon de vivre nos relations humaines. Elle nous fait découvrir l'unité entre personnes humaines comme un profond respect pour la différence et la distinction ; les personnes y deviennent d'autant plus unies qu'elles s'acceptent distinctes, et d'autant plus distinctes et uniques qu'elles sont plus profondément unies. C'est là le sens du mystère de la sainte Trinité pour la foi chrétienne.

Le mystère trinitaire, grâce à son sens de l'altérité, de l'unité dans la distinction, la diversité et la différence - le contraire d'une unité grégaire et indifférenciée -, devrait donc être pour les chrétiens une source et un modèle pour leurs relations humaines. Cependant, il importe que cette vision chrétienne de la vie en société ne devienne pas source de caricatures négatives des autres - non-chrétiens -, une nouvelle polémique.

Nous entendons parfois dire que la conception musulmane du monothéisme peut mener à un manque du sens de l'altérité, à l'intolérance, au totalitarisme, à la dictature. De telles conclusions sont inadmissibles. Elles sont le résultat de cet « essentialisme », de cette réduction de l'islam à une sorte d'« essence islamique », réduction dont nous avons vu l'erreur et le grave danger. Retenons la sagesse

⁶ depuis une vingtaine d'années, un certain nombre de musulmans se sont intéressés à la *théologie de la Libération*, et des rencontres communes entre chrétiens et musulmans ont même pu se tenir sur le sujet...

du proverbe égyptien : « Si ta maison est en verre, il vaut mieux ne pas jeter des cailloux ». Que de déviations sociales et politiques dans l'histoire ont été couvertes par des soi-disant justifications chrétiennes ! On pourrait aussi bien accuser tout monothéisme, en tant que reconnaissance d'un Dieu absolu, d'être source d'absolutisme. Puis, si l'on *peut*, à partir de l'absolu de Dieu en face du « rien » de l'homme, expliquer certains manques de reconnaissance de l'altérité de chaque personne humaine, en revanche, la conception coranique de la création de l'homme donne une réelle sacralité à l'homme en tant qu'homme. Seul l'homme est « lieutenant », remplaçant, représentant de Dieu, chargé de gérer toute la terre. Le Coran montre également que Dieu aurait pu créer une humanité sans diversité ni différences, mais qu'il ne l'a pas fait, et qu'au contraire, il a voulu la diversité humaine, et non un troupeau indifférencié. D'autres références pourraient encore être données, pour démentir de telles conclusions simplificatrices et dangereuses.

Certes, l'islam tient à affirmer qu'il n'est pas donné à l'homme d'entrer dans la vie intime de Dieu, de chercher à connaître « l'intérieur » de l'essence divine. Cependant, là aussi, la différence n'est pas totale opposition, car il ne faut pas oublier combien la vie spirituelle de nombreux musulmans se nourrit de la méditation - parfois très profonde et intime - des « Beaux Noms de Dieu », qu'il leur est recommandé d'imiter les « attributs de Dieu » dans leur vie quotidienne, et qu'enfin, au-delà de la mort, le sommet de ce que le croyant musulman espère et attend est de « voir Dieu » éternellement.

Quant à l'existence même de Dieu, le fait qu'« il y ait un Dieu », risque parfois d'être ressenti par bon nombre de musulmans comme une sorte d'évidence (par nombre de chrétiens aussi, surtout dans certaines aires culturelles !). Or l'évidence de Dieu, paradoxalement, diminue souvent un vrai sens de Dieu, et la distance entre « un Dieu évident » et « un Dieu qui n'existe pas » est bien moins grande qu'on ne le pense. En effet, un Dieu « évident » n'exige aucun effort pour être trouvé, aucun pas à faire pour l'atteindre. C'est pourquoi, en enseignant en philosophie « la question de Dieu », c'est toujours rendre un service aux étudiants que de leur faire découvrir la non-évidence de Dieu.

La volonté inscrutable de Dieu est, sans doute, le domaine où l'islam atteint au plus près le sens du mystère de Dieu. Il le vit en une soumission à Dieu, dont Abraham est pour lui le modèle, alors qu'il était prêt à sacrifier son fils, à la demande de Dieu, sans chercher même à comprendre. Par sa soumission croyante (c'est le sens du mot arabe *islam*), Abraham est devenu le modèle du musulman (*muslim*, celui qui (se) soumet). C'est dans cette soumission aveugle et inconditionnelle que nombre de musulmans peuvent avoir un sens remarquable du mystère de Dieu, en ce que son projet pour l'homme peut dépasser radicalement ce que celui-ci arrive à en saisir par lui-même. Cette soumission au mystère de la volonté de Dieu se manifeste parfois avec une réelle grandeur de foi, notamment devant le mystère de la mort. Le vrai sens d'une telle attitude n'est pas à comprendre dans le sens d'une attitude fataliste, mais d'une soumission à Dieu, qui est « plus grand ». Le grand écrivain égyptien, Tawfiq al-Hakîm (1898-1987), en est un bon exemple lorsqu'il décrit comment il a vécu le décès prématuré de son jeune fils ; pendant les funérailles, il marchait derrière le corps, en répétant : « Ta Sagesse, Seigneur ! »

Pour la foi chrétienne, c'est en Jésus Christ que nous découvrons le sens ultime de l'unité-unicité divine dans l'unité de la communion et de l'amour. En Jésus Christ se manifeste le sens ultime de tous les attributs de Dieu, parce que c'est en lui que nous découvrons que Dieu est, avant tout, Amour, et que l'Amour divin est ainsi la clef pour comprendre le sens ultime de tous les attributs divins. En Jésus nous trouvons de même le vrai sens de la grandeur divine, sa grandeur étant justement la grandeur de son amour, plus grand que toute imagination. Sa grandeur se manifeste au plus haut degré quand, dans son amour, il se fait le serviteur de tous.

S'il tient au cœur des musulmans d'être les grands défenseurs de la grandeur divine (une des expressions importantes de la foi musulmane est *Allâhu akbar*, « Dieu est plus grand, intensément grand, infiniment grand »), les chrétiens sont invités à manifester par leur façon de vivre et d'aimer combien ils trouvent, dans la foi, la manifestation ultime de la grandeur divine dans le mystère pascal de Mort et de Résurrection, en se donnant aux autres jusqu'au bout⁷. Alors cette grandeur, au lieu de devenir un sujet de polémique et de dispute, d'orgueil et de manque d'amour, peut devenir un lieu d'émulation spirituelle (ainsi que nous y invite Mohamed Talbi).

Chrétiens et musulmans sont invités - par Dieu d'abord, mais aussi par l'attente tacite de tant d'hommes - à être « des témoins de l'Unique », dans la différence - dans le respect, parfois douloureux,

⁷ Voir la note complémentaire 3, p. 13

de cette différence - et dans la rencontre. Ainsi cette rencontre peut créer une certaine communion bien réelle, là encore une certaine « unité - profonde et mystérieuse dans la distinction, et même dans la différence », et cela pour la Gloire de Dieu que tous adorent. Alors ne verrons-nous pas que, comme le dit saint Irénée, « la Gloire de Dieu est l'Homme Vivant » ?

