

## Sommaire

	Page
Éditorial	
De la mission « missile » à la mission « trans-mission » Shafique KESHAVJEE .....	3
Introduction	
Jean-Claude BASSET .....	8
 <b>À TRAVERS LES CONTINENTS</b>	
Les relations entre chrétiens et musulmans dans le monde arabe	
Tarek MITRI .....	12
L'interaction des musulmans et des chrétiens en Asie ..	26
Relations islamo-chrétiennes en Afrique .....	33
Enjeux des relations islamo-chrétiennes en Europe	
Jan SLOMP .....	41
La réaffirmation islamique dans le monde actuel	
Gé SPEELMAN .....	54
 <b>QUESTIONS EN DÉBAT</b>	
À propos de la société, de l'Église et de la théologie ...	66

## RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES

« Que Dieu soit Dieu ! » – Quand les compréhensions chrétienne et musulmane de Dieu se rencontrent Albrecht HAUSER . . . . .	72
La Parole faite chair et la Parole faite livre Réflexions et comparaisons à propos de l'Afrique Lamin SANNEH . . . . .	86
Foi et <i>iman</i> : la réponse humaine J. Dudley WOODBERRY . . . . .	93
Mission et <i>da'wa</i> De l'exclusion au témoignage réciproque Anton WESSELS . . . . .	106
Les leçons de l'histoire : Pour une méthodologie des relations islamo-chrétiennes Bert BREINER . . . . .	117

## FACE À L'AVENIR

Cinq exigences pour un témoignage David KERR . . . . .	128
Choix de revues et bulletins . . . . .	135
Centres d'études et de recherches . . . . .	137
Bibliographie en français . . . . .	139

### **Du nouveau pour bientôt !**

1993 est une année de changement pour Perspectives Missionnaires !

- ◆ Ce numéro, spécial par sa dimension et son contenu, paraît simultanément aux Éditions du Soc, sous le titre *Quand nos voisins sont musulmans – Analyses et perspectives chrétiennes*.
- ◆ Notre prochain numéro paraîtra en automne 1993 sous une nouvelle couverture – et abordera comme de coutume des sujets diversifiés sur environ 80 pages.

## Éditorial

### De la mission « missile » à la mission « trans-mission »

---

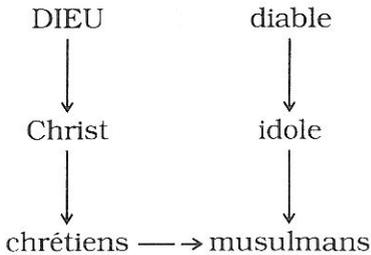
Shafique KESHAVJEE

« Allez donc : de toutes les nations faites des disciples... »  
(Matthieu 28 : 19).

Pour beaucoup, la mission chrétienne, à défaut d'être simple, paraît au moins claire : le Ressuscité envoie. Puisque « toutes les nations » sont appelées à devenir des disciples, les populations musulmanes ne peuvent faire exception. À la suite des apôtres, les chrétiens doivent témoigner en tout temps et en tout lieu de leur foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, Seigneur et Sauveur de tous les hommes. À l'égard de l'islam, l'ordre d'envoi est donc parfaitement limpide : « Allez donc : de toutes les nations – musulmanes – faites des disciples... ».

À travers les siècles et jusqu'à aujourd'hui, bien des chrétiens, forts de l'élan de cet envoi, ont véhiculé l'image agressive d'une mission « missile » et leur dynamisme zélé a été accueilli par leurs bénéficiaires comme de la... dynamite ! Les quatre totalités (*tout* pouvoir, *toutes* les nations, *tous* mes commandements, *tous* les jours) contenues dans la parole finale de l'Évangile de Matthieu ont pu justifier bien des attitudes dont la tonalité a été pour le moins totalitaire : puisque *tout* est chez nous, que recevoir encore des autres ? Cette forme de

pensée – qui oppose le tout au (quasi) rien, la plénitude aux manques, voire aux manquements – n’est certainement pas l’apanage des seuls chrétiens. Loin de là ! Mais en régime chrétien, le modèle théologique implicite à un tel programme revêt un visage particulier qui peut s’exprimer de la manière suivante :

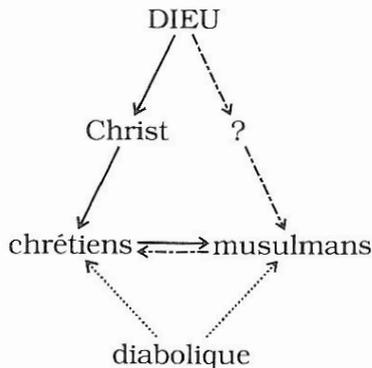


L’accent sera mis sur le nécessaire témoignage et toute velléité de « dialogue » sera perçue comme une trahison à la mission conférée par le Ressuscité lui-même. À partir de paroles fortes de la

Bible (par exemple I Jean 5 : 19ss), cette position sera confortée. Le malheur de cette mission de type « missile », c’est qu’elle s’oppose au mode d’être de Jésus lui-même et à d’innombrables enseignements bibliques. Pour ne citer que le plus célèbre, que peut signifier « aimer son prochain » – musulman – et cela comme Jésus a aimé ses contemporains ? Les différentes contributions présentées dans cette brochure, toutes, à leur manière, tentent de répondre à cette question. Aimer implique nécessairement une démarche de décentrement comme le Christ s’est décentré lui-même (cf. Philippiens 2 : 4-11). L’islam ne saurait être connu de façon purement déductive à partir de certaines affirmations bibliques (comme d’ailleurs le christianisme, à partir de certaines affirmations coraniques). Identifier simplement l’islam à l’Ismaël de la Genèse ou... à la Bête de l’Apocalypse est une attitude non seulement simpliste mais dangereuse. Seule une démarche explicitement inductive qui cherche à comprendre qui sont véritablement les musulmans eux-mêmes, et cela dans la vaste diversité des lieux et des temps qui leur est propre, seule une telle démarche permet de sortir de jugements faciles qui malheureusement voilent plus

qu'ils ne dévoilent. Un des grands mérites de ce petit livre est précisément de faire pressentir que l'islam n'est pas un bloc facile à juger et que les « musulmans » peuvent percevoir de façons fort diverses les « chrétiens », et cela en fonction de leurs propres contextes historiques, politiques, géographiques ou dogmatiques. Plus la capacité de compréhension à l'égard des musulmans grandit, plus la crainte – qui ne naît pas de l'amour – se dissipe. Les musulmans, comme tous les autres êtres humains, apparaissent alors avec leurs forces et leurs faiblesses, leurs prodiges et leurs perturbations, leurs capacités d'accueil de Dieu et leurs propres résistances à la grâce. En opposition au modèle théologique présenté ci-dessus qui est à la fois sécurisant pour ceux qui sont dedans (« nous avons toute la vérité ») et enfermant pour ceux qui sont dehors (« ils n'ont rien à nous apprendre »), un autre modèle sous-tend la plupart des contributions de cet ouvrage. À partir de considérations implicites d'ordre théologique (Dieu est le Créateur de tous les hommes et son nom peut être grand parmi les nations, cf. Malachie 1 : 11) et anthropologique (*tous* les hommes, malgré le péché, restent créés en image de Dieu et donc porteurs de « vérités »), considérations que l'on peut qualifier de fermes sans être fermées, un modèle plus ouvert se dégage qui articule à la fois l'importance du témoignage et la nécessité du dialogue.

Les chrétiens ont non seulement à être témoins du Christ auprès des musulmans mais aussi à apprendre d'eux. Si Dieu a pu confier une « mission » à Cyrus pour le bien d'Israël et de tous les peuples (cf. Esaïe 45), il n'est pas exclu qu'il ait pu en confier une aux musulmans (celle par



exemple de nous rappeler que Dieu est UN et que lui seul mérite notre adoration). Ceux-ci à la suite de Mohammed, comme bien d'autres peuples, sont d'ailleurs intimement persuadés d'être porteurs d'une « mission » envers toute l'humanité. « Nous t'avons envoyé avec la Vérité pour annoncer la bonne nouvelle et pour avertir. [...] Les juifs et les chrétiens ne seront pas contents de toi tant que tu ne suivras pas leur religion. Dis : La Direction de Dieu est vraiment la Direction » (Le Coran, sourate « La vache » 2 : 119–120).

Le contexte actuel de la mission, qu'on le veuille ou non, est celui de la « trans-mission ». Les chrétiens ne sont pas les seuls à se sentir envoyés. Bien des communautés religieuses s'efforcent de communiquer « leur » message aux autres. La tâche missionnaire est dès lors double : entendre et discerner d'une part ce que l'autre peut me faire découvrir et d'autre part ce qu'il m'appartient de lui trans-mettre (ce qui implique ni une répétition ni une innovation mais une reprise créatrice de ce qui nous est confié). Ainsi, même si l'Eglise est appelée à renoncer à la mission « missile », elle ne renonce pas pour autant à toute forme de mission. L'envoi du Ressuscité reste pertinent car précisément *il est le Ressuscité* ! Alors que la mission de type « missile » interprète les quatre « totalités » de Matthieu 28 de façon totalitaire et excluante, la mission de type « trans-mission » les interprète de façon totalisante et non arrogante.

- ◆ Le « tout pouvoir » du Christ est une infinie puissance de service offerte en plénitude à ceux qui le suivent.
- ◆ « Toutes les nations », cela évoque l'immense diversité des « ethnies », groupes et peuples à être abordés et rencontrés dans leur spécificité propre.
- ◆ Ce que l'Eglise doit transmettre, c'est « tout ce que le Christ a commandé » et non avant tout sa propre manière de comprendre qui il est et comment on devrait l'accueillir (par exemple comme « Fils de Dieu ») pour pouvoir bénéficier de son enseignement.
- ◆ La Présence promise « tous les jours » est celle qui permet de persévérer jusqu'au bout dans le service particulier offert à

chaque peuple spécifique, et cela par la trans-mission fidèle et créatrice de tout ce que Jésus nous a fait connaître.

Le témoignage chrétien auprès des musulmans est aujourd'hui plus urgent que jamais. La Bonne Nouvelle d'un Dieu dés-armant qui renonce à s'imposer par puissance pour se proposer par tendresse, qui par solidarité souffre avec et pour l'humanité, qui dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus porte et emporte nos auto-suffisances arrogantes et aliénantes et fait jaillir une nouveauté de vie au service des plus petits, une telle annonce ne peut être vécue qu'avec humilité et sollicitude.

Puissent les contributions de ce recueil faire croître en nous un tel état d'Esprit.

Shafique KESHAVJEE

# Introduction

---

Jean-Claude BASSET

On compte aujourd'hui à travers le monde près de soixante-quinze millions de chrétiens rattachés à la famille réformée-presbytérienne-évangélique, héritière de la tradition de Calvin. Pas moins des deux-tiers d'entre eux vivent dans des pays où l'islam joue un rôle social, religieux et politique important, en Afrique, en Asie comme en Occident. Il est donc essentiel que les Églises abordent ouvertement la question des enjeux de la coexistence islamo-chrétienne et celle de leur responsabilité commune dans le témoignage rendu à l'Évangile de Jésus Christ.

Du fait des courants qui le traversent actuellement, l'islam est assez souvent perçu, sur le plan local ou à l'échelle du monde, comme une menace politique, sociale ou culturelle. Des relations personnelles entre musulmans et chrétiens peuvent être cordiales, animées d'un esprit de respect mutuel et de coopération. Dans le même temps, des communautés chrétiennes peuvent se sentir marginalisées dans telle société où l'islam constitue la principale force politique, comme au Moyen-Orient, en Afrique du Nord ou dans certains pays d'Asie.

L'Afrique noire a une longue expérience de coexistence pacifique entre communautés chrétiennes et musulmanes, mais au moment où il y a des enjeux de pouvoir politique ou d'influence sociale, sans oublier les clivages ethniques, les voisins peuvent devenir des ennemis et la religion qui devrait relier l'humanité à Dieu devient un facteur de division. En Europe et en Amérique du Nord, les chrétiens ont une image caricaturale de l'islam à travers la presse et la télévision.

Souvent, ils ne savent pas comment répondre au défi social, pastoral et théologique que leur pose la présence de minorités musulmanes dont l'importance s'est accrue durant ces vingt dernières années. Les musulmans font de leur côté l'expérience d'un climat social qui leur est assez hostile ; beaucoup craignent de perdre leur identité et leurs valeurs dans une société dominée par le matérialisme et la sécularisation.

La peur est mauvaise conseillère. Les conflits et les tensions dans une région donnée ne doivent pas dispenser les musulmans et les chrétiens de maintenir ou d'établir de bonnes relations partout où c'est possible. Réciproquement, que des chrétiens et des musulmans puissent vivre dans une bonne entente ne doit pas faire oublier les craintes des chrétiens vis-à-vis de l'islam ni l'antipathie de certains musulmans à l'égard du christianisme. Le lien qui rassemble la famille réformée incite à un large échange sur les enjeux actuels des relations islamo-chrétiennes, dans un esprit de confiance, de solidarité mutuelle et de respect des diversités.

C'est dans cette perspective que le Centre International Réformé John Knox à Genève a organisé, en relation avec l'Alliance Réformée Mondiale, une première consultation en 1987 dont les résultats ont été publiés en anglais sous le titre: *Living among Muslims*.<sup>1</sup> Convaincu à la fois de l'importance et de l'urgence de la question de la coexistence et du témoignage chrétien parmi les musulmans, le même Centre John Knox a mis sur pied une seconde rencontre en 1990, autour d'une série de contributions préparées à l'avance par des spécialistes des relations islamo-chrétiennes. On a notamment été attentif à associer à cette démarche des représentants des différentes sensibilités de la famille réformée, y compris l'aile évangélique.

Ce sont ces textes, remaniés par leurs auteurs, enrichis du travail des groupes et adaptés au contexte francophone, qui se trouvent rassemblés ici. Une première partie offre un tour d'horizon à travers le monde avec quatre rapports régionaux et

---

<sup>1</sup> John Knox Series n° 3, Genève : 1988 (épuisé).

une introduction aux mouvements de renouveau islamique. Une brève seconde partie rapporte une succession de questions ouvertes que peuvent se poser les chrétiens dans leurs rapports avec l'islam. Une troisième partie aborde des questions plus spécifiquement théologiques : Dieu, l'Écriture, la foi, la mission et l'histoire des relations islamo-chrétiennes. Finalement, la dernière partie est ouverte sur l'avenir, complétée par une série d'indications pratiques sur les centres, les revues et un choix de livres en français.

Cette publication ne présente aucun point de vue officiel ; son contenu n'engage que les auteurs et les éditeurs. Elle n'entend pas dire aux chrétiens et aux Églises ce qu'ils doivent faire ou penser, mais simplement les rendre attentifs à un aspect essentiel de leur engagement et de leur témoignage. Loin d'épuiser le sujet, ces textes, ancrés dans la famille évangélique et réformée, sont une contribution à un débat plus large, aux côtés d'autres publications, catholiques, œcuméniques, protestantes et évangéliques.

La présente traduction a été faite à partir de la version anglaise, parue à Genève en 1990 sous le titre : *My Neighbour is Muslim. A Handbook for Reformed Churches* (John Knox Series n° 7). Elle s'inscrit dans le cadre d'une série de traductions destinées à favoriser la réflexion et le débat dans différentes parties du monde. À l'heure actuelle, l'ouvrage est disponible en éwé (Togo-Ghana), en indonésien, en mizo (Nord-Est de l'Inde) et prochainement en arabe. Le Centre John Knox est disposé à soutenir activement d'autres initiatives de traduction en Asie et en Afrique. C'est notre espoir que la version française serve de lien entre l'Europe et l'Afrique et encourage les contacts et la collaboration entre les différentes Églises francophones confrontées au défi de la présence de l'islam et d'un témoignage chrétien à la fois convaincu et respectueux du vis-à-vis musulman.

Cette traduction a été réalisée par les membres de la Commission « Islam » du Département Missionnaire des Églises de Suisse romande : Soeur Hélène Forestier, Mesdames Evelyne Burkard et Mariette Ouwehand ainsi que les pasteurs Claire Chimelli, Thierry Benotmane, Shafique Keshavjee, Claude

Molla et le sous-signé. Elle a aussi bénéficié de la participation des pasteurs Paul Brès, alors président de la Commission « Église-Islam » de la Fédération Protestante de France et Seti Kwami Sidza, responsable au Togo et pour l'Afrique francophone du Service des relations islamo-chrétiennes en Afrique. Le texte final a été révisé et mis avec le concours de Nancy Dupertuis et de Silvain Dupertuis, de la rédaction de *Perspectives Missionnaires*. Que toutes ces bonnes volontés soient ici remerciées, de même que Micheline Gueissaz du Centre Protestant d'Études à Genève qui a assuré la dactylographie, et Renée Felix pour la relecture des épreuves.

La publication a été rendue possible grâce au soutien financier du Centre John Knox et de l'Action Chrétienne en Orient ainsi qu'à l'ouverture et à la collaboration du comité de rédaction de la revue *Perspectives Missionnaires* qui a accepté une parution simultanée sous la forme d'un numéro double de la revue et d'un ouvrage indépendant de manière à assurer une plus large diffusion. Puissent les efforts et la disponibilité des uns et des autres rendre service à toutes les personnes pour lesquelles les musulmans sont des voisins, c'est-à-dire des prochains que le Christ nous demande d'aimer comme nous-mêmes !

Jean-Claude BASSET  
Coordinateur du séminaire à John Knox  
Éditeur de la version française

---

Les citations bibliques sont tirées de la Traduction Œcuménique de la Bible (Alliance Biblique Universelle / Cerf, 1972 et 1975) ; celles du Coran reproduisent la traduction de Denise Masson (Gallimard, 1967).

Pour le prophète de l'islam, nous adoptons la transcription Mohammed, plus proche de l'arabe *Muhammad*, plutôt que Mahomet, qui est une déformation ancienne. Nous écrivons aussi Jésus Christ (sans trait d'union), pour marquer qu'il ne s'agit pas d'un nom composé mais bien d'un nom accompagné d'un titre: le Christ = le Messie = *al-Masih*, en arabe.

## Les relations entre chrétiens et musulmans dans le monde arabe

---

Tarek MITRI\*

L'histoire des rapports entre chrétiens et musulmans dans le monde arabe est souvent présentée sous ses aspects les plus généraux, alors que les manifestations plus concrètes qui les sous-tendent sont passées sous silence. L'examen attentif de l'histoire de la pensée, de l'art et de la littérature, montre que cette tendance à la généralisation ne rend pas justice à la grande diversité des influences en jeu et contredit l'idée d'une marginalisation pure et simple, volontaire ou non, des chrétiens.

### Les chrétiens et « le réveil islamique »

Il semble que la vague récente de résurgence de l'islamisme<sup>1</sup>, c'est-à-dire de l'islam militant, affecte les rapports entre chrétiens et musulmans plus au niveau des conceptions que ceux-ci entretiennent et des attitudes qu'ils adoptent, que dans la vie de tous les jours. Un nombre croissant de chrétiens

---

\* Traduction française: Marc KESHAVJEE.

<sup>1</sup> [ndlr] Plutôt que d'intégrisme (terminologie catholique) ou de fondamentalisme (terminologie protestante), on parle d'islamisme et d'islamiste pour désigner les courants contemporains et les adeptes d'une réinterprétation radicale, politique et religieuse, de l'islam traditionnel, tel qu'il est compris et pratiqué par la majorité des musulmans. Voir notamment l'ouvrage de Muhammad Saïd AL-ASHMAWY, *L'islamisme contre l'islam*, Paris/Le Caire: La Découverte/Al-Fikr, 1989.

souscrivent à une vision essentialiste, non-historique, des questions sociales et politiques, aussi complexes soient-elles. La notion même de résurgence de l'islam leur suggère bien souvent l'idée que le présent est une répétition du passé. Ils perçoivent la conception islamique de la société, et la soumission des chrétiens qui en découle, comme une réalité historique et même transhistorique. Les médias, qui mettent volontiers en avant les manifestations les plus tonitruantes ou agressives de l'islamisme et présentent une vision stéréotypée de l'islam et des musulmans sous un jour rétrograde et menaçant, apportent de l'eau à leur moulin. Il va sans dire qu'une telle orientation suscite des sentiments et rappelle un type de souvenirs qui ne contribuent guère à favoriser des relations de bon voisinage ni à entretenir un véritable dialogue vécu ; un dialogue tantôt épineux tantôt gratifiant, mais dans tous les cas indispensable.

