
Le dialogue interreligieux

en tant que dominicains, avec les musulmans, aujourd'hui

Claudio Monge OP

Zusammenfassung

Christentum und Islam existieren nicht als monolithische Systeme, die in einen lebendigen Austausch treten könnten, es sind die Menschen, die einen Dialog eröffnen können. Da ist zunächst das Erlernen der Sprache als lebenslanger Prozess; denn die Armut der verfügbaren Sprache, in der man den Weg der Inkarnation des christlichen Zeugnisses in muslimischen Ländern skizziert, nötigt dazu, die Worte besser zu wägen und sich auf das absolut Fundamentale und Mit-Teilenswerte zu beschränken. Dieses Erlernen der Sprache geschieht immer in einer umfassenden kulturellen Arbeit zum besseren Verständnis, zum Abbau der Vorurteile und zur Schaffung freundschaftlicher Beziehungen. Die theologische Reflexion auf die Begegnung zwischen Christen und Muslimen trägt in ihren verschiedenen Disziplinen der Notwendigkeit Rechnung, Orte der Reflexion zu schaffen, in denen der kulturelle Reichtum beider Seiten zum Ausdruck kommt. Die Herausforderung besteht darin, das entschiedene Engagement mit einer Haltung der Offenheit gegenüber den Überzeugungen des Anderen zu vereinen. Die Verwurzelung in der eigenen gläubigen Identität vermag ein tieferes Verständnis der Glaubensüberzeugungen des Gesprächspartners zu fördern.

Schlüsselbegriffe

- Dialog zwischen Christentum und Islam
- Sprache
- Kultur
- Engagement für Gerechtigkeit und Frieden

Abstract

Christianity and Islam do not exist as monolithic systems that could engage in a lively exchange, but rather as people who can open a dialogue. First of all there is the learning of the language as a life-long process; then the poverty of the available language in which one sketches the path of the incarnation of Christian witness in Muslim countries forces one to weigh one's words better and to limit oneself to that which is absolutely fundamental and worth communicating. This learning of the language always occurs in comprehensive cultural work for better understanding, for the reduction of prejudices, and for the creation of friendly relationships. In its different disciplines theological reflection on the encounter between Christians and Muslims takes into account the necessity to create places of reflection in which the cultural richness of both sides is expressed. The challenge is to combine one's resolute commitment with an attitude of openness towards the convictions of the other. One's rootedness in one's own religious identity can promote a deeper understanding of the beliefs of the dialogue partner.

Keywords

- dialogue between Christianity and Islam
- language
- culture
- commitment to justice and peace

Sumario

El cristianismo y el islam no existen como sistemas monolíticos, que puedan entablar un diálogo vivo. Son más bien las personas, quienes pueden hacerlo. Primero hay que aprender la lengua como un proceso que dura toda la vida; pues la pobreza de la lengua, en la que se esboza el camino de la encarnación del mensaje cristiano en los países musulmanes nos obliga a utilizar mejor las palabras y a limitarse a lo absolutamente fundamental y digno de comunicación. El aprendizaje de la lengua tiene siempre lugar en medio de un amplio trabajo cultural para la mejor comprensión, la superación de prejuicios y la construcción de relaciones amistosas. La reflexión teológica sobre los encuentros entre cristianos y musulmanes necesita en todas sus disciplinas crear lugares de reflexión, en los que se exprese la riqueza cultural de las dos partes. El desafío consiste en unir el decidido compromiso con una actitud de apertura a las convicciones del otro. La enraización en la propia identidad creyente fomenta una comprensión más profunda de las creencias del otro.

Palabras clave

- Diálogo cristiano-musulmán
- Lenguaje
- Cultura
- Compromiso por la justicia y la paz