La prière comme lieu de rencontre

Dans toutes les religions la prière est le lieu par excellence où le croyant vit et exprime son rapport à Dieu, sa foi. Si la conduite concrète des croyants est la réalisation la plus radicale de leur foi, la prière en présente l'esprit. Souvent la prière est marquée par le même paradoxe qui est propre à tout ce que nous pouvons dire de Dieu. Si Dieu, en effet, est à la fois l'Absolu, le « Tout », le « totalement Autre, le tout Autre » et le mystère qui dépasse toute saisie et toute expression, alors ce rapport à Dieu qu'est la prière, sera d'une part plénitude et richesse, et de l'autre vide et impuissance. Sans entrer ici dans la réalité des autres religions, je pense que ceci est vrai, et pour le christianisme et pour l'islam. Dans ce sens, c'est toujours une chose redoutable que de parler de la prière. On y touche, en même temps, le tout simple et l'inexprimable.

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer que diversité de religions - impliquant une diversité dans les façons de croire - représente aussi diversité d'attitudes et de contenus de prière. De ce fait prière chrétienne et prière musulmane ne seront pas la même chose, et cette différence sera à respecter. Mais il est vrai aussi que la possibilité d'une rencontre dans la foi dans le Dieu unique et vivant implique également une possibilité de *rencontre dans la prière*.

Tenir les deux bouts de ce paradoxe n'est pas chose facile, mais transformer le paradoxe en contradiction me semble gravement dommageable. Et c'est d'autant plus dommageable qu'aujourd'hui on a tellement tendance à mettre les religions en général, et islam et christianisme en particulier, en opposition et en conflit. C'est pourquoi le souci récent de mettre les spiritualités en rencontre et en dialogue, avec un grand respect des différences - puisque ce souci signifie à la fois un respect de Dieu et un respect des hommes et de leurs consciences -, me semble réellement œuvre de l'Esprit de Dieu et donc une exigence pour chacune des religions.

En christianisme, et à travers la diversité des confessions chrétiennes, il y a une grande multiplicité de types et formes de prières. Il y a la prière liturgique, dont l'Eucharistie, *la Cène du Seigneur*, forme le sommet ; puis les prières propres à l'exercice de différents sacrements ; mais aussi la prière communautaire officielle qu'est la *Prière des Heures* (l'office divin). Enfin il y a toutes les formes de prières dévotionnelles et libres, communautaires et privées.

Le chrétien considère que c'est l'Esprit de Dieu qui est à la source de toute prière ; que toute prière est, d'une certaine façon, s'unir au Fils dans le mouvement de toute sa vie vers le Père, recevant tout du Père et lui rendant tout (d'où la conclusion de nombre de prières liturgiques : « ...par Jésus Christ, notre Seigneur »). Ainsi on peut dire que la prière devient vie, et que la vie se transforme en prière : « trouver Dieu en tout, et trouver tout en Dieu ».

En islam - à travers ses diverses formes : le sunnisme (avec ses quatre écoles ou rites), le *shi'isme* (ou plutôt : *les shi'ismes*), le kharidjisme etc. -, la prière⁸ (*salât*) est d'abord le devoir premier d'observance religieuse, après la profession de foi (*shahâda*), et elle est ainsi le deuxième « pilier » de l'islam. Cette prière est à accomplir cinq fois par jour, à des heures précises et avec un rituel bien défini⁹, rythmant ainsi la vie de tous les jours. Elle a un caractère communautaire plus prononcé et obligatoire le vendredi, quand elle est précédée du sermon hebdomadaire. Il faut ajouter à cette prière quotidienne et à celle du vendredi, la prière (de forme semblable) du matin des deux grandes fêtes (la Clôture du Ramadan - la Petite Fête -, et la fête du Sacrifice d'Abraham - la Grande Fête), et des prières occasionnelles (funérailles et d'autres occasions).

⁸ L'arabe distingue la prière rituelle (*salât*) de l'invocation libre (*du'a'*). Nous le ferons aussi.

⁹ Ce rituel comporte des paroles, des mouvements, la récitation de textes coraniques - au choix, mais comprenant toujours la *Fâtiha*, la sourate d'ouverture du Coran, qui, en islam, est l'équivalent du *Notre Père* dans le christianisme.

À côté de ces prières officielles et rituelles, légales, il y a ce qu'on appelle « la prière d'invocation » (*du'à*), une prière libre, plutôt faite de supplications et de demandes, mais qui peut comporter aussi des louanges et action de grâces, ainsi que des demandes de pardon. Si elle est libre, cette liberté n'empêche pas de trouver beaucoup de textes reconnus, pouvant recevoir un caractère quasi-officiel. Il y a de ces prières pour toutes les occasions et pour toutes intentions possibles. Il n'y a cependant pas une séparation totale entre la prière rituelle officielle et la prière d'invocation, puisque, à l'intérieur de la prière rituelle (*salât*) il y a des moments pendant lesquels il y a place pour la prière d'invocation (*du'à*), et je me suis laissé dire que cela est recommandé particulièrement au moment de la prostration d'adoration.

C'est dans cette prière d'invocation qu'il y a place possible et reconnue pour vivre la dimension de la rencontre. Devant le Dieu vivant et unique, nous pouvons prier les uns pour les autres, chrétiens pour des musulmans et musulmans pour des chrétiens. Je suis frappé par le fait que beaucoup de musulmans me disent : « Père, prie pour moi ». Et quand moi, je leur demande aussi de prier pour moi, ils sont souvent agréablement surpris. Un jeune, qui était en train de se spécialiser en sciences coraniques, me dit, alors que je lui demandais de prier pour moi, : « C'est la deuxième fois de ma vie qu'un chrétien me demande de prier pour lui, et cela est très important pour moi ». Nous vivions là la prière comme source de communion entre nous.

Quelques expériences de prières

Ces derniers temps cette expérience s'est prolongée grâce à une petite enquête que j'ai commencée auprès de certains amis musulmans concernant leur expérience de prière. Il y a une jeune femme que je connais depuis quelques années. Elle est très religieuse, pratiquante et même voilée (de façon très simple). Elle fait ses prières (rituelles) cinq fois par jour, et essaie de lire le Coran tout entier chaque mois. Elle est très épanouie, spontanée et simple, et très ouverte. Cela m'a amené à lui dire : « J'aimerais connaître un peu ton expérience de prière. Non pas la doctrine musulmane sur la prière, car je la connais grâce aux études que j'ai pu faire, mais ce qu'il t'est donné de vivre en priant ». Elle m'a dit : « Pourquoi pas, je suis prête à répondre à tes questions ». J'ai alors réfléchi et fini par formuler quinze questions sur l'expérience de la prière : sur la relation avec Dieu vécue dans la prière, l'évolution dans l'expérience de la prière, les conditions à remplir, la relation entre la prière rituelle et la prière informelle et spontanée, la place de la récitation du Coran, et quelques questions concernant la place d'autrui dans la prière.