Pour les partisans du dialogue et d'une compréhension sans parti pris de l'islam et des musulmans, le « réveil islamique » mérite un examen attentif sur le plan tant de ses objectifs, de ses causes et de ses répercussions, que de ses perspectives d'avenir. On entend souvent dire que l'islam n'est pas une religion monolithique ; c'est aussi vrai pour l'islamisme. C'est ce qui ressort de la difficulté que l'on éprouve à trouver une définition satisfaisante d'un phénomène dont les diverses manifestations peuvent renvoyer à des réalités différentes. Dans chaque cas, il faut se demander dans quelle mesure l'idéologie islamiste ne mêle pas inextricablement l'expression politique de sentiments de frustration et les signes d'une renaissance religieuse et spirituelle.

Par ailleurs, l'affirmation catégorique selon laquelle l'islam ne permet pas de distinction, même de fait, entre les domaines religieux et politique, n'est dans le fond pas aussi indiscutable qu'il y paraît. Il en va de même de l'insistance à ne voir dans l'islamisme qu'une idéologie de protestation. On parle en effet beaucoup des aspects subversifs de l'islamisme, alors qu'on oublie que celui-ci ne se borne souvent qu'à légitimer un pouvoir politique en place, ou à fournir un appoint accessoire à un système culturel, social et politique donné. Même les

manifestations plus spécifiquement « religieuses » de l'islamisme sont loin d'être uniformes. On a souvent relevé l'exploitation d'institutions et de symboles de nature religieuse à des fins politiques, alors que la « conversion spirituelle », la piété personnelle et la responsabilité éthique de personnes qui cherchent refuge dans la religion passent souvent inaperçues.

Même une sensibilisation à la diversité qui sous-tend l'islamisme et une mise en garde contre la simplification et le goût du sensationnel ne viennent pas à bout de toutes les craintes, ni ne réduisent les tensions entre musulmans et chrétiens. La coexistence est parfois sérieusement menacée par les revendications de ceux qui proposent l'adoption de la loi islamique – *shari'a* – comme critère de légitimité de la société islamique. Une telle revendication suscite sans conteste une forte opposition de la part de nombreux chrétiens. Il est vrai que le « réveil islamique » classique exprime d'abord un rejet de la culture occidentale et de l'hégémonie politique étrangère. Il conteste aussi le pouvoir qu'ont les États actuels, les systèmes politiques et les idéologies, de réaliser par eux-mêmes la communauté islamique – *umma* –, l'indépendance politique, et de répondre aux défis du monde moderne.

Il est pourtant des cas où l'islamisme s'en prend aux minorités chrétiennes, perçues comme une entrave à l'islamisation et un facteur de dissensions. Bien que les chrétiens ne soient pas considérés comme le principal ennemi, ils semblent néanmoins être l'adversaire le plus facile à affronter.

On ne peut pas étudier valablement l'histoire des rapports entre chrétiens et musulmans, ni leurs perspectives d'avenir, sans prendre en compte le cadre plus large des autres influences en jeu dans la société islamique contemporaine. Ainsi, la crise de la coexistence interreligieuse n'est pas seulement imputable à l'influence grandissante des mouvements islamiques radicaux. La cause doit également être recherchée dans les problèmes liés à la « modernisation », à l'inadéquation des structures du pouvoir et des programmes gouvernementaux, ainsi qu'aux influences extérieures et à certaines attitudes psychosociales et politiques des milieux chrétiens.

La crise n'est pas toujours aussi aiguë qu'on le prétend parfois. Des chrétiens et des musulmans — la majorité silencieuse ? — continuent à cohabiter en paix ; ils partagent la même culture, affrontent ensemble les mêmes difficultés, traduisent des déceptions semblables, essuient les mêmes déboires et expriment des aspirations communes. En outre, la cohabitation harmonieuse n'est pas seulement le fait du peuple silencieux ; elle n'est pas non plus forcément passive. De nombreux chefs religieux, des intellectuels, des politiciens et des enseignants ont déjà entamé le dialogue ; ils sont tout au moins liés par un même engagement et travaillent ensemble pour l'avenir de tous. Il existe aussi des gouvernements et des partis politiques qui, en dépit des nombreuses imperfections, sont conscients de la nécessité de préserver et de consolider l'unité nationale.

### L'histoire de la cohabitation

On considère en général que l'islam n'a pas rencontré le christianisme, en tant que communauté organisée, avant la délégation, en 632, des chrétiens de Najran au Yémen, auprès du prophète Mohammed. De nombreux Arabes, au Yémen, en Syrie et dans la péninsule arabique, se réclamaient du christianisme. En plus des adeptes des principales traditions chrétiennes, certains appartenaient à différentes « sectes », plusieurs d'obédience judéo-chrétienne.

En dehors de la péninsule arabique, du Yémen et de la Syrie, les rapports les plus anciens et les plus substantiels de l'islam avec le christianisme d'Orient ont eu lieu en Mésopotamie surtout avec les nestoriens, et en Egypte essentiellement avec les coptes (non chalcédoniens<sup>2</sup>). De turbulentes tribus arabo-chrétiennes, comme les Ghassanides et les Lahmides, qui ont servi les Byzantins et les Perses et qui ont livré, à l'occasion, leurs propres batailles, ont finalement rejoint le rang des

---

<sup>2</sup> [ndlr] On appelle non chalcédoniennes les Églises, arménienne, copte, syrienne et assyrienne, qui ont récusé la définition grecque de la double nature du Christ (« vrai Dieu, vrai homme ») du 4<sup>ème</sup> Concile œcuménique de Chalcédoine en 451.

conquérants musulmans. Par ailleurs, l'avancée musulmane a été considérée comme une délivrance<sup>3</sup> par les chrétiens qui avaient souffert du joug des gouverneurs de Byzance.

Les chrétiens étaient reconnus, par la conscience religieuse et par la loi, non seulement comme individus, mais aussi comme communauté. Le « pacte des *dhimmi* »<sup>4</sup>, mal défini dans ses débuts, protégeait les chrétiens et assurait la sauvegarde de leurs droits religieux et sociaux. Le principe directeur stipulait: « Tout ce qui nous appartient leur appartient également et tout devoir qui leur incombe nous incombe aussi »<sup>5</sup>. Leur soumission politique s'est concrétisée par le paiement d'une taxe – *jizya* – , « après s'être humiliés » (sourate « L'immunité » 9: 29).

Pendant les trois siècles qui suivent l'Hégire – l'émigration de Mohammed de La Mecque à Médine en 622 –, les chrétiens constituent la majorité dans de nombreuses régions<sup>6</sup>. De souche copte et byzantine, ils se sont arabisés de manière irréversible. Leur contribution au développement de la civilisation islamique s'est fait sentir sur tous les plans. Ils ne se sont pas contentés d'être des agents clé de la transmission de la culture (grecque

---

<sup>3</sup> De nombreux historiens musulmans s'y réfèrent, non sans fierté. Par contre, les historiens chrétiens, tel Sawirus Ibn Al Muquffa, auteur d'une Histoire des patriarches de l'Église copte, se montrent plus sobres. La préoccupation des historiens, tant musulmans que chrétiens, qui se sont penchés plus récemment sur la question semble avoir davantage été une légitimation historique des allégeances politiques, réelles ou souhaitées.

<sup>4</sup> [ndlr] *Dhimma* désigne en arabe le contrat qui régit l'existence des communautés juives, chrétiennes et zoroastriennes, au sein de la communauté musulmane; les *dhimmi* sont les personnes qui vivent sous ce régime de protection et de soumission. Lire le constat négatif de BAT YE'OR. *Les chrétiens d'Orient entre jihad et dhimmitude: VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Cerf, 1991.

<sup>5</sup> Selon une sentence du Prophète – *hadith* –, « *Lahum ma lana wa 'alayhum ma 'alayna* ». D'autres préceptes insistent sur l'obligation d'être équitable envers les *dhimmi* et de les protéger.

<sup>6</sup> En Syrie, par exemple. Voir l'introduction à l'Histoire de Damas (*Tarih Dimasq al-Kabir*) par le grand historien musulman Ibn 'ASAKIR.

en particulier) ni d'être de simples « technocrates » au service de l'État, mais, sans doute de manière plus significative encore, ils n'ont pas été étrangers aux courants d'idées qui ont façonné la pensée et les institutions islamiques.

À partir du XI<sup>e</sup> siècle cependant, la coexistence a pris la forme, dans bien des cas, d'une simple cohabitation passive, voire hostile. La marginalisation s'est accélérée avec le repli sur eux-mêmes des intéressés, accentuant leur statut de minorité. Par ailleurs, ayant rempli sa fonction, le rôle qui leur était dévolu a tendu à perdre de son importance. Les chrétiens se sont regroupés entre eux et se sont isolés d'une société islamique bien structurée. Après la période de formation de la civilisation islamique, ils ont vu s'épuiser leurs ressources, tant humaines que matérielles<sup>7</sup>.

La marginalisation des chrétiens dans le monde islamique n'aurait toutefois pas été si marquée ou même, selon certains, elle ne se serait pas produite du tout, si l'État islamique n'avait pas été ébranlé par sa crise d'expansion et par les pressions extérieures qui en ont résulté.

Lors des nombreuses confrontations militaires, certaines communautés chrétiennes, ou du moins une partie de leurs membres, ont cherché à obtenir des ennemis de l'État islamique plus que ce que leur permettait leur statut de minoritaires au sein de l'islam. Ils ont donc été tentés de solliciter l'assistance de l'étranger et de s'identifier à la puissance étrangère : les Croisés venus d'Europe et les Mongols des steppes de l'Asie. Une telle attitude, et des engagements occasionnels concrets, ont entraîné une détérioration de la coexistence islamo-chrétienne : on a regardé les chrétiens, parfois même les Églises, avec suspicion<sup>8</sup>. Cependant, ni leur position d'infériorité, ni les

---

<sup>7</sup> Robert HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society*, Princeton University Press, 1970, pp. 4-5.

<sup>8</sup> Ibn QAYYIM AL JAWZIYYA a rassemblé le corpus de préceptes légaux qui définissent les droits, les obligations et les règles de conduite en vigueur à l'encontre des *dhimmi* chrétiens, intitulé *Ahkam Ahl al Dhimmi* (les règles du peuple – *dhimmi*).

changements occasionnels d'allégeance politique n'ont, de fait, empêché la cohabitation d'avoir lieu.

Sous l'Empire ottoman, le système des *dhimmi*<sup>9</sup> a atteint un niveau de codification élevé. Les *millet*, qui pouvaient désigner soit des « nations », des groupes ethniques ou encore des communautés religieuses, jouissaient d'une autonomie interne, en particulier en ce qui concerne la loi personnelle, l'organisation de l'Église et l'administration des institutions qui en dépendaient. Les limites de cette autonomie étaient bien définies ; il incombait aux instances des Églises non seulement de représenter leurs fidèles, mais aussi de mettre en oeuvre la politique officielle. Elles ont servi à canaliser et exprimer les besoins, les intérêts et les aspirations de leurs fidèles, et en même temps, elles ont joué le rôle de médiateurs, en qualité d'autorité civile agréée par l'État.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de nouveaux modes de cohabitation sont apparus avec la montée des mouvements nationalistes. Le pluralisme a été exploité par les pouvoirs européens. Un certain nombre de communautés chrétiennes minoritaires ont bénéficié du soutien de « protecteurs » étrangers et ont été « utilisées » pour déstabiliser de l'intérieur l'État ottoman de l'intérieur. Les chefs de ces minorités ont été tentés de quémander et d'accepter diverses formes d'assistance, pour obtenir ce qui leur apparaissait comme leur émancipation. Toutefois, l'influence occidentale ne s'est pas exercée uniquement sur les minorités. Le déclin de l'Empire ottoman s'est accompagné d'une montée de l'influence de la culture européenne. Les idéologies et les structures socio-politiques en oeuvre dans le « monde chrétien » ont ainsi pénétré le monde islamique.



---

<sup>9</sup> Pour le sens de *dhimmi*, voir note 4 p. 16.

## Problèmes d'intégration nationale

Dans de nombreux pays arabes, les luttes modernes d'indépendance nationale ont été un facteur d'unification des chrétiens et des musulmans. Dans la recherche de nouvelles formes d'existence nationale, les relations entre minorités et majorité ont profondément changé.

Dans ce processus, le rôle joué par les chrétiens arabes a été sans commune mesure avec leur importance numérique ; leur influence prédominante dans l'histoire du mouvement du « réveil arabe »<sup>10</sup> n'est pas fortuite. Ils avaient déjà été un agent majeur de la renaissance culturelle arabe – *al nahda*<sup>11</sup> –, laquelle a ouvert la voie à une identité nationale politique, en remplacement de l'identité ethnique et religieuse traditionnelle.

Dépassant le simple échange d'idées, cette influence de la minorité chrétienne n'aurait pas été possible sans les bouleversements profonds subis par les institutions de la société dominante.

Dans certains pays, comme l'Égypte ou la Syrie, les luttes d'émancipation n'ont pas toujours entraîné d'intégration nationale ni de transformation des identités traditionnelles. Bien que le désir d'unité nationale et la lutte contre l'ingérence coloniale aient instauré de meilleures conditions pour une cohabitation harmonieuse et enrichissante de part et d'autre, la conception islamique du monde et la conscience qu'ont les chrétiens de constituer une communauté séparée – *millet* – ont posé des limites à cette cohabitation. Ainsi, les mariages interreligieux sont demeurés l'exception et l'éducation est restée l'affaire des communautés respectives. Les tentatives officielles d'étendre le réseau des écoles publiques au détriment des institutions privées ou d'imposer un contrôle complet de l'éducation ont provoqué un vif ressentiment de la part des

---

<sup>10</sup> George ANTONIUS, *The Arab Awakening*, Londres : 1938. L'ouvrage décrit de manière détaillée l'émergence des mouvements nationalistes arabes.

<sup>11</sup> Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age*. Oxford University Press, 1962.

chrétiens. À leurs yeux, le droit de gérer leurs propres écoles fait partie intégrante de leur identité religieuse et de leur spécificité culturelle.

Le nationalisme, en tant que principe légitimant l'État, n'était pas sans ambiguïté. L'arabité – *al 'uruba* – a parfois été réduite à l'identité islamique. Lors des luttes d'indépendance et dans la construction nationale qui a suivi, certaines élites arabes ont accentué la solidarité islamique contre les puissances étrangères (la Grande-Bretagne et la France). Dans certains cas, il en est découlé un profond sentiment anti-chrétien, renforcé par l'opinion selon laquelle les pouvoirs coloniaux favorisaient les chrétiens dans l'intérêt d'une hégémonie néo-colonialiste.

De nos jours, la réapparition d'une conscience ethnique ou ethnico-religieuse et la recherche particulariste d'identité, d'autonomie ou d'indépendance rendent particulièrement vulnérables de nombreux États modernes, centralisés ou fédéralistes, surtout dans les sociétés pluralistes. Depuis la désintégration de l'Empire ottoman, du fait de l'apparente consécration des États existants, ou, plus grave, de la menace de désintégration de certains d'entre eux, l'aspiration à l'unité du monde arabe n'a pas abouti. L'héritage ottoman reste ainsi disputé.

Les puissances étrangères ont encouragé la « balkanisation » de la région, à savoir une sorte de partition sur une base ethnique et religieuse. Depuis sa création en 1948, l'État d'Israël a été un agent majeur parmi les puissances en question. Par sa nature même, cet État ne pouvait pas favoriser le pluralisme. La situation est devenue encore plus dramatique depuis l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza. Même en faisant abstraction de facteurs strictement géopolitiques, les relations de l'État d'Israël avec les pays arabes environnants ont conduit ce pays à tirer profit de tout litige interreligieux et, dans la mesure du possible, à attiser les conflits, dans l'espoir de démontrer que la viabilité de sociétés pluralistes dans le monde arabe, dominé par l'islam, était fortement sujette à caution, voire impossible. La politique menée par Israël dans le Liban divisé en constitue un exemple pertinent. Pour différentes

raisons liées à son propre système socio-politique, fondé sur un partage des pouvoirs entre communautés et perméable aux polarisations communautaires ou partisanses, le Liban a offert une situation propice aux interventions étrangères et demeure exposé à leurs influences.

### Tensions actuelles

L'apparition et le développement de l'islamisme moderne dans le monde arabe ne devrait pas être pris en considération indépendamment de ce contexte. De plus en plus de musulmans, victimes de la crise profonde qu'a connue le développement socio-économique, opprimés par des régimes autoritaires et submergés par la domination politique et culturelle occidentale, ont cherché une alternative islamique. Le mot d'ordre « l'islam est la solution », qui jouit d'un succès grandissant, montre à quel point la crédibilité des modèles actuels de société et de systèmes politiques a été entamée. Les idées modernistes, nationalistes et sécularistes ont perdu beaucoup de leurs attraits.

Le point de vue islamiste concernant la place des chrétiens est fort varié. Les activistes violents du groupe *Al-Jihad*<sup>12</sup> considèrent les chrétiens comme des infidèles ; par conséquent, dans la « guerre sainte » conforme à la voie de Dieu, on ne doit pas les épargner. Telle est la position de « l'impératif occulté » – *farida al-ghayba* –, exposé par leurs théoriciens<sup>13</sup>. Les chrétiens du pays ne sont pas seulement accusés de participer à la croisade menée à l'échelle mondiale contre l'islam, ils sont aussi tenus pour responsables de l'exploitation économique, du malaise social et de la dépravation des mœurs.

<sup>12</sup> [ndlr] Traduit souvent à tort par guerre sainte, *jihad*, c'est littéralement l'effort, le combat sur la voie de Dieu, à la fois combat intérieur sur soi-même et combat armé contre les ennemis de l'islam ; sur l'idéologie du *jihad*, voir E. WEBER et G. REYNAUD, *Croisade d'hier et Djihad d'aujourd'hui*, Paris : Cerf, 1989 ; sur les groupes incriminés, voir G. KEPPEL, *Le Prophète et Pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris : La Découverte, 1984.

<sup>13</sup> Voir par exemple, les écrits de Muhammad 'Abd al Salam Faraj.

D'autres islamistes, comme les « Frères musulmans », plus traditionnels et représentatifs, dénoncent parfois ce qu'ils considèrent comme « l'arrogance des chrétiens » et leur abus de la tolérance islamique. Ils condamnent les violences sectaires, en tant que moyen pour atteindre un but politique, mais exhortent les chrétiens à ne pas transgresser le pacte de loyauté, et leur donnent l'assurance que la *shari'a* protégera leurs libertés, respectera leurs droits et garantira la paix civile ; à leurs yeux, il faudrait aujourd'hui remettre en vigueur ce modèle idéal de cohabitation, qui a prévalu en d'autres temps.

Les islamistes plus modérés admettent que la cohabitation islamo-chrétienne est de plus en plus problématique. Ils sont alarmés par la violence sectaire, préoccupés par les menaces à l'unité nationale et sensibles aux griefs des chrétiens, quoique aussi compréhensifs envers les revendications des masses musulmanes. Ils expriment leur mécontentement devant le modèle socio-politique en vigueur, mais n'ont pas d'autre solution toute prête. Ils ne cessent d'affirmer que l'islam se porte garant du pluralisme religieux et qu'il prône l'égalité devant la loi, ainsi qu'une cohabitation authentique. Ils attachent une importance particulière au principe de cocitoyenneté, cherchant de différentes manières à aller au-delà de l'élaboration juridique traditionnelle du pacte des *dhimmi*<sup>14</sup>.

Sans conteste, les diverses manifestations de radicalisme islamiste favorisent une accentuation de la conscience minoritaire des chrétiens. Les multiples problèmes rencontrés par les chrétiens, dont beaucoup sont identiques à ceux que connaissent leurs compatriotes musulmans, sont imputables, à leur sens, au rôle destabilisateur joué par les mouvements islamistes. Ce rôle présente à leurs yeux une menace majeure pour la cohabitation, quand ce n'est pas pour la survie même des chrétiens.

Des attitudes dictées par la peur semblent à présent gagner en importance chez les chrétiens arabes. Elles sont entretenues

---

<sup>14</sup> Voir à ce titre en arabe les écrits des auteurs égyptiens Ahmad Kamal Abdu al Magd Fahmt Huwaydi et de Tarig al Bisri.

par certains manquements des gouvernements et par leur incapacité à sauvegarder efficacement les droits des minorités. Toute ouverture à l'égard des vues islamiques est perçue comme une compromission avec des tendances qui finiront par faire des chrétiens des étrangers dans leur propre pays et les réduire au rang de citoyens de seconde classe. Déceptions et insatisfactions, qui ne sont pas sans fondement, suggèrent bien souvent que le processus systématique et irréversible consistant à discréditer les idéologies séculières nationalistes est bien engagé ; ainsi, si l'islam devait continuer à être la source globale de légitimité et la norme, les chances de construire une nation qui favorise une cohabitation harmonieuse seraient sérieusement compromises.

