



37ème année

DIALOGUE ENTRE CHRETIENS ET MUSULMANS : PESSIMISME ET ESPERANCE

Maurice BORRMANS*

Cet article a paru dans COMMUNIO, (28, rue d'Auteuil 75016 Paris) n°XVI, 5-6 septembre- décembre 1991. Il est ici reproduit avec l'aimable autorisation de la direction de, la susdite revue : que celle-ci en soit donc remerciée.

La curieuse crise du Golfe, suivie d'une guerre éclair dévastatrice à l'issue incertaine et ambiguë, aurait-elle réveillé les vieux démons de la croisade et du *jihad* que l'on croyait enfin exorcisés après vingt-cinq ans de louables efforts en faveur d'un dialogue constructif entre Chrétiens et Musulmans ? Beaucoup sont bien près de le penser aujourd'hui, devant la montée des intégrismes en pays de tradition islamique et le retour des xénophobismes en pays de tradition chrétienne. Bien des capitales arabes ont alors vu des manifestations de masse en faveur de Saddâm Husayn : on y a même brûlé des drapeaux américain, français et britannique, oubliant qu'il y fallait ajouter ceux des huit pays arabes de la même coalition, y compris celui de l'Arabie Séoudite qui porte, sur fond vert, en belles lettres blanches soulignées d'un sabre, la formule même de la profession de foi islamique, "point d'autre dieu que Dieu, Mahomet est son Envoyé". C'est de Bagdad qu'un leader nationaliste arabe, porte-parole d'un parti socialiste et laïque, le Ba'th, a appelé les masses musulmanes au *jihâd* pour mieux défendre les terres d'Islam et chasser les gouvernements corrompus de la péninsule arabe, et c'est de Riyadh que les invités musulmans de l'Arabie Séoudite condamnaient la prétention de ce même leader à parler au nom de l'Islam, tandis que les '*ulamiz*' de tous bords, au Moyen-Orient et ailleurs, se livraient à la "guerre des *fatwel-a*" pour savoir s'il est licite, pour un pays islamique, selon la Loi religieuse (*Share a*), de faire appel à des troupes, non seulement étrangères mais aussi infidèles, pour défendre une partie de la "demeure de l'Islam".

• Prêtre, Père Blanc, Maurice Borrmans, né à Lille (France) en 1925, est actuellement professeur à l'Institut Pontical d'Etudes Arabes et Islamiques de Rome, où il est également directeur de la revue Islamochristiana. Vingt années d'enseignement et d'activité pastorale en Algérie et en Tunisie, vingt autres à Rome et en Italie, et trois autres à Bahrayn et dans la péninsule, lui ont permis de participer de près à de nombreuses rencontres islamo-chrétiennes. Il est l'auteur des *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (Paris, Cerf, 1981), traduit en de nombreuses langues.

Confusion extrême des esprits et des coeurs, ambiguïté intéressée des interventions militaires, irréalité médiatique des drames réels que couvraient les télévisions mondiales pourvoyeuses d'images, désenchantement soudain au terme d'événements qui avaient fait "la une" de la presse mondiale, rien ne saurait assez décrire l'étrange enchaînement des causes et des effets de cette "drôle de guerre" : un Kuwayt libéré qui en oublie la démocratie et se livre à la vendetta, un Irak accablé qui matraque ses minorités et joue au plus fin avec l'ONU pour camoufler ses armements nucléaires, des parades triomphalistes "d'un autre âge" en des capitales occidentales, un Liban désormais aligné sur une Syrie qui fait régner "son ordre", et des territoires occupés par Israël depuis 1967 (24 ans d'occupation : a-t-on jamais vu ça dans l'histoire ?) qui attendent le bon vouloir d'une conférence internationale de la paix au Moyen-Orient pour devenir enfin un "home" légitime pour les Palestiniens qui y habitent. Comment ne pas être pessimiste devant un tel gâchis ? C'est bien ce qu'avouait récemment, au terme de l'une de ses conférences, l'un des champions du dialogue interreligieux et surtout islamo-chrétien, Monseigneur Piero Rossano, recteur de l'Université du Latran et évêque auxiliaire de Rome pour la culture, décédé le 15 juin dernier, après avoir travaillé jadis, de 1964 à 1982, au Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux : "Je suis pessimiste, disait-il, mais je garde l'espérance."

Ce faisant, ne rejoignait-il pas Jean-Paul II lui-même qui n'avait jamais cessé de répéter, depuis le début de la crise, que "la guerre est désormais une aventure sans retour"? Faudrait-il donc reconnaître, avec les observateurs les plus impartiaux, que l'incompréhension est plus grande que jamais entre l'Islam et l'Occident et par suite, entre Chrétiens et Musulmans ? C'est pour refuser une telle issue et relever le défi qu'elle implique que le Pape a voulu réunir à Rome, sitôt fini le conflit, les Patriarches catholiques du Moyen-Orient et les présidents des conférences épiscopales des pays impliqués dans la guerre, afin d'en évaluer rapidement les effets dévastateurs et d'en refuser les slogans réducteurs de type religieux. La déclaration finale a rappelé que Chrétiens et Musulmans sont appelés à vivre ensemble, à dialoguer et à coopérer, tant au Moyen-Orient qu'en Occident et ailleurs, quelle que soit l'importance de leurs communautés respectives et du contentieux qui, parfois, les oppose (1). Encore faut-il qu'une telle espérance soit fondée sur une approche réaliste de l'histoire récente et donc sur les chances et les limites de cette collaboration humaine et spirituelle entre les croyants de tous horizons monothéistes.

