



DA&WA ISLAMIQUE ET MISSION CHRETIENNE REFLEXION

par Elizabeth SCANTLEBURY

*Cet article d'Elizabeth SCANTLEBURY, "Islamic Da&wâ and Christian Mission positive and negative models of interaction between Muslims and Christians", a paru dans **Islam and Christian-Muslim Relations**, (Selly Oak, Birmingham), Volume 7, N. 3, Octobre 1996, pp. 253-269. **El-Kalima**, (N° 33 - mars 1997), bulletin du Centre de Dialogue Islamo-chrétien de Bruxelles en a publié la traduction en français que nous avons légèrement retouchée pour cette parution dans **Se Comprendre**. Nous remercions ces deux périodiques de leur permission de reproduire ici ce texte.*

"L'islam et le christianisme sont missionnaires; chez les tenants de l'un comme de l'autre, l'on trouve le désir de partager avec d'autres les richesses de sa foi et de son héritage. Mais il est notoire qu'en essayant de répondre à cette vocation missionnaire, les activités missionnaires des chrétiens auprès des musulmans aussi bien que des musulmans auprès des chrétiens, ont parfois causé des griefs des deux côtés; les deux groupes ont de longs souvenirs de pressions passées ou des expériences plus récentes de prosélytisme agressif et dénué de sensibilité." (Castro 1976, 365)

Introduisant ainsi le rapport du Dialogue de Chambésy sur Da&wâ et Mission, Emilio Castro a souligné le potentiel de détérioration des relations entre islam et christianisme, un potentiel inhérent à leur préoccupation respective d'accomplir impérativement leur "mission". L'on pourrait penser que c'est dû purement à des messages qui s'excluent mutuellement, mais la question théologique n'est pas si claire. De plus, l'interaction entre les deux religions ou, plus précisément, entre ceux qui sont définis (par eux-mêmes ou par d'autres) comme musulmans ou chrétiens, est bien plus complexe qu'une concurrence entre deux systèmes de croyance. Il ne s'agit pas seulement d'un cas de deux systèmes de foi, dont chacun se comprend comme universel, et cherche à gagner des "convertis" aux dépens de l'autre. De tels échanges ont toujours lieu dans un contexte social et politique spécifique, qui, à son tour, affecte de façon significative la façon dont les personnes concernées interprètent la situation. D'autres facteurs que de simples points de foi sont lourds de signification et il y a d'autres

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul - SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France - Tél. 01 46 44 21 71 - Fax: 01 46 44 83 02
Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre), France: 175 F - Etranger: 200 F - CCP 15 263 74 H Paris

raisons d'interaction entre les deux groupes qu'une simple "activité missionnaire".

Cet article veut être une étude de cas de la relation entre islam et christianisme sous des angles différents et examiner l'éventail d'influences qui ont agi dans le domaine des relations islamo-chrétiennes. Il se centrera sur la relation qui s'est développée entre musulmans Indiens et missionnaires chrétiens, et sur le sens que cela peut avoir aujourd'hui pour les relations islamo-chrétiennes en Grande-Bretagne. Ceci démontrera que l'on ne peut jamais expliquer pleinement l'expression de points de théologie en débat entre musulmans et chrétiens sans tenir compte du contexte historique qui a donné naissance à cette expression. Les aspects, tant positifs que négatifs, du débat théologique entre les deux religions seront envisagés en examinant les situations sociales où ils ont apparu, et dans le but de se demander si da'wâ et mission peuvent s'accomplir dans une attitude d'acceptation mutuelle.

Le cadre théologique

L'islam et le christianisme sont tous deux des religions universelles, c'est-à-dire qu'elles considèrent que les messages qu'elles ont respectivement reçus de Dieu sont importants pour tous et partout. Chacune a une origine spécifique dans l'histoire, dans un groupe bien particulier de gens, pourtant, toutes deux, dès le début, ont considéré que les vérités qui leur étaient confiées sont universelles de nature. Musulmans et chrétiens ont, de la même façon, l'obligation de proposer leur foi comme un devoir religieux fondamental. La façon adéquate de le faire a été le sujet de discussions dans les deux religions : cela va de l'exemple moral à la prédication et au prosélytisme. Cependant, pour l'une comme pour l'autre, il faut impérativement présenter sa foi au "non-croyant" comme quelque chose d'essentiel pour son bien-être éternel. Cela s'exprime chez les musulmans par la da'wâ, invitation ou appel à l'islam. Pour les chrétiens, il y a la grande mission de l'évangélisation, d'annonce de la Bonne Nouvelle. Ce sont là des termes théologiques, avec un fondement similaire, mais aussi de grandes différences, dont le fait que la da'wâ doive se faire aux musulmans tout autant qu'aux non-musulmans. Cependant, bien que l'on ne veuille pas minimiser la signification de la da'wâ au croyant, dans cet article, c'est de l'approche du non-croyant qu'il s'agit en priorité. De la même manière, il serait faux de comprendre la mission chrétienne uniquement comme évangélisation. La mission comprend aussi l'idée de diakonia, de manifestation de l'amour du Christ par le service. Dans notre thème ici, pourtant, l'aspect qui nous intéresse surtout est celui de mission-évangélisation. La da'wâ et la mission doivent donc être replacées dans le contexte plus large de la foi musulmane et de la foi chrétienne.

Islam et christianisme, religions sémitiques, peuvent retrouver leurs racines dans la foi d'Abraham. Aussi, ont-elles en commun bien des croyances. Toutes deux sont monothéistes et acceptent une série de prophètes qui ont reçu la révélation de Dieu. Toutes deux ont des écritures qui parlent d'un futur Jour du Jugement, lorsque l'humanité sera jugée d'après les actes commis en cette vie. Il y aura alors ou récompense au paradis ou châtiment en enfer. Cependant, dans nombre de domaines elles ne sont pas d'accord. Les plus grands points en dispute ont été la doctrine chrétienne de la Trinité, la nature de la révélation et le statut qui en découle pour le Coran et la Bible, le caractère de prophète de Muhammad. Un point fondamental de la foi musulmane est l'unicité de Dieu (tawhîd), aussi l'insistance des chrétiens sur Dieu Un-en-trois-personnes est-elle inexplicable. *"Le christianisme... mathématiquement absurde, historiquement faux, pourtant psychologiquement impressionnant"* (ur-Rahim, 1983, 70). Les origines des désaccords proviennent, d'après les musulmans, d'une corruption des textes bibliques par les juifs et les chrétiens. Le Coran, vu comme la révélation parfaite et finale venue de Dieu, est la norme pour savoir ce qui est vrai : *"... toute affirmation biblique qui est confirmée par la révélation coranique sera acceptée et respectée par les musulmans, de même que toute affirmation rejetée par le Coran sera rejetée par les musulmans"* (Kairanvi, 1990, 31).

Un devoir similaire d'accepter la révélation biblique a eu pour effet qu'en général, les chrétiens ne considèrent pas Muhammad comme un vrai prophète. *"... un chrétien peut adhérer de*

tout cœur à la première partie de la profession de foi musulmane (Je témoigne qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu) mais ne peut, sans renier sa propre foi, adhérer à la deuxième partie (et que Muhammad est son prophète)" (Moucarry, 1988, 104-105).

Ces deux points touchent au cœur de la foi d'un côté comme de l'autre et se révèlent comme des sujets de dispute chargés d'émotivité. L'on peut trouver des cas où chacun des deux côtés dénigre dans un langage extrêmement coloré ce qui est cher à l'autre. La peine causée par de telles réactions a été reconnue, par exemple, par David Kerr: *"... par égard pour la sensibilité musulmane, je tirerai un voile sur les absurdités et les méchancetés avec lesquelles au Moyen-Age, des chrétiens assassinaient littéralement le personnage de Muhammad, dans leur effort polémique pour réfuter l'islam "* (Kerr, 1991, 123).