Dans une situation pareille, on dénote une tendance au séparatisme et au repli sur soi, ainsi qu'un désir toujours plus grand d'émigrer. Une toute petite minorité de chrétiens, conscients des traumatismes de l'histoire et attentifs à ce que permet l'équilibre des forces, ont préconisé une existence séparée, un *homeland* qui leur serait propre. Bien qu'un tel point de vue ait une portée politique négligeable, il constitue un exemple éloquent du syndrome de la minorité. À ce propos, le cas du Soudan mérite d'être relevé : les différends ethniques et culturels entre chrétiens et musulmans ont atteint un point tel que le séparatisme peut apparaître comme une solution pour les chrétiens dans le Sud du pays ; cependant, l'opinion majoritaire semble plutôt pencher pour une forme d'autonomie au sein d'une fédération.

Une part bien plus importante des chrétiens arabes ne voit pas d'autre issue que l'émigration ou, dans le même état d'esprit, le repli sur eux-mêmes, ce qui constitue une forme de résignation et de réclusion. Le sentiment de marginalisation est ainsi intériorisé et le joug n'est brisé que par le succès individuel, sur un plan économique ou par la maîtrise des sciences et des techniques.

### Perspectives d'avenir

Compte tenu des attitudes que nous avons vues, une cohabitation harmonieuse des chrétiens et des musulmans est loin d'aller de soi ; elle est fragile, comme l'atteste la situation au Liban et au Soudan. Alors que le principe même de la cohabitation et de sa valeur ne sont en général pas remis en question, les moyens pour en assurer la sauvegarde suscitent de nombreuses interrogations. Ces interrogations ne vont pas jusqu'à sérieusement remettre en cause la capacité des membres des diverses communautés religieuses à cohabiter en paix. Elles ne suggèrent pas non plus que la méfiance a atteint un point de non retour.

En vertu de leur vocation, mais aussi à partir d'une vision réaliste de la situation démographique, sociale et politique, les chrétiens ne peuvent pas choisir la voie du séparatisme. Là où ils succombent à la tentation du repli et de l'émigration, ils ne font qu'accélérer le processus qu'ils redoutent.

La cohabitation confessionnelle est profondément enracinée dans l'histoire de la région, indépendamment des circonstances du moment. Le sens, plus récent, d'une communauté qui ne s'arrête pas aux différences religieuses, ainsi que l'idée d'une appartenance nationale, n'ont pas disparu à la suite du désintéret populaire pour le nationalisme et les idéologies séculières. À cet égard, le fait de partager une même culture (à l'exception de quelques minorités chrétiennes) ne doit pas être sous-estimé.

Ceux qui parmi les chrétiens et les musulmans se sentent tenus de faire face ensemble aux problèmes du présent et aux défis de l'avenir ne constituent pas, loin s'en faut, une minorité. Ils continuent à vivre côte à côte, travaillent ensemble et dialoguent dans les écoles, les syndicats et les associations professionnelles ; ils prennent part à des organisations laïques à vocation culturelle, sociale ou politique, et partagent leurs problèmes dans le dialogue.

Ils sont aussi à la recherche d'un modèle de société qui incarne leurs valeurs respectives et assure l'unité de leurs nations. Cette recherche est motivée avant tout par une volonté

d'aborder de manière nouvelle des questions telles que la relation entre la religion et l'État, la signification de la loi islamaïque – *shari'a* – et sa place dans la société, la liberté religieuse, les droits de l'homme, y compris les droits communautaires et la participation réelle des minorités à la vie politique.

Une forme ou une autre de « spiritualité de la cohabitation » s'avère indispensable, car elle soutient et fait progresser les croyants engagés dans le dialogue et la recherche d'un but commun. Ceux-ci savent bien que les relations islamo-chrétiennes ne sont pas forcément de nature essentiellement religieuse et que les tensions interconfessionnelles ne constituent pas une forme de « guerre de religion ». Scandalisé par la violence sectaire, en Haute-Egypte en avril-mai 1990, un intellectuel égyptien a écrit : « Je dois dire une chose à ceux qui, comme moi, sont sérieusement préoccupés par la situation présente : il ne fait aucun doute que les problèmes entre musulmans et coptes ne sont pas d'ordre religieux, mais soulèvent simultanément toute une série d'autres questions, telles que l'éducation, la liberté, le rationalisme, la justice, l'éthique, le développement et la dépendance. Si tel est bien le cas, il est alors tout aussi vrai que la libération des coptes est une condition nécessaire à la libération des musulmans »<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Galal AMIN, *An Fadihat Abu Qurqas* (« À propos du scandale d'Abu Qurqas »), *Al Muntada* n° 56, mai 1990, p. 28.

# L'interaction des musulmans et des chrétiens en Asie\*

---

Dans la période qui a suivi l'indépendance et la constitution de nouveaux États-nations, les communautés chrétiennes et musulmanes d'Asie ont été amenées à redéfinir leurs relations entre elles et avec les autres cultures et courants religieux. Dans les faits, ces pays sont soumis à l'intervention des « super-puissances » et à l'influence économique et religieuse du monde extérieur. Voici quelques-uns des problèmes spécifiques qui se sont posés aux musulmans et aux chrétiens, suivis d'une discussion de leurs conséquences pratiques.

## Relations majorité-minorité

Les relations qu'entretiennent les populations majoritaires avec leurs minorités sont presque partout fort délicates. Entre l'Indonésie et le Pakistan, les rapports de la population prédominante musulmane et de la minorité chrétienne se sont développés dans un contexte bien différent. En Indonésie, l'identité nationale s'exprime à travers cinq principes essentiels – *pancasila* –; le premier concerne la reconnaissance œcuménique et interreligieuse de l'existence d'un être suprême unique. Certes, il y a des situations conflictuelles dans les relations majorité-minorité en Indonésie, mais les Églises chrétiennes y jouissent d'une certaine reconnaissance officielle fondée sur la constitution du pays.

---

\* Traduction française: Maurice SCHOMMER et Thierry BENOTMANE.

Au Pakistan, les responsables des Églises reconnaissent qu'ils ont la liberté de vivre leur foi et leur appartenance chrétienne, mais il n'y existe aucune affirmation interreligieuse basée sur les textes officiels ; en effet le Pakistan doit son existence à l'identité musulmane de la grande majorité de sa population. Ces derniers temps, la situation a sensiblement évolué dans la voie d'une islamisation formelle et légale.

On compte environ un million et demi de chrétiens au Pakistan, répartis presque également entre catholiques et protestants. La plupart d'entre eux sont issus de conversions remontant à la période de 1834-40. Ces convertis étaient surtout des hindous de castes inférieures ou des intouchables. Ainsi, du point de vue social et économique, bien des chrétiens appartenaient aux marges de la société. Dans les siècles précédents, beaucoup de conversions de l'hindouisme à l'islam se sont produites dans les mêmes circonstances.

Plus récemment, les chrétiens sont issus de milieux sociaux plus diversifiés. Ils contribuent à la vie publique du Pakistan de diverses manières et à des niveaux différents. Sur le plan politique, les chrétiens doivent s'inscrire sur des registres de vote séparés, et cela les prive inévitablement d'une certaine influence dans la vie politique. En dépit des désavantages sociaux hérités du passé et malgré le fait d'avoir été associées à l'ancienne puissance coloniale, les communautés chrétiennes du Pakistan jouissent de la liberté de culte et peuvent exercer des activités diaconales. Par exemple, alors que les écoles confessionnelles qui existaient en 1972 ont été nationalisées, les Églises ont pu en ouvrir de nouvelles depuis lors. Il faut noter que beaucoup de fonctionnaires pakistanais sont très honnêtes envers les communautés chrétiennes.

Dans d'autres pays asiatiques, les minorités chrétiennes doivent affronter un islam renaissant et sûr de lui. De plus, ces minorités sont perçues comme étrangères ou, lorsqu'elles appartiennent à la même ethnie, comme soumises à une influence étrangère jugée néfaste. À l'instar des minorités musulmanes dans certains pays occidentaux, elles sont dans l'obligation de faire la preuve de leur loyauté envers l'État.

Pour se sentir en sécurité, les minorités chrétiennes ont besoin de maintenir leur culte séculaire ainsi qu'un vocabulaire théologique et liturgique propre, que la majorité musulmane risque de ne pas comprendre ou d'interpréter de travers.

Par contraste avec les pays à forte majorité musulmane, aux Philippines, les quelque cinquante millions de chrétiens forment la majorité de la population. On compte aussi près de quatre millions de musulmans, connus sous le nom de Moros. Pour affirmer leur identité, ces derniers ont mené une longue lutte historique pour leur auto-détermination, ce qui n'a pas été sans effet sur leurs activités politiques, sociales, culturelles et religieuses. C'est dans ce contexte que les Églises des Philippines sont confrontées à la nécessité d'être solidaires avec les Moros, en soutenant leurs droits humains et communautaires. Le témoignage des Églises doit aussi tenir compte de la situation précaire des Moros et du sentiment qu'ils éprouvent d'être une minorité vulnérable.

### **Religion et culture**

L'identification d'une culture nationale avec une confession particulière est une caractéristique générale de la vie humaine. Là où les chrétiens sont en majorité, des problèmes délicats surgissent concernant la proclamation de l'Évangile. Il s'agit de le proclamer en termes propres à la culture indigène tout en maintenant les valeurs chrétiennes fondamentales. C'est un problème théologique et anthropologique qui nécessite une profonde réflexion.

En Asie, la proclamation de l'Évangile requiert tact et conviction. Pour les populations musulmanes, l'époque coloniale a laissé un souvenir traumatisant, celui d'une croisade de l'Occident contre les peuples islamiques, qui se sont sentis bafoués par l'alliance de l'impérialisme colonial avec la mission chrétienne. Dans l'esprit de beaucoup de musulmans d'Asie, l'actuelle exploitation économique s'associe à un ensemble d'influences extérieures superficiellement qualifiées de chrétiennes. Dans une telle situation, l'appel de l'Église à s'identifier aux aspirations nationales, séculaires et légitimes, n'est pas

facile dans des pays comme le Pakistan, le Bangladesh et l'Indonésie. La nécessité de s'identifier à des conditions culturelles spécifiques, tant que celles-ci ne sont pas contraires à l'Évangile, est un devoir de premier ordre. En toutes circonstances, le critère de l'Église doit être l'Évangile, de même que pour les musulmans c'est la soumission à Dieu. Pour les chrétiens asiatiques, cette allégeance doit être maintenue : ils marquent ainsi tant leur loyauté envers leur pays que leur zèle à proclamer leur foi dans des termes adaptés à la culture indigène. C'est là une tâche essentielle et délicate.

En réponse à ces problèmes particuliers, les Églises d'Asie ont ouvert des Centres d'études. Les fidèles y apprennent à vivre un christianisme authentique dans une société musulmane, hindoue ou bouddhiste. Ces Centres sont vraiment précieux là où l'Église cherche à bien comprendre la société dans laquelle elle vit. Il y a aussi des Collèges théologiques attentifs à l'étude de la vie chrétienne en contexte minoritaire ainsi qu'au témoignage inséré dans la culture locale et dans une société pluraliste. Il y a cependant encore beaucoup à faire ! Ces problèmes mériteraient de retenir davantage l'attention des communautés chrétiennes.

### **Adhésion à une communauté et liberté religieuse**

En Asie, la notion de la liberté religieuse est une question vitale pour les chrétiens, en situation minoritaire. Tant pour les chrétiens que pour les musulmans, cela signifie la liberté pour une communauté de professer sa foi. C'est là que surgit, particulièrement pour les chrétiens, la question du droit de l'individu à se convertir. Il n'est pas rare que d'intenses pressions sociales et communautaires soient exercées sur les convertis, voire que des contraintes légales, politiques et économiques mettent ce droit en question.

La notion de responsabilité individuelle dans le domaine des convictions religieuses et le droit d'exprimer son désaccord personnel avec la tradition religieuse de sa famille sont essentiels pour les chrétiens. Dans l'islam, la rupture des liens communautaires et l'apostasie impliquent des conséquences

redoutables. C'est un fait idéologique et social important dans une situation où l'imposition de la loi islamique – *shari'a* – amène certains musulmans à explorer d'autres voies religieuses. Il peut aussi arriver que la liberté individuelle d'un chrétien de changer de confession soit sujette à des restrictions de la part de sa communauté chrétienne d'origine.

### Droits de l'homme

La défense des droits de l'homme devrait faciliter des actions conjointes entre chrétiens et musulmans. L'intolérance religieuse, jointe à la politique assumée par la majorité, peut gravement porter atteinte aux droits humains d'une minorité. En de telles circonstances, les minorités ont beaucoup de peine à survivre. Paradoxalement, un régime oppressif peut inciter des membres de la confession majoritaire à vouloir se détacher et à rechercher une affiliation de rechange ; la lutte pour le droit individuel de changer de religion devient alors crucial.

Le besoin des minorités religieuses de vivre dans un climat de tolérance présente plusieurs aspects. Des groupes comme les baha'is ont montré l'ampleur que peut prendre la répression quand elle frappe une minorité ; de même, la Société biblique d'Iran a vu ses locaux fermés par la force au début de 1990. Il est important de reconnaître que là où une communauté religieuse (musulmane ou chrétienne) arrive à respecter fermement les droits de l'homme envers ses propres dissidents (par exemple les ahmadis<sup>1</sup> au Pakistan), les droits des autres communautés sont également respectés. Il est bon que les chrétiens et les musulmans prennent en considération toutes les questions qui ont trait à la tolérance envers les minorités.

Dans les pays d'Asie où les tensions ont conduit à la violence intercommunautaire, les chrétiens sont reconnaissants

---

<sup>1</sup> [Indlr] Mouvement dissident de l'islam fondé en 1889 au Pakistan, sous l'impulsion de Mirza Ghulam Ahmad considéré comme le messie attendu. Très missionnaire, ce courant a été exclu de l'islam par Al-Azhar, la grande université islamique du Caire.

aux musulmans courageux qui ont activement protégé les membres de l'Église soumis à la violence d'autres communautés dominantes, comme en Inde (Assam, juin 1979 et plus récemment au Cachemire). Les exemples de solidarité de musulmans envers des chrétiens persécutés méritent d'être connus.

Des situations de tensions ethniques doivent inciter les chrétiens à être attentifs aux possibilités de médiation et à la défense des droits de l'homme. En Inde, les tensions entre hindous et sikhs, ainsi qu'entre hindous et musulmans, sont aiguës ; des groupes religieux minoritaires sont souvent opprimés. Au Pakistan, la condition des musulmans muhajirs<sup>2</sup> au Sind appelle la vigilance des chrétiens, de même que la condition des bouddhistes et des musulmans étrangers dans les camps indiens à la frontière du Bangladesh.

### **Témoignages mutuels des musulmans et des chrétiens**

Les musulmans aimeraient partager avec les chrétiens leur vénération pour les prophètes Isa (Jésus) et Mohammed. Les chrétiens, pour leur part, devraient mieux savoir à quel point les communautés musulmanes vénèrent ces deux personnalités. C'est une réelle nécessité pour les chrétiens d'être mieux informés sur la foi de leurs voisins.

Les chrétiens d'Asie reconnaissent qu'il existe, au sein de la société islamique, une profonde fascination à l'égard de Jésus, voire une volonté de connaître la perception que l'Église a de lui. À bien des endroits, des témoignages attestent que des musulmans ont une si haute estime pour Jésus qu'ils aimeraient mieux connaître son importance pour les chrétiens. Dans une telle situation, il appartient aux chrétiens de faire le premier pas, en demandant aux musulmans de leur expliquer le rôle que

---

<sup>2</sup> [ndlr] Il s'agit de musulmans émigrés lors de la partition de l'Inde ; un certain succès économique a provoqué la jalousie de la population musulmane locale et entraîné des violences, notamment dans la province pakistanaise du Sind.

Jésus tient dans le Coran et de leur faire part de leur propre compréhension de Jésus. L'Église devrait offrir la littérature nécessaire pour soutenir les chrétiens dans cette tâche, avec des ouvrages comme *La Beauté du Christ dans le Coran*, publié en son temps en ourdou<sup>3</sup>.

En accord avec ce projet, il est vraiment nécessaire d'aider les chrétiens à reprendre confiance, afin qu'ils puissent accomplir la tâche difficile de rendre compte de leur foi en Jésus, Fils de Dieu.

---

<sup>3</sup> Langue officielle du Pakistan, parlée également par les musulmans en Inde.

## Relations islamo-chrétiennes en Afrique\*

---

Une évaluation des relations entre les chrétiens et les musulmans en Afrique doit tenir compte du sens que les Africains donnent à la religion, à savoir quelque chose de pratique qui doit aider les gens dans leur vie quotidienne. Toute religion qui va dans ce sens est la bienvenue. C'est pourquoi les Africains ont toujours accueilli les religions nouvelles et abordé les adhérents d'autres religions dans un esprit de franchise et de tolérance.

En Afrique, l'islam est une religion relativement « ancienne ». Dans certaines régions, il est présent depuis mille ans. Les premiers témoins de l'islam étaient des commerçants. Ils n'étaient pas venus dans le but de convertir les Africains. Des enseignants religieux – *malam* – leur ont emboîté le pas et ont d'abord joué le rôle d'aumôniers dans les centres commerciaux musulmans.

L'expansion initiale de l'islam s'est produite dans le cadre d'une pénétration pacifique et d'une interaction avec les religions traditionnelles africaines. Plus tard, les réformateurs africains musulmans, tel que Usman dan Fodio, le savant du XVIII<sup>e</sup> siècle qui s'est illustré dans le Nord du Nigéria, ont tenté de répandre l'islam et de le purifier intérieurement, parfois par des moyens violents.

---

\* Adaptation française : Seti Kwami SIDZA.

### **Le passé colonial**

Nous ne mentionnerons que quelques unes des conséquences religieuses du colonialisme. Le christianisme est relativement nouveau sur la scène africaine. Il y a cent ans qu'il a commencé à se répandre. Contrairement à ce que l'on croit souvent, non seulement les pouvoirs coloniaux n'ont pas soutenu les efforts des missionnaires chrétiens, mais ils ont encore interdit ou limité leurs activités, et ce faisant, ils ont directement ou indirectement soutenu l'expansion de l'islam.

Prenons l'exemple du Ghana et du Nigéria. Au Nord du Nigéria, les gens étaient traditionnellement gouvernés par des émirs musulmans. Les structures politiques existantes de la société étaient hiérarchisées. Quand les Britanniques sont arrivés, ils ont décidé de gouverner le pays d'une façon indirecte (« *indirect rule* »), autant que possible par l'intermédiaire des émirs. De la même manière, ils ont gouverné par l'intermédiaire des chefs du Nord du Ghana. Ces régions étaient supposées avoir une majorité musulmane et, afin de préserver la paix, déclarées inaccessibles aux missionnaires chrétiens.

En fait, les Britanniques considéraient que le christianisme était une religion qui ne convenait pas aux autochtones et croyaient que l'islam était plus compatible avec la culture africaine. Pour cette raison, les missionnaires ont occupé la région du Sud; en y développant leur action, ils ont créé dans ces pays un déséquilibre qui a conduit plus tard à la division religieuse entre le Nord et le Sud.

Les autorités coloniales françaises ont aussi soutenu activement l'islam, en renforçant les structures politiques musulmanes et en encourageant la construction d'écoles coraniques et de mosquées. Ils favorisaient l'islam parce qu'il était bien organisé et qu'il était plus facile de traiter avec les musulmans qu'avec les adeptes des religions africaines.

L'idée de la compatibilité de l'islam avec la culture traditionnelle africaine est discutable. Les gens soutiennent souvent ce point de vue en se basant sur le fait que la loi islamique reconnaît la polygamie; mais ils oublient les autres aspects de

la loi islamique – *shari'a* – qui sont moins compatibles avec cette culture. Les lois de la *shari'a* en matière d'héritage, par exemple, sont souvent contraires aux coutumes de la culture traditionnelle, particulièrement là où existe un système matrilineaire.

Les efforts des missionnaires chrétiens, par contre, n'ont pas toujours eu un effet négatif sur la culture africaine. C'est le travail des missionnaires chrétiens qui a finalement miné le colonialisme en Afrique. En traduisant la Bible en langues vernaculaires, les chrétiens ont revalorisé les différentes langues africaines, et contribué ainsi à la prise de conscience sur le plan national des groupes tels que les Zoulou, les Yorouba, les Ndebele, etc...