Quand je lui ai donné ces questions, je pensais que nous allions en discuter, mais elle m'a dit : « Je vais répondre par écrit ». Quelque temps plus tard elle m'apporte quelques feuilles de réponse. Elle a répondu de façon très simple, spontanée et vraie, d'une façon qui m'a beaucoup impressionné. Je la connais d'ailleurs comme une personne très sincère et honnête, qui ne dit pas des choses qui ne correspondent pas à son expérience. Je donnerai ses réponses telles quelles, car elles donnent un exemple d'une personne pieuse et pratiquante, qui a une culture religieuse musulmane mais sans être spécialiste en religion ; elle a fait ses études civiles et travaille dans une entreprise publique. Au moment où elle a écrit ces réponses, elle avait vingt-huit ans. Dans son texte, il y a plusieurs fois des expressions religieuses classiques - coraniques et autres -, qui ne contredisent pas la spontanéité, mais font partie du langage religieux. Elle répond à la plupart des questions mais pas à toutes, sans que cela signifie un refus d'y répondre. Voici mes questions et ses réponses :

1. Qu'est-ce que la prière signifie pour toi ?

La prière [rituelle] est pour moi la chose la plus importante dans ma vie. Elle est le devoir qui m'est cher au cœur, et je sens qu'elle est une purification pour le corps, une nourriture pour l'esprit et une relation remarquable entre le serviteur¹⁰ et son Seigneur. Quand je parle de la prière (*salât*), elle est pour moi une façon d'échapper à tout ce qui est mauvais pour aller à une bonne rencontre à laquelle l'esprit et le cœur¹¹ se consacrent entièrement.

¹⁰ En langage religieux islamique, le mot « serviteur » (*abd*) est le mot ordinaire pour parler de l'homme, serviteur de Dieu

¹¹ Le mot que j'ai traduit ici par « cœur », (*widjân*), exprime le sentiment profond, la connaissance par intuition et expérience. Normalement le mot « *qalb* » est utilisé pour « cœur ».

2. Quelle est la relation avec Dieu qui se réalise pour toi par la prière ?

Quand je parle de relation avec Dieu, celle-ci est réalisée tout le temps, mais ce que je sens pendant la prière, c'est que je me tiens en présence de Dieu ou devant Lui, espérant sa faveur, sa bonté miséricordieuse, son pardon et sa rémission, et souhaitant qu'Il soit toujours à côté de moi.

3. Quelle est l'influence de la prière sur ta vie ?

Quant à l'influence de la prière sur ma vie, elle la rend paisible. Grâce à elle, existe une relation sublime divine (*rabbâniyya*) qui n'est ressentie que par ceux qui prient. Par la prière, la vie est libre d'actes mauvais, d'injustice, de mensonges et de péchés.

4. Par rapport à toi, quelles sont les conditions pour accomplir la prière ?

La prière est la relation spirituelle entre Dieu et le serviteur, par laquelle toutes les conditions sont réalisées. La condition la plus importante est la soumission (*islâm*) de l'esprit et du corps à Dieu, et de demander à Dieu qu'Il accepte la prière du serviteur qui prie, et que celui-ci puisse sentir que Dieu agréé sa personne, tous ses actes et la marche de sa vie. Celui qui prie sent que Dieu est proche de lui à tout moment, le bénissant dans les pas qu'il fait dans sa vie devant Dieu. La prière signifie la relation spirituelle basée sur le sentiment fort que Dieu le Très-Haut est là.

5. Y a-t-il eu une évolution dans ton expérience de prière à travers ta vie ?

6. Par rapport à toi, la prière est-elle profitable pour d'autres que toi ?

7. Ta prière est-elle aussi pour d'autres ?

La prière [rituelle] est toujours pour Dieu seul, tandis que la prière d'invocation (*du'à*) pour les autres, parce que Dieu est le Dieu Très-Haut. Nous prions la prière [rituelle] à cause de Dieu, et nous l'invoquons afin qu'Il nous pardonne, et qu'Il pardonne et dirige ceux qu'Il veut.

8. Quel est le rôle de l'ablution (rituelle) dans ton expérience ?

Le point de départ de la prière est la pureté, car la prière est basée sur la pureté : la pureté du corps et de l'esprit, ainsi que la pureté de la langue, puisque c'est la langue qui a à dire la Parole du Dieu Très-Haut, disant « Pas de divinité sinon Dieu seul, sans associé. À Lui est le Règne et à lui le louange. C'est Lui qui fait vivre et mourir. Et c'est Lui qui est tout-puissant ». La prière est la seule chose qui est utile dans ce monde. L'homme sans la prière n'a ni règles, ni principes, ni mœurs, car c'est la prière qui empêche le crime et le mal. La prière est le fondement de la religion. Elle est la source de la tranquillité et de l'amour entre les hommes. Elle est tout ce qui invite au bien.

9. Qu'est-ce que représente pour toi la prière d'invocation (supplication) ? Quelle est, pour toi, la différence entre celle-ci et la prière (rituelle) ? Y a-t-il un lien entre les deux ?

La prière d'invocation (*du'à*) signifie pour moi me rapprocher de Dieu en tout temps. Elle est humilité qui remplit le cœur de celui qui se tient devant Dieu le Très-Haut, demande de pardon et de miséricorde, de protection et de réponse à nos besoins, tandis que je me tourne vers Lui, le Tout-puissant, Lui « Le Miséricordieux, qui fait miséricorde¹² », qui dit à la chose: « Sois », et elle est, Lui qui tient toute chose en main et qui est tout-puissant. Le cœur saigne et l'œil pleure quand nous adressons l'invocation (*du'à*) à Dieu en lui demandant miséricorde et pardon, car la miséricorde de Dieu est large, englobant tout.

L'invocation repose le cœur et lave l'homme de l'intérieur. Elle fait connaître à l'homme les limites de ses capacités et la toute-puissance de Dieu. L'invocation représente l'acte de la miséricorde de Dieu envers ses serviteurs et envers les croyants justes. Il est permis de faire des prières d'invocation en faveur d'autrui et de toute la « nation ¹³ ». L'homme fait des prières d'invocation pour lui-même, pour sa famille, pour tous ceux qu'il aime, pour sa patrie, pour sa nation et pour sa religion « Seigneur Dieu, reçois notre invocation ».

¹² Ce sont les deux attributs (*ar-Rahhmân ar-Rahîm*) qui se trouvent dans la formule par laquelle commence toute sourate du Coran (sauf une), ainsi que toute prière, tout discours, toute lettre et tout acte d'une certaine importance dans la vie du musulman.

¹³ Le mot arabe « *umma* », traduit habituellement par « nation » est extrêmement ambivalent, car il peut avoir un sens nettement religieux (« la nation islamique » ou « la nation de l'islam ») ; un sens « mixte » - civil et religieux à la fois - quand on parle de « la nation arabe », mais aussi « la nation maronite » ou « la nation copte » ; et enfin un sens nettement civil, quand on utilise le même mot pour les « Nations (*umam*) Unies »

La prière d'invocation (*du'à*) se pratique durant la prière [rituelle] entre la première et la deuxième inclination (*rak'a*¹⁴), durant la prière de l'aube¹⁵ et toutes les prières. L'homme devient proche de son Seigneur lors de la prostration (*sudjûd*). Il existe aussi une invocation spéciale pour la fin de la lecture du Coran, et d'autres prières d'invocation pour les jours qui sont bénis auprès de Dieu le Très-Haut, et les mois nobles, comme le mois de Ramadan, et « l'invocation du jeûne » au moment où l'on rompt le jeûne, et cette invocation est particulièrement agréée. La prière d'invocation de celui qui est victime d'injustice n'est jamais rejetée ; même si l'on n'en voit pas tout de suite la réalisation, elle ne peut être oubliée ou négligée. Il y a encore l'invocation pour obtenir ce dont on a besoin, puis l'invocation pour que les choses soient facilitées et allégées pour l'homme, ou pour qu'il soit protégé et qu'il obtienne le bon aboutissement de ses efforts. La prière d'invocation est enseignée par la Tradition (*Sunna*) et par le Coran lui-même.