L'on peut donc constater que, pour l'une et l'autre foi, il existe une tension entre accepter ou rejeter la légitimité théologique de l'autre. Cela dépendra du point sur lequel on insiste: les domaines d'accord ou de désaccord. Si l'on est dans le premier cas, musulmans et chrétiens pratiquants peuvent se considérer mutuellement comme des croyants au même Dieu. Ils ont aussi la possibilité de se trouver un lien commun qui ne se trouve pas dans l'expérience des simples "adhérents de nom" des deux religions. En voici une illustration, venant du livre *"We Believe in One God"* :

"La tâche la plus importante a été de poser clairement les questions et d'arriver à la conclusion que, malgré d'évidentes différences dogmatiques, il y a toujours une base commune d'expérience religieuse. En fait, un chrétien profondément religieux et un musulman très fervent ont probablement un fondement plus solide pour leur compréhension mutuelle que des membres modernisés ou excessivement sécularisés des communautés chrétiennes et musulmanes" (Schimmel & Falaturi, 1979, xvi).

Mais cette appréciation positive de l'autre est relativement rare. Dans ce cas-ci, elle doit être comprise à la lumière de ce que les auteurs cherchaient à réaliser. Les sentiments exprimés dans les dernières phrases de leur préface seraient-ils acceptés par la grande majorité des chrétiens et des musulmans ? On peut en douter. *"... le livre tente d'atteindre la réalité ultime, la source de la foi, qui est sous-jacente aux manifestations variées de la religion, dans l'espace et dans le temps" (Schimmel & Falaturi, 1979, xvi).*

Par contraste, pour la majorité des croyants, les différences entre l'islam et le christianisme tendraient plutôt à dire, non qu'il y a un accord fondamental entre les deux, mais que la différence est telle que d'accepter la vérité de l'un serait nier toute vérité à l'autre. La question de la vérité met en jeu un autre élément : l'impossibilité d'expliquer pourquoi les autres n'acceptent pas ce qui est si évidemment vrai pour le croyant.

"Se restreindre à suivre les enseignements d'un prophète plus ancien, sans prendre en considération celui qui est plus récent, ne peut impliquer que ceci: ou une absence de confiance dans l'authenticité prophétique du dernier; ou une absence insolente de considération pour la sagesse de Dieu lorsqu'il suscite un nouveau prophète" (Ansari, 1977, 438-439).

Toute cette question devient cependant cruciale lorsqu'il s'agit du salut de l'individu. Qui sera admis au ciel : musulmans et/ou chrétiens? Les points de vue, négatif et positif, soulignés plus haut conduisent tantôt à l'universalisme, tantôt à l'exclusivisme pour répondre à cette question. Chacune des deux religions peut offrir des exemples des deux opinions.

Etre musulman, c'est accepter la chahâda, le premier pilier de l'islam: "Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu; Muhammad est l'Envoyé de Dieu". Dès le début, on a débattu pour savoir si la foi était suffisante ou si seulement ceux qui observaient rigoureusement les quatre autres piliers pouvaient être appelés musulmans. La définition s'est étendue jusqu'à inclure la pratique religieuse : la s\$alât, les

cinq prières quotidiennes; la zakât, taxe ou aumône religieuse; le s\$awm, jeûne du mois de Ramadan; le h\$ajj, pèlerinage à La Mecque. Le sens de ce débat peut se voir dès la sécession très ancienne des Kharijites, qui ont quitté la Umma (communauté des musulmans) à propos de cette question (cf. Watt, 1961, ch. 4). L'exclusivisme, bien que pas toujours aussi extrême que celui des Kharijites, affirme que seuls les musulmans ont une possibilité d'accomplir les exigences de Dieu (définies dans les cinq piliers) et d'obtenir le paradis.

Une position très contrastée dit que Allah récompense tous ceux qui mènent une vie droite, même s'ils ne sont pas officiellement musulmans. Juifs et chrétiens pratiquants sont nommés ahl al-kitâb, Gens du Livre. Certains musulmans reconnaissent en eux des adeptes, comme eux mêmes, de la religion d'Abraham, hanif, et disent qu'on peut les dire "vrais musulmans" plutôt que juifs ou chrétiens. Le Coran peut être compris comme ayant une attitude positive vis-à-vis de certains éléments de la vie chrétienne. Ceci a mené certains penseurs musulmans à un certain niveau d'acceptation des chrétiens, puisque *"ce qui compte au niveau le plus profond de la religion, c'est l'esprit de la foi et non une affiliation officielle"* (Vahiduddin, 1990, 9). Voici donc la raison que l'on utilise pour dire qu'il est valide de parler de tels "vrais musulmans" dans des religions autres que l'islam : des gens qui *"respirent en vérité l'esprit de l'islam, bien qu'appartenant officiellement à d'autres religions"* (Vahiduddin, 1990, 9).

Le christianisme a connu des tensions similaires quand il s'est agi de définir qui doit s'inclure ou s'exclure de la participation au Royaume de Dieu. La plus ancienne affirmation de foi semble avoir été "Jésus est Seigneur", même si, de nouveau, la foi doit se prouver par des actes. *"Tous ceux qui disent 'Seigneur, Seigneur' n'entreront pas dans le Royaume du ciel, mais seulement ceux qui font la volonté de mon Père qui est dans les cieux"* (Mt 7,12).

Ceci mène à la question : comment comprendre la situation de ceux qui pratiquent des œuvres bonnes sans reconnaître la personne du Christ. Augustin (cf. Evans-Pritchard, 1965) a développé le concept de "chrétien anonyme", en se basant sur les commentaires de Paul, dans l'Épître aux Romains, sur les Gentils qui *"accomplissent par nature ce qui est requis par la loi"* (Rm 2,14). Cette idée a été reprise au XX^{ème} siècle et étendue aux générations d'adeptes fervents d'autres religions, par des théologiens comme Karl Rahner.

"... le christianisme ne considère pas seulement l'adhérent d'une autre religion comme un simple non-chrétien, mais comme quelqu'un qui peut et doit déjà être considéré sous tel ou tel aspect comme un chrétien anonyme" (Rahner, 1966, 131).

Il est donc possible de relever, et dans l'islam et dans le christianisme, des points de vue théologiques qui sont fondamentalement universels, mais il est beaucoup plus évident qu'une position exclusive a été prépondérante chez la majorité des croyants dans les deux religions. Une attitude de ce genre apparaît, par exemple, dans la Lettre Ouverte écrite aux autorités de l'Eglise d'Angleterre en décembre 1991, sur le thème de la participation chrétienne à des cultes inter-religieux. Les auteurs de la lettre se réfèrent de façon répétée à la place unique de Jésus-Christ:

"Par conséquent, nous nous sentons profondément concernés par des rassemblements inter-religieux de prière auxquels participent des chrétiens. Ces rassemblements incluent le "Interfaith Commonwealth Day Observance" à l'Abbaye de Westminster et d'autres événements du même genre dans les cathédrales et églises d'Angleterre, qu'ils se réfèrent à Jésus-Christ, ou qu'une telle référence soit minime ou totalement absente. Nous pensons que ces événements, quelles que soient leurs motivations, sont en conflit avec le devoir chrétien de proclamer l'Evangile. Ils impliquent que le salut est offert par Dieu non seulement par Jésus-Christ, mais par d'autres moyens et donc refusent de reconnaître son rôle unique et final comme le seul Sauveur" (Cité dans Lewis, 1992, xii).

Dans cette perspective-là, musulmans et chrétiens sont vus comme inévitablement séparés par

une incompatibilité de foi. Quel que soit le point de vue, il faut en tous cas se demander pourquoi les croyants ont surtout choisi de se concentrer sur l'incompatibilité, alors qu'il y a aussi, même si c'est plus discrètement, des exemples d'acceptation mutuelle. Quand on cherche une explication, il ne faut pas croire qu'il s'agit seulement d'une question théologique. D'autres facteurs influencent probablement le choix entre acceptation positive ou rejet négatif d'un groupe par l'autre. Les religions aussi ont une histoire où elles se sont constituées en puissances opposées, avec, pour corollaire, l'introduction de l'élément politique dans leurs relations. Des croyants individuels peuvent exprimer leur rejet de l'autre foi en des termes purement et ouvertement théologiques, mais des préjugés et des craintes d'un autre ordre qui s'enracinent dans une longue histoire de méfiance intériorisée, peuvent avoir joué un rôle de poids pour qu'ils se forment ces idées.