Dans le contexte d'un Forum célébrant les 800 ans de mission et dialogue interreligieux dans la tradition dominicaine, se présentant d'abord comme un essai commun de recherche historique, cette approche sera, toutefois, plus théologique qu'historique. Je crois y être autorisé vu que ces réflexions s'orientent tout particulièrement sur le temps présent. Le titre qu'on m'a proposé est appréciable dans sa formulation, pour deux raisons principales. D'abord, car il évite d'évoquer le terme polysémique de «mission», inutilisable, entre autre, dans un contexte Proche oriental, mais aussi en Turquie, pour le lien très lourd avec la colonisation¹, qui caractérise à partir du XVI^e siècle le grand mouvement d'expansion poussant les Européens à l'exploration de nouvelles terres, à la domination des peuples et à la conquête des âmes². Le deuxième mérite du titre est celui d'éviter de parler d'un «dialogue islamo-chrétien», qui n'existe pas car le Christianisme et l'Islam n'existent pas en tant que systèmes monolithiques en moyen d'entrer dans un échange vital. Ce sont seulement les personnes qui peuvent entrer en dialogue, là où elles le font non par tactique ou par opportunisme, mais parce que le dialogue est constitutif de la relation de Dieu aux hommes et des hommes entre eux³. L'histoire, déjà assez importante, des colloques islamo-chrétiens abordant des thèmes proprement religieux (à partir de Cordoue '74 et Tripoli '76, pour citer les premiers), atteste de leurs intérêts mais aussi des limites liées surtout au manque d'un langage commun et d'une même compréhension de termes essentiels dans le discours théologique, tels que «Révélation», «Écritures», «Parole de Dieu» ou «prophéties»... En même temps, la multiplication des réunions locales, associant des interlocuteurs ayant de vraies relations d'amitié et de respect mutuel (comme le GRIC, le Groupe de recherche islamo-chrétien, sous l'égide du père Caspar et du prof Cherfi, né à Tunis en 1977), nous ramène, une fois de plus, à l'importance féconde d'une rencontre en vérité de sujets engagés dans la foi et dans la vie. Ce dernier préalable explique pourquoi, par cette contribution (qui, par choix délibéré, se nourrira d'une expérience très concrète), on ne voudrait pas tomber dans la banalisation typique de ceux qui font référence aux niveaux classiques du dialogue (de la vie, des œuvres ou au service des grandes causes, des échanges théologiques et de l'expérience religieuse et, donc, d'ordre spirituel), en leur donnant une place hiérarchisée et autonome quand, en réalité, les différents niveaux doivent sans cesse se nourrir mutuellement, n'étant pas exclusifs les uns des autres.

De plus, on ne peut pas oublier que le dialogue sur le terrain dépend d'un éventail de conditions externes ou extrinsèques (telles que des conditions sociales, politiques, psychologiques, voir économiques), difficilement appréciables pour qui se limite à une approche théorique de la question, et non seulement de conditions intrinsèquement religieuses ou relatives au contenu de la foi ou de la pratique, ainsi que sur leur incidence sur la compréhension de l'altérité religieuse. Certes, le dialogue risque trop souvent d'être réduit à d'excellentes relations humaines qui tendent à négocier en commun les règles d'un «vivre ensemble» le plus harmonieux possible. On risque alors d'oublier l'importance religieuse et surtout les enjeux spirituels d'un tel dialogue, tout en feignant d'en ignorer les difficultés, les règles et les limites. En même

1 Celle turque est une terre, pour être juste, jamais colonisée au sens classique du terme, si on exclut certaines régions qui ont été brièvement contrôlées par les nations européennes après la Première guerre mondiale et le système des Capitulations qui sont, à l'origine, des privilèges commerciaux octroyés par le sultan ottoman à des marchands étrangers non musulmans.

2 Il est inutile de rappeler que la place du christianisme sous ces latitudes et sa manière de penser son rapport au monde restent profondément marquées par cette aventure ambiguë du colonialisme.

3 Cf. Pierre CLAVERIE, Donner sa vie plutôt que l'arracher aux autres, intervention au Forum des communautés chrétiennes, Angers 1994, cité dans: Jean-Jacques PÉRENNÉS, Pierre Claverie, un Algérien par alliance, Paris 2000, 203. Ceci est clair d'un point de

vue chrétien, car la relation intime du dialogue et de la vie, en ce qu'elle a de fondamental, apparaît clairement dans la Bible. Dans le Coran, seules deux occurrences concerneraient l'action dialogique: dans l'édition coranique de Médine elles sont toutes les deux traduites par «discuter» (le verbe *gādala*, qui donne «dispute dialectique»).