10. *Quel est le rôle de la récitation des versets coraniques à l'intérieur de la prière pour toi ?*

11. *Y a-t-il certains textes coraniques précis que tu préfères utiliser dans ta prière ?*

12. *Est-ce que tu sens que la prière te lie aux autres ? Et comment ?*

13. *Quel est le rôle de la lecture (récitation) du Coran dans ta vie ? Quelle est son influence ?*

14. *Dans ta prière, quel est le rôle de chacun des éléments suivants : la louange, l'action de grâces, la demande de pardon, la demande ?*

15. *À ton avis et dans ton expérience, la prière peut-elle être un lieu de rencontre entre toi et des croyants vrais et sincères d'autres religions que l'islam ? Et comment ?*

En ce qui concerne la rencontre avec des croyants sincères et honnêtes de religions autres que la religion musulmane, c'est-à-dire toute religion qui est adoration fidèle et sincère du Dieu Très-Haut, elle est vécue selon le principe que l'homme croyant doit observer envers autrui, quelle que soit sa religion : il doit lui porter, avec un cœur croyant, le même amour que celui qu'il porte envers Dieu, "et celui qui n'est pas guidé par Dieu, ne trouvera pas de guide".

J'ai donné la traduction littérale de ce document - avec l'accord de son auteur -, parce que ce texte, n'est pas un « traité » mais une réponse spontanée, sans prétention aucune (elle s'excuse même pour les limites de son style !), tentant de communiquer une expérience et d'exprimer ce que son auteur ressent dans son vécu. J'ai l'impression que ce texte, tout en étant l'expression d'une seule personne - et qu'on ne peut donc généraliser indûment -, représente assez bien l'expérience d'un bon nombre de musulmans pratiquants et pieux. On pourrait évidemment trouver d'autres types de croyants, qui vivent la prière d'une façon beaucoup plus formelle et legaliste, parfois même ostentatoire. Mon but ici n'est pas de présenter une étude sociologique de la pratique religieuse musulmane, mais de faire sentir comment, concrètement la prière peut être un terrain de rencontre.

Ce qui me frappe, c'est d'abord l'importance que la prière rituelle a dans la vie de son auteur. Je constate que la prière rituelle musulmane n'est pas, dans sa vie un acte formel, mais engage son cœur, ce qu'elle manifeste entre autres par le lien qu'elle établit entre prière rituelle (*salât*) et invocation (*du'à*). Je remarque aussi dans cette expérience, d'une part, le rôle de la relation à Dieu, de l'autre l'influence qu'elle semble avoir sur sa vie. Je pense que c'est une expérience que, comme chrétiens, nous pouvons reconnaître, respecter et apprécier profondément, tout en remarquant - évidemment - son caractère bien musulman, ceci n'étant pas un jugement de valeur. Nous y trouvons bien des reflets forts du Coran, ainsi que de toute la spécificité et la sensibilité musulmane dans la foi en Dieu, le Dieu vivant « que nous adorons ensemble ».

Quelques autres personnes, à qui j'ai parlé de ce questionnaire, se sont offertes d'elles-mêmes pour y répondre. Voyant combien cela me permettait de découvrir une dimension assez peu connue, à savoir l'expérience de prière de certains musulmans et donc un côté important de leur relation avec Dieu, j'ai commencé à demander à d'autres d'y répondre et la plupart ont accepté volon-

¹⁴La *rak'a* signifie « inclination », mais il est utilisé comme terme pour un ensemble de mouvements, composé d'une inclination et de deux prostrations, qui est un des éléments rituels de la *salât*. Celle-ci, selon les heures de prière, est composée de deux ou quatre « inclinations ».

¹⁵ La première des cinq prières rituelles

tiers. Cela supposait évidemment une relation de confiance, car ces personnes livraient là quelque chose de leur vie intime. Aussi ai-je bien pu comprendre qu'un homme qui avait accepté au point de départ, m'ait dit, ensuite : « Je n'ai pas pu y répondre ».

Une Syrienne, diplômée de la Faculté de *Shari'a* de Damas et qui prépare une thèse en Égypte, a répondu avec une grande profondeur et franchise, et m'a remercié d'avoir posé ces questions car celles-ci lui ont permis de découvrir des aspects de son expérience spirituelle dont elle-même n'était pas consciente. D'ailleurs après, elle m'a dit : « Et toi alors, quelle est ton expérience de prière ? » Elle a évidemment eu droit à une réponse avec la même franchise. Après lecture de ses réponses, je lui ai téléphoné pour la remercier. Elle m'a dit alors : « Cela t'a semblé une expérience valable, ou y a-t-il quelque chose qui y manque ? » Puis elle m'a dit : Bien sûr, il y a des différences importantes entre l'islam et le christianisme. Mais, en fin de compte, l'important est la sincérité et l'authenticité devant Dieu. Et je vois que toi, tu cherches à servir les hommes. Aussi suis-je convaincue que nous pourrions aussi être ensemble au Paradis ». Je dois avouer qu'une telle réponse m'a profondément ému.

Je ne vais pas donner ses réponses en détail, mais je veux en relever quelques traits typiques.

- Pour elle, au point de départ la prière [rituelle] fut un devoir accompli par crainte de châtimement et espoir de récompense, mais il y a eu une véritable évolution vers un rapport profond vécu à travers la prière. La prière est pour elle une source de repos et de paix profonde. Le caractère répétitif de la prière, au lieu d'être une gêne, est, au contraire, une source de certitude de l'existence de Dieu. Chaque prière représente pour elle un rendez-vous avec Lui. La prière rituelle signifie pour elle s'adresser à Dieu et être entendue par Lui. « La prière est la source continuellement renouvelée de ma foi, et aussi de ma confiance dans mon chemin. » C'est une expérience de la présence de Dieu (« Dieu est toujours avec moi »). Elle savoure la prière : « Elle est douce à mon cœur ». Elle ressent un réel bonheur déjà lors de l'appel à la prière.

- Quant à la prière d'invocation (*du'â'*), elle l'exerce avec une grande confiance en Dieu et cette forme de prière lui cause paix et repos. Elle la pratique particulièrement pendant la prostration d'adoration, ainsi qu'après l'appel à la prière, mais également en pleine nuit. Cette prière comprend notamment demande de pardon et louange. Cependant il y a toujours une priorité de la prière rituelle sur la prière d'invocation. En effet, une condition pour que l'invocation soit exaucée, est d'accomplir les prières rituelles.