Une histoire de relations qui se détériorent

L'islam et le christianisme ont été, l'un comme l'autre, associés à nombre d'empires, où régnait souvent un climat d'hostilité mutuelle. Depuis l'expansion rapide de la nouvelle foi musulmane, au septième siècle, qui a immédiatement défié l'empire byzantin, il y a toujours eu l'idée de deux Puissances s'opposant l'une à l'autre. Evidemment, ce serait une erreur de voir ceci en termes de blocs politiquement monolithiques, puisque tant le monde musulman que la chrétienté ont connu nombre de divisions internes, doctrinales aussi bien que sociales. Jacques Waardenburg, par exemple, donne une liste détaillée des différents groupes de chrétiens que les musulmans ont rencontrés au long des siècles (Waardenburg, 1979). Si l'on prend, par exemple, le compte-rendu de Barbara Metcalf sur l'Inde au 19^{ème} siècle, nous pouvons constater que les musulmans auxquels les chrétiens ont été confrontés ont été tout aussi divers (Metcalf, 1982). L'interaction entre les mondes chrétien et musulman a été une histoire très complexe et très changeante. Pourtant, bien que ceci puisse se comprendre, au niveau de l'analyse, beaucoup de musulmans et de chrétiens aujourd'hui voient cette interaction en des termes très simplistes de groupes unitaires qui s'affrontent. Cette façon de voir a été nourrie par des préoccupations politiques récentes et rapportée dans la presse britannique.

"L'expression «Islam fondamentaliste» est un mauvais terme, qui émousse notre compréhension de façon dangereuse. C'est-à-dire que ce terme implique qu'il existerait une autre sorte d'islam, qui serait bien disposé vis-à-vis de ceux qui rejettent le Coran. Or il n'en existe pas... Ce qui se passe actuellement dans le monde musulman n'est pas l'avènement d'une affaire aberrante appelée islam fondamentaliste, mais un retour à la vie de l'islam lui-même - la vraie réalité - que ni les gens d'origine occidentale ni les élites post-musulmanes occidentalisées n'ont la capacité d'apaiser et de contrôler. Le jihad est de retour". (The Independent 6-1-95).

Malgré des affirmations aussi simplistes, l'histoire des relations entre les deux religions n'a pas toujours été négative. Il y a eu des résultats positifs à cette interaction entre l'Islam et le Christianisme et chacun pourrait en citer des exemples spécifiques. Ainsi, Sir Syed Ahmad Khan a pu utiliser les progrès que la recherche occidentale a apportés à l'Inde du 19^{ème} siècle.

"En 1886, il fonda la Conférence Muhammétane Anglo-Orientale pour l'Education, afin de promouvoir l'éducation occidentale un peu partout dans l'Inde musulmane, d'enrichir l'Urdu par la traduction de travaux scientifiques indispensables... et d'organiser des études supérieures en Europe pour les étudiants musulmans" (Ahmad, 1967).

Un siècle plus tard, la dette occidentale à la civilisation musulmane est de plus en plus souvent reconnue:

"Le cours de l'histoire culturelle de l'Europe, l'histoire de la pensée européenne sont inséparablement liés aux activités des savants arabes au Moyen-Age, ainsi qu'à leur contribution fondamentale aux mathématiques, aux sciences naturelles, à la médecine et à la philosophie" (Joseph, 1991).

Malheureusement, comme on l'a vu en théologie, cette appréciation positive d'un groupe par l'autre n'a pas été le seul exemple suivi par les gens. Le côté négatif des relations entre les mondes musulman et chrétien a eu beaucoup plus d'impact. Pour les chrétiens, il y a les souvenirs des Sarrasins et la peur des Infidèles, pour les musulmans, il y a les expériences des Croisades et l'horreur de L'Inquisition. Les Ottomans, comme l'Empire britannique, ont réalisé leur expansion au détriment du territoire de l'autre religion. Ce sont de telles expériences qui ont vécu le plus longtemps dans la mémoire collective de l'un et l'autre groupe et qui renforcent le sentiment d'inimitié entre les religions.

Cette histoire de relations qui se détériorent entre musulmans et chrétiens semble, sous certains aspects avoir une dynamique propre. S'il y a une raison de se méfier de l'autre côté, l'on peut illustrer un durcissement des attitudes qui étend la ligne de front jusqu'à l'arène théologique. Des domaines dans lesquels il y avait à l'origine des points pour un débat théologique deviennent absolument non-négociables pour justifier un aspect politique. On pourrait développer une argumentation disant que le durcissement théologique doit surtout se comprendre comme venant de facteurs externes. L'historien musulman al-Tabari, qui vivait au 9^{ème}/10^{ème} siècle, pouvait fréquemment débattre de la question de savoir si le récit coranique du sacrifice d'Abraham se référait à Ismaël ou à Isaac (Brinner, 1987, 82-90). Au contraire, un article de journal écrit à un moment de rejet du sionisme par les Arabes affirme fermement *"qu'il est absolument irréfutable que c'était Ismaël qui devait être sacrifié"* (Arab News, 10-5-88). Le débat, par conséquent, n'est pas purement théologique. Aucun "adoucissement" d'un point de vue ne peut donc être attendu aussi longtemps que les conditions "externes" restent négatives et conflictuelles.

Le recours à "l'histoire" pour former les opinions

Il faut aussi considérer, pourtant, que, lorsqu'il s'agit des attitudes entre musulmans et chrétiens, un simple recours à des événements historiques actuels est une explication insuffisante. Ce ne sont pas nécessairement les événements historiques réels en eux-mêmes qui servent à former les opinions, mais la façon dont les gens interprètent aujourd'hui ce qu'ils ont appris, ou ce qu'ils supposent, du passé. Si l'on suppose que quelque chose s'est passé, les effets sur les idées populaires sont les mêmes que si cela s'était réellement passé. *"Les historiens peuvent continuer à discuter de n'importe quel événement dans l'histoire religieuse, mais si les croyants acceptent cet événement comme réel, de ce fait même il devient historique"* (Vahiduddin, 1990, 3). Ainsi, des légendes doivent être considérées comme source d'influence tout autant qu'une réalité bien documentée. Le résultat est que, pour comprendre n'importe quelle religion, *"nous ne pouvons faire jouer aucun critère de jugement qui serait étranger à l'engagement du croyant"* (Vahiduddin, 1990, 4). Et, pour continuer dans le même sens, l'impact d'expériences négatives tendrait à augmenter la probabilité de déclarations et de suppositions négatives plus tard.

Par exemple : l'on pourrait dire que dans l'imagination populaire les deux religions sont vues comme irrémédiablement opposées. Ainsi, les concepts de jihad et de croisade sont invoqués comme des exemples de l'agression commise par l'autre. Pourtant, définir ces deux termes simplement comme "guerre sainte" serait les déformer en appuyant sur l'aspect militaire aux dépens de l'aspect spirituel. Une compréhension complète du terme jihad doit lui reconnaître tout un éventail de significations qui s'étend bien au-delà de l'expansionnisme du "jihad du sabre". Certains commentateurs musulmans ont mis en évidence que, s'il faut utiliser la force dans le jihad, cela n'est permis que comme mesure défensive. Beaucoup plus important est le combat avec soi-même, le jihad bil-nafs, le "grand jihad" (Haneef, 1985). Pour les musulmans, les Croisades sont une image puissante de l'agression chrétienne. Bien que ce terme se réfère à des moments historiques spécifiques, il a presque entièrement disparu du vocabulaire chrétien et ne se trouve plus dans les dictionnaires théologiques et les encyclopédies comme un trait du christianisme moderne. Aujourd'hui, il s'applique seulement dans un sens restreint à certaines espèces de rencontres évangélistes que l'on ne peut identifier à des actes de guerre. Le terme est aussi passé dans l'usage général pour décrire la promotion d'un point moral (Little, 1987). En simplifiant, donc, le jihad et la croisade peuvent être compris respectivement par les musulmans et les chrétiens comme décrivant des devoirs spirituels et moraux. Malgré cela, du point de vue de l'autre

religion, on les comprend plus généralement comme se référant uniquement à une guerre sainte et une agression injustifiée.