temps, le fait d'être des chrétiens aussi bien que des juifs ou des musulmans, implique des manières différentes de traverser le temps et d'habiter l'espace; les représentations que l'on s'en fait ne sont pas identiques. Alors que l'approche »judéo-chrétienne« nous inscrit dans une conception linéaire du temps, dans une idée de progression, la tradition islamique et le Coran lui-même inscrivent l'homme dans une conception temporelle circulaire. Voilà que, dans cette dernière, le temps de l'histoire nous éloigne de la pureté perdue des origines, c'est un temps profane considéré comme dangereux (malgré tout, nous avons droit à multiples versions chrétiennes d'une telle lecture du monde!) Dans une telle vision, il faut donc lutter contre le temps profane en lui substituant le plus possible un temps sacré: celui des pratiques (telles que la prière et le pèlerinage en islam), qui aideront le croyant à remonter dans le passé, à revenir à la source. Mais quand ce temps et cet espace on les traverse ensemble, dans nos sociétés complexes et plurielles, les enjeux changent et, l'on expérimente très vite, que nos traditions respectives sont à leur tour traversées par des clivages dans l'herméneutique de l'espace et du temps. Il faut donc apprendre à composer avec nos diversités internes d'abord, et ce contexte se révèle pour moi comme un des laboratoires parmi les plus complexes mais aussi féconds de la réflexion théologique. C'est là que les questions de la vie convoquent les ressources de l'intelligence, pour mieux comprendre et donc pour mieux agir et se mesurer théologiquement aux thèmes de l'accueil et du dialogue (et pas seulement comme sujets accessoires ou un peu exotiques). Autrement dit, il s'agit de comprendre la théologie comme responsabilité et non comme simple exercice de la pensée. C'est une attitude qui me semble profondément ancrée dans la tradition dominicaine et que, dans le travail en milieu islamique, j'ai trouvé magnifiquement déclinée dans les paroles et la vie de mon confrère Pierre Claverie, évêque d'Oran, dont on a célébré, en 2016, les vingt ans de la mort⁴.

»Apprendre à vivre ensemble, sortir de soi – écrivait Pierre – cela permet dans des expériences fortes vécues ensemble de donner aux mots qu'on emploie leur poids de chair, leur poids d'expérience (...) On s'aperçoit en vivant avec les gens que les mots n'ont pas le même sens, parce qu'ils ne sont pas portés par la même expérience spirituelle (...) Pour que les mots disent les mêmes choses, il faut vivre, partager ensemble une expérience, l'expérience de la vie humaine avec la naissance, la souffrance, l'amour, la mort. Donner aux mots leur poids de chair, pour moi c'est cela le dialogue«⁵.

1 L'apprentissage de la langue

D'abord, l'interminable apprentissage de la langue turque qui représente le chemin d'une vie (un défi comparable à celui de la langue arabe, tout en ayant une origine et une structure totalement différente quoi qu'en croient les gens qui, me sachant en terre d'Islam, sont

4 Né en 1938 à Bab El Oued, un quartier d'Alger, mais peu éveillé à un autre monde que celui de son milieu immédiat, Pierre Claverie écrira plus tard: »Je suis passé complètement à côté du peuple musulman alors qu'il constituait les neuf dixièmes de mon environnement humain. J'ai pu vivre vingt ans dans ce que j'appelle maintenant une »bulle coloniale: sans même voir les autres.« À l'âge de vingt ans, il quitte Alger pour faire des études à Grenoble. Tenté par le militantisme de »l'Algérie française«, il

connaît une notable conversion et rentre au noviciat des dominicains de Lille. Il y rencontre des confrères ouverts et écoutants, porte sur son passé et son avenir un autre regard qui, peu à peu, lui fera reconnaître dans les Algériens des amis et des frères. Après plusieurs années passées au Saulchoir, il désire retourner en Algérie, mais autrement. Sa soif d'engagement se concrétise: il prend la responsabilité du Centre diocésain d'Alger. Succédant au P. Henri Teissier, il continue de faire de ce lieu une

porte grande ouverte sur le monde algérien. Nommé évêque d'Oran, il dira dans son homélie d'ordination, le 2 octobre 1981, »Mes frères et amis algériens, je vous dois à vous aussi d'être ce que je suis aujourd'hui. Vous aussi vous m'avez accueilli et porté dans votre amitié. Je vous dois d'avoir découvert l'Algérie qui était pourtant mon pays, mais où j'ai vécu en étranger toute ma jeunesse. Avec vous, en apprenant l'arabe, j'ai surtout appris à parler et à comprendre le langage du cœur, celui de l'amitié fraternelle où