I. LES EVOLUTIONS RECENTES

Qui sont-ils, ces Musulmans arabes et non arabes que la crise récente a trouvés divisés et opposés, ou parfois hésitants entre les deux camps qui s'affrontaient ? En 1969, à Rabat, lors de la création de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), ils disaient être 600 millions et, en 1981, au sommet de Ta'if des chefs d'Etats de la même Organisation, ils affirmaient être devenus un milliard d'êtres humains, disposant de la majorité des richesses mondiales de pétrole. Qui peut nous dire ce qu'ils pensent et ce qu'ils vivent ? Les représentants des 45 Etats qui adhèrent à la susdite Organisation ou des 25 Etats qui constituent la Ligue des Etats Arabes, créée en 1945, auraient bien du mal à répondre de manière harmonieuse, voire unitaire, à de telles demandes. En effet, l'Islam se présente de nos jours plus "pluriel" que jamais ! Les voix sont sans nombre qui, du Sénégal à l'Indonésie, de l'Iran au Nigéria, se veulent aujourd'hui porte-parole d'un Islam, fragmenté en autant de facettes qu'il y a d'Etats qui s'en inspirent dans leur culture ou leur législation. Il n'est donc pas facile d'y repérer celles qui expriment les écoles traditionnelles, les courants réformistes ou les groupes révolutionnaires, d'autant plus que l'Islam ne connaît ni organisme centralisateur qui en définisse l'orthodoxie ni assemblées régionales hiérarchisées qui en précisent la pensée majoritaire ou minoritaire (2).

Un regard rétrospectif, qui interrogerait l'histoire des deux derniers siècles pour y entendre des voix autorisées à parler de l'Islam, aurait sans doute à se faire plus particulièrement attentif à ce qu'ont écrit maints penseurs arabes en vue de mieux se situer par rapport à la tradition et à la modernité, dans la variété même des émancipations nationales ou des choix idéologiques. A mieux écouter certaines de ces voix, on perçoit bien vite qu'il y a eu, en même temps, des évolutions et des involutions, d'où la très grande variété, quasi cacophonique, des positions actuelles qu'adoptent les Musulmans de tous les pays, par rapport aux défis de la modernité² technologique et du monde islamique.

Les premières voix à crier, dans le désert d'une ankylose multiséculaire, se voulaient au service d'un réformisme initial qui tendait à imiter l'Occident, dans ses écoles, ses armées et ses administrations, pour d'autant mieux créer l'Etat moderne en contexte musulman. L'Egypte avec al-Jabartî et al-Tahtawî, la Tunisie avec Khayur ad-clin et le premier nationalisme arabe avec al-Kawâkibî et Shakîb Arslân, en furent les témoins en leur temps. Les grands réformistes prirent ensuite la relève, en

faisant porter leur effort sur une réinterprétation apologétique de l'Islam qui le rendit digne de la modernité et apte à en utiliser les techniques : il s'agit d'al-Afghânî, de Muhammad 'Abduh et de Rashîd Ridâ au Moyen-Orient, et de Bâdîs, en Afrique du Nord, à leur suite (3).

Ce réformisme (*iski h*) dut bien vite révéler ses limites, car il lui fallait préciser ses valeurs et renouveler ses sources : l'histoire nous dit qu'il tendit à rejoindre une école sunnite plutôt intransigeante, la hanbalite, qui n'est pas sans lien avec l'actuel puritanisme wahhâbite de l'Arabie Saoudite. Poursuivre, récupérer ou refuser la Tradition et les traditions ? Le débat ne fut jamais des plus simples, car il y fallait, en même temps, se prononcer pour ou contre l'Occident, choisi comme modèle ou refusé comme obstacle, alors qu'il se présentait comme le seul lieu de réalisation et de transmission de la modernité. D'où les flux et les reflux qu'ont connus les générations successives d'intellectuels arabes et de théologiens musulmans, quant au rôle spécifique de la raison et de la foi, de la science et de la religion, de la matière et de l'esprit. 'Alî 'Abd ar-Râziq, Tâhâ Husayn, 'Abd al-Razzâq as-Sanhûri, Khalaf Allâh, Qâsim Amîn, Ahmad Amîn, Sâdiq Jalâl al-'Azîm furent ainsi les porte-parole de ces diverses tendances, des années 30 aux années 60 de ce siècle (4).

Mais puisque les nouvelles indépendances, acquises après la deuxième guerre mondiale, se révélèrent incapables de réaliser leurs promesses, qu'elles aient été guidées par les bourgeoisies nationales qu'attiraient les modèles occidentaux ou par les socialismes panarabes que fascinaient les modèles marxistes, d'autres voix se firent alors entendre, pour contester ces deux genres de modèles, et réclamer un retour courageux et intransigeant aux modèles spécifiquement islamiques tels que le Coran et la Sunna (Tradition) les avaient proposés en leur temps. C'est alors que l'Islamisme radical se fit le porte-parole des frustrations collectives des masses musulmanes : Hasan alBannâ, Sayyid Qutb et 'Adb al-Qâdir 'Uda en Egypte, avec les Frères Musulmans, Abû l-'Alâ al-Mawdûdî au Pakistan et l'ayâtollâh al-Khumaynî en Iran, en sont les témoins les plus emblématiques, et leurs disciples se sont multipliés du Golfe à l'Océan, admonestant le prince régnant comme au Maroc, assurant le triomphe d'un Front de Salut Islamique (FIS) comme en Algérie, développant une Tendance Islamique ou Renaissance (Nanda) comme en Tunisie, ou s'insurgeant contre

le pouvoir, les armes à la main, comme en Syrie (la rébellion de Hâma, en 1982, et sa sauvage répression) (5).