Non seulement est-il probable que l'on comprend de travers l'autre religion, mais il est aussi possible que la même affaire soit comprise différemment par chaque côté. Ceci peut s'illustrer à la fois par le rôle que sont supposés avoir joué les missionnaires chrétiens en relation avec le colonialisme et par le fonctionnement pratique du statut de dhimmî dans la société musulmane. Dans le premier cas, le colonialisme peut être compris par les musulmans comme purement et simplement de l'expansionnisme chrétien. La "dîn" musulmane ne fait pas de distinction entre religion et état et les musulmans risquent donc d'interpréter le monde chrétien suivant le même critère. La mission trop liée à l'impérialisme est un motif d'accusation à l'évidence facile à démontrer.

"L'évangélisation a parfois exercé une influence civilisatrice, mais elle a aussi souvent reflété la domination des pouvoirs politiques du moment. Les missions chrétiennes, spécialement à l'époque moderne, ont été souvent liées de très près à l'histoire de l'expansionnisme occidental, à l'impérialisme et au colonialisme, qui ont utilisé des méthodes de conversion agressives et même coercitives, incompatibles avec l'Evangile" (Committee for Relations with People of Other Faiths, 1991).

Mais ceci n'est pas toute l'histoire et il faut tenir compte de l'immense variété de motivations missionnaires. De même, la relation des missionnaires du 19^{ème} siècle avec les pouvoirs coloniaux n'a rien de simple. Piggin explique qu'il y a aussi eu entre eux toute une histoire d'opposition.

"... il ne faut pas oublier que les arguments identifiant les intérêts politiques et commerciaux de la Grande-Bretagne et l'activité missionnaire ont été avancés par les défenseurs des missions contre une opposition quasi-hystérique au travail missionnaire de la part de nombreux membres des classes gouvernantes et du haut commerce... Le travail missionnaire avait été tellement empêché par des intérêts puissants qu'il devenait impératif de prouver que ces intérêts seraient mieux servis en acceptant les missionnaires comme des alliés qu'en s'opposant à eux comme à des ennemis... Ce serait une grave erreur de confondre avec les motifs authentiques des missionnaires des arguments évoqués à l'origine pour les opposants aux missions, qui avaient un but apologétique et qui avaient été beaucoup plus souvent exprimés par des supporters des missions que par les missionnaires eux-mêmes." (Piggin, 1984, 138).

Cependant, il y a eu, parmi les musulmans, une tendance générale à faire coïncider les missions chrétiennes et le colonialisme et donc à les regarder comme une réalité à laquelle il faut résister. *"Je crois, très sincèrement, que les activités de mission chrétienne parmi les musulmans doivent cesser complètement"* (Von Denffer, 1989, 24).

Suivant le Coran, les chrétiens, en tant que "gens du Livre", ont droit à un statut protégé dans la société musulmane. Comme dhimmis, ils doivent payer une taxe personnelle, la jizya, mais alors ils ont la permission d'avoir leurs propres lieux de culte et d'organiser leur vie familiale d'après la loi chrétienne. Du point de vue musulman, ceci est un exemple de la tolérance de l'islam, que l'on peut illustrer, dans l'histoire, en se référant à l'exemple de l'Andalousie. Les chrétiens, au contraire, y soulignent la discrimination religieuse et ses exemples. Un exemple récent en est l'Egypte, où les Eglises doivent demander la permission de réparer les bâtiments d'églises.

"Au printemps 1991, des Coptes ont pris possession d'une église dans un nouveau quartier résidentiel d'Alexandrie. L'église avait été construite sans permission. Pendant l'office du dimanche, les croyants ont été expulsés du bâtiment par la police anti-émeute... Les autorités justifient leur conduite en s'appuyant sur la loi Hamayouni, promulguée en 1856 par l'occupant turc, quand l'Egypte était une colonie turque... D'après l'organisation des Coptes en Amérique, pas un permis de construire une église n'a été accordé depuis que le Président Moubarak est au pouvoir;

soit depuis 1982. Il y a eu plus de 200 demandes" (Open Doors, avril 1992).

Même si, dans ce cas-ci aussi, "pas de nouvelles, bonnes nouvelles" est vrai, il n'en reste pas moins que ce sont ces images négatives qui ont le plus d'impact et qui tendraient à prévaloir dans la façon dont chrétiens et musulmans se regardent mutuellement, en tout cas au niveau populaire. Disons-le carrément on trouve facilement des gens qui considèrent naïvement que, chez leurs propres coreligionnaires, motivations pures et conduite morale constituent la norme, tout en étant bien plus prêts à penser que les cas de fautes éthiques résument l'ensemble de l'histoire religieuse de l'autre.

La descente jusqu'à la polémique

Après avoir vu le problème de façon générale, nous pouvons maintenant nous tourner avec plus de détail vers l'étude de cas de l'expérience indienne, et de l'expérience britannique qui a suivi. Comme les débats théologiques entre musulmans et chrétiens ont toujours eu lieu dans une situation politique spécifique, les relations sociales se reflètent dans les échanges inter-religieux. On peut le voir aisément dans la différence entre apologétique et polémique, qui, en tant que types de discours entre les religions, peuvent être liés directement à la réalité politique. Depuis très longtemps, des discussions entre musulmans et chrétiens se sont déroulées qui visaient à effectuer des recherches sur leurs théologies différentes. Lorsque ces discussions ont été surtout amicales, on peut les dire "apologétiques". Avril Ann Powell, dans son livre *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India* (Musulmans et missionnaires dans l'Inde d'avant la mutinerie), rend compte de cette tradition de munâdhara ou débat.

"Que cette discussion ait occasionnellement pris un tour religieux (dans les cours de Bagdad et d'Agra), bien que cela soit en partie un reflet de la curiosité intellectuelle de l'époque, c'était aussi une affaire de convention culturelle... La plupart de ces débats religieux, quand ils avaient lieu en audience publique, étaient sans doute considérés par les gouvernants musulmans comme des occasions données aux participants de déployer leurs capacités oratoires dans une forme de loisir qui n'était pas différente au fond des autres joutes philosophiques et littéraires qui se tenaient régulièrement dans leurs cours" (Powell, 1993.).

Mais quand le régime Moghol a été remplacé par le Raj britannique, le débat amical est devenu de plus en plus une confrontation hostile.

Carl Pfander (1803-1868) était un piétiste allemand qui travailla comme missionnaire en Perse, en Inde et en Turquie. En 1835, il a publié un livre en persan intitulé Mizân al-h\$aq (Balance de la vérité), qui a été traduit plus tard en différentes langues, dont l'urdu, le turc, l'arabe et l'anglais (Pfander, 1910). Il voulait en faire un outil pour l'évangélisation des musulmans et y présentait à la fois un exemple de la foi chrétienne évangélique et une réfutation de la foi musulmane. Le ton employé, tout autant que la réaction suscitée chez les &ulamâ' musulmans signifiait qu'une nouvelle phase dans les relations entre islam et chrétienté avait commencé. Avril Powell a récemment décrit ce livre comme "la participation chrétienne la plus provocante, jusqu'ici, aux relations polémiques entre chrétiens et musulmans" (Powell, 1993, 138). Les discussions en public ont alors pris l'allure d'un combat verbal avec pour but de prouver que l'autre avait tort au lieu d'un débat dont les participants explorent les aspects ensemble. Les réponses écrites par un savant indien Maulana Muhammad Rahmatullah Kairanvi, dans un ouvrage intitulé Iz\$har ul-H\$aq (La vérité révélée), ont pris une importance capitale. Cet homme avait pris part à beaucoup de débats publics avec les missionnaires chrétiens, dont l'un avec Pfander, à Agra en 1854, avait eu beaucoup d'influence. Quelles qu'aient été les connections entre ces débats et le soulèvement de 1857, le résultat a été que la polémique de l'Inde a été exportée dans d'autres parties du monde musulman. Le Maulana est allé à La Mecque et y a écrit ses livres. Pfander a été déplacé en Turquie et y a répété son approche évangéliste parmi les musulmans, s'attirant les critiques et de la presse britannique et des autres missionnaires. La réponse des autorités turques a eu une signification historique.