convaincus qu'en Turquie je parle l'arabe). Oui, cet apprentissage c'est le chemin d'une vie, car une fois qu'on arrive à communiquer dans la langue de chaque jour, on découvre que, pour ce qui concerne le vocabulaire spécialisé de la recherche et la communication théologique et philosophique, beaucoup est non seulement à apprendre mais carrément à créer! C'est un chemin d'humilité qui se fonde sur une double postulation: l'enracinement et l'ouverture. S'enraciner dans les valeurs d'une civilisation mais pour mieux s'ouvrir à ses apports féconds, en se dépouillant vite d'une approche typiquement coloniale: expression de la conviction d'une supériorité culturelle à imposer⁶. Comme à juste titre le rappelle Claude Prudhomme »la fin des certitudes qui fondaient le droit à l'expansion des nations occidentales, et justifiant la tutelle des sociétés moins avancées, est accompagnée d'une critique, parfois radicale, des raisons et des formes de la mission«⁷. C'est la crise de l'idéal d'une mission conquérante, qui est accélérée en terre d'Islam, car, surtout à partir du XX^e siècle, dans le discours des églises chrétiennes (tout particulièrement catholiques, dont les positions souvent divergent de celles de la mouvance protestante), le nouveau vocabulaire de la mission est associé à la volonté de dialogue et exclut toute agressivité en prônant une nouvelle division géographique des tâches entre pays de départ et pays de mission, par exemple par la fondation de nouvelles Eglises où les manières de croire et de vivre transmises par les Eglises mères sont relativisées. Ceci est vrai aussi *ad extra*. Dans ce cadre, la mission se confronte aux nouveaux horizons des religions non-chrétiennes et, tout particulièrement du rapport à l'Islam, en se questionnant sur la compatibilité entre le dialogue et l'annonce explicite. Il est de plus en plus évident que la mission ne peut plus être une entreprise de conversion qui met à profit la supériorité de l'Occident pour imposer sa religion, mais elle devient aussi le lieu d'une relecture du christianisme et une expérience de décentrement.

Constatant que l'élan missionnaire catholique semble s'essouffler, Karl Rahner invite à comprendre la mission dans un sens nouveau, inédit:

»Il n'est plus possible aux chrétiens vivant au siècle de l'histoire de l'église où nous sommes de partager sur le salut des non-chrétiens les idées pessimistes que saint Paul pouvait avoir dans l'optique religieuse de son temps ... (...) Dans la pensée de Paul, les hommes qui ne parvenaient pas au baptême étaient perdus ... (...) C'est cette perspective qui a commandé toute son activité missionnaire. Jusqu'à la fin du Moyen âge, et plus longtemps encore, les chrétiens ont épuisé pour une large part leur élan missionnaire dans cette considération«⁸.

Ces lignes portent le trouble dans les milieux missionnaires, mais il y en a qui relèvent le défi, comme les Dominicains du Caire (et en particulier le frère d'origine égyptienne George Anawati, 1905-1994), qui commencent à envisager un dialogue, notamment avec l'Islam, dont le but est la rencontre, indépendamment des visées de conversion de l'autre.

communient les races et les religions». Sa ligne est tracée. Il connaît alors un rayonnement pastoral et évangélique sans précédent, se dépense sans compter, ouvert à toute rencontre, donnant des conférences, écrivant toujours dans un grand souci de vérité. Il fera du dialogue une »vertu« exigeante de vérité, de lucidité, de courage risqué. Ses prises de parole et ce courage le conduiront jusqu'au bout de son respect et de son amour de l'autre. Il meurt assassiné à Oran, le 1er août 1996, mêlant son propre sang

avec celui de son fidèle chauffeur Mohammed.

5 Pierre CLAVERIE, Eglise en dialogue, Forum de Grenoble, avril 1996, dans: La Vie Spirituelle, numéro spécial 721 (1997) 810.

6 La connivence qui a réuni colonisation et missions chrétiennes, au moins telles qu'elles avaient été définies au XVI^e siècle, est indiscutable malgré le fait que les milieux missionnaires répugnent à l'admettre. Bref, »... la mission et la colonisation, malgré les objectifs distincts, ont noué des rela-

tions ambiguës et dangereuses, au point que la première s'est faite alliée de la seconde dans l'espoir de la mettre à son service«, Claude PRUDHOMME, Missions chrétiennes et colonisation, XVI^e-XX^e siècle, Paris 2004, 160.

7 PRUDHOMME, Missions chrétiennes (n. 6), p.16.

8 Karl RAHNER, Mission et grâce, T. I xxe siècle, siècle de grâce?, Tours 1962, chap. V, 207-228.

Si la première condition d'un vrai dialogue est le respect de la vérité, dans le dialogue même il existe des domaines différents pour qu'il puisse mieux se réaliser. Anawati en distingue trois par rapport à l'Islam: islam comme religion, comme civilisation et comme cité.

»Derrière cette constatation, il y a le constat que l'anthropologie n'est pas la même quand on se place sur un plan exclusivement coranique ou quand on prend la pensée musulmane dans son ensemble, avec l'apport du *kâlam*⁹, de la *falsafa*¹⁰ et du *tasawwuf*¹¹. D'où la certitude qu'il a existé par le passé, et l'observation qu'il existe dans le présent un ›humanisme musulman‹ avec lequel il est possible d'entrer en discussion, en relation«¹².