Il n'est pas dit, pour autant, que la reconquête de l'identité, trop souvent affirmée comme étant arabo-islamique sur un mode médiéval, n'ait pas d'autre choix. Nombreux sont les hérauts d'un arabisme parfois pluriconfessionnel, ou les chantres d'un nationalisme plus ou moins radical ou libéral. Sâti' al-Husri et Michel 'Aflaq sont les témoins du premier, 'Allâl al-Fâsi et Khâlid Muhammad Khâlid le sont du second. Mais variés sont aussi les choix philosophiques, les emprunts culturels et les "réveils" religieux : M.A Lahbâbi au Maroc et 'Alî Sharrati en Iran, en passant par Hasan Hanafi, Muhammad 'Amâra et Sadek Sellam (Egypte et Algérie) en représentant un éventail restreint, où se côtoient le personnalisme musulman du premier et l'islam occidentalisant du dernier, et bien d'autres formes plus ou moins éclectiques qu'essaient d'élaborer ceux qui ici leur font compagnie (6).

De cette diversité, témoigne encore et surtout la très grande variété des voix les plus récentes. A côté d'un Abdallah Laroui, au Maroc, et d'un Muhammad Sa'îd al-'Ashmâwi, en Egypte, qui se veulent historiens et ne craignent pas de critiquer les institutions de l'Islam classique, il y a les penseurs musulmans de la diaspora, le pakistanais Fazlur Rahmân et l'iranien Husayn Nasr aux U.S.A. et l'algérien Muhammad Arkoun en France, qui tentent une relecture du Coran et de la Tradition en contextualisant et en relativisant les développements postérieurs du droit islamique et de la théologie musulmane, afin de moderniser l'Islam et de le réconcilier avec les sciences de l'homme. D'autres s'efforcent d'en faire autant sur place. Non sans difficulté ni persécution, et c'est le cas de Muhammad Tâlbî, de Hishâm Ja'îr al-Najîd ash-Sharfi en Tunisie, et de Husayn Ahmad Amîn en Egypte. Pour avoir persévéré dans cette voie et tenté d'assurer à l'Islam une "deuxième mission", face à un pouvoir qui ne rêvait que d'appliquer la loi islamique selon la lettre du Coran, un Mahmûd Tâhâ a payé de sa vie, au Soudan, le courage de ses convictions.

Telles sont les grandes lignes d'une évolution multiple et disparate où ne manquent ni les particularismes nationaux ni les extrémismes idéologiques. Chaque pays de tradition musulmane connaît désormais des formes très différenciées d'Islam, qui en constituent autant d'interprétations renouvelées ou retrouvées. Et puisque les rapports de légitimation réciproque y sont très étroits entre les hommes du pouvoir et les "hommes de

religion", il n'est pas surprenant d'y repérer des variations dans l'interprétation des textes fondateurs. Il n'en demeure pas moins que la psyché collective y demeure partout profondément marquée par des certitudes essentielles, dont l'une a été opportunément rappelée récemment par Husayn Ahmad Amîn au début de son livre *Guide du Musulman désespéré* : "Les victoires des armées de l'Islam, y dit-il, furent toujours aux yeux des Musulmans, déjà même du vivant du Prophète, l'une des preuves les plus sûres de la véracité de la mission de Muhammad (...). Mille ans durant, le monde islamique et le monde chrétien se sont affrontés sans merci. Tout compte fait, l'Islam en était sorti vainqueur (...) Flux grandiose et prolongé ! Mais un reflux a suivi au cours des deux derniers siècles, et les effets en perdurent encore (...) Pourquoi donc ces défaites répétées que leur infligent ceux qui ne partagent pas leur propre religion ? (7). N'est-ce pas en ces termes mêmes que les Musulmans d'aujourd'hui accueillent ou subissent les défis de la modernité ?

II. LE DIALOGUE DES VALEURS

Cette modernité s'avère pourtant inéluctable, et elle n'est d'ailleurs plus le seul apanage de l'Occident, puisque Japon, Corée, Taiwan et Singapour en sont également l'expression la plus dynamique jusques et y compris dans les pays arabes. Si les colloques islamochrétiens se sont heureusement multipliés au cours des trente dernières années, il est assez significatif que leur bilan provisoire démontre avec force que tout dialogue théologique s'avère des plus difficiles : rien n'y est "négociable" et l'honnêteté exige des uns et des autres qu'ils soient entièrement fidèles à leur propre tradition religieuse tout en développant entre eux un "respect têtu" riche de tolérance et de compréhension. C'est au plan des valeurs que les monothéistes peuvent, par contre, se retrouver unis pour un commun témoignage et un service solidaire : la dignité de l'homme, qu'ils exaltent tous comme étant un don de Dieu, les amène à en explorer ensemble toutes les exigences avant de les traduire en textes juridiques et en normes morales (8). C'est là un thème qui s'avère central en toutes leurs rencontres, et le prince Hasan de Jordanie ne cesse de le répéter au cours des séminaires organisés par l'Académie Royale de son pays en collaboration avec les anglicans de St. George's House, à Windsor Castle, les orthodoxes du Centre du Patriarcat Oecuménique de Genève-Chambéry et les catholiques du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux de Rome (9).