"C'est à ce moment que le Sultan &Abd al-&Aziz a invité Maulana Rahmatullah à Istanbul. Cette suite d'événements a engendré une nouvelle cascade de rédaction de tracts polémiques. De ceux-ci, un héritage s'est fait sentir jusque dans notre fin de vingtième siècle, lors d'une récente éruption de conflit théologique entre les missionnaires évangélistes et les &Ulamâ' musulmans" (Powell, 1993, 293).

L'expérience de l'Inde, donc, a eu un impact bien au-delà de ses origines géographiques et historiques.

Avant de regarder cet héritage de plus près, il nous faut reconnaître certains traits de l'approche polémique. Elle peut être utilisée et comme moyen "d'attaque" et comme moyen de "défense", et de cette façon, ce genre d'activité missionnaire a conduit à une détérioration visible des relations islamo-chrétiennes. Pourtant, l'on peut aussi souligner des exemples de missionnaires qui, tout à fait à l'opposé, ont cherché à approcher les autres religions dans une attitude de respect. H.D. Griswold, par exemple, était un Presbytérien américain dont les écrits sur l'Ahmadiyya sont remarquables par leur ton irénique.

"En 1903, la Revue évangélique indienne a présenté un long article détaillé de Griswold sur Ghulam Ahmad. Il décrivait surtout les enseignements d'Ahmad, montrant en quoi ils différaient des doctrines des musulmans Sunni. Griswold mettait en évidence avec soin, mais avec tact, les nombreuses incohérences des "recherches historiques d'Ahmad, mais, à chaque fois, louait certains aspects de ses travaux. Griswold notait que tous les musulmans, mis à part ceux du camp d'Ahmad, le disaient "trompeur" et "tricheur tandis qu'il avançait l'opinion qu'il s'agissait d'un cas "d'illusion", par ailleurs sûrement sincère et cohérent dans ses demandes pendant une période de vingt ans" (Lavan, 1974, 270).

Quoi qu'il en soit, c'est, de nouveau, l'exemple négatif qui a eu les effets les plus évidents à long terme, et particulièrement en "exportant" la polémique et la rivalité entre religions loin de ses origines indiennes. Cela sera illustré plus bas quand on décrira comment les débats du 19^{ème} siècle sont adaptés pour les utiliser dans la Grande-Bretagne du 20^{ème} siècle.

Tout d'abord, il est important de noter les caractéristiques de cette confrontation polémique ainsi que le fait que cela ne peut qu'avoir des conséquences négatives. Le plus évident, c'est une tendance prédominante à comparer ce qu'il y a de mieux dans sa propre croyance et son propre système éthique avec la pire conduite de certains adhérents de l'autre religion. De même, il y a le penchant à ne citer que les arguments en sa propre faveur tout en ignorant les preuves de l'autre. Ceci peut prendre la forme d'une critique des autres Ecritures en se basant sur sa propre position théologique. Cela peut aller jusqu'à un usage sélectif des travaux de savants de l'autre religion.

"..Rahmatullah n'a jamais fait mystère du fait qu'il ne s'attachait qu'à extraire des passages de commentaires chrétiens qui semblaient (sic) prouver l'accusation de falsification, parce que la preuve de n'importe quelle altération, même très légère, volontaire ou accidentelle, ne pouvait que saper les dénégations des missionnaires... Aussi le &âlim se sentait-il libre de citer de façon sélective n'importe quel commentateur (de la Bible)... sans jamais aucune référence à leur foi globale en l'intégrité textuelle de la Bible..." (Powell, 1993).

Ceci illustre amplement l'autre caractéristique importante d'une telle polémique. Les critères de jugement diffèrent d'un côté à l'autre, aussi n'y a-t-il aucune possibilité, admissible par les uns et par les autres, de savoir qui est le "gagnant" de la rencontre. Puisque, les deux façons de comprendre la Révélation sont essentiellement différentes, ce qui, pour le musulman, prouve l'inauthenticité de la Bible, pour le chrétien, ne prouve rien du tout. De même, dans une perspective chrétienne, que les musulmans reconnaissent honorer Jésus comme un prophète, n'a pas beaucoup de poids, puisque on rejette sa divinité. La polémique inter-religieuse, donc, ne peut être qu'un exercice négatif, qui sert à

renforcer les convictions préexistantes du combattant.

En fait, un autre point doit aussi être mis en valeur. Comme le conclut Powell, il se produit apparemment un glissement : d'un essai de convaincre ses opposants, on passe petit à petit, semble-t-il, à un effort concerté pour "garder" ses propres coreligionnaires :

"... le thème de la "falsification" sur lequel le débat de 1854 s'était centré et avait échoué est resté le sujet prédominant des débats. Ceci explique en partie l'aridité et l'aspect répétitif des échanges dans l'arène de la munâdhara, où le débat en cours est actuellement envisagé de façon étroite comme une lutte pour l'adhésion de populations illettrées plutôt que comme la rencontre entre des esprits, ce qui arrivait de temps en temps à l'époque médiévale" (Powell, 1993).

Dans ce cas, la polémique devient la réponse à une menace que l'on perçoit dans la réussite, réelle ou imaginaire, de l'autre religion à se gagner des convertis. Cela devient un mécanisme d'autodéfense. En Inde, c'était le souci de protéger la population musulmane du prosélytisme des missionnaires chrétiens. Actuellement, en Grande-Bretagne, la polémique d'autodéfense est une motivation potentielle pour les musulmans qui se sentent comme une minorité vulnérable dans un pays chrétien. Pour assurer la survie de la minorité musulmane, l'on peut croire nécessaire de prouver la supériorité de l'islam et la fausseté du christianisme.

Histoire de la polémique islamo-chrétienne en Grande-Bretagne

L'exemple de polémique islamo-chrétienne la plus connue du public en Grande-Bretagne a été sans aucun doute les tournées de débats du Sud-Africain Ahmed Deedat, du Centre de Propagation Islamique (IPC). Des cassettes vidéo d'un bon nombre de ses débats avec des opposants chrétiens variés se trouvent facilement dans beaucoup d'étalages. Des exemplaires gratuits de ses pamphlets peuvent être obtenus à la branche de l'IPC de Birmingham. L'héritage de la polémique indienne se constate aussi dans le fait que les réponses de Kairanvi à Pfander sont directement accessibles aujourd'hui en Grande-Bretagne, à travers une nouvelle édition publiée par la maison Ta-Ha de Londres (Kairanvi, 1989,1990). Mais il est difficile d'en évaluer la signification plus large. Les livres se trouvent librement dans les librairies musulmanes, mais il paraît que peu de copies se vendent dans ce pays. L'éditeur lui-même a exprimé des réserves sur la sagesse de publier des livres qu'il considère comme "de peu d'utilité" pour la situation en Grande-Bretagne.