Pour Anawati cette certitude n'est pas toujours dénuée de l'espoir de voir ces humanistes musulmans franchir le pas vers Jésus-Christ. C'est le début d'un chemin d'humilité, par lequel le salut donné en Christ emprunte des voies qui échappent à notre entendement où c'est Lui qui nous rejoint et non pas nous qui le ›portons‹. Il s'agit aussi d'un chemin d'essentiel, car la pauvreté du langage à disposition, dont on parlait en esquissant le chemin d'incarnation du témoignage chrétien en terre d'Islam, oblige à peser beaucoup plus les mots et à se limiter à ce qu'on considère comme absolument fondamental et à partager.

2 La connaissance de la culture

L'apprentissage de la langue ne va jamais seul, mais s'associe à un plus vaste travail culturel pour comprendre la société, dépasser les préjugés en permettant de nouer des liens d'amitié qui sont un moyen de lutte pacifique contre les forces d'exclusion. Ceci en essayant de trouver un juste équilibre entre le fait de ne rien savoir de l'autre (de sa religion, de sa culture, de son origine et de son histoire personnelle et communautaire) et le fait de croire tout savoir, parce qu'on a étudié dans les livres, en devenant sourds à ce que l'autre dit de manière personnelle. Autrement dit, si l'ignorance nous prive des clés de compréhension élémentaires, l'érudition, elle, risque de ne plus rendre perceptibles ces décalages de l'expression d'autrui avec le discours officiel ou dogmatique qu'on attendrait de lui. Voilà le sens et l'importance de la juste connaissance de la culture (la turco-ottomane dans notre cas), de l'histoire et de ses évolutions, dans le contexte des rapports avec toute une région Moyen Orientale, caractérisée par la présence d'une multiplicité d'appartenances, dont celles des communautés chrétiennes de différentes églises et rites¹³.

Un vrai dialogue, d'abord culturel, fondé sur une véritable attitude hospitalière, entre les peuples vivant dans l'espace turc et proche oriental, ne peut guère faire l'économie d'une lecture critique d'une histoire commune, passée et récente, pour comprendre la construction des imaginaires chez chacun, mais aussi et surtout une lecture instrumentalisée du passé qui procède d'une volonté de le sacraliser plus que de la nécessité de le dépasser, pour imaginer un futur solidaire. D'où l'intérêt d'analyser correctement, d'une part la construction historique des représentations collectives et, d'autre part, le rapport à l'altérité. Tâche qui relève de l'impossible sans un travail de déconstruction de l'imaginaire collectif négatif sur l'autre.

9 Cette expression arabe signifie littéralement «la science de la parole», mais à peu à peu aussi acquis le sens d'argument intellectuel appliqué à la théologie et servant à prouver à l'autre (l'antagoniste), non par la voie de la raison discursive mais par celle de la loi musulmane, l'existence de Dieu, ses attributs, ses œuvres dans le

monde ou le jour du Jugement dernier et l'envoi sur terre des prophètes et des imâms, les guides religieux.

10 C'est la philosophie islamique arabo-persane.

11 C'est le cœur spirituel de la tradition islamique, la voie mystique de l'adoration sincère de Dieu.

12 Dominique AVON, Les Frères prêcheurs en Orient, Paris 2005, 829.

De façon très particulière au Proche Orient, on découvre vite que l'écriture historique, surtout, demeure prisonnière de l'état ethnique, aboutissant à une survalorisation du passé »glorieux« et à une culture »victimaire« qui entrave la production d'un discours innovant. En surgit une position d'opposition systématique qui se nourrit des souffrances passées ne permettant pas d'envisager le futur. La réaffirmation identitaire est sans doute une des formes de résistance culturelle des populations moyen-orientales, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes. Mais cette résistance culturelle ne doit pas inéluctablement impliquer le rejet de l'autre! Au contraire, elle doit tendre davantage à valoriser son propre héritage, enrichi par les apports positifs des autres cultures, et la négociation de nouvelles relations fondées sur le respect mutuel. Il faut constater que dans ces terres le »témoignage mémoriel« est tellement fort qu'on a le sentiment que le futur est pris en otage par le passé, surtout quand celui-ci est jalonné de terribles souffrances, ou au contraire, est enjolivé au point de représenter une sorte de référent historique.