### **Renouveau religieux**

Le christianisme et l'islam sont aujourd'hui entrés l'un et l'autre dans un processus de renouvellement, de réforme et de renouveau, à la suite de leur confrontation avec la culture africaine. Mais ces termes n'ont pas le même sens. En islam, « réforme » désigne un processus de purification de la religion primitive, « la religion de l'ancien temps » qui doit renoncer aux pratiques locales qui ne sont pas authentiquement islamiques. « Renouveau » signifie l'encouragement du bien (c'est ce qui est en accord avec l'islam) et la prévention du mal. « Renouvellement » est l'interprétation des lois en fonction des circonstances nouvelles.

En christianisme, le « renouveau » est utilisé pour désigner la recherche intérieure de l'esprit du Christ. C'est l'individu chrétien qui est l'objet du renouveau. En islam l'objet du renouveau est la redécouverte de l'unique voie qui a toujours existé. Dans les deux, l'islam et le christianisme, réforme et renouvellement sont comme des courants ; le courant islamique coule de l'Afrique vers la Mecque, alors que dans le christianisme, de nouveaux courants arrivent en Afrique et renouvellent la culture traditionnelle. Les gens apprennent à lire la parole de Dieu dans leur propre langue.

Un bon exemple est le pouvoir de purification de l'eau dans le baptême chrétien fondé sur plusieurs épisodes bibliques comme le baptême de Jésus ou l'ablution de Naaman dans le fleuve du Jourdain ; cette expérience rejoint la pratique religieuse africaine, où l'eau joue un rôle très important dans le système de sacrifices et de libations. Il apparaît ainsi que le renouveau chrétien en Afrique met l'accent sur les éléments qui ont des rapports avec la culture africaine.

### **Urbanisation**

Des millions d'Africains quittent les campagnes pour les villes. Cette urbanisation a plusieurs conséquences, tant positives que négatives, qui ont diverses implications religieuses.

Ainsi par exemple, en ville, les gens sont confrontés à différentes options religieuses. Des voisins peuvent être musulmans ou chrétiens – appartenant souvent à des confessions différentes –, d'autres conservent leur religion traditionnelle. Dans cette situation, les mariages mixtes (du point de vue ethnique ou religieux) sont fréquents. Le résultat est une certaine confusion à propos de la fidélité et de l'identité religieuses, non seulement pour le conjoint, mais également pour les enfants.

Beaucoup de gens ont perdu tout contact avec leurs racines et avec leur communauté. Par contre, de nouvelles formes de solidarité peuvent émerger. Lors d'un décès ou d'une autre épreuve personnelle douloureuse, il arrive que les voisins de différents groupes ethniques manifestent leur solidarité.

Pour bien des gens, l'exode rural entraîne une perte partielle d'identité ; certains groupes chrétiens et musulmans exploitent ce phénomène, et causent parfois des tensions. Dans le mélange des religions qui se produit en situation urbaine, certaines personnes profitent des tensions religieuses pour créer leur propre religion, en amalgamant les éléments de différentes croyances ; d'autres préconisent une unité qui souvent ressemble à une uniformité : tout le monde devrait croire exactement de

la même manière. Cette exclusion religieuse est contraire à la pratique traditionnelle de la religion africaine.

### Besoin d'un pluralisme théologique

Les statistiques indiquent qu'entre 1960 et 1985 le nombre des musulmans en Afrique a augmenté de 160 à 213 millions, alors que le nombre des chrétiens est passé de 60 à 245 millions. Mais le sentiment de nombreux chrétiens et musulmans en Afrique indique exactement le contraire, c'est-à-dire un affaiblissement général du christianisme et une expansion de l'islam. Cette impression crée une animosité entre chrétiens et musulmans, un sentiment totalement étranger à l'attitude fondamentale de la religion africaine. L'Afrique a besoin d'une théologie du pluralisme religieux qui prenne en compte les différences fondamentales. Pour l'islam, le développement d'une telle théologie fait problème ; la tendance a toujours été en faveur d'une communauté unanime et uniforme – *umma*. Dans ce cas, l'islam ressemble aux tendances modernes de l'Occident, après la période dite des Lumières, au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans la tradition chrétienne, il y a place pour le pluralisme. La tendance qui cherche à rendre accessible l'Écriture sainte dans les langues vernaculaires, fait ainsi une place aux particularités des différentes cultures. La reconnaissance de la particularité de chaque peuple, de chaque groupe ethnique est donnée dans la Bible : « Quand le Très-Haut a donné aux nations leur héritage, quand il a séparé les humains, il a fixé le territoire des peuples suivant le nombre des fils d'Israël » (Deutéronome 32 : 8). Un tel texte biblique répond parfaitement au contexte africain, où 1800 langues différentes sont parlées et où nombre de familles sont composées de différentes ethnies ainsi que de différents groupes religieux.

Mais l'Évangile nous libère aussi de notre culture particulière. Toutes les pratiques culturelles ne sont pas bonnes, simplement parce qu'elles ont toujours existé. La culture, à la lumière de l'Évangile, ne doit pas être considérée comme une entité sacrée et immuable. Certains de ses aspects peuvent faire l'objet de critiques. Dans plusieurs pays d'Afrique, on assiste à une

sorte de déification de l'État, où la culture prend presque des dimensions sacrées. Dans ce cas, les chrétiens doivent agir comme des iconoclastes culturels – des destructeurs d'idoles – qui revalorisent vraiment la culture, mais refusent d'en faire une idole. Aucune culture ne peut jamais être la mesure par laquelle les autres cultures doivent être jugées.

### **Principautés et pouvoirs**

Beaucoup de conflits entre chrétiens et musulmans en Afrique ont leur source dans la tentative des musulmans d'établir un État islamique sur la base de la *shari'a*. Laissant de côté la question de savoir si un État islamique sert l'intérêt des musulmans, le débat sur l'État révèle une chose : les musulmans ont une théologie qui prend en considération le pouvoir politique, alors que les chrétiens n'en ont généralement aucune.

Ce problème est spécialement brûlant dans l'Afrique d'après l'indépendance : dans beaucoup de pays, souvent dotés de frontières artificielles, les gouvernements exercent un pouvoir quasi absolu sur la vie des gens. Certains présidents africains se donnent des titres de « rédempteur » ou de « dieu et père du pays ».

Les chrétiens ont besoin de réfléchir au rôle de l'État, comme instrument indispensable. Rendre l'État et son autorité absolus conduit toujours à la corruption de la religion, parce que l'État prend alors à son compte les fonctions de la religion. Malgré le caractère artificiel de bien des frontières au moment de l'indépendance, les différents groupes ethniques, qui se sont ainsi trouvés ensemble dans la plupart des États africains, ont développé un sens réel et croissant d'appartenance nationale. Parfois c'est une force positive, qui rassemble les chrétiens et les musulmans, comme les membres de différents groupes ethniques, et les conduit à coopérer en vue d'assurer un avenir commun. Mais une grande question demeure : comment pouvons-nous créer des États en Afrique qui ne piétinent pas le droit des minorités, ni ne donnent des privilèges abusifs à une religion au détriment des autres ? De tels États neutres, mais

non « sécularisés » au sens occidental du terme, pourraient servir d'instruments de paix.

### **Difficultés communes aux musulmans et aux chrétiens**

En certains lieux, les musulmans reprochent à l'Église de s'être introduite à la faveur de la colonisation européenne. D'où le slogan fréquemment entendu : « Le christianisme est la religion des Blancs ! », et par conséquent, « L'islam est la religion des Noirs ». Effectivement, dans bien des régions, le christianisme est arrivé après l'islam et n'était représenté pendant longtemps que par des Européens. Dans certains pays, l'islam ou le christianisme, pour des raisons historiques, sont adoptés par telle ethnie dans sa totalité ou sa grande majorité. Ce fait accentue le cloisonnement entre chrétiens et musulmans.

Il y a une grande ignorance mutuelle entre les communautés musulmanes et chrétiennes. Il y a une ignorance « matérielle » de ce qui constitue l'essentiel de la foi et de la vie religieuse de l'autre. C'est parfois la source d'incidents faits d'intolérance, de vexations et de moqueries. Chrétiens et musulmans se connaissent si mal qu'aux difficultés doctrinales viennent se greffer de part et d'autre, en plus de l'ignorance et des préjugés hérités des siècles passés, des malentendus, des méfiances et des peurs. La communauté qui se trouve majoritaire essaie de s'imposer au point que la voisine en éprouve un complexe d'infériorité.

Chez beaucoup de chrétiens, la conception de l'Église reste encore étriquée. Persuadés d'avoir la vraie foi et la vivant jusqu'à l'héroïsme parfois, ils ne voient pas pourquoi s'approcher des musulmans qui résistent à la conversion. Certains sont scandalisés de voir leurs pasteurs ou leurs prêtres accueillir et traiter les musulmans comme les chrétiens.

Une autre difficulté tient à la fausse tolérance. Chrétiens et musulmans, sans trop se poser de questions sur la religion de l'autre, se satisfont d'une cohabitation pacifique en se disant que « les deux religions se valent ». Il n'y a pas d'effort pour connaître l'autre dans sa foi et dans sa vie religieuse.

### **Perspectives du dialogue islamo-chrétien en Afrique**

L'énumération de toutes ces difficultés ne doit pas nous faire perdre de vue les espoirs et les chances du dialogue islamo-chrétien en Afrique. Il y a de fortes chances pour le dialogue islamo-chrétien en Afrique noire. Même si le torchon brûle entre l'islam et le christianisme en divers lieux, cela est dû à des ingérences étrangères, soit dans le passé lointain ou plus récemment.

Sur le terrain, chrétiens et musulmans vivent côte à côte. Ils vivent parfois les mêmes réalités humaines, les mêmes événements heureux ou malheureux, dans une même famille, dans un même village, dans un même quartier ou dans un même groupe social ou politique, dans un même mouvement de jeunes, etc. Les chrétiens et les musulmans sont attelés à la construction des mêmes nations. Ils combattent ensemble à promouvoir les libertés fondamentales, à sauvegarder les valeurs africaines authentiques, sous la menace de l'aliénation culturelle.

Ainsi les échanges entre chrétiens et musulmans se situent d'abord au plan des relations humaines. Au sein de la même famille où parents musulmans et chrétiens s'acceptent et se respectent dans leurs options différentes, tout en se rendant les devoirs de parenté. Au sein du village, du quartier, de l'école, des lieux de travail ou de loisirs, de bonnes relations et des échanges de service, selon la tradition africaine, se maintiennent en général entre les croyants des deux religions.

Au niveau des fêtes religieuses et des événements vécus par l'une ou l'autre communauté, on voit de plus en plus une « communion » s'établir entre chrétiens et musulmans, ainsi les salutations d'usage lors des fêtes, des naissances, des mariages ou des deuils. On constate parfois une « participation » à la prière de l'autre communauté. Chrétiens et musulmans sont souvent conviés, sur le plan national, à organiser des prières publiques séparément dans leurs lieux de prière respectifs (cathédrale, temple, mosquée) ou en commun dans un lieu neutre. La foi commune au Dieu unique, créateur de toutes choses, est une base solide pour un dialogue des croyants.

# Enjeux des relations islamo-chrétiennes en Europe

---

Jan SLOMP\*

L'Europe a une longue tradition de relations islamo-chrétiennes, tant à l'intérieur de ses propres frontières qu'à l'extérieur : rapports commerciaux, pèlerinages, expansion coloniale, conflits armés, efforts missionnaires, échanges culturels. Il est parfois nécessaire de revenir à cette histoire, dans la mesure où les attitudes du présent sont souvent déterminées par les événements et les expériences du passé, au point d'empêcher que ne s'établissent des relations positives. Pour faire tomber ces obstacles, il faut un minimum de connaissance de l'histoire proche et lointaine. Au sein d'une communauté, les préjugés ont souvent de profondes racines historiques.

En parlant d'Europe, on pense à toute l'Europe, y compris l'Europe orientale jusqu'à l'Oural et au Caucase. Les récents bouleversements politiques dans ce qui était l'Europe de l'Est affectent les relations islamo-chrétiennes. De plus, il faut être conscient que l'on ne peut pas traiter de l'islam et des musulmans en Europe, indépendamment du reste du monde. Des expériences négatives de musulmans en Europe, comme la fermeture d'une mosquée ou la discrimination dans la recherche d'un emploi, peuvent avoir un effet négatif sur les minorités chrétiennes vivant en pays musulmans, de même certains

---

\* Adaptation française : Jean-Claude BASSET.

événements du monde islamique portent atteinte à la réputation de l'islam en Europe.

## Diversité d'origine et d'importance numérique

### A. Europe occidentale<sup>1</sup>

Il y a une différence importante entre les minorités chrétiennes d'Indonésie ou du Pakistan d'un côté et les minorités musulmanes en Europe de l'autre : les premières sont constituées de gens du pays alors que les secondes sont principalement, mais pas exclusivement, d'origines étrangères. Pour ce qui est de l'Europe, il faut distinguer entre les parties orientale et occidentale. Ainsi, parmi les quelque huit millions d'étrangers vivant dans la Communauté européenne, la Suède, la Suisse et l'Autriche, plus de six millions sont musulmans, au moins nominalement.

Les voies de l'immigration se sont établies en fonction des liens tissés pendant la colonisation ou des traités conclus principalement avec la Turquie, mais aussi avec le Maroc. Bien que ce recrutement soit arrêté, le mouvement migratoire n'a pas cessé, parce que bien des travailleurs ont profité de la possibilité qui leur était offerte (par la loi ou par contrat) de faire venir leur famille et leurs proches. En même temps, réfugiés et demandeurs d'asile ont augmenté le nombre des musulmans d'origines africaine et asiatique, sans parler de l'immigration clandestine qui n'entre pas dans les statistiques, mais représente plusieurs centaines de milliers de personnes. Beaucoup sont arrivés en Europe pour fuir la pauvreté du Sud. Enfin, on évalue à un nombre de cinquante à soixante-dix mille les Européens qui ont choisi l'islam à l'occasion d'un mariage mixte ou dans leur recherche de vérité et de sens donné à la vie.

---

<sup>1</sup> Les chiffres avancés pour l'Europe occidentale sont tirés du rapport de Jørgen NIELSEN du *Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* à Birmingham, novembre 1989.

L'arrivée de tant de musulmans, comme aussi de plusieurs centaines de milliers d'hindous (principalement en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas) et de nombreux sikhs (ici encore en Grande-Bretagne) constitue l'un des principaux changements du paysage religieux en Europe depuis la Réformation protestante. En France, trois millions de musulmans forment la seconde communauté religieuse, après les catholiques et avant les protestants, les juifs ou les orthodoxes. Ils viennent principalement d'Algérie, du Maroc, de Tunisie et plus récemment de pays situés au Sud du Sahara. Aujourd'hui, bon nombre d'entre eux ont la nationalité française.

L'Allemagne compte un million huit cent mille musulmans venus premièrement comme travailleurs émigrés (*Gastarbeiter*) de Turquie, et aussi de Yougoslavie, du Maroc et de Tunisie. La Grande-Bretagne a près d'un million de musulmans, dont plus d'un tiers est originaire du Pakistan ; les autres viennent de l'Inde, du Bangladesh, de l'Afrique orientale, de Turquie et de Chypre.

Les Pays-Bas comptent quatre cent mille musulmans venus, par ordre décroissant, de Turquie, du Maroc, du Surinam et d'Indonésie. En Belgique, les deux cent cinquante mille musulmans proviennent essentiellement du Maroc et de Turquie. L'Italie et l'Espagne ont chacune près de deux cent mille musulmans venus principalement d'Afrique du Nord, mais aussi, dans le cas de l'Italie, d'Éthiopie et de Somalie.

La Suisse dénombre un peu plus de cent mille musulmans d'origine turque, maghrébine et yougoslave. Viennent ensuite l'Autriche : quatre-vingt mille musulmans essentiellement turcs et yougoslaves, la Suède : soixante mille musulmans d'une grande variété d'origines avec en tête la Turquie et le Moyen-Orient ; puis le Danemark : quarante mille musulmans issus du sous-continent indien et de Turquie, tout comme les quinze mille musulmans vivant en Norvège : enfin le Portugal dénombre trente-cinq mille musulmans venus essentiellement des anciennes colonies en Inde et en Afrique.

## **B. Europe orientale**

La Grèce est ici incluse dans l'Europe orientale du fait que ses cent trente mille musulmans sont liés à l'Empire ottoman, dont la Grèce a fait partie jusqu'à sa lutte pour l'indépendance acquise en 1832. La majorité des musulmans de Grèce sont des Turcs vivant dans le Nord de la Thrace ; les événements dans cette région sont une source de tension entre la Grèce, la Turquie et les Balkans. Les autres musulmans sont soit albanais soit bulgares.

L'Albanie est virtuellement le seul pays musulman d'Europe, mais son régime communiste a interdit à ses deux millions de musulmans de pratiquer leur foi, jusqu'à une époque toute récente. Trois millions de musulmans vivent dans la Yougoslavie aujourd'hui divisée, soit un habitant sur six. Sarajevo est dotée d'une faculté de théologie pour former les imams du pays.

La Bulgarie a une population musulmane de huit cent mille personnes, en constante diminution durant ce siècle. Plus d'un demi million appartient à l'ethnie turque qui s'est vue contrainte, en 1984-85, de changer les noms à consonance turque et musulmane pour des noms bulgares ; cette mesure a entraîné des protestations et un exode temporaire vers la Turquie. La volonté du gouvernement bulgare semble avoir été d'assimiler cette minorité pour éviter qu'elle soit reconnue au sens de l'Acte d'Helsinki. Les autres musulmans du pays sont des slaves bulgares appelés « Pomaks » dont le statut n'est pas encore fixé, selon que l'on considère qu'ils sont convertis à l'islam de gré ou de force.

La Roumanie a une petite minorité de quarante mille musulmans d'origine turque et tartare. Certaines peintures sur tel mur d'une église orthodoxe relatent la lutte pour la liberté contre les Ottomans, indiquant qu'aux yeux de beaucoup, les musulmans sont perçus comme les ennemis de jadis. La Hongrie comme la Pologne ne comptent que très peu de musulmans, mais en Hongrie le souvenir de l'occupation ottomane est toujours bien vivante : à un moment de son

histoire, le pays s'est trouvé divisé en trois : une province ottomane, une autre placée sous l'autorité des Habsbourg et la dernière constituée en État vassal des Ottomans. Pour la Tchécoslovaquie, enfin, on ne dispose pas de statistique.

La partie européenne de ce qui constituait l'Union soviétique recense près de onze millions de musulmans<sup>2</sup>, essentiellement dans la Fédération de Russie qui compte sept républiques et deux régions autonomes à dominante islamique, soit : 1'900'000 musulmans dans la République des Bashkirs ; 1'700'000 dans celle des Tatars ; 1'400'000 au Dagestan ; 770'000 Tchétchènes et Ingouches, déportés pour un temps par Staline ; 370'000 pour la République des Kabardes et des Balkars ; 250'000 pour celle des Karatchays et des Tcherkesses ; et 100'000 Ossètes du Nord. Les autres musulmans de Russie, notamment les trois quarts des Tatars, vivent en minorité, principalement dans les grands centres (Moscou a une mosquée pour 200'000 musulmans, St-Petersbourg une pour 150'000), ainsi que dans la région qui s'étend au Nord de la mer Caspienne (Orenbourg : 300'000 ; Perm : 200'000 ; Ulianovsk : 135'000 ; Saratov : 111'000 ; Omsk : 108'000). L'Ukraine compte 100'000 musulmans, surtout des Tatars en Crimée, eux aussi déportés en 1944.

Les musulmans d'URSS ont connu deux vagues de persécution, sous Staline (1928-1938) et sous Khrouchtchev (1959-1964), et soixante-dix ans de répression par la propagande communiste et de surveillance par le biais des quatre directions spirituelles officielles (Tashkent en Ouzbékistan ; Oufa au Bashkir ; Makhachkala au Dagestan et Bakou en Azerbaïdjan). Aujourd'hui, davantage de musulmans sont autorisés à faire le pèlerinage à La Mecque et les mosquées, quand elles n'ont pas été détruites, sont restituées aux musulmans. D'un point de vue politique, la distinction entre musulmans européens et asiatiques est artificielle. Ce qui se passe en Ouzbékistan influence les

---

<sup>2</sup> Les chiffres donnés pour la Russie sont ceux du CHEAM, à Paris, cf Raymond DELVAL (éd.), *A Map of the Muslims in the World. Explanatory Summary*, Leiden : Brill, 1984.

musulmans de la partie européenne, de même les tensions entre Arméniens et Azéris affectent négativement les rapports entre musulmans et chrétiens en Russie. L'Église orthodoxe russe s'efforce d'établir de bonnes relations avec les musulmans aussi bien dans les républiques d'Europe qu'en Asie ; il en va de l'avenir des minorités russes vivant dans des républiques aujourd'hui indépendantes au sein de la Communauté des États Indépendants.