De la même façon, il est difficile de quantifier l'attraction exercée ici par Deedat et sa défense de l'islam contre le christianisme. Sa réputation est internationale et il a voyagé un peu partout dans le monde, entre autres aux Etats-Unis, en Suisse, au Pakistan, à Abu Dhabi, dans les Emirats Arabes Unis, en Arabie Saoudite et au Koweït. Ses tournées en Grande-Bretagne ont rassemblé de grands concours de peuple au Town Hall de Manchester, au Royal Albert Hall de Londres, au National Exhibition Centre de Birmingham, pour n'en citer que quelques-unes. Son approche est polémique. Il emporte le soutien vociférant de son public musulman en "prouvant" que la Bible est fausse et qu'on ne peut lui faire confiance, puisqu'elle a été corrompue. *"Le Frère Deedat a charmé la foule de 14 000 personnes par ses arguments convaincants, ses preuves, ses plaisanteries et son ironie"* (Arab News, mars 1988). Dans un tel contexte, il faut supposer que le but est de renforcer la croyance musulmane plutôt que de convaincre un public chrétien qui n'est pas là. Même en Grande-Bretagne, le nombre de chrétiens assistant aux débats est minime, et le public est par-dessus tout composé de musulmans venant du Sud Asiatique. L'effet, sinon le but, est de rassurer un public musulman plutôt que d'en convertir un chrétien.

En tout cas, le statut des musulmans a changé en Grande-Bretagne. Les problèmes initiaux, ceux d'une communauté minoritaire qui ne se sentait pas en sécurité sont remplacés par une identité musulmane britannique grandissante, qui se voit elle-même comme partie estimable d'une société multi-culturelle. Le milieu social dans lequel chrétiens et musulmans sont en relations a donc changé. Dans l'Inde du 19^{ème} siècle, l'apologétique a cédé devant la polémique où les relations entre

musulmans et chrétiens devenaient conflictuelles sur un front politique autant que sur un front religieux. Cela a été transporté ensuite dans la Grande-Bretagne du 20^{ème} siècle où musulmans et chrétiens se sont mis à chercher ce que signifiait vivre ensemble dans une société multi-culturelle. On peut se poser la question de savoir si un mouvement en sens contraire, c'est à dire, de la polémique à l'apologétique peut être attendu. Certains faits suggèrent que ce changement de situation a eu pour effet de modifier l'acceptation d'une approche aussi négative.

Ahmed Deedat a été fort suivi par les jeunes musulmans de Grande-Bretagne. Par exemple, pendant une recherche sur la da&wa et la mission, au milieu des années 80, on m'a dit que les membres de la Fondation Musulmane pour la Jeunesse de Manchester ont appris ses pamphlets par cœur et les utilisent dans leurs discussions avec des chrétiens. Le Camp d'Été des Jeunes Musulmans du Royaume-Uni de 1991 l'a invité comme orateur. Un des organisateurs expliquait qu'on l'avait choisi parce qu'il "attire toujours les foules". Pourtant, plusieurs personnes qui ont été impliquées dans des réunions avec Ahmed Deedat dans tout le pays commencent à se poser des questions sur son approche, qui, en privé, a été décrite comme "trop agressive". Chose intéressante: un jeune homme croit que cela vient de ce qu'il est originaire d'Afrique du Sud, supposant que les missionnaires chrétiens dans ce pays ont une attitude agressive par rapport aux musulmans locaux et que Deedat répond de façon tout à fait légitime dans le même style. En même temps, certains expriment des réserves et se demandent si c'est une approche correcte dans la situation actuelle en Grande-Bretagne. Certains veulent même exprimer leur désapprobation plus publiquement:

"Cher rédacteur en chef, assalamu aleykum.

Cette lettre sera courte, claire et pas douce du tout. A propos du débat qui s'est tenu au NEC, le 7 août, entre le frère Ahmed Deedat et Mr. Shorrosh: Quels imbéciles ces deux honorables messieurs se sont montrés. Toute l'affaire a tourné à l'engueulade, les deux côtés encouragés par les cris, les sifflets, les hurrahs et les injures d'une foule qui ressemblait plus au public de matchs de football qu'à un dialogue civilisé entre deux religions primordiales.

Astaghfirullah! Dieu nous pardonne!

Vos sœurs dans l'islam. Farhana et Tahmina Malik" (Trends 2 (3), 3).

Ce serait une erreur que de faire des suppositions sur la représentativité d'une telle lettre. Mais, si elle n'en reste pas moins indicative d'un rejet général d'un héritage de tradition polémique, elle soulève en tous cas des questions sur la manière dont chrétiens et musulmans vont agir les uns sur les autres dans la situation sociale et politique en Grande-Bretagne aujourd'hui. Si une méthode de confrontation n'est plus applicable aujourd'hui, peut-on découvrir un mode de da&wa qui soit acceptable et par la majorité chrétienne et par la minorité musulmane du pays?

Perspectives pour la Da&wa en Grande-Bretagne

Mettre fin à l'utilisation de la polémique n'implique pas nécessairement la fin de la suspicion, ni une découverte automatique d'une façon mutuellement acceptable de faire la da&wa. Accepter la situation britannique comme une situation où il y a liberté de religion et liberté pour les deux côtés de s'engager dans la da&wa/mission ne supprime pas l'aspect émotionnel du sujet. Illustrons cela en nous référant à deux articles parus dans une revue musulmane produite à Manchester. En août 1988, les méthodes d'évangélistes chrétiens ont causé des troubles. Un musulman de Birmingham avait découvert un prospectus américain intitulé : *"Angleterre : les musulmans arrivent!"*. Dans ce prospectus se trouvaient des suggestions sur ce que devaient faire les chrétiens britanniques pour combattre cette "menace". Comme on pouvait s'y attendre, l'auteur de l'article paru dans *"The Islamic Banner"* regarde ces tactiques avec la plus grande suspicion:

"La stratégie des évangélistes est, tout d'abord, de prendre pour cible les 25 000 Bengalis musulmans de Birmingham. Le projet est de placer des travailleurs dans la communauté pour se faire des amis des gens sans diplômes et sans travail qui

restent assis dans les parcs et les restaurants à kebab. Ils veulent ouvrir des cafés où les oisifs peuvent se rassembler et regarder des vidéos chrétiennes. Quant aux femmes, ils ont l'intention de gagner leur confiance et leur respect en leur enseignant la couture, la puériculture et l'anglais. Le but ultime est de "sauver" les musulmans en les convertissant au christianisme. Ces tactiques ont toujours été employées par les évangélistes et le seront toujours. Les plus en danger sont les moins cultivés en islam et les moins aisés, puisque les missionnaires ont toujours tiré profit de l'ignorance et du besoin. Leur approche sera subtile, aussi devons-nous nous méfier de tout non-musulman qui dans notre communauté semble trop zélé dans sa gentillesse. Si vous connaissez des gens de ce genre, informez les autres de leurs intentions véritables" (The Islamic Banner, août 1988).

L'article finissait par une note disant que des copies du prospectus original pouvaient s'obtenir auprès de la Fondation de la Jeunesse Musulmane. Les craintes exprimées reflètent la suspicion traditionnelle à l'égard des activités des missionnaires chrétiens, dont on a parlé plus haut. Toute amitié est considérée comme motivée par le désir de convertir. Les chrétiens sont dépeints comme prenant les vulnérables musulmans comme proie. De l'autre côté du tableau, voici un article de la même revue, intitulé *"L'islam est la religion qui grandit le plus"*

"...En fait, la Dawah dans sa forme la plus pure commence et finit par votre exemple personnel. Si vous voulez appeler les gens à l'islam, vous aurez du succès si vous êtes considéré comme une personne gentille, amicale, serviable plutôt que comme quelqu'un qui distribue des prospectus. La façon la plus efficace de faire la Dawah, c'est d'inviter simplement les gens chez vous, de partager avec eux vos repas et de parler avec eux. Allez trouver le non-musulman que vous voyez tous les jours et invitez-le (ou la) à la maison pour le repas du soir. Je peux vous assurer que cela fera des miracles... Ce qu'il y a de plus important pour faire la Dawah, c'est que la personne à qui vous parlez ait confiance en vous, alors, cette personne écoutera, l'esprit ouvert, tout ce que vous avez à dire. Cette confiance ne vient que s'il y a amitié entre vous. La plupart des non-musulmans qui viennent à l'islam le font parce qu'ils sont impressionnés par le caractère et le style de vie de quelqu'un, bien plus que par une lecture sur l'islam" (The Islamic Banner, Oct-Nov, 1990).