Certes, tous les peuples ont une mémoire collective. Celle-ci est un élément constitutif de l'identité et on ne peut pas faire fi du passé et, surtout des blessures de l'histoire. Il faut toutefois veiller à ce que la fidélité à une mémoire construite n'entre pas en collision en déformant les faits ou en s'y référant de manière anachronique ou abusive, avec le savoir historique contrôlé. L'adoption d'une sorte de monopolisation victimaire, prétendant légitimer par les épreuves subies dans le passé ou dans le présent, un droit prioritaire à la compassion, voilà un obstacle majeur à l'établissement de la vérité. Pour avancer il est fondamental d'accorder la priorité au récit et à l'écoute des histoires respectives. C'est le début d'une rupture avec les discours narcissiques et d'un dépassement des dogmatismes pour appréhender »l'autre«, non comme un adversaire religieux, mais comme un partenaire dans la construction de la paix et, plus concrètement encore, dans la construction d'un réseau de rapports qui puisse changer la vie et les liens interpersonnels au quotidien.

3 La réflexion théologique

La réflexion théologique sur la rencontre islamo-chrétienne, est développée en particulier dans le cadre du centre d'études DOSTI à Istanbul (mais on pourrait citer l'IDEO du Caire, ou le PEACE CENTRE DE LAHORE au Pakistan) et à travers un réseau de contacts universitaires avec plusieurs correspondants travaillant dans le domaine de l'histoire, de la philosophie, de la théologie, des études politiques, de la littérature et de l'art. Ce métissage de compétences est essentiel car, tout d'abord, il répond à la nécessité de créer des lieux de réflexion où l'on met en commun nos héritages culturels qui font la grandeur de chacun. Le service de la dignité de l'homme est une valeur en lui-même, un préalable au renforcement de la confiance mutuelle sans laquelle le dialogue interreligieux n'est pas possible! Cependant, l'approche multidisciplinaire permet aussi de réduire l'impact de l'incompréhension fondamentale et préalable de l'islam par rapport à la nécessité même d'un dialogue théologique. Car, pour l'islam et pour chaque Musulman, le judaïsme et le christianisme sont une affaire

13 Il est difficile de donner des statistiques fiables concernant la présence des chrétiens en Turquie. Le pays, qui fait plus de 78 millions d'habitants, compterait 0,2% de chrétiens (quelques 150.000 unités) partagés en multiples appartenances des univers orthodoxe (tout particulièrement arméniens et syriaques qui font, à eux

seuls, 60% de la présence chrétienne), protestant et catholique. Les catholiques, de leur côté, dépassent difficilement les 60.000 unités et se partagent en quatre rites différents, les Latins, les Arméniens, les Syriaques et les Chaldéens, qui sont pratiquement dans l'impossibilité de célébrer des liturgies communes.

jugée et classée par Dieu Lui-même, dans le Coran. Ces religions sont reprises, corrigées, complétées et dépassées par le Coran qui, de ce fait, restitue la vérité de chacune d'elles, vérité se distinguant de celle prétendue par les Juifs et les Chrétiens.

Pourquoi alors, encore entrer en dialogue? Les Musulmans semblent avoir des priorités différentes par rapport à une discussion théologique avec des interlocuteurs chrétiens, même s'ils constatent partager une responsabilité commune dans une société dans laquelle on vit côte à côte et où la cohabitation semble être mise en question par des mouvements de polarisation croissante¹⁴. Le défi est de taille et nous ramène, par un autre parcours, au cœur du sens et de la pratique d'un dialogue interreligieux se déclinant à partir d'un paradoxe: celui de concilier l'engagement absolu qu'implique toute démarche religieuse avec une attitude d'ouverture aux convictions de l'autre. Autrement dit, comment demeurer fidèles à notre identité chrétienne et en même temps faire preuve d'ouverture à l'autre dans le respect de son altérité et des questions, souvent pertinentes, que cette altérité nous pose? N'y a-t-il pas là un retour à une condition caractérisant les débuts de la mission de l'Ordre, incarnée dans l'expérience de Dominique au contact avec le monde cathare? L'islam représente un défi passionnant, ou mieux, il faudrait peut être dire: les croyants musulmans, dans leur incroyable diversité représentent aujourd'hui un défis formidable non seulement socio-culturel mais éminemment théologique pour nous.