### Vers un islam européen

La discussion provoquée par la publication du livre de Salman Rushdie *Les versets sataniques*, comme la question du port du foulard par quelques élèves musulmanes dans les lycées français, ont entraîné dans plusieurs pays un débat sur la compatibilité ou non de « l'Esprit de l'islam » selon la formule d'Ameer Ali avec le génie de la civilisation européenne<sup>3</sup>. La discussion a porté sur la tolérance, la liberté de la recherche et la liberté d'opinion. Dans son livre *La subversion du christianisme* (Paris, 1984), Jacques Ellul considère que l'islam a constitué pendant des siècles une force subversive en Europe ; il craint que l'influence croissante de l'islam ne conduise à un excès de loi dans la vie sociale, puisque les musulmans réclament l'application de la loi islamique dans leur vie privée et publique. Les vues d'Ellul ont fait l'objet d'un débat passionné dans la presse protestante française.

D'un autre côté, les musulmans se plaignent du fait que la fameuse tolérance européenne ne s'applique manifestement pas à eux. Ils signalent que depuis plus de dix ans ils tentent en vain d'obtenir en Allemagne un statut comparable à celui des Églises. Ce n'est qu'en 1985 que la France a aboli la distinction entre associations françaises et étrangères, ouvrant la voie à la constitution d'une multitude d'associations musulmanes,

---

<sup>3</sup> Voir notamment Bruno ÉTIENNE, *La France et l'islam*, Paris : Hachette, 1989 et J. H. et P. P. KALTENBACH, *La France, une chance pour l'islam*, Paris : Le Félin, 1991.

culturelles, sportives et religieuses, locales, régionales et nationales. Quand, en Grande-Bretagne, des musulmans veulent, à l'instar des Églises, établir leurs propres écoles où filles et garçons sont séparés, ils rencontrent toutes sortes de difficultés supplémentaires qu'ils considèrent comme discriminatoires.

Lorsque, dans l'affaire Rushdie, les musulmans veulent recourir à une loi britannique qui punit le blasphème, on leur répond que cette loi ne s'applique pas aux non-chrétiens. Ailleurs, au moment où ils projettent de construire une mosquée, il arrive souvent que le voisinage proteste et que les responsables municipaux soient loin de coopérer. Bien des gens ressentent l'islam et les musulmans en Europe comme un corps étranger à la société. Certains sont enclins à voir dans la présence musulmane en Occident une sorte de cinquième colonne d'un islamisme de plus en plus actif et agressif. Dans leur propagande, les partis d'extrême-droite comme les Républicains en Allemagne, le Front National en France, les Démocrates du Centre aux Pays-Bas, ou les nationalistes flamands en Belgique exploitent les sentiments xénophobes et anti-islamiques. À l'opposé, on trouve des auteurs islamophiles pour souligner la contribution positive du monde islamique à la civilisation européenne. Cet apport n'est pas limité au Moyen Âge, même si certains ont tendance à en exagérer la portée<sup>4</sup>. L'Europe doit beaucoup aux Arabes dans le domaine des sciences, de la médecine, de la littérature, de l'architecture, de la philosophie et des produits de luxe, même si ces transferts d'éléments culturels, à en croire le spécialiste Bernard Lewis<sup>5</sup>, n'ont pas conduit à de véritables contacts entre les deux civilisations, coupées l'une de l'autre et autosuffisantes. Les rapports ont été essentiellement à sens unique, de la culture islamique avancée à la culture chrétienne en développement.

---

<sup>4</sup> Ainsi Sigrid HUNKE, *Le Soleil d'Allah brille sur l'Occident. Notre héritage arabe*. Paris : Albin Michel, 1984 ; pour le Moyen Âge, voir notamment W. Montgomery WATT, *Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, Paris : Geuthner, 1974.

<sup>5</sup> *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris : La Découverte, 1984.

Néanmoins, dans certaines parties de l'Europe, pendant toute la durée de l'Empire ottoman (1453-1922) et durant des siècles en Espagne (711-1492), l'islam a connu une tournure et un profil européens, adoptant et assimilant le contexte et la culture locale. Cela a eu un impact à long terme ; ainsi, la commémoration des 500 ans de la fin du pouvoir musulman en Espagne met l'accent, en 1992, moins sur le triomphe du christianisme ou son expansion vers les Amériques, que sur la contribution de la civilisation arabo-islamique à la culture espagnole.

Faute de recherches approfondies, la question de la dette de l'Espagne à l'égard de l'islam demeure largement académique. Une réponse positive ou négative correspond souvent à une attitude fondamentale d'acceptation ou de rejet des musulmans au sein de l'Europe. Quelles que soient les données historiques, aujourd'hui des musulmans vivent en Europe : beaucoup d'entre eux ont choisi d'être européens, d'autres appartiennent à des familles qui y vivent depuis des siècles et ne se sentent pas moins européens que leurs concitoyens chrétiens, juifs ou laïcs. Il s'ensuit que la question n'est plus simplement celle des musulmans en Europe, mais bien celle de l'islam européen, marqué par son contexte culturel. C'est vrai en premier lieu pour l'Europe occidentale où la présence musulmane est un phénomène relativement récent. Ces musulmans vont rester, que cela plaise ou non à certains segments de la société. Plaider pour une société pluraliste, avec des droits égaux pour les anciens et les nouveaux citoyens, est en même temps un impératif social et un défi pour l'ensemble de la société, Églises comprises. Aborder la question de l'islam et de ses fidèles est aussi un impératif théologique ; les Églises et les chrétiens sont appelés à donner une réponse à la fois réfléchie et biblique à la présence des musulmans qui sont leurs voisins et leurs prochains, depuis des siècles en Europe orientale ou seulement depuis deux ou trois décennies en Europe occidentale.

## L'Europe : un défi pour les musulmans

L'Europe deviendra-t-elle progressivement musulmane ? Le fait que près de vingt-cinq millions de musulmans vivent aujourd'hui en Europe peut provoquer des craintes et des inquiétudes, spécialement en rapport avec la croissance démographique de cette communauté, bien qu'à cet égard des statistiques récentes indiquent que les musulmans en Europe s'adaptent assez rapidement au contrôle des naissances. Certains événements du monde musulman attisent ces sentiments de peur ; sont-ils pour autant fondés ? Les chiffres tendent à cacher le fait que les musulmans craignent tout autant les dangers qu'ils rencontrent dans la société européenne pour la préservation de leur propre identité. Ils se sentent souvent marginalisés, et le sont de fait. Dans plusieurs pays, leur taux de chômage, notamment parmi les jeunes, est plus élevé que la moyenne nationale, pour la même classe d'âge et à qualification égale. Par voie de conséquence, les jeunes musulmans sont plus exposés aux dangers de l'alcoolisme, de la drogue et de la criminalité, et par là-même se sentent rejetés par la société. Bien des écoles n'ont pas encore trouvé de réponses satisfaisantes aux besoins des élèves musulmans. Souvent il n'y a pas de choix au sein du système éducatif ou alors l'offre ne rencontre pas l'approbation des parents, qui pensent que l'éducation scolaire pêche par manque d'autorité et de discipline. En dépit de bonnes intentions, les écoles coraniques ne sont pas bien vues des autorités scolaires.

Plus encore, les responsables musulmans assistent à un déclin caractérisé de la pratique des devoirs religieux comme le jeûne, la prière quotidienne ou l'abstention d'alcool. Pour beaucoup, la solution réside dans l'établissement de mosquées soit nouvellement construites, soit installées dans un ancien garage, une école ou une église désaffectée. Ces mosquées ont pour fonction de préserver l'identité religieuse, sociale, ethnique et culturelle des musulmans. En apprenant qu'il y a près de cinq cents mosquées en Grande-Bretagne et plus de mille en Allemagne ou en France, l'observateur extérieur peut y voir le signe d'une croissance rapide de l'islam en Europe. Pourtant,

la plupart de ces mosquées ne sont pas destinées à propager l'islam, mais plutôt à le protéger. Certaines d'entre elles, construites avec l'appui financier de pays comme l'Arabie saoudite, peuvent avoir la fonction supplémentaire d'assurer à l'islam un profil visible et repérable dans un pays donné.

Les premiers à identifier les besoins religieux des musulmans émigrés en Europe ont été des organisations et des mouvements qui n'avaient pas toujours l'appui officiel de leur pays d'origine. Certains y étaient même bannis, ce qui ne les a pas empêchés d'avoir une grande influence parmi les émigrés. Ainsi, dans les pays d'immigration turque, ce sont les *suleymanджи*<sup>6</sup> qui ont établi les premières mosquées ; ce n'est que bien plus tard que l'islam officiel s'est préoccupé d'envoyer des imams, sur la base de contrats de trois ou quatre ans et aussi de constituer des associations de biens religieux – *waqf* – pour avoir les titres de propriété du plus grand nombre possible de mosquées. En France et en Belgique, le *Tabligh Jama'at*, connu sous le nom de « Foi et pratique », fondé en Inde par Muhammad Elias, a une influence croissante. Il met l'accent sur l'intériorisation de la foi et s'efforce de rester en dehors de la politique. En Angleterre, le *Jama'at-e-islami*, fondé au Pakistan par Maududi (1903–1979) fait une large publicité pour l'islam.

Les groupements marginaux tendent à être plus fortement représentés parmi les émigrés que dans leurs pays d'origine qui manquent souvent de tolérance à leur endroit. C'est là un phénomène fréquent dans les courants migratoires, tant musulmans que chrétiens ou juifs, qui vont chercher ailleurs la liberté d'expression. C'est aussi vrai, bien sûr, pour les mouvements radicaux qui recherchent un soutien parmi les minorités musulmanes ; ils ont d'autant plus de chances de trouver un sol fertile là où les musulmans se sentent frustrés et rejetés par la société ambiante. On trouve aussi des musulmans libéraux parmi les émigrés, notamment écrivains et intellectuels pour qui l'islami-

---

<sup>6</sup> Cette confrérie musulmane, créée par un sheikh mort en 1946, s'oppose à la politique religieuse de l'État turc.

sation de leur propre pays entraîne des restrictions dans leur liberté de création.

La loi islamique est pour les musulmans ce qu'est l'Église pour les chrétiens : elle assure la structure et la colonne vertébrale de leur existence religieuse. La majorité des musulmans en Europe ne vise pas à introduire la loi islamique dans sa totalité, ce qui conduirait à créer un État dans l'État. Ce qu'ils veulent, c'est une reconnaissance minimum des devoirs essentiels dans le domaine des pratiques religieuses – *ibadât* – : jeûnes et prières, viande égorgée rituellement, congés lors des principales fêtes religieuses, liberté de s'habiller traditionnellement, etc.<sup>7</sup>.

### Les Églises et l'islam en Europe

Différentes Églises en Europe ont nommé un comité ou désigné des personnes chargées de sensibiliser les pasteurs, les prêtres et les laïcs à la présence de l'islam et à la responsabilité des chrétiens vis-à-vis de leurs anciens ou nouveaux voisins musulmans. Bien des chrétiens aident les musulmans, récemment arrivés, à apprendre à lire et à écrire la langue de leur nouveau cadre de vie. Au niveau européen, le Comité des Églises auprès des Travailleurs Migrants en Europe (CETMI) ou le Comité « Islam en Europe », commun à la Conférences des Églises Européennes (KEK) et au Conseil des Conférences Épiscopales en Europe (CCEE) coordonne les activités destinées à conscientiser les Églises et les chrétiens et à plaider pour une justice en faveur de « l'étranger qui est dans nos portes ». À côté du dossier sur la loi islamique, il y a lieu de citer la publication, originalement en allemand, aujourd'hui traduite en anglais, en français, en hollandais, en suédois, en finlandais et en italien intitulée : *Chrétiens et musulmans, un dialogue*

---

<sup>7</sup> Voir le rapport de Jørgen NIELSEN, *La loi islamique et son importance pour la situation des minorités en Europe*, CETMI, 23, avenue d'Auderghem, B-1040 Bruxelles.

*possible*<sup>8</sup>. Chaque année, les « Journées d'Arras »<sup>9</sup> permettent aux responsables engagés sur le terrain des relations islamo-chrétiennes de se retrouver pour traiter d'un thème spécifique et partager leurs expériences.

Sur le plan francophone, on peut mentionner, du côté catholique, le Secrétariat pour les Relations avec l'Islam (SRI) à Paris, le Centre El-Kalima à Bruxelles et la Communauté catholique suisse de travail pour les étrangers et leurs problèmes (SKAF) à Lucerne. Du côté protestant, il existe une Commission « Église-Islam » de la Fédération Protestante de France à Paris, un comité des Églises protestantes à Bruxelles, ainsi qu'une Commission « Islam » du Département Missionnaire des Églises de Suisse romande à Lausanne. Les Églises évangéliques aussi ont multiplié les initiatives pour répondre au défi de l'islam. Outre les interventions ponctuelles à la demande de groupes et de paroisses, ces différentes instances organisent des séminaires d'un ou plusieurs jours et s'attachent à faire mieux connaître l'islam par le biais de publications, notamment des tracts<sup>10</sup>. Dans la plupart des pays d'Europe occidentale, l'un des sujets d'actualité demeure la question des mariages interreligieux, abordée dans plusieurs publications<sup>11</sup>. Aujourd'hui, la priorité est à l'articulation d'un témoignage de la foi chrétienne qui soit à la fois fidèle, compréhensible pour les musulmans et respectueux de leurs convictions.

---

<sup>8</sup> Pour l'édition française : Paris, Fédération Protestante de France, 1983, 1991<sup>3</sup>.

<sup>9</sup> Du nom de la ville du Nord de la France où les premières sessions se sont tenues à partir de 1980, à l'invitation de l'évêque du lieu, Mgr Huyghe.

<sup>10</sup> Préparés par la Commission « Église-Islam » de la Fédération Protestante de France (47, rue de Clichy, 75009 PARIS), 8 tracts intitulés *Connaître l'islam*, sont disponibles depuis 1992.

<sup>11</sup> En français :

– *Les mariages islamo-chrétiens*, Paris : SRI, 1983<sup>1</sup>, 1986<sup>2</sup> ;

– *Mariages entre catholiques et musulmans en Suisse*. Guide pastoral. Lucerne, SKAF, 1987 ;

– *Couples islamo-chrétiens. Promesse ou impasse ?*, Lausanne : Soc, 1990.

Enfin, le Comité « Islam en Europe » mentionné ci-dessus est parvenu en 1992, au terme d'une recherche destinée à faire une place à l'islam dans la réflexion théologique et pastorale des séminaires et facultés de théologie chargés de la formation des prêtres et des pasteurs<sup>12</sup>. Si des théologies chrétiennes de l'islam ne sont plus un phénomène rare, bien des théologiens et des responsables d'Église ne perçoivent pas encore toute la portée du défi musulman. Il est devenu courant d'étudier nos racines juives, mais plutôt que de constituer un pont avec une approche de l'islam, ces recherches font souvent obstacle à la compréhension de la troisième foi monothéiste et abrahamique. Comme les chrétiens européens ont été progressivement sensibilisés à tout ce qui touche à l'antisémitisme, ils doivent le devenir à toute forme d'anti-islamisme, parfois mêlé de racisme ou de xénophobie.

---

<sup>12</sup> Comité « Islam en Europe » (KEK-CCEE). *La présence des musulmans en Europe et la formation théologique des collaborateurs pastoraux. Rapport final* [Mai 1992], disponible à CIBEDO, Giolllettstrasse 35, D-6000 Frankfurt 1.

# La réaffirmation islamique dans le monde actuel

---

Gé SPEELMAN\*

« Qui osera prétendre que les millions de paysans affamés, nus, va-nus-pieds, dont les entrailles sont rongées par les vers et les yeux dévorés par les mouches, dont les insectes sucent le sang, sont des êtres humains jouissant de la dignité et des droits de la personne humaine ? Qui osera prétendre que les centaines de milliers de mendiants handicapés qui fouillent les boîtes à ordures à la recherche de quelques miettes, nus, sans chaussures, le visage incrusté de crasse... Qui osera prétendre qu'ils sont dans le pays la source d'une autorité nationale, fondée sur des élections démocratiques ? » L'auteur de ce réquisitoire féroce contre une société qui revendique l'égalité entre les êtres humains mais encourage, en réalité, l'inégalité et l'injustice, serait-il un théologien de la libération ? Non, il s'agit de l'écrivain et militant égyptien Sayyid Qutb, exécuté par le régime de Nasser en 1966<sup>1</sup>.

Autre citation : « Dans un État islamiste, la souveraineté suprême n'appartient pas au peuple ; ni le chef de l'État ni le Parlement ne sont investis d'une autorité absolue. La souveraineté suprême et l'autorité absolue n'appartiennent qu'à Dieu, et le seul principe opératoire valable dans un État islamique est la suprématie de la loi islamique. C'est pourquoi, pour user d'une

---

\* Traduction française : Claire CHIMELLI.

<sup>1</sup> Sayyid QUTB, *Maarakat al Islam wa-al-Rasmaliyya*, pp. 10-11.

terminologie moderne, la constitution islamique ne connaît que deux grandes instances : l'exécutif et le judiciaire. La troisième, le législatif, n'a pas la même importance, puisque toute la législation existe déjà, donnée par Dieu dans le Coran [...]»<sup>2</sup>.

L'auteur de ces propos est Javid Iqbal, juge à la Cour suprême du Pakistan. Les textes cités ci-dessus reflètent deux aspects du phénomène que nous nommerons «réaffirmation islamique» ou, pour reprendre un terme souvent utilisé par les musulmans eux-mêmes, «islamisme». Les non-initiés pensent fréquemment que l'islamisme est un phénomène des années 70, apparu assez soudainement sur la scène politique du Moyen-Orient et ailleurs dans le monde musulman. Mais il n'en est rien. Des mouvements réformateurs d'un type comparable ne sont pas nouveaux dans l'islam. Certains islamistes revendiquent des liens avec le mouvement de réforme qui s'est développé dans le passé autour d'Ibn Taymiyya (1263–1328).

Il existe un autre malentendu à propos de la réaffirmation islamique : elle est souvent considérée comme un phénomène uniforme, un bloc monolithique. En réalité, de nombreuses variations peuvent exister à l'intérieur de ce mouvement. Ceux qui en font partie sont parfois en mesure d'analyser les maux de leur société avec acuité et clarté. En revanche, l'observateur non musulman a parfois l'impression que les islamistes ne prennent pas en compte les réalités sociales et que leurs théories ne peuvent mener qu'à des attitudes politiques réactionnaires. Il est donc difficile de broser un tableau global et exhaustif du renouveau islamique. Il faut savoir distinguer entre ce qu'écrit un juge respecté de la Cour suprême et les propos d'un révolutionnaire pourrissant au fond d'une prison égyptienne. Les auteurs qui traitent du renouveau islamique insistent fréquemment sur la distinction entre :

---

<sup>2</sup> Javid IQBAL, «Democracy and the Modern Islamic State», J. L. ESPOSITO (éd.), *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 252.

le « fondamentalisme d'État », c'est-à-dire une forme de l'islam imposée aux citoyens par le gouvernement (comme en Iran et en Arabie saoudite) ;

l'utilisation de l'islam comme idéologie par les autorités de certains pays (comme au Pakistan, au Soudan et en Lybie) ;

l'islam considéré comme un refuge et une vision du monde "alternative" par des groupes opprimés ou par une opposition<sup>3</sup> (comme aux Philippines ou dans l'Égypte des années 1960).

En raison de ces différences, il est très difficile de définir brièvement la réaffirmation islamique. Je préfère décrire quelques uns de ses traits caractéristiques.

### **Caractéristiques de l'islamisme**

L'on ne fait pas justice à la réaffirmation islamique en ne reconnaissant pas qu'elle est une quête du coeur même de l'islam.