- Quant aux ablutions avant la prière rituelle, elle se sent, pendant qu'elle les accomplit, lavée et libérée de ses fautes. La prière exige en effet, pour elle, le repentir et le rejet de tout péché. Sinon, la prière devient comme non existante ; dès qu'elle se met en posture de prière, elle se rappelle tout de suite le moindre péché.

- Elle ressent un bonheur particulier en accomplissant des prières surérogatoires durant la nuit, je suppose particulièrement pendant le Ramadan. Lors de la récitation du Coran, elle éprouve joie et paix profonde. Elle pratique cette récitation notamment le matin, pour commencer sa journée.

- Quant au rapport aux autres, elle fait l'expérience de la solidarité entre ceux qui prient. Au sujet du lien - dans la prière - avec des croyants d'autres religions, elle dit : « Je pense que la prière peut faire un rapprochement entre moi et des croyants d'autres religions qui croient en Dieu, à condition qu'il n'y ait rien en elles qui contredise ouvertement ma foi. »

Il est clair que dans son expérience l'aspect affectif a une place importante, sans cependant conditionner la prière ; en effet ce qu'elle considère comme ordonné par Dieu, a priorité sur les sentiments et la consolation spirituelle. Elle manifeste aussi un sens assez aigu du péché et une conscience morale fine. Sa prière semble bien ouverte aux autres, y compris aux croyants non-musulmans, mais à condition que cela ne fasse pas injure à la foi en Dieu telle qu'enseignée par l'islam. Dans le rapport avec elle, je sens qu'elle est à la fois très consciencieuse et très ouverte, avec un grand souci de vérité.

De telles expériences font que la possibilité de la vie spirituelle comme terrain de rencontre entre musulmans et chrétiens n'est plus pour moi une conviction théorique, mais une réalité vécue.

Quelqu'un m'a reproché de ne pas avoir posé des questions sur les difficultés dans la prière. Cependant, des éléments de cet aspect viennent parfois quand les personnes parlent de l'évolution de leur expérience de prière. D'ailleurs, je ne me sens pas tellement le droit d'insister, car cela pourrait être ressenti comme un manque de respect. Or ce type d'approche n'est possible que dans un rapport de confiance et d'amitié. A l'intérieur de l'échange pourra évidemment venir un moment, où, peut-être de

part et d'autre, on pourra parler aussi des difficultés rencontrées sur le chemin de la prière. Il est évident que de tels échanges sur l'expérience de prière sont des moments privilégiés de rencontre spirituelle. En outre, la dimension spirituelle de la rencontre entre musulmans et chrétiens sera souvent présente à travers des échanges ou des collaborations dans tous les domaines de la vie en commun, sans que l'on ait besoin de l'explicitier. La rencontre en Dieu se laisse réaliser finalement par la présence de l'attitude de foi dans tous les rapports vécus, le passage - à renouveler chaque fois par chacun de nous - de l'idéologie à la foi.

Se rencontrer dans la prière

La question qui se pose, dans ce domaine, est de savoir si nous pouvons nous rencontrer *dans* la prière. Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet, mais je vais me limiter à quelques convictions acquises à partir d'expériences concrètes. D'abord, ce qui me semble être prioritaire, en fait de rencontre dans la prière, est ce qui n'est pas très voyant, mais proche de la vie quotidienne. Le simple fait de reconnaître que nous sommes « ensemble devant Dieu », est déjà un acte de vivre ensemble à la fois l'ouverture envers Dieu et l'ouverture l'un envers l'autre. Puis, chacun pourra ensuite « porter » l'autre devant Dieu dans sa propre prière, y compris en accomplissant sa prière rituelle : liturgie chrétienne ou *salât* musulmane. À partir de là, il y a place pour une réelle prière d'intercession mutuelle.

Une rencontre dans la prière peut être réalisée aussi par le fait d'assister à la prière rituelle et liturgique de l'autre, sans y participer au sens propre, mais en étant là comme spectateur dans une attitude respectueuse et une présence priante.

Dans certaines rencontres personnelles, probablement pas très fréquentes, peut-être surtout à des moments importants de la vie - des moments de choix importants, ou des occasions de grande joie ou, au contraire, de souffrance et de peine - il y a certainement lieu de se mettre ensemble devant Dieu, et aussi de verbaliser cela en adressant quelques paroles au Seigneur de nos cœurs à tous.

Enfin dans certaines rencontres collectives, il y a certainement la possibilité d'ouvrir ensemble un espace de prière. Les modalités dépendront beaucoup du type et de la qualité des personnes présentes. Des choses utiles ont été suggérées par des instances consacrées au dialogue, et des recueils ont été composés avec des textes de prières chrétiennes et musulmanes (ou encore des textes venant d'autres religions). Ici encore, l'important n'est pas le spectaculaire, mais la vérité de la rencontre, c'est-à-dire que ce qui est fait et dit exprime la réalité de la qualité de rencontre que les participants (et non pas les spectateurs !) vivent.

J'ai mentionné déjà ailleurs la prière commune récitée ensemble par notre groupe islamo-chrétien au Caire (la *Fraternité Religieuse*), composée par un des membres du groupe. Il y a toujours la possibilité d'une écoute respectueuse commune de textes des Écritures respectives. Cela rappelle aussi les deux rencontres inter-religieuses à Assise (le 27 octobre 1987 et le 24 janvier 2002), auxquelles Jean-Paul II a invité des représentants de différentes religions à prier tous pour la paix. Il n'y a pas eu là une prière commune proprement dite, mais tous étaient réunis en un même lieu - Assise -, en même temps, et pour prier, chaque religion et confession de sa façon propre, pour la même intention : la paix. En général, dans une prière commune entre musulmans et chrétiens, il vaut mieux de ne pas utiliser des textes proprement rituels, liturgiques, officiels, d'une des deux religions dans une récitation commune, pour éviter tout danger de syncrétisme et pour éviter de heurter inutilement la sensibilité religieuse de certains participants (ou de ceux qui en sont informés après !). En revanche, on peut profiter utilement de textes non directement liturgiques de chacune des deux traditions. Certains textes de Psaumes semblent bien acceptables pour tous. L'improvisation orale n'est évidemment pas à exclure, mais elle demande de la sagesse pour ceux qui s'y essaient, et surtout qu'ils soient capables de tenir compte de la sensibilité de tous.

En conséquence, il est important que, d'une part, paroles et attitudes aient dans la vie des participants et de leurs communautés leur source, et que, d'autre part, elles aident à construire quelque chose de durable, à favoriser une meilleure qualité de vie ensemble dans la société. En examinant les façons dont musulmans et chrétiens peuvent se rencontrer en Dieu, nous nous sommes longuement arrêtés sur la dimension de la prière. Cependant, cette rencontre sur le plan spirituel de la foi et de la prière doit être intimement liée à la rencontre dans la vie concrète en société. Aussi est-il utile de considérer au moins quelques aspects de cette vie commune en société entre chrétiens et musulmans.