Il y a des ressemblances évidentes entre ces suggestions pour des méthodes de da&wâ et le compte-rendu des activités missionnaires qui, auparavant, avaient été la cause de tant d'inquiétude. La possibilité de "perdre" des gens qui se convertissent à l'autre religion reste un point chargé d'émotivité qui conduit à l'incohérence entre ce que l'on admet en théorie et ce que l'on accepte dans la pratique. Ceci est rendu encore plus complexe par le fait que dans le premier cas, celui de mission chrétienne parmi les musulmans en Grande-Bretagne, la conversion éventuelle est vue sur le fond des rivalités historiques entre islam et christianisme. Les chrétiens, en tant que groupe, sont vus comme prenant pour cible les musulmans en tant que groupe. La majorité dominante est vue aussi comme tentant "d'avaloir" la minorité en danger. Dans le deuxième cas, au contraire, celui de la da&wâ musulmane en direction des chrétiens, la conversion religieuse est vue comme une affaire de choix personnel. Dès que l'on prend conscience de la façon dont on raisonne différemment d'un scénario à l'autre, ainsi que des contextes historiques et sociaux qui poussent à prendre ces attitudes, on comprend la raison de ces jugements contradictoires sur la da&wâ et sur la mission. Le rejet musulman de la mission s'est formé contre un ensemble d'expériences sociales et politiques négatives, alors que la promotion de la da&wâ se base sur des motivations théologiques. Nous n'en avons pas le temps, mais une pareille dichotomie de pensée peut être facilement démontrée dans la communauté chrétienne lorsqu'il s'agit de conversion à l'islam.

Da&wâ, mission et dialogue

Après ce survol des relations islamo-chrétiennes, après avoir en particulier, insisté sur les

conséquences héritées d'échanges polémiques dans l'Inde du 19^{ème} siècle, nous pouvons maintenant retourner à notre point de départ: le dialogue de Chambésy, et son effort pour trouver une possibilité d'avancer en découvrant des méthodes acceptables de da&wâ/mission. Notons tout de suite que, bien que la conférence ait reconnu dans sa déclaration finale que la mission et la da&wâ sont des devoirs religieux essentiels et pour le christianisme et pour l'islam, l'héritage de soupçon et de méfiance était présent, alors même qu'on cherchait à le dépasser. *"Tout le long, la discussion a été intense et les émotions ont été parfois exprimées d'une façon pénible pour les musulmans comme pour les chrétiens"* (Kerr, 1976, 370). Tout au long du dialogue, c'était visible, beaucoup de préoccupations se concentraient sur des expériences antérieures de méthodes manipulatrices et coercitives de da&wâ/mission, et l'on trouvait un sentiment d'hostilité historique et politique entre l'islam et le christianisme. Pourtant, les délégués présents à Chambésy ont lancé un appel commun aux *"Eglises chrétiennes et aux organisations religieuses pour qu'elles arrêtent leurs activités abusives de diakonia dans le monde de l'islam"* comme un pas vers un modus vivendi décidé en commun. Six ans plus tard, la *Fondation Islamique* a, elle aussi, publié les documents de ce dialogue, parus à l'origine dans *l'International Review of Missions* (cf Ahmad, 1982). Ceci venait de la frustration musulmane : entre temps, il n'y avait eu aucun mouvement appréciable dans la direction d'une prise en compte réelle des résolutions de la Conférence.

Il ne faut pas s'étonner si l'essai de réformer la mission chrétienne ou, de façon moindre, la da&wâ musulmane, à partir du sommet, a largement échoué. Ni le christianisme, ni l'islam, ne sont monolithiques et, dans les conditions actuelles, il ne peut y avoir de conférence entre chrétiens et musulmans dont les déclarations aient autorité et soient obligatoires. Paradoxalement, il est aussi évident qu'un essai institutionnalisé de ce genre pour trouver un compromis souffre directement de l'histoire de la confrontation entre les deux religions. Les délégués sont choisis non seulement comme individus mais pour représenter, autant que possible, leur côté de la division. Ils ont la responsabilité de parler pour leurs coreligionnaires et peuvent donc voir principalement leur rôle comme celui d'exprimer les points de vue les plus répandus, qui sont, nous l'avons vu, les résultats cumulés d'interactions négatives et de suppositions négatives. Dans un cadre formel, donc, il y a toutes les chances pour que les barrières entre les deux religions demeurent.

Le dialogue de Chambésy a été un événement international de grande envergure et peut donc par conséquent, avoir été particulièrement prédisposé au maintien des divisions historiques. Un trait intéressant des relations islamo-chrétiennes en Grande-Bretagne a été le développement d'initiatives locales interreligieuses. Des rencontres organisées officiellement, sur une petite échelle, peuvent encore plus ou moins être considérées comme une continuation du combat entre deux groupes monolithiques. Mais là où des événements interreligieux ont servi de moyens de rencontre informelle à des chrétiens et des musulmans individuels, on a réalisé un certain degré de communication authentique. C'est la conclusion à laquelle Andrew Wingate est arrivé après avoir réfléchi sur une série des rencontres islamo-chrétiennes à Birmingham, tout en notant que la participation à ce niveau dépendait de la bonne volonté de chacun.

"Souvent, la meilleure partie de la soirée est celle que l'on ne voit pas, quand les gens parlent à deux ou trois avant le dialogue plus organisé. C'est à de tels moments que l'on peut réellement engager le dialogue avec des personnes d'une autre foi et d'une autre culture, pendant que certains retombent dans la sécurité en se détendant avec l'ami avec qui ils sont venus - et l'occasion passe à côté d'eux" (Wingate, 1988, 50).

Il y a un monde de différence entre ce genre de rencontre et l'autre extrême, celui des échanges purement polémiques. Beaucoup diraient que le succès du dialogue interreligieux dépend particulièrement de ce que l'on exclue tout essai de convertir l'autre, que cet essai soit de type polémique ou irénique. D'autres suggéreraient plutôt que le dialogue ne sera jamais pur dans ses motivations, mais qu'il sera toujours légèrement vicié par le programme caché de chacun, cherchant à convertir l'autre à son propre point de vue. L'on rencontre aussi, à la frange extrême de cet éventail

des opinions, la suggestion que, malgré les affirmations ouvertement enthousiastes qui disent que musulmans et chrétiens ont besoin de se parler dans une atmosphère de paix, la réalité sous-jacente est que *"aucun des deux côtés n'a confiance dans l'autre"* (Akhtar, 1992, 169).

Malgré des suspicions aussi profondément enracinées, le dialogue interreligieux qui suscite et encourage l'établissement d'amitiés sincères entre musulmans et chrétiens semble être le seul cadre dans lequel peut se développer une structure d'acceptation de la da&wâ et de la mission sur les plans théorique et pratique. Seule l'expérience personnelle de musulmans et de chrétiens convaincus et une appréciation mutuelle de la spiritualité authentique de la religion de l'un comme de l'autre peuvent briser les préjugés et les stéréotypes édifiés pendant des siècles. De même, au niveau pratique, c'est seulement dans une telle atmosphère de sécurité grandissante dans la compagnie de l'autre que l'on peut cesser de se sentir menacé quand on se trouve du côté "récepteur" de la da&wâ ou de la mission.

"A une de nos réunions, un visiteur musulman a commencé à distribuer des tracts affirmant clairement la supériorité de l'islam. Certains de nos étudiants (chrétiens) ont protesté. J'ai dit que c'était ce que les missionnaires chrétiens avaient fait en pratique au cours des siècles, et que, dans les bonnes conditions, cela avait été une des façons de répandre l'Evangile. Mais l'inefficacité d'un tel procédé dans notre situation se voit probablement à travers notre réponse négative. Ceci ne veut pas dire que la vie de certains ne change pas parfois à la lecture d'un tract. Nous ne pouvons donner des ordres à Dieu. Mais, en général, dans notre situation, c'est à travers des rencontres personnelles que nous trouvons des témoignages authentiques. Et, dans l'autre sens, bien sûr, nous devons nous attendre à entendre le témoignage authentique de personnes dont la foi est différente. Le dialogue n'est sûrement pas un moyen discret de prosélytisme. Ce qui arrive durant la rencontre est dans les mains de Dieu et non dans les nôtres" (Wingate, 1988, 67).