La question qui habitait et hantait le confrère Anawati: »Pourquoi l'Islam dans le plan providentiel?« n'a pas perdu sa pertinence de nos jours! Aujourd'hui on peut probablement la décliner un peu différemment: la question fondamentale n'est plus tellement de savoir comment faire place à l'Islam dans une vision chrétienne de l'histoire du salut mais, plutôt comment Jésus-Christ nous rejoint-il à travers la rencontre des croyants musulmans? Autrement dit, si pendant des décennies la théologie des religions a mis en avant la question du »salut«, dans la nouvelle perspective inaugurée par Vatican II, où la question était plutôt: »les religions peuvent-elles être des voies de salut pour leur membres?«, c'est la catégorie de la »relation« qui doit devenir centrale! Il s'agit d'une catégorie, d'ailleurs, qui n'est pas tout simplement pratique ou descriptive mais bel et bien théologique! Pour un chrétien, c'est un constat évident car cette dynamique de la relation est au cœur de la foi trinitaire et, de ce fait, elle surmonte la dichotomie apparente entre dialogue et annonce! La catégorie du salut on ne l'a pas écartée pour autant: vivre les relations de manière non violente et fraternelle, des relations nouvelles avec Dieu et entre les humains, ne serait-ce pas une manière de signifier le salut en acte? En effet, la relation est au cœur de toute démarche d'espérance et pas seulement au cœur du salut. Elle nous sauve du repli sur nous-mêmes, d'une vie auto-référentielle¹⁵: elle représente la dimension immanente et non simplement eschatologique du salut. La catégorie de la relation, finalement, implique aussi un changement radical dans l'approche savante de l'altérité et, pour ce qui nous concerne, d'un islam disséqué avec le scalpel de discipline savantes et variée, au point d'en faire un objet d'étude inanimé, alors que l'essentiel c'est de »revivre une histoire intérieure«.

Comme dirait Louis Massignon, grand ami et inspirateur de notre frère Anawati, on ne peut pas étudier les penseurs musulmans »du dehors« sans entrer dans le cœur de l'islam

14 Cette polarisation est particulièrement forte entre christianisme et islam car elle relève de la distanciation culturelle engendrée par deux idéologies religieuses qui ont toutes les deux l'ambition de façonner de manière totalitaire la vie individuelle, familiale et sociale.

15 Cf. Geneviève COMEAU, *S'asseoir ensemble. Les religions source de guerre ou de paix?*, Mediaspaul 2015, 118ss.

16 Cf. Jean-Jacques PÉRENNÈS, Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, Paris 2008, 76. Si le regard hésitant du premier Anawati sur l'islam est tout d'abord conditionné par tout ce qu'un chrétien d'Orient hérite par sa simple naissance (le poids des

lui-même, sans devenir franchement les hôtes de cette Communauté toujours vivante, en opérant un ›décentrement‹, dans le but de se laisser rejoindre par une vérité intérieure, qui jaillit dans des fulgurances de la pensée, des rapprochements inattendus¹⁶. Au-delà du fait que l'islam, pour Massignon, joue un rôle particulier dans l'histoire du salut, opinion qui perturbe bien des schémas théologiques courants, ce qui retient particulièrement notre attention (après avoir retenu celle d'Anawati), c'est l'idée de la nécessité d'un ›décentrement théologique‹ ... Une fois de plus, l'on corrobore ici la conviction que c'est l'enracinement dans sa propre identité croyante qui peut favoriser une meilleure compréhension de la croyance de l'autre interlocuteur. Il s'agit d'entrer dans l'attitude intellectuelle, à vrai dire ni naturelle ni confortable, consistant à partager le regard de l'autre sur son propre univers de foi sans renoncer pour autant à sa propre capacité de discernement et de jugement.

C'est l'attitude efficacement représentée par la disposition du patriarche Abraham accueillant les voyageurs inconnus. L'acte d'accueil du Patriarche devient à la fois ouverture de son propre horizon, connu et reconnu comme différent, à une altérité qu'on invite à se raconter, et qui est invitation à s'ouvrir à son tour, tout en respectant ses temps et son désir effectif de partage. Dans la fameuse scène de Gn 18, le déplacement du Patriarche et de ses hôtes sous l'arbre, pour le partage du repas sacré, exprime l'exigence d'éviter d'introduire les étrangers sous sa propre tente en trouvant, par contre, un ›terrain alternatif et intermédiaire‹ de rencontre où les identités respectives, sans être évacuées, ne sont pas non plus imposées au partenaire. Le Patriarche n'avale pas ses visiteurs à l'intérieur du ›chez soi‹ et, cependant, ces derniers manifesteront quelque chose de leur identité mystérieuse justement par leur capacité de scruter les secrets de la tente (le cœur de l'identité d'autrui), pour saisir un désir profond, celui d'une descendance, dont l'assouvissement rendra à l'hôte accueillant sa pleine dignité aux yeux de ses proches.

Encore une remarque, en passant: parler de ›relation‹ au Proche Orient aussi bien qu'en Turquie, signifie tout particulièrement relever le ›défi de la citoyenneté‹: comment réclamer le droit d'être un citoyen comme les autres tout en affirmant sa propre identité chrétienne en pays d'Islam, où on a encore beaucoup de mal à reconnaître le droit à la liberté religieuse? Pourtant, on commencera à construire le futur des chrétiens dans cette région lorsque toutes les communautés pourront aussi librement exprimer leurs richesses confessionnelles, en faisant à la fois passer leurs membres du statut de ›citoyen contraint‹ à celui de ›citoyen par choix‹ et puis, plus important encore, en permettant de diluer les nationalismes qui jouent un rôle dangereusement polarisateur.