Or ces valeurs à promouvoir ensemble portent désormais un nom : il s'agit des Droits de

l'Homme et il faut se réjouir d'avoir à constater qu'on en parle de plus en plus parmi les Musulmans, même s'ils y mettent souvent un contenu qui n'est pas celui de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme du 10 décembre 1948 (10). Rares furent les Etats de tradition islamique qui participèrent alors à l'élaboration et à la promulgation de cette Déclaration. Par la suite, au fur et à mesure qu'ils accédaient aux Nations Unies comme partenaires de plein droit, les Etats nouvellement indépendants en ont ratifié le texte dans son ensemble tout en émettant de strictes réserves quant à l'un ou l'autre article, surtout l'art. 18 qui prévoit que "toute personne a droit à la liberté de penser, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction..." (11). C'est un fait : si beaucoup de pays arabes ou islamiques adhèrent aujourd'hui à la Déclaration de 1948 et aux Pactes qui en dérivent, rares sont ceux qui en ont signé les Conventions d'application, surtout celles de New-York relatives aux droits politiques de la femme (1953), à la nationalité de la femme mariée (1957), au consentement au mariage, à l'âge minimum et à l'enregistrement des mariages (1962). Dans ce cas, d'ailleurs, la pratique veut que ces Conventions soient soumises à "l'ordre public" interne du pays, ce qui en exclut l'application de *facto* : un Hedi Kerrou peut ainsi conclure que "la disparité de religion" demeure, en Tunisie, un empêchement au mariage, tout en affirmant que "le droit musulman est un droit purement laïc" (12).

Il s'avère néanmoins que l'affirmation des Droits de l'Homme est un thème désormais retenu et développé par tous les Etats arabes ou islamiques, ainsi que les Organisations Islamiques Internationales, surtout l'Organisation de la Conférence Islamique (13). La Tunisie, l'Algérie et le Maroc connaissent une ou plusieurs Liges pour la Défense des Droits de l'Homme ; l'Egypte a également sa ligue. Pourrait-on donc s'entendre sur une plate-forme commune de droits fondamentaux, que tous reconnaîtraient également à la personne humaine dans la variété des justifications philosophiques ou théologiques, mais aussi dans le cadre d'une convergence relative de leurs explications juridiques ? Bien des différences s'y manifestent encore, sur lesquelles Chrétiens et Musulmans devraient s'expliquer une bonne fois pour toutes. En effet, des rencontres entre juristes séoudiens et juristes européens, en 1972-1974, avaient souligné bien des divergences, car les partenaires musulmans ne voulaient aucunement inclure, en ces droits fondamentaux, "la possibilité reconnue à un musulmane

d'épouser un non musulman, la possibilité pour un musulman de changer de religion, le droit de grève et le droit de constituer des syndicats". Par la suite, le Colloque du Kuwayt (9-14 décembre 1980) sur les Droits de l'Homme s'était délibérément situé "dans le cadre de l'Islam" pour les définir selon une "tournure apologétique" et parfois "polémique" vis-à-vis de l'Occident, mais sans renoncer, pour autant, à un certain "réalisme critique" tout en invitant les Etats islamiques à ratifier les déclarations internationales en la matière. Peu après, cependant, le Sommet de Ta'if (25-29 janvier 1981) de l'O.C.I. avait proposé des conclusions très en retrait par rapport aux textes du Kuwayt. Toutes choses qui peuvent expliquer la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam (DUDHI) proclamée au siège parisien de l' UNESCO, le 19 septembre 1981, par le Conseil Islamique de l' Europe, organisme privé fondé à Londres en 1965 par des Musulmans émigrés (14).

Ladite Déclaration, bien que volontairement "confessionnelle" grâce à ses références scripturaires islamiques et n'envisageant pratiquement que les droits de "l'homme musulman", n'en affirme pas moins résolument "le droit à la vie, à la liberté, à l'égalité, à la justice, à un procès équitable, à la protection contre l'abus de pouvoir et contre la torture, à la protection de son honneur et de sa réputation" ainsi que 9e droit d'asile, les droits des minorités, le droit de participer à la vie publique, le droit à la liberté de pensée, de croyance et de parole, le droit à la liberté religieuse, le droit d'appeler à l'Islam et de faire connaître son Message, les droits économiques, le droit à la protection de la propriété privée, les droits et devoirs des travailleurs, le droit des individus à avoir une juste part des biens nécessaires à la vie, le droit de fonder une famille, les droits de femme mariée, le droit à l'éducation, le droit à la liberté de déplacement et de résidence". Les textes français et anglais alors fournis à la presse, ne donnent effectivement qu'un résumé d'expression laïque des 23 articles du texte arabe, lequel se situe parfaitement dans le cadre des références à la Loi Islamique (*shari'a*) qui en manque constamment la limite, tout en se fondant sur maints versets coraniques et sur de nombreux hadîths prophétiques. Le Préambule, d'ailleurs, y expose les lignes maîtresses de l'anthropologie coranique, et les idéaux islamiques de la Cité parfaite telle qu'Allâh la définit dans Son Livre.

Quelles que soient les variations que présenteront demain les futures Déclarations de l'O.C.I., et quelle que soit l'ambiguïté qui demeurera toujours au niveau des justifications et des applications, et malgré l'obstacle

permanent d'une référence à la *Shari'a* (15) qui en réduit singulièrement l'importance et l'universalité, force est bien de reconnaître qu'il s'agit là d'un ensemble de valeurs essentielles auxquelles se référaient de nombreux documents du deuxième Concile du Vatican qui invitait Chrétiens et Musulmans "à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté". Et n'est-ce pas la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*), qui vient ici préciser le vaste champ des collaborations humaines nécessaires ? Chrétiens et Musulmans, avec Juifs et les autres hommes de bonne volonté, savent bien qu'ils sont invités à "accomplir le monde" par un "meilleur service des hommes" en garantissant pour tous la dignité du mariage et de la famille, l'essor des arts et de la culture, l'équilibre économique et social, l'harmonie des communautés politiques, la communauté des nations et la paix internationale .