Conclusion

Ce livre, né d'un cheminement qui m'a été donné de faire sur la route des relations entre musulmans et chrétiens, voudrait être une invitation afin que d'autres, chacun à sa façon, puissent avancer pareillement : chrétiens, mais aussi musulmans, chacun dans sa fidélité à Dieu qui nous appelle toujours à cheminer vers Lui, et donc à cheminer les uns vers les autres. D'autres - ni chrétiens ni musulmans - pourront peut-être se joindre un jour à nous sur cette voie, car le « rapprochement » (devenir des « proches » !) entre chrétiens et musulmans ne devrait jamais être contre un tiers, mais pour rendre tous les hommes « prochains ».

S'il y a une réalité qui m'est devenue patente à travers mon expérience, c'est que dans la rencontre entre chrétiens et musulmans, Dieu est au cœur de cette rencontre. C'est Lui qui nous veut ensemble, et c'est Lui qui nous permet de nous rencontrer en tant que croyants, de nous rencontrer devant Lui et en Lui, et en vivant cette rencontre dans le concret de la vie quotidienne comme de la vie en société. Cette prise de conscience de la présence de Dieu au cœur de nos rencontres m'a amené à insister sur le fait que l'islam n'est pas d'abord une politique - quelle que soit l'importance de la politique dans la vie, et donc aussi dans les rapports entre chrétiens et musulmans -, mais qu'il est, fondamentalement et avant tout une religion, une attitude de foi, qui marque toute la vie. Ceci est vrai pour l'islam comme pour le christianisme, même si chacun le vit à sa manière. Respecter et reconnaître cette distinction - qui n'est pas séparation - entre la dimension politique et la dimension religieuse et spirituelle, fait partie du respect que, nous chrétiens devons à nos frères musulmans, comme personnes humaines et comme communauté de croyants ; tout comme nous, chrétiens, désirons être respectés et reconnus dans notre spécificité religieuse et spirituelle.

J'ai élaboré cette conviction à partir de mon expérience personnelle et partielle, qui, comme telle, n'est pas transposable. Cependant, toute expérience, dans la mesure où elle est vraie et authentique, porte une valeur universelle et peut donc en susciter et en inspirer d'autres semblables. Dans ce sens, c'est en même temps un défi pour moi-même, un examen de vérité et d'authenticité, un moyen pour rester en chemin et pour ajuster le parcours. L'écriture, en effet, même si elle est monologue, s'inscrit cependant dans un dialogue et le provoque. Il devient une rencontre qui se fait parole.

Rappelons que le point névralgique de ce livre est le lien organique et véritable entre la rencontre - qui peut devenir une rencontre en Dieu, exprimée ou implicite dans le vécu - et la vie ensemble en société. Il s'agit de ne pas vivre des relations et des rencontres hors de la vie commune concrète, avec toutes ses dimensions : économique, politique, sociale, culturelle et institutionnelle ; comme il s'agit de ne pas vivre cette vie en société dans un pur horizontalisme, sans donner place ni au Dieu vivant, ni aux relations avec les autres êtres humains, qui découlent de notre relation à Dieu.

Nous avons pu voir le poids des préjugés, malentendus et appréhensions réciproques, et l'importance de parvenir à les dépasser. La grande question demeure : comment les dépasser ? Je n'ai pas de solutions toutes prêtes. Dans la mesure où nous sommes vraiment décidés à entrer en contact et à maintenir ces contacts, malgré tous les obstacles et les problèmes, alors rien n'est impossible. « Rien n'est impossible pour celui qui croit », est une parole de Jésus qui veut provoquer un saut de foi. Or, dans la recherche pour dépasser les barrières des préjugés et des appréhensions, nous touchons à une question de foi. Et le seul chemin pour dépasser toutes ces barrières, c'est de les aborder *ensemble*.

Comment arriver à cet « *ensemble* » ? En réalisant un degré suffisant de rencontre - et non une simple juxtaposition - qui permettrait d'échanger, de s'écouter, de se comprendre et de faire un effort commun de recherche et de construction. Les modalités seront forcément très diverses, notamment selon qu'il s'agit de pays où chrétiens et musulmans sont une seule et même population, ou de pays, comme l'Europe de l'Ouest, où aujourd'hui les frontières religieuses coïncident à un très haut degré avec des frontières ethniques et/ou culturelles, et où, par conséquent, la diversité religieuse se double de différences culturelles.

Dans un pays comme l'Égypte, quelles que soient les appréhensions et les réserves réciproques, la vie quotidienne ordinaire - à commencer par le travail - met musulmans et chrétiens ensemble, ce qui donne au moins un point de départ, même si les rapports risquent souvent de demeurer très extérieurs. Pour amener les personnes à sortir de leurs ghettos moraux et spirituels, un travail de conscientisation et de formation sera nécessaire pour faire découvrir aux uns et aux autres leur responsabilité face à l'ensemble de la société.

Dans des sociétés comme celles de l'Europe de l'Ouest, un travail plus considérable est à entreprendre. Une responsabilité beaucoup plus grande incombe aux corps vivants de la société civile. Des initiatives conscientes et explicites doivent être prises, par exemple par les diverses ONG, et par toutes les institutions d'éducation et de formation - scolaires et autres - et même par les institutions religieuses, en insistant sur le fait que les rencontres inter-religieuses ne sont pas un signe de relativisme ou de laxisme, mais, au contraire, une forme de fidélité au projet de Dieu pour l'humanité, une fidélité aux appels de l'Esprit de Dieu.

Rêver de telles rencontres entre musulmans et chrétiens - dans tous les pays concernés, à tous les niveaux, à toutes les catégories de personnes - est-ce une *utopie*, un « non-lieu », comme dit le mot même (du grec *ou-topos*), un signe d'irréalisme, ou est-ce une de ces *folies*, un de ces « rêves » que Dieu peut inspirer à ceux qui veulent un monde où l'homme, tout homme, puisse vivre ? Le terme « rêves » me rappelle une anecdote qui souligne son importance. Avec des confrères qui étaient tous en formation, nous avions quelques jours de réflexion pour savoir ce que nous aimerions réaliser dans nos vies, et les idées lancées allaient dans tous les sens. Un confrère irakien - spécialiste en mystique musulmane - nous accompagnait. Il écoutait sans mot dire. À la fin, invité à nous donner ses réactions, son commentaire, il nous dit : « Tous ces jours-ci vous avez rêvé, et bon nombre de vos rêves ne seront pas réalisés. Mais ... il est très important que vous rêviez, car si vous faites et réalisez quelque chose dans votre vie, ce sera à partir des rêves que vous aurez rêvés. » Rêvons donc de vraies rencontres entre chrétiens et musulmans. Acceptons les défis devant lesquels nous nous trouvons ensemble, de dépasser les barrières entre musulmans et chrétiens, de créer des ponts, de les passer en premier. C'est un choix pour tous - musulmans et chrétiens -, à chaque lieu, et pour chaque individu, à renouveler sans cesse, afin de ne pas céder à la tentation du défaitisme et du découragement. Acceptons de nous mettre ensemble sous la lumière de l'Esprit de Dieu, qui rend toute chose nouvelle.