Accepter la nécessité de la réciprocité et ne pas avoir peur d'en faire l'expérience est un pas en avant très encourageant. Il faut cependant faire entendre une petite note de prudence : si cette attitude ne se trouve que lorsque des musulmans et des chrétiens convaincus apprennent à s'accepter les uns les autres, elle n'existe pas chez les adeptes de l'une et l'autre religion qui veulent faire du prosélytisme pour des motifs qui les empêchent de s'intéresser à ce qu'il peut y avoir de valable dans l'autre foi.

Conclusion

Nous avons beaucoup erré et nous avons jeté un regard sur une grande variété de perspectives théologiques et de situations historiques. Peut-on, malgré tout, tirer des conclusions d'un canevas aussi large? La da&wâ et la mission entre chrétiens et musulmans peuvent-elles avoir lieu dans une atmosphère de respect et d'acceptation mutuelles ? On a montré que les relations entre chrétiens et musulmans sont complexes et ont de multiples facettes. Il y a eu des moments où les deux côtés se sont appréciés l'un l'autre et ont coexisté d'une façon avantageuse pour les deux. Au contraire, il y a eu des moments où les deux côtés ont vécu soit en guerre l'un contre l'autre, soit dans un état d'hostilité et de suspicion. On a suggéré que les exemples négatifs d'interaction théologique, historique et politique ont vécu plus longtemps dans la mémoire collective et ont donc été la raison principale pour laquelle la méfiance dure encore. L'on peut toujours ajouter qu'il est encore possible que surviendront des circonstances favorables à une interaction positive entre chrétiens et musulmans. Dans l'avenir prévisible, une telle éventualité semble improbable tant au niveau institutionnel qu'international.

Mais si nous devons conclure qu'un changement institutionnel ne semble pas pouvoir être atteint, y a-t-il un espoir quelconque pour que des initiatives sur une plus petite échelle puissent avoir un effet? La situation britannique s'est révélée être, à la fois, un terrain fertile pour continuer la confrontation polémique et un changement du terrain social et politique de la rencontre entre musulmans et chrétiens qui a facilité l'interaction entre les religions. Le dialogue officiel montre

encore des signes de maintien des divisions historiques, mais dans les coulisses de telles affaires officielles, des amitiés ont pu se développer. Ces amitiés ont poussé les participants à remettre en question les préjugés historiques, qu'ils soient théologiques, politiques ou sociaux.

Le débat sur la da&wâ et la mission a toujours été spécialement chargé d'émotion. La conversion de l'islam au christianisme ou vice-versa est devenue plus qu'une simple affaire de conscience individuelle, plus qu'une décision théologique. Du fait que la confrontation historique entre les deux religions a eu lieu sur les fronts théologique, politique et social, la conversion peut être considérée comme une trahison. Religieusement et politiquement, les deux côtés se sont retranchés. L'effet cumulé d'expériences négatives a figé les positions, presque comme une guerre de tranchées théologique.

Evidemment, il y a beaucoup plus à dire sur le sujet. Des cas bien plus nombreux d'interaction entre musulmans et chrétiens pourraient être examinés. Mais, si les exemples montrés ici sont typiques, ils suggèrent que la seule façon d'aller de l'avant en direction d'une interaction positive entre musulmans et chrétiens serait de commencer au niveau des individus plutôt qu'à celui des organisations et des institutions.

Traduction par Anne Brusselmans,
modifiée ici ou là par la Rédaction de Se Comprendre

REFERENCES

- AHMAD, A. (1967) Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964 (London, Oxford University Press).
- AHMAD, K. (Ed.) (1982) Christian Mission and Islamic Da&wah: the proceedings of the Chambesy Dialogue Consultation (Leicester, The Islamic Foundation).
- AKHTAR, S. (1992) Christian-Muslim dialogue in the twentieth century. In: D. COHN-SHERBOK (Ed.) Many Mansions: interfaith and religious intolerance (London, Bellew).
- ANSARI, Z. I. (1977) Some reflections on Islamic bases for dialogue with Jews and Christians, Journal of Ecumenical Studies, 14, 433-447.
- BRINNER, W. M. (Trans.) (1987) The History of al-Tabari, Vol.2, Prophets and Patriarchs (Albany, State University of New York).
- CASTRO, E. (1976) Editorial, International Review of Missions, 65, 365-366.
- COMMITTEE FOR RELATIONS WITH PEOPLE OF OTHER FAITHS THEOLOGICAL ISSUES CONSULTATIVE GROUP (1991) Christian Identity, Witness and Interfaith Dialogue (London, Council of Churches for Britain and Ireland).
- EVAN-PRITCHARD, E. E. (1965) Theories of Primitive Religion (Oxford, Clarendon Press).
- HANEEF, S. (1985) What Everyone Should Know About Islam and Muslims (Lahore, Kazi Publications).
- JOSEPH, G. (1991) The Crest of the Peacock: non-European roots of mathematics (London, I.B. Taurus).
- KAIRANVI, M. R. (parts 1 & 2) (1989) Izhar-ul-Haq (London, Ta Ha).
- KAIRANVI, M. R. (part 3) (1990) Izhar-ul-Haq (London, Ta Ha).
- KERR, D. (1976) Guest-Editorial, International Review of Missions, 65, 370-372.

- KERR, D. (1991) The Prophet Muhammad in Christian theological perspective, in D. COHN-SHERBOK (Ed.) *Islam in a World of Diverse Faiths* (Basingstoke, Macmillan).
- LAVAN, S. (1974) *The Ahmadiyya Movement: history and perspective* (Manohar Book Service).
- LEWIS, C. (1992) Setting the scene, in: D. COHN-SHERBOK (Ed.) *Many Mansions: interfaith and religious intolerance* (London, Bellew).
- LITTLE, D. P. (1987) Crusades, in: E. MIRCEA (Ed.) *The Encyclopedia of Religion*, Vol.4 (New York, Macmillan) 167-172.
- METCALF, B. (1982) *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900* (Princeton, Princeton University Press).
- MOUCARRY, C. G. (1988) *Islam and Christianity at the Crossroads* (Tring, Lion Publishing).
- PETERS, RUDOLPH (1987) Jihad in: E. MIRCEA (Ed.) *The Encyclopedia of Religion*, Vol.8 (New York, Macmillan) 88.
- PFANDER, C. G. (1910) *The Mizan ul Haqq* (London, Church Missionary Society).
- PIGGIN, F. S. (1984) *Making Evangelical Missionaries 1789-1858 : the social background, motives and training of Protestant missionaries to India* (Oxford, Sutton Courtenay Press).
- POWELL, A. A. (1993) *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India* (Richmond, Curzon Press).
- RAHNER, K. (1966) *Theological Investigations Vol.5* (London, Darton, Longman & Todd).
- SCHIMMEL, A. & FALATURI A. (1979) *We Believe in One God: the experience of God in Christianity and Islam* (London, Burnes & Oates).
- UR-RAHIM, M. A. (1983) *Jesus, A Prophet of Islam* (London, MWH).
- VAHIDUDDIN, S. (1990) Islam and diversity of religions, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1, 3-11.
- VON DENFFER A. (1989) *Some Reflections of Dialogue Between Christians and Muslims* (Leicester, The Islamic Foundation).
- WAARDENBURG, J. (1979) World religions as seen in the light of Islam, in: A.T. WELCH & P. CACHIA (Eds) *Islam: past influence and present challenge* (Edinburgh, Edinburgh University Press).
- WATT, W. M. (1961) *Islam and the Integration of Society* (London, Routledge & Kegan Paul).
- WATT, W. M. (1983) *Islam and Christianity Today: contribution to dialogue* (London, Routledge & Kegan Paul).
- WINGATE, A. (1988) *Encounter in the Spirit: Muslim-Christian meetings in Birmingham* (Geneva, World Council of Churches).