4 L'engagement pour la justice et la paix

Finalement, l'effort d'incarnation de l'Évangile dans le temps passe, en terre d'islam comme ailleurs, par l'engagement pour la justice et la paix, surtout dans un travail d'écoute et d'élaboration de récit, pour repenser l'histoire et ses blessures (y compris les préjugés qui grèvent encore lourdement la rencontre et pervertissent la lecture occidentale du

blessures laissées par l'histoire), à savoir, au moins dans son inconscient, par cette peur du musulman qui joue comme un réflexe chez la plupart des chrétiens d'Orient, l'histoire personnelle de Massignon est marquée par un retour à la foi chrétienne qu'il estimera devoir à une famille musulmane

qui le recueillit sur le bord du Tigre lors d'une grave crise psychologique et morale qu'il traversa en 1908 au cours d'une mission archéologique en Irak. Se mettant sur les mêmes rangs que Charles de Foucauld, Massignon se dit convaincu que »... nous sommes plusieurs en France à avoir reçu du désert

arabe cette sommation de l'islam, qui est une grâce, qui nous fait retrouver Dieu en son Christ, pour y adorer sa transcendance [...] et que cette sommation est une mission, authentique, de l'islam ... », cf. Louis MASSIGNON, *Le signe marial*, dans: *Rythmes du monde*, 1948, 14.

phénomène islamique), en visant à la naissance et au développement d'une humanité apte à affronter les défis de la construction de différents pays. Face à la violation répétée des droits de l'homme, les fils d'Abraham ont une vocation historique à rappeler que le fondement radical des droits de l'homme, ce n'est pas seulement la dignité de la personne humaine, mais la création de l'homme, œuvre et image de Dieu, qui est un héritage commun, du moins pour les trois religions monothéistes. C'est là que s'origine la nécessité de donner une épaisseur existentielle à tant de discours sur l'amour du prochain¹⁷: »Il faut que l'autre existe, sans quoi nous nous exposons à la violence, à l'exclusion, au rejet (...)«, disait Claverie.

J'ajouterais que cette reconnaissance c'est le premier acte de justice, qui n'éliminera pas encore, d'emblée, la violence, mais constitue le premier pas vers une humanité plurielle à ne pas confondre avec la simple mondialisation qui, elle, procède d'un esprit de suprématie et pas de reconnaissance. La véritable reconnaissance est l'Incarnation qui se renouvelle, en continuant à assumer jusqu'aux extrêmes conséquences de la conformation à l'Autre/autre. Alors, quel témoignage plus bouleversant rendu à l'amour de Dieu et à la puissance de l'Évangile que la passion et la mort des moines de Tibhirine! »Nous ne pouvons exister comme homme qu'en acceptant de nous faire image de l'Amour tel qu'il s'est manifesté dans le Christ qui, juste, a voulu subir le sort de l'injuste« écrivait un des moines deux mois avant son assassinat (V. S. n° 721, p. 876). Notre frère Pierre Claverie rappelait que »... l'Église accomplit sa vocation et sa mission quand elle est présente aux ruptures qui crucifient l'humanité dans sa chair et dans son unité«. C'est dans cette fidélité que la violence est contestée de manière radicale. Dès qu'elle est contestée, et sans pour autant dissuader ses auteurs, la violence devient aux yeux de tous exhortation à plus grande qu'elle. Car, ce qu'on n'a pas la possibilité d'empêcher, on a le devoir de le contredire ... ♦

17 Notre frère Pierre Claverie dans des pages très connues, où il revient à l'origine de sa vocation religieuse, en repensant à son enfance de »piet noir« à Alger, remarque avoir vécu comme dans une bulle, ignorant l'autre, ne rencontrant l'autre que comme faisant partie du paysage ou du décor. Mais, il remarque, »... un jour, il m'a sauté à la figure«. L'émergence de l'autre, la reconnaissance de l'autre, l'ajustement à l'autre deviennent pour lui des hantises et, il reconnaît dans cette découverte l'origine de sa vocation religieuse (parfois on dirait que c'est le contraire: entrer en vie religieuse pour se protéger par rapport à la présence des autres!) »Je me suis demandé pourquoi – écrit encore Mons. Pierre – durant toute mon enfance, étant chrétien, [...] entendant des discours sur l'amour du prochain, jamais je n'avais entendu dire que l'Arabe était mon prochain«.