Compléments divers

I. Trois notes du P. van Nispen:

1. Du côté chrétien on peut entendre dire : « Musulmans et chrétiens, nous n'avons pas le même Dieu », malgré des affirmations contraires importantes du concile Vatican II, ainsi que des documents pontificaux et autres ; et également du Conseil oecuménique des Églises et de diverses Églises chrétiennes. Du côté musulman, on trouve également chez certains des réserves analogues, pour reconnaître cette identité. Révélateur à ce sujet est ce qui est arrivé, en 1978, à une conférence du père Georges Anawati, ayant comme titre « **Notre foi commune en Dieu** comme source de collaboration culturelle et sociale ». Un *shaykh*, personnage assez important d'el-Azhar, fut présent et n'a fait aucune objection. Cependant quelque temps plus tard, quelqu'un a publié un article dans la revue de l'université, critiquant violemment le titre et l'idée de cette conférence, en disant que le Dieu des chrétiens est plus proche du paganisme que du Dieu de l'islam. Cependant, la plupart des personnalités musulmanes parlent de Dieu comme commun à la foi des musulmans et des chrétiens. En Égypte, une formule comme « Au nom de Dieu *en qui nous croyons tous* », est assez répandue dans des réunions où l'on veut marquer que chrétiens et musulmans sont là ensemble. Et dans la vie quotidienne ordinaire tous parlent d'une façon qui suppose, implicitement, la foi commune en Dieu. Or ce qui est vécu par le commun des gens est aussi un indice important de la réalité.

2. L'idée que le Coran ait pu être influencé par des éléments de **la tradition biblique** - à travers les diverses formes du judaïsme et du christianisme - est familière aux approches non-musulmanes du Coran. Pour la plupart des théologiens chrétiens aujourd'hui, une telle hypothèse ne serait pas non plus contraire à leur façon de comprendre la révélation. Mais une telle façon de comprendre la révélation coranique n'est pas acceptable pour la grande majorité des musulmans, pour qui le Coran est une Parole de Dieu dictée à Muhammad par l'Ange Gabriel comme venant directement de Dieu, sans aucune médiation humaine, et donc sans aucune influence possible. Il ne faut pas oublier, à ce sujet, que, en islam, la place du Coran est celui du Christ dans la foi chrétienne. D'où la grande sensibilité du sujet. Là où, au cours de l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, il y a bien eu un grand débat entre des théologiens musulmans, c'est la question de savoir si le Coran est la Parole éternelle et incréée de Dieu, ou créée dans le temps. En revanche, les musulmans admettent bien l'influence de cette tradition biblique

sur les récits qui circulent dans la tradition musulmane sur les personnages mentionnés dans le Coran, récits qu'on appelle traditionnellement *isrâ'iliyyât* (israélites). L'islam moderne est plutôt critique envers ces récits.

3. Le contre-témoignage peut être d'autant plus frappant. En étudiant pour ma thèse le Commentaire Coranique du *Manâr*, commentaire écrit en Égypte au début du vingtième siècle, par le grand réformateur égyptien Muhammad Abduh (1849-1905) et son disciple syrien Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935), j'ai trouvé un passage où Rashîd Rida s'en prend aux missions chrétiennes parmi les musulmans. Il dit que les chrétiens font de la propagande pour leur religion comme la *religion de l'amour*, mais que ce sont des hypocrites. Et alors il cite le passage de l'évangile selon saint Luc, au chapitre 6, où il est dit : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent bénissez ceux qui vous maudissent ... » et il dit : « **Montrez-moi des chrétiens** qui mettent ces paroles en pratique. Eux-mêmes, ils n'y croient pas. » Évidemment, la réponse à une telle accusation ne peut être une affaire de paroles, mais seulement ce qui est vécu concrètement, et pas vécu par souci de propagande, mais vraiment par amour. Alors seulement la réponse à ce défi devient une émulation spirituelle, et non pas une polémique, un conflit et une simple concurrence.

II. *Quelques malentendus* (Rémi Brague¹⁶)

La connaissance réciproque des deux religions est souvent très mauvaise. Plutôt que de donner des exemples, ou de prêcher la connaissance mutuelle, je voudrais aider à prendre conscience des obstacles. Ceux-ci sont symétriques, mais inversés. On me permettra une simplification : les chrétiens, en tant que tels, savent qu'ils ne connaissent pas l'islam ; les musulmans, en tant que tels, croient qu'ils connaissent le christianisme. Cela repose sur l'essence même des religions concernées.

Pour le christianisme, l'islam est quelque chose qui n'aurait pas dû avoir lieu. L'islam n'était pas prévu, il représente quelque chose de nouveau et de paradoxal. Les chrétiens, en tant que tels, savent ce que c'est qu'un païen et ce que c'est qu'un juif. Or, les musulmans ne se laissent loger dans aucune case préexistante. L'islam n'est ni juif ni païen, ni non plus chrétien. D'où une perplexité qui engendre toutes sortes de solutions bâtarde. Le chrétien de base, au Moyen Âge, fait des musulmans des païens. Des intellectuels qui ont eu affaire à lui en font, comme Jean Damascène (670-750), une hérésie chrétienne¹⁷.

Pour l'islam, il en est tout autrement. Pour lui, le christianisme est quelque chose de bien connu, une vieille rengaine. Le Coran, outre certains détails sur Jésus, donne des renseignements sur les chrétiens ; ils adorent, à côté du Dieu unique, d'autres êtres, comme Jésus et sa mère (V 116) ; ils font plus confiance à leurs moines qu'à Dieu lui-même (IX, 31), etc. Le christianisme est quelque chose de dépassé. Les chrétiens ont refusé de reconnaître le prophète définitif, qui parachevait toute religion (V, 3) et donc la leur propre. Ils ont manqué le coche.

Cela a des conséquences dans les réactions émotionnelles fondamentales que chacune des deux religions entretient envers l'autre. Celles que nous éprouvons envers l'inconnu ne sont pas les mêmes que celles que nous éprouvons en face de ce que nous ne connaissons que trop. Quand les choses se passent bien entre les deux religions, l'islam est pour les chrétiens un objet de curiosité qui peut fasciner, comme un enfant terrible ; quand les choses vont mal, il est un objet de haine et de peur. Réciproquement, quand les choses vont bien, le christianisme est pour l'islam un objet de sympathie, la sympathie que l'on éprouve envers un vieil oncle qui radote un peu ; mais il n'est pas un objet de curiosité ; quand les choses vont mal, l'islam éprouve envers le christianisme moins de la haine que du mépris.

En dernière instance, cela tient à la place que les deux religions occupent dans l'histoire. L'islam s'est assez tôt conçu comme un *post-christianisme*¹⁸. Pendant longtemps, il sembla que les faits corroboraient cette théorie. De la même façon que l'islam (minuscule) était la dernière religion, l'Islam (majuscule) comme civilisation était, à son apogée, plus développé, plus avancé que les autres

¹⁶ Rémi Brague est professeur aux Universités de Paris I et de Munich. Il a rédigé ces *Quelques difficultés du dialogue avec l'islam* dans le bulletin de *L'œuvre d'Orient*, 2003, p. 629- 631

¹⁷ Jean Damascène, *Écrits sur l'islam*, tr. R. Le Coz, *Sources Chrétiennes* n° 383, Paris, Cerf, 1992

¹⁸ au sens hégélien de la *Aufhebung* : un effacement qui accomplit.

branches de l'arbre des descendants d'Abraham. L'islam comme religion et l'Islam comme civilisation étaient en phase. Le malaise de l'islam à l'époque moderne vient aussi, entre autres, de ce que le niveau de la civilisation et de la revendication de la religion ont cessé de se confirmer l'un l'autre. L'islam comme religion est le dernier cri ; l'Islam comme peuples connaît un état de civilisation démodé.