Les islamistes se distinguent par les traits suivants :

ils ont pris conscience du fait que la société « moderne », « sécularisée » ou « occidentalisée » (ces termes sont souvent utilisés sans distinction) conduit à la corruption morale, à la misère et à l'injustice sociale ;

ils soulignent la nécessité de revenir aux sources de la société islamique ; on retrouve ces racines dans le Coran et la Sunna, ainsi que dans l'histoire de l'islam des origines. À cette époque, une société authentiquement islamique, fondée sur la parole de Dieu et l'exemple du prophète Mohammed a existé pendant une brève période. Tous les maux de la société de notre temps en étaient absents, le peuple était gouverné avec justice et une véritable solidarité régnait entre les croyants ;

---

<sup>3</sup> W.A.R. SHADID and P.S. VAN KONINGSVELD, *Mostlms in Nederland*, Alphen, 1990.

ils appellent à recréer aujourd'hui cette société véritablement orientée dans la voie islamique. Les différents groupes ne sont pas d'accord entre eux sur les moyens à mettre en oeuvre pour établir une société fondée sur la loi islamique – *shari'a*. Certains pensent que l'on peut y parvenir par le moyen d'une sorte de « réarmement moral » islamique : éduquer les masses dans la voie de l'islam authentique, encourager les gens à mener une vie de prières et à rechercher la profondeur spirituelle. D'autres sont en faveur de méthodes plus politiques : ils créent des partis politiques dont les programmes ont un profil nettement islamique, ou fondent des banques et d'autres institutions islamiques. Certains musulmans, en nombre plus restreint, sont d'avis que l'usage de la force se justifie pour mettre fin à des régimes qu'ils jugent à la fois oppressifs et non islamiques ; ils insistent sur la notion de communauté qui sera un jour celle de tous les musulmans, mais doit être entre temps celle des « vrais croyants ». Tous les croyants devraient être les uns pour les autres des frères et des soeurs. Comme les « Frères musulmans »<sup>4</sup>, l'un des plus anciens mouvements islamistes organisés, datant des années 30, de nombreux mouvements de réaffirmation sont engagés dans la construction de cliniques, l'organisation de cours du soir, etc. ;

ils soulignent l'égalité fondamentale de tous les croyants ; chaque personne devrait être en mesure de lire elle-même le Coran ; les laïcs ont un rôle important à jouer dans la propagation du mouvement et l'avènement d'une société véritablement islamique. Dans certains pays, les mouvements de renouveau ont des relations difficiles avec les autorités religieuses qu'ils accusent fréquemment de complicité avec les pouvoirs établis. Par ailleurs, la plupart des islamistes professent un grand respect à l'égard des théologiens.

---

<sup>4</sup> Cf. O. CARRÉ et G. MICHAUD, *Les frères musulmans (1928-1982)*, Paris : Gallimard/Julliard, 1983.

### Raisons de la popularité de l'islamisme

La popularité actuelle de l'islamisme peut s'expliquer par différents facteurs. L'un d'eux, et non des moindres, est la frustration résultant de décennies (parfois même de siècles) de domination occidentale sur le monde musulman. Les élites musulmanes ont admiré et adopté de manière irréfléchie tout ce qui venait de l'Occident, de la mode féminine à des concepts tels que « démocratie » ou « égalité ». Mais la démocratie et l'égalité que proclament l'Occident et ses partisans n'existent ni dans la réalité de la plupart des sociétés musulmanes, ni dans les relations entre le monde musulman et l'Occident, comme Qutb l'a relevé à juste titre. En tentant de surmonter leur frustration face à l'injustice dont l'Occident est responsable à leurs yeux, et leur sentiment d'infériorité vis-à-vis de ce même Occident, de nombreux musulmans se tournent vers leurs racines : l'islam n'est-il pas en mesure de leur fournir le modèle d'une société meilleure ?<sup>5</sup> Comme le disait un Arabe : « En général, les Arabes ne trouvent le respect de soi et l'assurance que lorsqu'ils se comprennent en tant que musulmans. »<sup>6</sup>.

Un autre facteur a contribué à la réaffirmation de l'islam, c'est ce que l'on peut appelé la « ruralisation des villes »<sup>7</sup>. Lorsque la société rurale traditionnelle commença à se moderniser, dans les années 60, des millions de personnes se sont déplacées vers les villes en quête de travail. Logées dans des ensembles d'habitats bon marché ou dans des bidonvilles à la périphérie des villes, ces migrants se sont trouvés marginalisés, déracinés et frustrés. Les liens de solidarité de la famille et du village se sont relâchés sans que rien ne vienne les remplacer. Les groupes islamistes offrent à ces gens une sorte de substitut

---

<sup>5</sup> Cf. J.L. ESPOSITO, « De heropleving van de Islam », *Pro Mundi Vita* 109, 1987/2, pp. 8-9.

<sup>6</sup> Jalal AMIN, professeur de sciences économiques égyptien, cité par Y. Y. HADDAD, *Arab Studies Quarterly*, 9/3, 1987, p. 246.

<sup>7</sup> Y. Y. HADDAD, « Islam, Women and Revolution in 20th Century Arab Thought », *The Muslim World*, LXXIV/3-4, 1984, pp. 137-160.

à la famille qu'ils ont perdue en venant en ville. Ils promettent à leurs adhérents de l'aide, une solidarité et une chaleur familiale. Souvent aussi, ils remplissent en quelque sorte la fonction d'agence matrimoniale.

Un troisième facteur en faveur des mouvements islamistes est l'incertitude qui s'empare de nombreux jeunes musulmans confrontés, dans les écoles et les universités, à une conception du monde scientifique qui leur est nouvelle et ne correspond pas à celle, plus mystico-mythique, de leurs parents. Dans le village familial, seules quelques personnes, âgées pour la plupart, détenaient le savoir et la connaissance des valeurs de l'islam. Par l'école, les jeunes accèdent au savoir : ils apprennent à lire le Coran eux-mêmes et s'aperçoivent fréquemment qu'il contient beaucoup moins de « superstitions » que ce que leurs aînés pouvaient leur faire croire. De nombreux étudiants turcs, par exemple, interrogés au sujet des critiques qu'ils adressent à leurs parents ou des points de désaccord avec eux, se sont dit peinés à la vue des « superstitions que [leurs] parents mêlent à la foi »<sup>8</sup>.

En bref, la réaffirmation islamique jouit d'une grande popularité auprès de nombreux musulmans pour les raisons suivantes :

elle offre une solution de remplacement aux systèmes de pensées occidentaux et donne de ce fait aux musulmans une motif de fierté ;

elle promet aux déracinés une nouvelle communauté ;

elle aide les gens à trouver une religion qui s'harmonise avec l'époque moderne et la conception scientifique du monde.

Certains ont soutenu que ces raisons permettent de comparer le renouveau islamique de notre temps à la révolution protestante du XVI<sup>e</sup> siècle européen. Comme le protestantisme, le

---

<sup>8</sup> S. DIRKS, *Islam et jeunesse en Turquie d'aujourd'hui*, Paris : 1977, pp. 319-324, cf. p. 340.

Cette vue de l'Occident déteint souvent sur la manière dont les islamistes considèrent le christianisme, qui est à leurs yeux l'idéologie occidentale. Ils font remarquer que les grands mouvements missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle étaient liés à l'expansion coloniale. Comme le disait Sayyid Qutb, « les missionnaires sont les représentants les plus dangereux du système colonial, de même que les chercheurs, les orientalistes et les sociologues, car leurs recherches touchent aux domaines les plus sensibles de notre pays »<sup>11</sup>. Les chrétiens, notamment ceux qui viennent du monde occidental, et plus particulièrement lorsqu'ils ont des intentions missionnaires, sont l'ennemi spirituel suprême.

Dans le même temps, le christianisme est considéré comme une religion sur son déclin. Nombreux sont les islamistes qui font remarquer que les sociétés occidentales semblent avoir perdu tout sens des valeurs morales. Ils brossent le tableau désolé d'un Occident où les rues sont peuplées de drogués errants, où les simples citoyens sont constamment victimes d'agressions et de viols.

Il n'y a rien de surprenant, écrivent certains auteurs, à ce que de telles choses arrivent dans une société où de nombreuses personnes ne croient plus en Dieu. Le christianisme est rendu responsable de cette situation. En effet, il n'a pas su trouver de réponses adéquates à la sécularisation ; il en est même responsable, ayant spiritualisé la religion au point de lui faire perdre toute pertinence pour la société.

Assez unanimes dans l'image qu'ils donnent des chrétiens occidentaux, les islamistes sont en désaccord au sujet de l'attitude que devraient adopter les musulmans à l'égard des chrétiens qui vivent avec eux.

Certains pensent que les minorités chrétiennes des pays musulmans ont droit au respect et à la protection des autorités islamiques, pour autant qu'elles reconnaissent et respectent

---

<sup>11</sup> Cité par R.P. MITCHELL, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres : Oxford University Press, 1969.

l'État islamique. Cela signifie qu'elles doivent s'abstenir de toute activité missionnaire et accepter le statut de minorités protégées – *dhimmi* – dans le cadre de la *shari'a*.

Un grand nombre de ces auteurs estiment dans le même temps que les chrétiens ne devraient pas jouir des mêmes droits politiques que les musulmans. On peut leur accorder le droit de vote, mais il est inconcevable, par exemple, qu'un chrétien puisse devenir président d'un pays musulman. Ainsi, dans l'État musulman idéal, tel que le conçoivent de nombreux islamistes, les chrétiens ne sont pas vraiment égaux. Certaines voix se font aussi entendre, au sein des mouvements islamistes, selon lesquelles on ne peut jamais faire entièrement confiance aux minorités chrétiennes, car elles sont toujours des alliées potentielles de l'Occident.

### Réaffirmation islamique et attitudes chrétiennes

Dans ce qui précède, j'ai tenté de mettre en lumière quelques-uns des aspects positifs qui font de l'islamisme un mouvement attrayant pour de nombreux musulmans de tous âges, et plus particulièrement pour les jeunes. Mais il existe d'autres aspects de cette réaffirmation de l'islam en présence desquels les minorités chrétiennes des pays à majorité musulmane se sentent déséquilibrées et marginalisées. Sous le drapeau de l'islam, des musulmans ordinaires sont fréquemment incités à la violence et à la haine. On met alors le feu à des églises, et des chrétiens innocents sont harcelés, battus, parfois tués. L'islamisme n'est pas toujours le cri des opprimés, il peut aussi devenir une idéologie au service des puissants.

Les minorités chrétiennes des pays où la réaffirmation islamique est forte ont des raisons d'être inquiètes lorsque, par exemple, l'exigence d'appliquer le droit de la *shari'a* implique la soumission des chrétiens au régime des *dhimmi*, destiné aux minorités religieuses ; si ce droit devait être appliqué selon les idées de nombreux islamistes, les chrétiens pourraient bien se retrouver avec un statut de seconde classe.

Tout en reconnaissant l'attrait immense qu'exerce la réaffirmation islamique sur de nombreux musulmans qui vivent dans les zones urbaines du monde musulman, nous devons nous demander si, dans tel ou tel groupement islamiste, l'islam est considéré comme une force libératrice ou comme un moyen de conserver le pouvoir, et si cette réaffirmation vient de la « base » ou du « sommet ».

Toutefois, les chrétiens confrontés à cette réaffirmation devraient aller au-delà de la simple énumération des faits et de l'évaluation qui en découle. Le Dieu qui nous a libérés par l'oeuvre de Jésus Christ, qui a créé tous les êtres humains à partir d'un homme et d'une femme, nous appelle à vivre avec tous en frères et soeurs.

Chrétiens et musulmans partagent un seul et même monde ; bien plus, ils vivent souvent ensemble dans les mêmes quartiers, parfois dans la même famille. Ce n'est donc pas simplement en observateurs curieux que nous avons à faire face au défi du renouveau islamique, mais en personnes que cela concerne.

Quelle sera notre attitude face à ce mouvement en pleine expansion ? Je ne puis que tracer quelques pistes pour notre engagement :

Vivant en Europe, je remarque que les chrétiens en Occident ont souvent une réaction de peur face à cette réaffirmation de l'islam. Aussi justifiée qu'elle puisse être, la peur est cependant toujours mauvaise conseillère. Les chrétiens occidentaux feraient bien d'analyser les raisons de leur anxiété : est-elle liée à la peine qu'ils éprouvent en constatant le recul de l'influence du christianisme dans le passé récent ? À des sentiments de culpabilité à l'égard des musulmans ? Ce n'est que lorsque nous parviendrons à surmonter nos peurs que nous pourrons tenter de comprendre ce qui motive nos frères et soeurs musulmans. Particulièrement nous ne comprendrons jamais le renouveau islamique si nous ne reconnaissons pas que certaines de ses causes sont liées à la pauvreté, au désespoir de millions de déracinés dans le monde musulman et à leur recherche d'un sens valorisant. En ce qui concerne la situation

des minorités, chrétiennes ou autres, confrontées à une menace réelle de la part de certains groupes musulmans, les chrétiens ont le devoir d'exiger fermement que les droits de la personne humaine soient reconnus à tous les citoyens de tous les pays du monde. Nous ne parviendrons jamais à créer un monde où règnent la paix et la justice si nous faisons des compromis sur ce point.

Certaines des critiques avancées par les islamistes sont justifiées : les chrétiens ont parfois déformé l'image du Christ (et continuent de le faire) par leur comportement. Il leur arrive de confondre christianisme avec domination et culture occidentales. Lorsque c'est le cas, nous devons chercher à changer cette attitude.

Pour créer une véritable communauté sociale, il faut encourager les chrétiens et les musulmans à sortir de leurs ghettos confessionnels pour vivre une vraie rencontre avec leurs voisins. Cela peut exiger un travail long et ardu, car, dans certains cas, les deux communautés ont été séparées pendant des siècles. Cependant, c'est un effort dans le véritable esprit de Jésus, lui qui n'a cessé d'apprendre à ses disciples à franchir les frontières de son temps.

Les musulmans ne sont pas unanimes sur la question de savoir si l'on peut recourir à la violence pour parvenir à établir une société juste. Parmi les chrétiens également, certains estiment que, dans des situations d'extrême oppression, on peut comprendre que les opprimés aient recours à la violence. Toutefois, il n'est jamais légitime de consentir à la violence ou de l'approuver en se fondant sur l'Évangile, et il faut à coup sûr s'y opposer lorsqu'elle a pour but l'oppression d'autres êtres humains. Il peut exister dans ce monde des causes assez grandes et bonnes pour que l'on consente à mourir pour elles ; mais aucune n'est noble au point de justifier que l'on tue quiconque en son nom.

## À propos de la société, de l'Église et de la théologie\*

---

### Un mot d'introduction

À l'évidence, la foi islamique et les pratiques musulmanes constituent un sérieux défi à l'égard de toute vision du monde ou de toute organisation de la société. Lorsqu'un chrétien engagé est mis en contact avec des musulmans ou vit dans une société islamique, il ne peut manquer de s'interroger sur ses propres convictions et son style de vie. Ce bref chapitre dresse une liste de ces interrogations qui doivent être abordées avec autant de tact que de lucidité. Il s'agit de questions que des chrétiens de différentes confessions et de différentes cultures se sont effectivement posées par le passé et continuent de se poser aujourd'hui. En un sens, ce sont des questions très simples qui ne présupposent aucune recherche théologique ni sociologique ; d'un autre côté, elles sont si difficiles et complexes que les chrétiens ne sont pas encore parvenus à formuler une réponse unanime et définitive à aucune d'entre elles.

La liste qui suit n'est absolument pas complète et les lecteurs ou lectrices sont libres d'ajouter d'autres questions ou de trouver des expressions correspondant mieux à leur expérience et leur pensée personnelle. Chaque paragraphe débute par une question centrale, suivie d'autres questions complémentaires, destinées à la fois à rejoindre les diverses situations ou sensibi-

---

\* Traduction française : Evelyne BURKHARD et Jean-Claude BASSET.

lités et à stimuler la réflexion des personnes et des communautés. Dans un souci de clarté, les questions sont rangées sous trois thèmes : la société, la théologie et la vie de l'Église ; cependant, elles sont toutes également importantes et inextricablement liées les unes aux autres.

On pourrait souhaiter trouver les réponses en même temps que les questions ; toutefois, la réalité, c'est que les chrétiens, même au sein de la famille réformée, sont divisés sur bien des points. Pour évaluer les réponses possibles, il faut prendre en compte non seulement l'environnement culturel et la sensibilité théologique, mais également l'expérience personnelle. Nous sommes même conduits à accepter de ne pas être d'accord lorsque les réponses sont contradictoires, par exemple pour les mariages islamo-chrétiens, pratiqués par certaines Églises et rejetés par d'autres. Pouvons-nous nous accepter dans la diversité sans imposer notre point de vue ni nous sentir trahis par celui d'autrui ?

Même si chaque communauté chrétienne doit trouver ses propres réponses, fidèles à ses affirmations doctrinales et respectueuses de son prochain, il est bon de savoir que d'autres se débattent avec les mêmes préoccupations. Pour indicative qu'elle soit, cette liste peut stimuler la réflexion individuelle, la discussion en petits groupes ou un débat plus large. Elle doit permettre de mettre à jour les peurs et les présupposés ainsi que de repérer un certain nombre de pistes de réflexion à explorer.

## QUESTIONS DE SOCIÉTÉ

### 1. Comment les chrétiens doivent-ils réagir face au défi politique de l'islam ?

Chrétiens et musulmans peuvent-ils se partager le pouvoir dans une société donnée ? Sont-ils condamnés à la confrontation ou à la compétition ? Quels sont les facteurs non religieux qui influencent leur attitude ? Dans quelle mesure utilise-t-on la religion pour accentuer les tensions ethniques, économiques ou idéologiques ? Quel est le degré d'autorité des responsables religieux en islam ? Quelles sont les relations entre la religion

et l'État, du point de vue tant musulman que chrétien ? Les chrétiens n'ont-ils pas besoin de mener une réflexion théologique sur le pouvoir politique ?

## **2. Pourquoi davantage de musulmans réclament-ils aujourd'hui la *shari'a* ?**

Les musulmans sont-ils plus religieux que les chrétiens ? Le recours à la loi islamique – *shari'a* – est-il plus qu'une nostalgie d'un passé idéalisé, un refus de l'influence occidentale ou une manoeuvre politique dans des États autoritaires ? Quelles sont les conséquences de la *shari'a* pour les musulmans pieux, pour les autres et pour ceux qui ne sont pas musulmans ? Les minorités religieuses ne sont-elles pas condamnées à un statut de citoyen de seconde classe ? Est-il possible d'être pleinement musulman dans un État laïc ? Quels sont les points de conflit entre la loi islamique et ce qu'on appelle le droit international ? Quelles devraient être l'interprétation et la réaction des chrétiens face à la *shari'a* ?

## **3. Les valeurs islamiques sont-elles compatibles avec la définition moderne des droits de l'Homme ?**

Pourquoi les musulmans insistent-ils plus sur les droits de Dieu et les devoirs des humains que sur les droits de l'Homme ? Pouvons-nous arriver à la même compréhension de base de ce qui est humain et de ce qui est juste ? Chrétiens et musulmans donnent-ils plus de poids aux droits individuels ou sociaux ? En défendant les droits des minorités, les musulmans et les chrétiens ne pourraient-ils pas s'entendre et manifester le même souci envers la minorité, qu'elle soit chrétienne, musulmane ou autre ?

## **4. Quel est le rôle de la femme en islam ?**

Pourquoi les femmes musulmanes portent-elles un voile ? Dans quelle mesure la séparation entre les sexes entraîne-t-elle une discrimination des femmes dans les sociétés musulmanes ? Comment les chrétiens et les musulmans envisagent-ils les

relations entre hommes et femmes ? Quels sont les droits théoriques et pratiques des femmes dans les différentes sociétés ? Les femmes musulmanes et chrétiennes ne pourraient-elles pas collaborer dans la lutte pour la reconnaissance de leurs droits et de leurs aspirations ?

## QUESTIONS DE THÉOLOGIE

### **5. Les chrétiens et les musulmans adorent-ils le même Dieu ?**

Croient-ils au même Dieu unique ? Dieu accepte-t-il également la manière de prier des uns et des autres ? Qu'y a-t-il de commun entre le Dieu d'Abraham, de Moïse, de Jésus et de Mohammed ? Dans quelle mesure, les musulmans et les chrétiens diffèrent-ils dans leur compréhension de Dieu ? Peut-on simplement opposer la volonté de Dieu dans le Coran à l'amour de Dieu dans la Bible ? En tant qu'enfants d'Abraham, musulmans et chrétiens peuvent-ils accepter leur manière différente de s'approcher de Dieu et de le comprendre ?

### **6. Pourquoi les musulmans ne peuvent-ils pas accepter Jésus comme « Fils de Dieu » ?**

Comment le Coran présente-t-il Jésus ? Comment les musulmans comprennent-ils l'expression « Fils engendré » ? Que veulent dire les chrétiens lorsqu'ils affirment que Jésus est l'incarnation de Dieu ? Quel est le rapport de l'incarnation de Dieu avec l'unité et l'unicité de Dieu ? Si « il n'y a aucun autre nom » (Actes 4 : 12), les musulmans peuvent-ils être sauvés sans accepter Jésus comme Seigneur et Sauveur ?