C'est bien dans ce sens que se sont orientés les colloques islamochrétiens à l'échelon local, régional ou international: société pluraliste et respect des minorités, droits de l'enfant et stabilité de la famille, promotion de la femme et harmonie de la société, engagement des religions en faveur de la justice et de la paix (16). Il est certain que beaucoup reste à faire dans l'ordre de la mise en oeuvre, et que bien des obstacles demeurent insurmontables, mais il est aussi vrai que le dialogue de la vie quotidienne, en tous pays, permet aux Chrétiens et aux Musulmans de faire preuve d'initiative, et parfois assaut de générosité, auprès des réfugiés, des démunis et des handicapés, tout comme la collaboration effective dans les écoles, les dispensaires et les hôpitaux les amène à promouvoir les valeurs de pédagogie et de vie auxquelles ils sont tous attachés, jusque et y compris dans le domaine de la bioéthique. C'est ainsi que, pour tous les monothéistes, la vie est sacrée du premier instant jusqu'au dernier : l'Islam, tout comme l'Eglise, refuse l'avortement, la stérilisation et l'euthanasie, tout comme il se prononce aussi pour une paternité responsable, même s'il a des vues différentes en matière de birth control (17). Et il serait intéressant, dans cette ligne, de considérer les récentes évolutions du droit familial en certains pays islamiques, même si les progrès y sont aujourd'hui plutôt "mineurs". La rencontre des cultures, les contacts interpersonnels et les exigences de la modernité amènent ainsi Chrétiens et Musulmans à se découvrir plus proches les uns

des autres qu'ils ne le croyaient quand il s'agit des valeurs qu'ils vivent.

III. LES DIFFICULTES DE L'HEURE

Tout ce qui vient d'être dit constitue autant de raisons d'espérer, mais le contexte actuel, comme il a été dit plus haut, n'en facilite guère l'actualisation. L'évolution récente des pays arabes, et de bien d'autres à leur suite, semble en effet accumuler de nouveaux obstacles. Comme le faisait remarquer Mohammed Arkoun en une analyse rigoureuse de la situation (18), il y a décalage culturel, politique et religieux, d'où la difficulté d'une rencontre "à égalité" qui permette l'échange réciproque et l'enrichissement mutuel. Tous ces pays de tradition islamique, bien qu'appartenant à une même "demeure de l'Islam", se veulent aujourd'hui devenir des Etats-nations, au risque de s'opposer les uns aux autres. La "construction nationale" de l'Etat moderne y précède souvent l'existence de la nation et doit même la créer, ce qui requiert une légitimité que le pouvoir en place ne peut trouver qu'auprès de l'idéal islamique de la Loi religieuse et de sa société parfaite : il y a là une ambiguïté fondamentale à laquelle n'échappent même pas les partis les plus laïques. L'échec des diverses formes de développement économique, le contrôle unilatéral de la culture par le parti unique au pouvoir, l'absence de classes sociales diversifiées capables d'initiatives autonomes, l'importance de l'authenticité nationale confondue avec une "personnalité arabo-islamique" de style passéiste, et la fidélité des masses populaires aux idéaux de toujours, ont fait que, partout, on assiste à une "surdétermination politique du religieux" qui comble les attentes d'un imaginaire collectif toujours plus impatient devant la lenteur que met l'Etat moderne à résoudre les problèmes démographiques, économiques, politiques et culturels qu'il affronte trop pragmatiquement. D'où le "réveil" (*sahwa*) religieux, la revendication islamiste et l'audace des extrémistes, tout cela au nom d'un même Islam qui semble ignorer la modernité !

D'autre part, la pratique même des rencontres islamo-chrétiennes, organisées à un certain niveau, a révélé combien il est difficile d'en attendre un changement rapide des mentalités et des comportements, surtout du côté musulman (19). Il y a d'abord le problème des instances représentatives : celles qui se sont structurées du côté chrétien ne rencontrent trop souvent que des groupes de personnalités musulmanes qui n'engagent que leur personne, hommes de lettres, de science ou de droit, mais rarement "hommes de

religion', c'est pourquoi trop de recommandations ont été faites depuis vingt-cinq ans, qui n'ont guère été appliquées du côté musulman, risquant ainsi de n'être plus que de simples "vœux pieux" sans cesse répétés. Il y a, ensuite, la difficile connaissance objective de la pensée des autres, surtout chez les responsables : les Chrétiens ont ici fait un gros effort, que reconnaissent volontiers leurs interlocuteurs musulmans, tandis que, du côté de ces derniers, un certain désintérêt fondamental vis-à-vis de tout ce qui n'est pas musulman, et la certitude de tout avoir dans le Coran, ont fait que nul n'y tente de découvrir enfin ce qu'est réellement pour les chrétiens leur Christianisme. D'où le non moins difficile effort de renouvellement de l'information et de la formation, car si l'édition est abondante et relativement objective d'un côté, elle est plutôt rare et volontiers apologétique de l'autre côté : les revues arabo-islamiques et les livres de religion musulmane sont les premiers témoins de cette carence regrettable. Il y a, encore et toujours, les conséquences négatives de problèmes socio-politiques, non résolus : à ce sujet, on a parlé jadis des "sept frontières chrétiennes devant l'Islam" (20), et certains pourraient en ajouter de nouvelles en Yougoslavie, au Nigéria et au Caucase : quand majorité et minorité ont, pour composante essentielle, leur dimension religieuse, il est toujours à craindre, hélas ! que les oppositions n'en sortent qu'irréductiblement renforcées. Il y a enfin les méfiances, maintenues ou renouvelées, à cause de l'effort missionnaire des uns et des autres : les revues mensuelles de la Ligue du Monde Islamique de la Mecque et de l'Association Mondiale pour la Diffusion de l'Islam de Tripoli (Libye), ne sont pas tendres pour les missions chrétiennes en Afrique et les voyages du Pape dans les pays de tradition musulmane, tout comme de nombreux chrétiens s'émeuvent ou se rebellent devant les progrès de la mission (da'wa) musulmane à travers le monde et la construction de nouvelles mosquées en Europe (21).