Cela explique pourquoi, dans la conscience de bien des musulmans, la grandeur culturelle du passé est accentuée aussi fort. Et pourquoi, à l'inverse, les défaites devant les croyants d'autres religions sont ressenties d'une façon si douloureuse. Bien peu sont les chrétiens, même les plus croyants, à se soucier de la perte des terres qui furent le berceau de leur religion.

Chez les musulmans, le souvenir des Croisades est sans cesse ranimé, en tout cas depuis le XIX^e siècle. Les Croisades sont d'ailleurs un exemple intéressant de la perception du passé. C'est maintenant qu'elles sont perçues comme un événement très grave. A l'époque, la présence des croisés en Palestine était pour le pouvoir central du calife de Bagdad, et pour les potentats locaux qui prétendaient le représenter, une nuisance. Mais elle ne représentait en aucun cas un danger mortel comme l'étaient les anti-califes ismaéliens de la dynastie des Fatimides, qui s'étaient rendus maîtres du pays clé du Moyen-Orient, l'Égypte. Aujourd'hui, les croisades sont interprétées comme la première tentative de « l'impérialisme occidental » contre l'Islam, comme une anticipation de la colonisation. Ce qui, pour les historiens, est une absurdité¹⁹.

Je voudrais indiquer en conclusion une autre difficulté : pour les non-musulmans, la distinction que je viens de pratiquer, entre religion et civilisation, est une évidence sur laquelle tout le monde s'accorde. Mais bien des musulmans, en revanche, ne la font pas très volontiers. En Islam, religion et civilisation ont été depuis le début plus étroitement liées que dans le christianisme. Les causes sont faciles à saisir : d'une part, le message islamique a été dès très tôt une règle de vie qui entraîna que certaines pratiques sociales furent préférées à d'autres ; d'autre part, cette réglementation de la vie commune des hommes, très tôt là aussi, fut non seulement un ensemble de conseils, mais la loi en vigueur d'un État.

III. Oser l'aventure de la rencontre (Mgr Jean-Luc Brunin²⁰)

Le Père van Nispen a très tôt été habité par le désir de découvrir un ailleurs. « L'idéal missionnaire m'a marqué » reconnaît-il. La rencontre d'un ami indonésien au collège des jésuites, a fait naître en lui le désir de partir pour l'Indonésie, ce qu'il ne fera qu'en 1998. Mais il fut envoyé par ses supérieurs en Égypte pour y étudier et travailler comme enseignant. Il y est toujours. C'est l'immersion dans la société égyptienne qui devint le cadre de ses relations durables avec des musulmans. Nous pouvons noter qu'au départ de cette aventure personnelle, il y a le désir de la rencontre de l'autre et le consentement à *se laisser dépayser*. Il a accepté d'être accueilli comme étranger. L'itinéraire du Père van Nispen peut sembler différent du nôtre dans la mesure où, vis-à-vis des musulmans, nous nous percevons spontanément en position d'accueillants. Pourtant, rencontrer l'autre suppose toujours de nous reconnaître étrangers à l'autre et de consentir à un **dépaysement** sinon géographique, au moins culturel. L'expérience de l'altérité ne nous affecte que lorsque nous consentons à devenir étrangers sur notre propre sol et nous laisser accueillir par les autres. La Bible ne nous invite-t-elle pas à garder vive en nous la conscience d'être immigrés sur la terre que Dieu nous offre afin d'être capables de la partager avec tous ? C'est à cette profondeur de sens de l'expérience de la rencontre et du dialogue que la réflexion du Père van Nispen nous rejoint.

Ce livre a l'immense mérite d'infirmer ce que nous entendons affirmer tranquillement en Occident, à savoir que le dialogue avec l'islam n'est possible que là où il est en situation minoritaire. L'expérience du Père van Nispen témoigne du contraire. Il nous interroge sur notre aptitude à créer les conditions nécessaires à la rencontre et au dialogue. Il est courant d'entendre dire que l'Église catho-

¹⁹ Voir E. Sivan, *Mythes politiques arabes*, tr. N. Weill, Paris, Fayard, 1995

²⁰ Extrait de la Préface. Avant de devenir en 2000 évêque auxiliaire de Lille, Jean-Luc Brunin, né en 1951, coordonnait la Mission Ouvrière de Roubaix et enseignait au Séminaire inter-diocésain et à la Faculté de Théologie de Lille. Il est président du Comité épiscopal des Migrations et membre du Comité épiscopal pour les relations inter-religieuses. Sous le titre *l'Islam*, il vient de ré-éditer le livre *Rencontrer l'Islam* qu'il avait publié en 1993 (Ed. de l'Atelier, Paris, 2004). Lire aussi son étude : *Peut-on fonder théologiquement le dialogue islamo-chrétien ?* dans *Se Comprendre*, janvier 2001.

lique et les évêques de France adoptent une position de retrait sur la relation avec les musulmans. Une telle affirmation est erronée. Même si nous voyons apparaître crispations et suspicion parmi les chrétiens qui se laissent impressionner par les représentations négatives de l'islam, l'appel du Christ à se faire le prochain de tout frère en humanité interdit une perception facultative du dialogue islamo-chrétien. Certes, tout n'est pas déjà là, des difficultés demeurent, mais le chemin se trace et il demande qu'on s'y engage plus avant. Le témoignage du Père van Nispen s'enracine dans une autre région du monde, mais il garde toute sa pertinence pour nous, chrétiens d'Europe. Il nous appelle à la confiance et à la reconnaissance de nos interlocuteurs, sans vouloir les sélectionner a priori. La rencontre et le dialogue ne sont possibles que là où, refusant toute disqualification, nous traitons les musulmans comme partenaires responsables d'une tâche commune : édifier une société en relevant les défis du moment, garder ouverte et accessible la question de Dieu. Le chemin s'ouvre alors pour faire société ensemble et offrir une spiritualité à l'humanité. Les diverses communautés croyantes peuvent apporter une contribution précieuse et irremplaçable en ces domaines. Dans la société égyptienne, un tel chemin s'est ouvert, l'auteur en témoigne. Il nous engage à **poursuivre l'aventure** dans notre pays, avec la même volonté et la même confiance. Je vous engage à découvrir cette invitation qui exhale un bon parfum d'Évangile.

SE COMPRENDRE

Rédaction et Administration : Philippe THIRIEZ

Pères Blancs 7 rue du Planit 69110 SAINTE-FOY-LES-LYON

Tél. 04 78 59 20 42

Fax: 04 78 59 88 61

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

Europe: 27 € - Étranger: 32 € - Numéro (franco) : 3 € - CCP **15 263 74 H Paris**

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