### **7. Le Coran est-il Parole de Dieu ?**

Dieu se révèle-t-il dans le Coran ? Qu'est-ce que les chrétiens peuvent y découvrir ? Peuvent-ils le lire comme une Écriture inspirée ? Mohammed est-il l'auteur du Coran ? Qui est Mohammed pour les chrétiens : un réformateur social et religieux ? un messager de Dieu ou du diable ? un prophète dont

le statut et la mission pourraient être comparés à ceux des prophètes dans la Bible ?

### **8. Quel est le projet de Dieu en rapport avec l'islam ?**

Dieu est-il à l'oeuvre parmi les musulmans ? L'islam peut-il conduire au Royaume de Dieu ? Que disent les musulmans à propos du salut des non-musulmans ? Comment musulmans et chrétiens comprennent-ils le salut ? Les communautés chrétiennes et musulmanes s'excluent-elles mutuellement ? Musulmans et chrétiens peuvent-ils s'entendre sur des valeurs humaines communes ? Peuvent-ils travailler ensemble pour la paix et la justice ?

## **QUESTIONS D'ÉGLISE**

### **9. Les chrétiens ont-ils des raisons de craindre l'islam ?**

Les musulmans ont-ils des raisons de craindre le christianisme ? De telles craintes sont-elles fondées sur des faits ou sur des fantasmes ? Parmi les nombreux clichés qui nous séparent, quels sont ceux qui sont hérités du passé et ceux qui sont renforcés par les médias ? Qu'est-ce qui peut aider à établir des ponts ? Pouvons-nous aller au-delà de la simple coexistence ? Pratiquement, que pouvons-nous faire pour surmonter la peur de l'islam dans la vie quotidienne ?

### **10. Musulmans et chrétiens peuvent-ils se marier ?**

Quelles sont les positions musulmane et chrétienne à l'égard des mariages mixtes ? Quelle serait notre réaction personnelle si notre fille ou un ami choisissait un conjoint musulman ? Quelle serait l'attitude de notre communauté ? En quoi un mariage chrétien est-il différent d'un mariage musulman ? Comment pouvons-nous accompagner le conjoint chrétien ou le conjoint musulman d'un couple mixte ? Comment pouvons-nous exprimer notre attention à l'égard des enfants nés d'un mariage interreligieux ? Notre responsabilité s'arrête-t-elle en cas de divorce ?

### **11. Peut-on convertir les musulmans ?**

La loi islamique sur l'apostasie est-elle toujours en vigueur ? La liberté religieuse implique-t-elle la liberté de changer de religion ou de garder sa religion ? Quelles sont les formes appropriées de la mission parmi les musulmans ? Pourquoi certains chrétiens se tournent-ils vers l'islam, et pourquoi certains musulmans choisissent-ils le christianisme ? Quels sont les facteurs non religieux qui influencent de telles décisions ? Comment les convertis peuvent-ils être intégrés dans leur nouvelle communauté ? Est-il juste de les aider financièrement ? À quel moment faut-il parler d'un prosélytisme déplacé ?

### **12. Le dialogue interreligieux est-il une trahison de la mission ?**

Est-il une nouvelle méthode missionnaire ? Quelle est la relation entre le dialogue et l'évangélisation ? Quels sont les ressemblances et les différences entre la mission chrétienne et l'appel musulman – *da'wa* ? Musulmans et chrétiens peuvent-ils accepter qu'ils ont, les uns et les autres, le devoir de témoigner de leur foi ? Peuvent-ils parvenir à un accord sur la façon de poursuivre leur mission respective dans une société donnée ? Ont-ils un témoignage commun, par exemple à l'égard de la sécularisation ou de l'athéisme ?

## « Que Dieu soit Dieu ! »

### Quand les compréhensions chrétienne et musulmane de Dieu se rencontrent

---

Albrecht HAUSER\*

#### Modèle de rencontre religieuse

Les chrétiens comme les musulmans savent que le noyau central de la vraie religion consiste à penser correctement au seul vrai Dieu vivant et à lui rendre un culte, à lui seul. La question de l'existence de Dieu ne fait donc pas problème entre le christianisme et l'islam, puisque l'un et l'autre affirment qu'il n'y a qu'un seul et vrai Dieu vivant, créateur des cieux et de la terre, cause première de tout ce qui existe. Cependant, le christianisme et l'islam arrivent à des conclusions assez différentes quand on en vient aux questions suivantes : À quoi ressemble Dieu et comment pouvons-nous le connaître ? Comment Dieu révèle-t-il sa nature et de quelle façon cette révélation divine est-elle reliée aux catégories et aux situations existentielles de l'être humain ?

Le monde contemporain est rempli de confusion et d'agonie et la question de la signification de Dieu au milieu de la souffrance humaine n'est pas seulement soulevée par les athées. Quel rapport Dieu établit-il avec la vie ? Jusqu'à quel point le

---

\* Traduction française : Evelyne BURKHARD.

concept de Dieu est-il façonné par les circonstances de la vie quotidienne et déterminé par des positions doctrinales ? La réponse ne doit pas seulement satisfaire les théologiens, mais elle doit aussi vraiment rencontrer les besoins spirituels et matériels de l'humanité.

La rencontre avec un artiste musulman a profondément ravivé en moi la nécessité de relier la théologie à la vie. L'artiste avait sculpté une image des plus émouvantes. Au milieu de la sculpture, un homme debout exprimait profondément détresse, colère et désespoir ; son visage était rempli d'agonie, de douleur et de rébellion. Une de ses jambes était enchaînée à un masque moqueur et indifférent qui le menaçait. Dans sa main gauche, il tenait un pot cassé dont le contenu se répandait sur le sol. Le bras droit levait le poing vers l'inatteignable masque. Un oiseau abattu en plein vol et des roseaux écrasés accentuaient cette image de désolation.

Comme l'artiste partageait avec moi les situations de crise de sa vie, j'ai réalisé intuitivement que l'image ne reflétait pas seulement sa propre condition, mais également la situation existentielle de l'homme, à laquelle la vraie religion doit répondre si elle veut être authentique et pertinente. Comment la foi chrétienne et comment l'islam répondent-ils aux questions concernant Dieu et sa relation avec les besoins humains ? Comment l'idée de Dieu, tant dans le christianisme que dans l'islam, peut-elle aller à la rencontre du malaise fondamental de l'être humain ?

### Révélation et concept de Dieu

L'islam, religion sortie du désert arabe au VII<sup>e</sup> siècle et répandue maintenant sur tout le globe avec plus de 900 millions d'adhérents, est par essence soucieux de « laisser Dieu être Dieu ».

Le mot *islam* signifie soumission, obéissance et paix ; *islam* implique un engagement total et authentique à Dieu. *Allah* est le mot arabe pour Dieu, que les musulmans du monde utilisent de préférence à ses équivalents vernaculaires.

Le souci d'avoir une idée juste de Dieu et d'être dans le « droit chemin » en adorant Dieu en vérité peut être illustré par la grande prière de l'islam, la première sourate du Coran, appelée l'ouverture – *Fatiha* , prière qui est aussi centrale dans l'islam que le « Notre Père » dans la foi chrétienne:

« Au nom de Dieu : le Clément, le Miséricordieux.  
 Louange à Dieu, Seigneur des Mondes,  
 celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux,  
 le Roi du Jour du Jugement.  
 C'est toi que nous adorons,  
 c'est toi dont nous implorons le secours.  
 Dirige-nous dans le chemin droit :  
 le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits,  
 non pas le chemin de ceux qui encourent ta colère,  
 ni celui des égarés »

L'islam n'est pas seulement une religion touchant la vie privée, mais plutôt un système de croyances embrassant toutes les facettes de la vie sociale, politique, culturelle et économique. Tout est soumis à la volonté d'Allah, telle que l'a transmise Mohammed, que les musulmans considèrent comme le sceau des prophètes dans la lignée de tous les vrais prophètes des temps anciens comprenant : « Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus, ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, ce qui a été donné aux prophètes de la part de leur Seigneur » (sourate « La vache » 2 : 136).

Mohammed considérait qu'il s'inscrivait dans la tradition judéo-chrétienne lorsque, à la Mecque, il prêchait inlassablement contre les dieux populaires des Arabes et qu'il déclarait le jugement imminent de Dieu sur le culte des idoles. Il a prêché un monothéisme strict.

Le fondement de la profession de foi islamique est ce témoignage : « Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et Mohammed est l'envoyé de Dieu ». Cinq fois par jour, les musulmans sont appelés à la prière. Depuis l'époque de Mohammed, c'est ainsi que le *muezzin* appelle les fidèles : « Dieu est plus grand, Dieu

est plus grand. Je rends témoignage qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu : je rends témoignage que Mohammed est l'envoyé de Dieu. Venez prier ! Venez vers ce qui est bon ! La prière est meilleure que le sommeil. Venez vers ce qu'il y a de mieux ! Dieu est plus grand. Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu. »

Le christianisme et l'islam sont tous deux soucieux de « laisser Dieu être Dieu » et de n'adorer aucune idole en dehors de Dieu tel qu'il est vraiment. La formulation négative de la profession de foi islamique fait inévitablement ressortir cette idée.

Dans l'Arabie pré-islamique, quoique l'influence du polythéisme et des dieux tribaux soit importante, on connaissait déjà un dieu suprême nommé Allah. Il ne fait pas de doute que ce concept s'est transmis, renforcé du fait des contacts avec les juifs et les chrétiens syriens<sup>1</sup>. La théologie islamique, influencée dès les premiers temps par la philosophie grecque, insiste fortement sur le caractère exceptionnel, absolument saint et unique d'Allah. C'est le point central de l'islam. Tous les théologiens musulmans soulignent la doctrine de l'absolue unicité de Dieu – *tawhid*. Ils considèrent que c'est la connaissance que, de tout temps, Dieu a communiquée au genre humain au travers de ses prophètes ; connaissance qui a été régulièrement ignorée et corrompue par le culte des idoles et le *shirk*, le péché impardonnable qui consiste à ajouter et à associer à Dieu quelque chose ou quelqu'un qui n'est pas Dieu.

Le savant palestinien Ismail al Faruqi définit comme suit la doctrine musulmane essentielle en ce qui concerne Dieu : « L'essence de l'islam, c'est son témoignage de l'unité de Dieu – *tawhid* – ou, si l'on préfère, l'affirmation qu'il n'y a pas d'autre dieu à part Dieu. Ce *tawhid* redonne à l'homme la dignité que certaines religions lui ont déniée en le présentant comme déchu ou existentiellement misérable.<sup>2</sup> » Toute possibi-

<sup>1</sup> Michaël NAZIR-ALI, *Islam. A Christian Perspective*, Exeter, 1983, pp. 26ss.

<sup>2</sup> Ismail AL FARUQI, *International Review of Mission*, octobre 1976, pp. 399.

lité d'une unité incluant la participation de personnes dans la divinité est catégoriquement rejetée.

Maulana Abul Ala Maududi indique un autre aspect du concept de l'absolue transcendance et de l'altérité de Dieu : « Nous avons trouvé que la divinité ne réside dans aucun des éléments matériels ou humains de l'univers, et aucun d'entre eux n'en possède même la plus petite trace. Cette investigation même nous amène à conclure qu'il existe un être suprême au-dessus de tout ce que nos faibles yeux voient dans l'univers ; il possède les attributs divins, il est la volonté derrière tous les phénomènes, le créateur de cet univers grandiose, le garant de sa loi admirable, le maître de son déroulement paisible, l'administrateur de tout ce qui s'y passe. C'est Allah, le Seigneur de l'univers, qui n'a pas d'associé dans sa divinité »<sup>3</sup>.

Cette conscience de Dieu est profondément enracinée dans la pensée de tout musulman, à savoir qu'Allah est la réalité qui contrôle tout, provoquant chaque incident, bon ou mauvais, dans le monde visible et invisible (sourate « La délibération » 42 : 48-50 ; sourate « Les troupeaux » 6 : 126). Pourtant, il y a presque autant de diversité dans l'islam que dans la théologie chrétienne en ce qui concerne toute la question de la prédestination et du libre arbitre. Il y a moins de différence qu'on ne le pense généralement entre la manière dont le christianisme et l'islam articulent la souveraineté absolue et la toute-puissance de Dieu avec sa justice et la responsabilité humaine. Des deux côtés, les théologiens ont essayé de maintenir un équilibre, bien qu'au travers de l'histoire islamique la tendance au fatalisme soit évidente. Le nom d'Allah est prononcé depuis le berceau jusqu'à la tombe ; à la naissance d'un enfant, on récite la profession de foi dans l'oreille du nouveau-né ; un musulman pieux désire mourir avec le nom d'Allah sur les lèvres. La lettres que les musulmans écrivent portent souvent le chiffre 786, valeur numérique de la phrase : « Au nom d'Allah, le

---

<sup>3</sup> Maulana Abul MAUDUDI, *Comprendre l'islam*, Leicester : Islamic Foundation, 1973, p. 94.

Clément, le Miséricordieux.» qui introduit les cent quatorze sourates du Coran à l'exception de la neuvième.

Le concept théologique de Dieu, fondé sur des spéculations philosophiques, n'est pas pleinement en harmonie avec la notion de Dieu de l'islam populaire. Le raisonnement théologique de l'islam est considéré comme logique, mais il n'éveille pas de sentiment de dévotion. Allah semble être au-dessus des affaires humaines. Un dicton populaire dit : « Quelle que soit la conception à laquelle votre pensée arrive, je vous le dis carrément, Dieu n'est pas cela ! »<sup>4</sup>.

Selon une tradition, les sept premiers attributs essentiels de la divinité sont : la vie, la connaissance, l'intention (la volonté), le pouvoir, l'écoute, la vue et la parole. Les quatre premiers attributs sont considérés comme allant de soi, alors que les trois autres ne peuvent être tirés d'un raisonnement, mais sont révélés par les prophètes. Il y a quatre-vingt-dix-neuf attributs, appelés les « plus Beaux Noms » d'Allah, qui méritent d'être étudiés et explorés. Les treize premiers sont répertoriés dans la sourate « Le rassemblement » 59 : 22–24. « Celui qui aime » ou « l'affectueux » – *al-wahdud* – n'est mentionné que deux fois dans le Coran (sourates « Les constellations » 85 : 4 et « Houd » 11 : 90). Il est « le juste » – *al-adl* – (« La table servie » 5 : 115) aussi bien que « celui qui égare » – *al-muthil* – (« Les femmes » 4 : 88 ; « Le voyage nocturne » 17 : 97).

La foi en l'unicité de Dieu et en ses attributs divins soulève des questions : Dieu est-il moralement responsable ? Quelle est la relation entre les attributs et l'essence de Dieu ? Les musulmans insistent pour dire qu'il n'y a pas de subjectivité dans l'amour de Dieu ni aucune relation entre la signification profonde des attributs de Dieu d'une part, et ce qu'ils peuvent signifier pour des êtres humains d'autre part. L'idée que nous

---

<sup>4</sup> W.H.T. GAIRDENER, *Some Important Moral Issues Involved in the Conflict between Trinitarian and Islamic Monotheism*, Pan-Anglican Papers, Londres : 1908 ; voir aussi S.M. ZWEMER, *The Muslim Doctrine of God*, New York : 1905.

puissions être créés à l'image de Dieu n'est pas seulement étrange, elle est un blasphème.

« Lui, Dieu est Un  
 Dieu, L'Impénétrable  
 Il n'engendre pas, il n'est pas engendré,  
 nul n'est égal à Lui »

Cette sourate 112 « Le culte pur » illustre avec force le mode de pensée musulman qui doit se garder de toute idée de souffrance divine ou d'incarnation. Bien que la tradition considère cette sourate comme une déclaration des premiers temps avant que des questions de ce type n'aient pu être formulées elle pourrait être, selon Kenneth Cragg, une réponse à une question des théologiens juifs et chrétiens à propos de la doctrine musulmane de Dieu. Une tradition dit que cette sourate équivaut au tiers du Coran. C'est là-dessus que les sept ciels et les sept terres ont été fondés. Confesser ce verset, affirme une tradition, enlève les péchés comme un arbre est dépouillé de ses feuilles en automne. Cragg souligne le contraste entre cette conception et l'aspect relationnel qui caractérise le langage d'adoration des Psaumes ou les déclarations passionnées des prophètes de l'Ancien Testament qui n'hésitent pas à parler de la compassion aimante de Dieu à l'égard des affligés : « Dans toutes leurs détresses, ils n'ont pas été sans secours » (Esaïe 63 : 9)<sup>5</sup>.

Dans l'islam, on dit que Dieu est plus près de nous que notre veine jugulaire (sourate « Qaf » 50 : 16). Cependant, l'islam refuse de conclure que cela signifie que Dieu puisse être mis à nu et vulnérable. Parmi les musulmans, on trouve bien des gens qui craignent sincèrement Dieu et le cherchent en essayant de vivre une vie qui lui plaise. L'absolue transcendance d'Allah est compensée et adoucie, dans l'islam populaire, par la vénération des saints, ainsi qu'au travers du soufisme, la tradition mystique

<sup>5</sup> Kenneth CRAGG, *The Call of the Minaret*, Londres : 1986<sup>2</sup>, pp. 33ss.

de l'islam. Ici, la transcendance absolue est surmontée en donnant aux saints presque un rôle d'« intermédiaire ». Le soufisme met en évidence le concept de lumière intérieure et de « gnose » connaissance intérieure données aux saints pour ouvrir la voie à la réalisation de soi en Dieu, dans une tentative de surmonter la séparation entre l'humain et le divin. Dans la piété populaire, Mohammed lui-même a été élevé au rang d'équivalent islamique du Christ. Quelques vers d'un poème l'illustrent amplement:

« Toute la nature te rend hommage, tout homme t'adore  
 Toi qui as apporté la lumière à un monde obscur...  
 Ô, envoyé de Dieu ! je te rends hommage,  
 Ô, prophète de Dieu ! je t'offre mon amour.  
 Ma vie, mon tout, joyeusement je te donne,  
 Que ton divin message vive à jamais en moi. »<sup>6</sup>

Mohammed est considéré comme le sceau des prophètes au travers duquel Dieu a révélé sa volonté finale. Sa vie devient ainsi un modèle. On ne regarde pas le Coran comme son « livre », mais comme la parole éternelle de Dieu, transmise par l'archange Gabriel au travers de Mohammed. Le concept d'inspiration est donc une sorte de dictée auditive venant d'un original existant de toute éternité. Sans être influencé par le contexte, le « prophète de l'islam » se trouve lui-même à un moment particulier de la révélation. De ce fait, l'islam rejette toute critique textuelle ainsi que toute théologie contextuelle, largement pratiquée dans la théologie chrétienne. En islam, la volonté et la parole de Dieu sont devenues Livre. Aux yeux des musulmans, le Coran est la Parole finale et suprême de Dieu. Ainsi le Coran ne dépend pas des révélations précédentes ; il a valeur de norme et annule tous les livres précédents, sur tous les points qui ne confirment pas ce qui est exprimé dans le

---

<sup>6</sup> Maulana Muhammad Abdul-Aleem SIDDIQUI, *Elementary Teaching of Islam*, Karachi, 1954, pp. 4-5.

Coran. Même dans le Coran, la loi de l'abrogation est utilisée par certains pour pas moins de deux cent vingt-cinq versets qui sont en contradiction avec des révélations ultérieures faites au Prophète, notamment en ce qui concerne des questions d'éthique et de relations sociales.<sup>7</sup>

### **Différences de pensée et compréhension**

La Bible n'est pas considérée comme le produit d'une dictée venant de Dieu, mais plutôt comme un témoignage fidèle, et divinement inspiré, de la révélation de Dieu au travers de l'histoire en tant que Dieu d'amour, de justice et de sainteté. La Bible est plus qu'un livre, c'est vraiment une bibliothèque soigneusement sélectionnée de soixante-six livres et lettres écrits sur une période de plus de mille ans et en relation avec le contexte des écrivains. Le point central de la Bible est la révélation de Dieu dans l'incarnation de Sa Parole éternelle. L'Écriture et le témoignage de l'Église au travers des âges le confirment : « Après avoir autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'Il a établi héritier de toutes choses » (Hébreux 1 : 1-2). Jésus Christ est, selon le témoignage des Écritures, la Parole finale et décisive de Dieu. Par sa venue, l'amour de Dieu qui sauve a été manifesté dès sa naissance, dans sa vie et dans sa mort expiatoire. L'incarnation établit un pont entre la transcendance et l'immanence de Dieu. Les chrétiens croient que « c'est en Jésus Christ que la volonté de Dieu s'est faite connaître de façon définitive et unique »<sup>8</sup>. L'essentiel de l'amour compatissant de Dieu, est exprimé dans 2 Corinthiens 5 : 19 : « Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même ». De plus, Dieu est entré

---

<sup>7</sup> Edward SELL, *The Faith of Islam*, Londres : 1986, pp. 72-78, voir aussi Hermann STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, 1962.