Plus fondamentalement, il convient de ne pas oublier que l'Islam a toujours fait de la polémique antichrétienne l'une des formes de sa rencontre avec les "Gens du Livre" : 'O Gens du Livre ! Venez à une parole commune entre nous et vous : nous n'adorons que Dieu ; nous ne lui associons rien ; nul parmi nous ne se donne de seigneur, en dehors de Dieu'" (Coran 3, 64), car les Chrétiens (accusés d'extravagance insigne) ont par trop exalté Jésus, fils de Marie, au point de le diviniser ("Ils sont impies ceux qui disent : 'Dieu est, en vérité, le Messie, fils de Marie'", (Coran 5, 17), d'en faire le Verbe incarné et de lui attribuer, par

sa mort, un pouvoir rédempteur universel. Le Coran ne rappelle-t-il pas aux Musulmans : "Ne prenez pas pour amis les Juifs et les Chrétiens, ils sont amis les uns des autres" (Coran 5, 51) ? Et pourtant le même Coran, constatant que Juifs et polythéistes sont très hostiles aux Musulmans, affirme que "tu trouveras 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, et qu'ils ne s'enflent pas d'orgueil" (Coran 5, 82). Ambiguïté des textes et diversité des interprétations ! (22). Il est alors heureux que certains Musulmans appliquent, au dialogue interreligieux, ce que la même sourate énonce auparavant : "si Dieu l'avait voulu il aurait fait de vous une seule communauté (*umma*). Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Chercher à vous surpasser les uns les autres dans les oeuvres de bien. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu" (Coran 5, 48). Paroles mystérieuses qui ouvrent le champ libre à l'émulation spirituelle entre tous !

Et c'est encore en fonction de ce cadre contradictoire que les Chrétiens sont appelés à mieux se situer par rapport à l'Islam. Il leur faut surmonter la tentation, toujours renaissante, de confondre celui-ci avec le fatalisme, le juridisme, le laxisme, le fanatisme et l'immobilisme, alors que, d'une part, certains leaders ou mouvements musulmans semblent vouloir, par leurs dires et autres actes, définir ainsi leur propre Islam, et que, d'autre part, les media occidentaux ne braquent leur attention, curieuse ou morbide, que sur ces aspects extrêmes de l'expression musulmane contemporaine, oubliant qu'il y a aussi en Méditerranée, une "rive Sud de la démocratie" et qu'en pays d'Islam ne manquent pas non plus les hommes courageux qui voudraient moderniser l'Islam. Mais il n'en reste pas moins que ces mêmes Chrétiens se doivent de savoir ce que leurs interlocuteurs musulmans pensent de leur Christianisme Ecritures falsifiées, mystères inutiles, monothéisme corrompu, Eglise compromise avec "le monde" et Chrétiens infidèles au pur message de Jésus, sans parler des obstacles que constituent toujours les prescriptions alimentaires dont l'Islam se fait gloire, parfois, et sa vision unilatérale des mariages mixtes et des enfants qui en naissent.

Qui ne perdrait cœur face à toutes ces difficultés et ne se laisserait aller à un pessimisme démobilisateur ? Et pourtant, c'est justement l'importance de l'enjeu, l'ampleur du défi et l'accumulation des obstacles, qui devraient susciter, des deux cotés, la générosité des croyants sincères et l'engagement

des hommes de dialogue. N'est-il pas plus urgent que jamais, après le "réveil des vieux démons" que nous a valu la guerre du Golfe, de multiplier toutes les formes possibles de dialogue ou de retrouvailles, qu'elles soient économiques, culturelles, politiques, humanitaires ou spirituelles ? Trop de Musulmans sont aujourd'hui, tentés de se replier sur "leur monde", confirmant ainsi une vieille tradition d'auto-suffisance islamique, et trop de Chrétiens seraient portés à oublier le monde musulman puisque celui-ci se voudrait ainsi "marginalisé" par son refus, apparent ou réel, de la "modernité". La tâche est plus exigeante que jamais, mais les uns et les autres doivent s'y engager au nom même de l'espérance que leur foi en Dieu, maître de l'histoire, leur assure. Il leur faut alors s'entendre à nouveau sur les buts mêmes du dialogue, et délivrer celui-ci des soupçons qui l'accablent et des accusations qui le trahissent.

Le professeur Mohamed Talbi, de Tunis, nous a effectivement rappelé, dans son dernier livre, combien il serait opportun de définir à nouveau, et ensemble, quels sont les rapports exacts entre dialogue et mission : la question se pose tant aux Musulmans qu'aux Chrétiens. Seront-ils capables de surmonter, là aussi, leurs incompréhensions théologiques et leurs oppositions pastorales pour accepter enfin des "approches" différentes et spécifiques, mais tout autant désintéressées et respectables ? Evoquant les récupérations possibles ("dialogue, comme hameçon de la Mission", du côté chrétien) et les distinctions nécessaires ("chaque chose à sa place, en son temps, et sans ambiguïté"), il avait l'honnêteté de dire : "Le dialogue est un forum d'écoute mutuelle, sans tactique ni stratégie, et sans restriction mentale, dont l'objectif exclusif est de favoriser une connaissance directe de l'autre, dans une ambiance de confiante sympathie et d'ouverture, afin de dégager éventuellement des possibilités d'action commune". Ce faisant, ajoutait-il encore, le dialogue "n'est pas un moyen, il a sa fin en soi"(23).

Il s'avère justement que Jean-Paul II, dans sa dernière encyclique sur la responsabilité missionnaire des Chrétiens, s'est permis d'intégrer "le dialogue avec les frères des religions non chrétiennes "parmi les "voies" de la mission évangélisatrice, concept et réalité qui dépasse de loin l'étroitesse du terme classique de "mission". Il prend bien soin d'en préciser l'autonomie, la méthode et l'esprit. "Le dialogue, y dit-il, n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt, mais c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres : il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers

tout ce que l'Esprit, qui 'souffle où il veut', a opéré en l'homme". Et plus loin, il précise "quel esprit doit animer ce dialogue (...). L'interlocuteur doit être cohérent avec ses traditions et ses convictions religieuses, et ouvert à celles de l'autre pour les comprendre, sans dissimulation ni fermeture, mais dans la vérité, l'humilité, la loyauté, en sachant bien que le dialogue peut être une source d'enrichissement pour chacun. Il ne doit y avoir ni capitulation, ni irénisme, mais témoignage réciproque en vue d'un progrès des uns et des autres sur le chemin de la recherche et de l'expérience religieuses, et aussi en vue de surmonter les préjugés, l'intolérance et les malentendus. Le dialogue tend à la purification et à la conversion intérieure qui, si elles se font dans la docilité à l'Esprit, seront spirituellement fructueuses"(24).

Qui ne voit que les propos du musulman Mohamed Talbi et du chrétien Jean-Paul II se rejoignent ici pour une meilleure émulation spirituelle ? Telle est la voie des convergences possibles. Ne conviendrait-il pas qu'un prochain colloque islamo-chrétien précise enfin ce que sont, de part et d'autre, la foi et le témoignage, le dialogue et la mission, la liberté religieuse d'un chacun et la solidarité fraternelle des communautés, la commune dignité de l'être humain et les formes d'un service solidaire au bénéfice de tous ? C'est ainsi, semble-t-il, que l'on pourrait passer du pessimisme à l'espérance, tout en exerçant, comme le confiait encore

Monseigneur Rossano, une "patience géologique" !

Il est évident que cette espérance se fonde en Dieu, qui est Père pour les Chrétiens, et que cette patience a pour modèle celle-là même de Jésus Christ dans le déploiement historique de son Corps Mystique. Si l'heure est critique et si les faits portent au pessimisme, il est d'autant plus requis des hommes et des femmes de dialogue, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, d'être assez réalistes pour mesurer le sens exact des évolutions contemporaines et les risques d'involution idéologique ou de décalage culturel qu'elles comportent. Mais, en même temps, une chance leur est laissée: leur commune condition d'êtres humains, créés par Dieu pour être sur terre ses califes ou ses fils adoptifs, leur garantit une dignité inégalable et les oblige à en reconnaître et à en développer ensemble les valeurs, les droits et les devoirs. Pour ce faire, les collaborations humaines nécessaires, et les convergences religieuses possibles se doivent de tenir compte des obstacles qui demeurent, pour en mieux réduire la portée et en relativiser la gravité. Le dialogue islamo-chrétien saura-t-il prendre un "deuxième souffle" après la "crise du Golfe" ? Il dépend de la sincérité et de la générosité que Chrétiens et Musulmans, avec les Juifs, peuvent et doivent se manifester au nom même d'Abraham, leur modèle dans la foi, d'en renouveler l'esprit et la méthode dans le cadre plus ample de leur témoignage spécifique.

NOTES

1. Cf. *Documentation Catholique* (Paris). 7 avril. n°2025. pp. 320-328. avec le discours d'ouverture du Pape. "Il ne peut y avoir de 'guerre sainte'" (pp. 321-322) et le texte de la déclaration finale (pp. 327-328).
2. Cf. *entres autres*, Paul Balta. L'Islam clans le monde, *Paris, la Découverte*, 1986, 378 p., et *Le Grand Maghreb* (des indépendances à l'an 2000). *Paris, la Découverte*, 1990, 326 p., ainsi que les deux numéros de la revue *Hérodote* (4° trim. 1984, n°35, et 1er trim. 1985, n°36, 176 et 160 p.), intitulée *Géopolitique des Islams* (les Islams 'périphériques' et les centres de l'Islam), et Ali Merad. *L'Islam contemporain*, Paris, PUF, 1984, 127 p.
3. Cf. Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX° siècle* (1798-1882), *Thèse Paris IV*, 1977, 835 p. ; Jacques Jomier, *Le Commentaire coranique du Mandr*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1954, 362 p. ; Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1625 à 1940*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, 472 p., et Ibn Bâdis, commentateur du Coran, Paris, Geuthner, 1971, 270 p.
4. Cf. Georges C. Anawati et Maurice BoiTrnans, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain* (vol. 1 : Egypte et Afrique du Nord), München-Mainz, Kaiser- Grünewald, 1982, 276 p.
5. Cf. Olivier Carré, *Les Frères Musulmans*(1928-1982), Paris, Archives Gallimard-Julliard, 1983, 236 p., et Gilles Kepel, *Le prophète et le pharaon : les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine*, Paris, la Découverte, 1984, 245 p., ainsi que *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, 282 p. On consultera aussi, in *Etudes Arabes -Dossiers* (PISAI, Roma), les n°61 (1981-2) et n°62 (1982-1) : *Les Frères musulmans, textes arabes et traductions françaises* (130 et 115 p.)
6. Cf. in *Etudes Arabes -Dossiers* (PISAI, Roma), les n°63 (1982-2) et n°64 (1983-1) : *le Ba'th, textes arabes et traductions françaises* (112 et 133 p.)
7. C'est ainsi que commence le 1er chapitre de ce livre qui a obtenu le Prix du Livre à la Foire du Caire, en 1984: l'auteur s'y livre à une critique modérée de nombreuses institutions islamiques et de maintes réalités historiques pour en démontrer le caractère contextuel et donc, secondaire par rapport à la foi. 11 fait de même dans un autre livre, publié en 1985 : *Au sujet de la prétention à vouloir appliquer*

la Loi Islamique (S'Ibarra), où il démontre que celle-ci est principalement le résultat de développements historiques en fonction des écoles canoniques que l'on connaît.

8. Un premier bilan en fut proposé in *Pro Mundi Vita*, (Bruxelles), n°74, sept. oct. 1978, Maurice Borrmans, "Le dialogue islamo-chrétien des dix dernières années" (60 p.), tandis qu'un autre fut publié dans *Oriente Moderno* (Roma), n°10-12 (ott.-dic.1986) de la nouvelle série, année V, Maurice Borrmans, "Il Dialogo Islamo-Cristiano, ieri, oggi e domani" (pp. 199-223)
9. Cf. Maurice Borrmans, "L'Académie royale de Jordanie et le dialogue islamo-chrétien", in *Proche-Orient Chrétien* (Jérusalem), t.XL (1990), pp. 79-92, et Faruk A.Jarrar, "The Royal Academy of Jordan for Islamic Civilization Research : a continuing Dialogue", in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 16 (1990), pp. 147-152.
10. On consultera, sur toute cette question des Droits de l'Homme en Islam, le n°9 (1983) d'*Islamochristiana* (PISAI, Roma) et ses nombreux articles, ainsi que Maurice Borrmans, "Droits de l'Homme et dialogue islamo-chrétien" in *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Paris, Tequi, pp. 105-141), et "Les Droits de l'Homme en milieu musulman" in *Studia Missionalia* (Gregoriana, Roma), vol 39, 1990, p. 253-302.
11. Cf. Pierre Lanarès, " Les Etats arabes et la liberté religieuse dans le cadre des Nations Unies, in *Conscience et liberté* (Berne), n°16, 1978, pp. 51-57.
12. Cf. Maurice Borrmans, "Conflits entre conventions internationales et lois nationales relatives à certains droits de la femme tunisienne musulmane", in *Conscience et liberté* (Berne), n°17, 1979, pp.52-56.
13. *Pour les statuts et les textes majeurs de ces regroupements, Cf. Etudes Arabes -Dossiers (PISAI, Roma), n°66 (1984-1) : Les Organisations Islamiques Internationales (textes arabes et traductions françaises), 121 p.*
14. *L'analyse en est proposée, ainsi que le texte arabe et les traductions anglaise et française, in Islamochristiana (PISAI, Roma) 9 (1983). Cf. également les Actes de la IIIe Rencontre Islamo-Chétienne du CERES de Tunis : Droits de l'Homme (Carthage, 24-29 mai 1982), Tunis, Université-CERES, 1985, 296 p. (français) et 334 p. (arabe).*
15. *Sur toute cette question, plus que jamais à l'ordre du jour, cf. Etudes Arabes -Dossiers (PISAI, Roma), n°70-71 (1986) : Débats autour de l'application de la S7zarra (textes arabes et traductions françaises), 240 p.*
16. *La consultation des Notes et Documents (60 p. de textes) de chaque numéro d'Isamochristiana (PISAI, Roma) permet de suivre, année par année, l'ensemble des thèmes étudiés et des recommandations proposées.*
17. Cf. Maurice Borrmans, "Islam et contraception", in *Lateranum* (Roma), and() XLIV, 1978, n°1, pp. 243-255, "Fécondation artificielle et éthique musulmane", in *Lateranum* (Roma), anno LIII, 1987, N°1, pp. 88-103.
18. Cf. Mohammed Arkoun, "Emergence et problèmes dans le monde musulman contemporain (1960-1985)", in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 12 (1986), pp. 135-161.
19. C'est un peu l'ensemble des conclusions que proposent les interventions publiées dans *La Foi en marche (Les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien)* "premier congrès international à distance" organisé par CRISLAM, Madrid, et publié d'abord en espagnol. La traduction française a été publiée par le PISAI, Roma, 1990, 235 p.
20. Cf. Michel Marian. "Les sept frontières chrétiennes devant l'Islam", in *Esprit* (Paris), juillet 1986, pp. 39-59.
21. *Cf. sur la "mission" musulmane, Etudes Arabes -Dossiers (PISAI, Roma) n°73 (1987-2) : L'appel à l'Islam (textes arabes et traductions françaises), 139p.*
22. Cf. Maurice Borrmans, "Le Commentaire du Manâr à propos du verset coranique sur l'amitié des Musulmans pour les Chrétiens (5, 82) (présentation et traduction)" in *Islamochristiana*, (PISAI, Roma) 1 (1975), pp. 71-86.
23. Cf. Mohamed Talbi, Olivier Clément, *Un respect t  tu*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, 311p. Il continuait ainsi : "La confusion provient de la projection des préoccupations oecum  niques qui caractérisent les dialogues inter-chrétiens (...) sur les dialogues inter-religieux dont on veut faire aussi, mais unilatéralement cette fois, un instrument d'unité, à l'échelle universelle et sous l'ombre de l'  glise" (p. 97).
24. Cf. l'Encyclique *Redemptoris Missi()* (*Permanence et obligation de la mission*) in *Documentation Catholique* (Paris), n  2022, 17 février 1991, pp. 153-191. Les trois paragraphes 55, 56 et 57 semblent bien y être le résumé réussi du document commun de la Congrégation pour l'Evangelisation des Peuples et du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Dialogue et annonce*, proposé en juin dernier.