<sup>8</sup> « The San Antonio World Conference on Mission and Evangelism », *International Review of Mission*, vol LXXVIII, n° 311/312, 1989, p. 345, Report of Section I.

dans une relation d'alliance, sans qu'il y ait contradiction avec l'essence divine ni malentendu sur la nature divine.

L'amour de Dieu est vraiment saint, et dans sa sainteté et sa justice, Dieu est toujours aimant et vrai. Alors qu'elle étudiait le témoignage des prophètes et de l'Évangile, une personne cherchant Dieu a affirmé : « J'ai appris que Dieu n'est pas un monstre dont on doit être effrayé, mais qu'il s'est révélé lui-même en Jésus Christ comme un Père aimant ». Père, tel était le nom le plus souvent utilisé par Jésus quand il parlait de Dieu et encourageait ses disciples à faire de même. (Matthieu 6 : 5–15). Il ne voulait pas parler d'un engendrement charnel, mais de l'intérêt aimant et paternel et de la tendre affection de Dieu à l'égard de ses enfants (1 Jean 3 : 1). Le Dieu que Jésus révèle prend soin, pleure, souffre et meurt sur la croix, comme un Dieu avec nous et pour nous. De plus, la Bible et le témoignage de l'Église confessent un Dieu unique, saint et vivant ; dans la Trinité, ils affirment une pluralité dans l'unité des relations en Dieu.

Le concept islamique de Dieu donne l'idée qu'Allah est avant tout glorifié indépendamment de la création. Dans la Bible, la gloire de Dieu est pleinement révélée dans l'abaissement salvifique du Fils et par la présence de l'Esprit de Dieu qui nous permet d'appeler Dieu « notre Père », lui qui nous aime (Galates 4 : 6). La transcendance de Dieu n'est pas du tout mise en danger par son immanence (Éphésiens 4). Quand l'Église primitive a pensé à la révélation de Dieu, elle a abouti à l'idée de Trinité exprimée, par exemple, dans le symbole des Apôtres et dans celui de Nicée. Ce dogme n'attaque en aucune manière le fait que les chrétiens adorent un seul vrai Dieu vivant ; il constitue une interprétation fidèle des Écritures et de l'enseignement de l'Église universelle (Matthieu 28 : 19 ; 2 Corinthiens 13 : 14). La doctrine de la Trinité dépasse la raison, mais ne lui est pas contraire : les chrétiens apprennent à connaître Dieu en tant que Père, Jésus Christ comme celui qui révèle le cœur de père, du Dieu qui sauve par amour, et le Saint-Esprit comme expérience du pouvoir de Dieu qui nous rend capables de croire et de mener une vie qui plaît à Dieu.

L'islam considère la Trinité comme un blasphème ; il semble que Mohammed ait mal compris ce concept, puisque le Coran attribue aux chrétiens l'idée que Dieu est un procréateur physique (sourates : « Les femmes » 4 : 169 et « La table servie » 5 : 77 et 116). Une inscription arabe, trouvée à Mareb, en Arabie, et datant de 542 après Jésus Christ, commence par cette phrase : « Au nom du Tout-Miséricordieux, de son Messie et de l'Esprit-Saint », c'est l'indication que l'on connaissait la doctrine de la Trinité en Arabie à l'époque de Mohammed<sup>9</sup>. Cependant, le Coran n'associe nulle part le Saint-Esprit à la Trinité ; cela indique que la source d'information de Mohammed venait du cercle de ceux qui exagéraient la vénération de Marie comme « Mère de Dieu »<sup>10</sup>.

Lorsqu'ils confessent dans le culte : « Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, comme il était dès le commencement, maintenant et toujours dans les siècles des siècles. Amen », les chrétiens ne considèrent pas qu'ils sont coupables de *shirk* ni qu'ils mettent en danger l'unité de Dieu. La beauté et la cohérence de la Trinité sont plutôt une sauvegarde pour l'unité de Dieu. Cependant, elle ne peut être comprise ainsi que de l'intérieur de la foi. Comme la splendeur des magnifiques vitraux d'une cathédrale ne peut être vue de l'extérieur, mais demande que l'on pénètre dans l'édifice pour l'admirer, de même la Trinité cache sa lumière et la réalité engendrant la vie à tous ceux qui voudraient comprendre sans vouloir se soumettre à l'Esprit Saint. Celui-ci a non seulement « fait briller la lumière du sein des ténèbres » mais « a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la lumière de la révélation de la gloire de Dieu sur le visage du Christ » (2 Corinthiens 4 : 6).

Comment ce concept de Dieu pourrait-il changer l'image de l'artiste décrit plutôt ? Les chrétiens croient, qu'en Jésus Christ,

<sup>9</sup> Samuel M. ZWEMER, *Islam : A Challenge to Muslims*, Londres : 1909, p. 21.

<sup>10</sup> Bevan L. JONES, *Christianity Explained to Muslims*, Calcutta : YMCA, 1952, pp. 64-74.

le seul vrai Dieu vivant révèle à l'humanité déchue son véritable visage d'amour : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jean 14 : 9). Il n'est pas possible ici d'élaborer en détail la façon dont l'image et la situation se modifient quand des personnes et des cultures rencontrent Jésus Christ. Cependant, la théologie est appelée à explorer les moyens qui pourraient conduire communautés et individus au type d'adoration que l'Église, au travers des âges, a expérimenté : rencontrer le Dieu de l'espoir, en dépit des situations difficiles dans lesquelles se trouve l'humanité. « Christ en vous, l'espérance de la gloire à venir » (Colossiens 1 : 27), cette affirmation a des conséquences d'une part pour ici et maintenant, et non pas seulement pour l'au-delà, et d'autre part pour un bien-être aussi bien individuel que communautaire.

L'islam soulève beaucoup de questions et oblige les chrétiens et les Églises à s'examiner à la lumière de l'Évangile. Il leur faut demander pardon à Dieu pour avoir trop souvent, dans la rencontre avec les musulmans, trahi la gloire de Dieu en Jésus Christ ; non seulement ils n'ont pas reflété sa beauté, mais ils l'ont ternie en en masquant les effets.

Nous sommes encouragés à rechercher un renouveau dans le témoignage en paroles et en actes. Comme chrétiens, nous sommes obligés de « laisser Christ être Christ » et nous ne pouvons pas faire autrement que de croire que Dieu s'est révélé le plus complètement en Jésus Christ. Il est venu pour nous faire découvrir Dieu tel qu'il est vraiment. Jésus Christ a de plus, un appel qui lui est propre, même au sein de la communauté islamique. C'est le Saint-Esprit qui, continuellement, donne l'impulsion à cet appel et, dans la famille humaine de la terre, garde vivante la question : qui est réellement Jésus Christ ? La Parole de Dieu nous enseigne que Jésus Christ appartient à toute l'humanité ; lui seul peut pourvoir aux besoins les plus profonds de tout être humain sur cette terre.

À la question de savoir si chrétiens et musulmans adorent le même Dieu, on ne peut répondre par un simple « oui » ou « non ». C'est probablement une fausse question qui conduit à une impasse. Face à cette question, il ne suffit pas de parler

d'une diversité d'approches légitimes au sein de la famille des religions monothéistes. Nous ne pouvons pas remonter jusqu'à Abraham, notre ancêtre commun, sans prendre en compte la manière dont la bénédiction d'Abraham trouve son accomplissement en Jésus Christ.

L'évêque Michael Nazir-Ali aborde longuement cette question dans son livre consacré à la rencontre entre musulmans et chrétiens<sup>11</sup>. L'évêque Kenneth Cragg fait de même, en admettant que l'islam et le christianisme ont des points de vue différents sur Dieu. Tous deux s'accordent pour dire que nous devons reconnaître un certain degré de continuité. Cragg affirme que lorsqu'on parle de Dieu, le sujet est toujours le même, alors que les affirmations qu'on lui prête peuvent différer, et diffèrent de fait grandement.<sup>12</sup> Les convertis de l'islam confirment l'importance de la question de la continuité et de la discontinuité dans le concept de Dieu après la conversion. Dans sa biographie, l'évêque iranien Hassan Dehqani-Tafti aborde brillamment cette question : « Je savais qu'un Dieu que je pourrais définir par la connaissance, la raison et la logique humaines ne serait pas suffisant. Cependant, mon pèlerinage spirituel dans la foi au Dieu des chrétiens n'était pas complètement déconnecté de ce qui était déjà latent en moi. Le christianisme m'a amené au-delà de la raison et de la logique humaines dans le domaine de la gloire de Dieu et dans le chemin [...] de Dieu. »<sup>13</sup>

L'islam et le christianisme sont tous deux soucieux de « laisser Dieu être Dieu », mais ils diffèrent nettement sur la question de savoir : comment les êtres humains parviennent-ils à la connaissance de Dieu et jusqu'à quel point peuvent-ils connaître Dieu tel qu'il est ? Là où l'Église de Jésus Christ est

---

<sup>11</sup> Michael NAZIR-ALI, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford : 1987, p. 19.

<sup>12</sup> Kenneth CRAGG, « Islam Theology : Limits and Bridges », *The Gospel and Islam* (D. M. MCCURRY, éd.), Monrovia : 1979, p. 198.

<sup>13</sup> Hassan DEHQANI-TAFTI, *Design of my World*, Londres : 1959, pp. 66ss.

fidèle à son Seigneur et à l'héritage historique de la Réformation, elle reconnaît que le Christ mérite d'être partagé puisque toutes choses seront réunies en lui (Éphésiens 1 : 10). Non seulement il mérite d'être partagé au sein de la communauté chrétienne, mais aussi à l'extérieur. C'est le témoignage du Saint-Esprit et de l'Église universelle, au travers des changements de son histoire : la gloire qui appartient à Dieu ne peut être saisie dans la plénitude que dans notre Seigneur Jésus Christ. Dans l'Église qui veut témoigner, le *Soli Deo Gloria* est donc enraciné et résumé ainsi :

« Or, à Celui qui peut vous garder de toute chute et vous tenir sans tache devant sa gloire, dans l'allégresse, au Dieu unique, notre Sauveur par Jésus Christ, notre Seigneur, gloire, grandeur, force, puissance et autorité, avant tous les temps, maintenant, et à jamais. Amen » (Jude 24–25).

# La Parole faite chair et la Parole faite livre

## Réflexions et comparaisons à propos de l'Afrique

---

Lamin SANNEH\*

Le christianisme et l'islam ont poursuivi leur carrière respective en adoptant des attitudes différentes en ce qui concerne le processus de traduction de leurs Écritures.

La naissance du christianisme, en tant que mouvement universel, est marquée par le témoignage de personnes appartenant à des cultures différentes. Réunis à Jérusalem le jour de la Pentecôte, les pèlerins étaient convaincus d'avoir entendu le message de Dieu dans leur langue maternelle (Actes 2 : 8). On peut donc considérer Pentecôte comme le moment où la bénédiction de Dieu a touché des peuples et des langues considérés jusque là comme étrangers à la communion divine.

En conséquence, le centre du christianisme s'est déplacé de Jérusalem à Antioche et au-delà vers le monde ; les chrétiens ont confessé leur foi dans des langues autres que celle que Jésus avait utilisée dans sa prédication. Même aujourd'hui, les chrétiens continuent à n'accorder que peu d'attention à la

---

\* Traduction française : Paul Brès.

langue du fondateur de leur religion. Au lendemain de la prodigieuse expansion mondiale du christianisme, les chrétiens rendent, plus que jamais, un culte à Dieu dans une grande diversité de langues.

L'expansion islamique, elle, s'est produite sur la base de l'arabe, la langue du prophète et de la révélation. L'expansion mondiale de l'islam porte le sceau de la primauté persistante de l'arabe coranique, et de son emploi dans les actes prescrits de la foi et du culte. Cette tendance se trouve encore renforcée par le choix de La Mecque (et de Médine) comme centre universel du pèlerinage annuel et comme direction des cinq prières quotidiennes. Considéré comme intraduisible, le Coran est ainsi devenu le critère de la participation musulmane à la religion de Mohammed, de sorte qu'on a établi des écoles coraniques afin de lancer et de soutenir la diffusion de la religion.

### **Les implications pour les langues vernaculaires**

La réforme et le renouveau islamiques en Afrique, et peut-être ailleurs, ont marqué l'importance de la fidélité à l'arabe classique et du même coup la mise entre parenthèses des langues vernaculaires en ce qui concerne les devoirs canoniques. Sous l'impulsion de ces mouvements de réforme et de renouveau, les musulmans tombent d'accord pour réduire les langues vernaculaires à un statut périphérique et transitoire. Une période d'islamisation intense peut donc conduire à l'abandon progressif des langues locales, non comme moyen de communication populaire, mais comme canal susceptible de transmettre ce qu'il y a de plus profond et permanent dans la vie spirituelle des gens.

Cette conception du caractère intraduisible du Coran arabe a permis aux musulmans d'affirmer leur doctrine de la transcendance divine, à savoir que la révélation de Dieu est enchâssée dans un livre. Ils sont convaincus que les tons et les sonorités de l'arabe coranique sont dotés d'un pouvoir divin; c'est pourquoi ils considèrent toute traduction comme une trahison de la révélation. Même en l'absence de toute compré-

hension personnelle, les musulmans regardent la récitation du Coran arabe comme un acte méritoire.

Pour beaucoup de musulmans africains – et peut-être pour d'autres – la question n'est pas de savoir s'ils comprennent ce que dit le Coran, mais s'ils récitent le texte plus ou moins correctement. La question de savoir ce que pourrait signifier pour eux une étude personnelle du Coran ne se pose même pas. Pour eux, Dieu a serti sa volonté et son esprit dans un livre. Tout au long de l'histoire, les musulmans ont porté des copies du Coran dans leurs mains, leur cœur et leur bouche pour accompagner leur vie. Il a été leur *vademecum*, une aide de tous les instants dans leurs joies et leurs peines, la concrétisation de la sollicitude de Dieu à leur égard.

Nous pouvons résumer ce point en disant que le Coran arabe aide à créer et à promouvoir parmi les musulmans le sentiment de communion, de participation à un modèle uniforme de rites canoniques, et d'identité commune scellée par une langue unique. Le Coran a été une norme importante pour la cohésion de la communauté islamique – *umma* – ; il a ainsi été une force positive pour des générations de musulmans.

Au niveau culturel au contraire, le Coran arabe a stoppé le développement bénéfique des langues et des cultures locales ; il a fait obstacle à l'introduction de ces langues dans l'expression de la foi et dans la piété. Le résultat a été, dans l'Afrique islamique, la perte de concepts indigènes essentiels et une suspicion persistante envers toute réactualisation de la langue parlée. Les populations indigènes se sont ainsi trouvées dans l'incapacité d'apporter une contribution significative et originale à la vie et à la pensée religieuses.

Pour en revenir au christianisme, la grande diversité dans la vie chrétienne et dans ses formes d'expression démontre à l'envi combien le recours à la langue et à la culture locales a été fécond au cours de son histoire. Dans son expansion missionnaire, le christianisme a brisé le mur de séparation culturelle. C'est ainsi que nous pouvons dire que la capacité de l'Évangile à être traduit a façonné l'Église en une communauté

à l'échelle mondiale, marquée par des formes de vie et d'expression différentes :

comme chrétiens, nous donnons au Dieu *unique* bien des noms *différents* ;

nous utilisons *diverses* formes musicales pour louer et adorer Dieu ;

nous recourons à une *grande variété* de styles artistiques et liturgiques pour décrire notre relation avec Dieu ;

nous apportons une *grande diversité* de dons et de talents comme signes de notre obéissance à Dieu ;

enfin nos lieux de culte, nos types d'administration et de ministère, nos habits liturgiques et nos styles de nourriture, tout cela *varie* parmi nous.

Cette diversité ne nous divise pas, bien qu'elle puisse parfois être détournée dans ce but. Considérées d'une manière positive, ces différences peuvent élargir notre vision des choses. Elles expriment concrètement la manière spécifique dont nous répondons aux bienfaits de Dieu au travers de notre culture et de notre histoire. Elles évoquent le thème de l'incarnation, la manière dont la parole devient chair en Jésus Christ, de telle manière que chacun puisse se reconnaître en contemplant son visage. L'incarnation est une « traduction » de Dieu en termes humains, elle est donc à l'origine de l'authenticité humaine et de la solidarité divine avec nous.

### **Promesses et problèmes de la traduction**

Envisagée théologiquement, cette « possibilité de traduction » favorise la compréhension mutuelle en mettant en évidence ce qui est particulier et distinct. Le renouveau chrétien qui en découle permet à chaque culture locale, à travers sa langue particulière, de percevoir sa spécificité et sa valeur, et donne à la notion de « centre » religieux une signification locale. Par conséquent, si nous affirmons notre foi dans la souveraineté universelle de Dieu et l'unité de sa majesté divine, nous tenons

à affirmer également le dessein providentiel des contextes locaux dans le plan du salut.

Même s'il ne peut jamais contenir la plénitude de la généreuse grandeur divine, c'est à travers le langage d'une culture particulière que la grâce de Dieu nous parvient. Ainsi toutes les cultures ont un rôle à jouer dans le plan du salut, mais elles agissent comme une courroie de transmission de la vérité de Dieu, sans jamais s'identifier totalement à cette vérité. Les chrétiens peuvent donc distinguer à juste titre entre la religion en tant que représentation culturelle, et la religion comme pouvoir transcendant ; cependant, dans la pratique, ils n'ont pas toujours fait cette distinction, ou l'ont faite avec une certaine incohérence.

Bien qu'elle permette une grande diversité et un riche héritage pour le renouveau religieux local, cette « capacité de traduction » nous a cependant confrontés à de nombreux problèmes :

- elle a encouragé l'ethnocentrisme et le provincialisme ;
- elle a fait courir le risque d'emprisonner l'Évangile dans une culture donnée ;
- elle a permis à des cultures puissantes d'assurer un rôle impérialiste au cours de l'histoire ;
- elle a donné à certaines cultures un succès attribué à une approbation divine, tout en refusant aux cultures plus faibles leur place dans les affaires du monde et dans celles de l'Église ;
- elle a conduit les chrétiens à proposer le christianisme comme un bon placement pour des gains potentiels et une sécurité dans ce monde ;
- elle a émoussé le tranchant des réformes prophétiques et dispersé les chrétiens en groupes nationaux et culturels, en les encourageant à utiliser la culture comme base de leur théologie.

Tout cela appartient au côté problématique de cette possibilité de traduire l'Évangile. En ce qui concerne l'autonomie des

cultures locales, cela place les chrétiens dans une situation assez différente de celle qu'entraîne, pour les musulmans, l'interdiction de traduire le Coran.

### **Perspectives de dialogue**

Le dialogue entre chrétiens et musulmans peut donc être enrichissant pour les deux parties. En effet, chacune apporte à cette entreprise ses forces et ses faiblesses propres. Le sens musulman de ce qui unit et motive la vie et la pratique religieuses contraste avec le sens chrétien de ce qui distingue et stimule le renouveau local. Les musulmans regardent vers la Mecque et Médine comme pôles universels de la foi et de la piété, alors que les chrétiens, dépourvus de centres comparables, donnent la preuve de vitalité dans la diversité de leurs centres locaux.

Les musulmans reconnaissent dans l'arabe la langue révélée et normative de la révélation ultime de Dieu, tandis que les chrétiens confèrent ce statut à une multitude de langues. Le sens musulman de la fraternité universelle des fidèles est basé sur la participation commune à des pratiques canoniques et sur l'autorisation coranique de prendre le nom de « musulman ». De leur côté, les chrétiens se sont constitués à travers de nombreuses organisations d'Églises et se sont ainsi groupés en dénominations différentes, sans en avoir reçu l'ordre explicite du fondateur de leur religion.

L'innovation dans l'administration et l'organisation bureaucratique se retrouvent dans le développement historique des deux religions ; mais tandis que les musulmans se caractérisent par une absence de structures doctrinales centralisées, fondées sur une autorité monarchique, la chrétienté a été marquée par une organisation hiérarchique et, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, par une prolifération de hiérarchies locales et même de schismes individuels.

La possibilité de traduire la Bible donne la prépondérance à l'Église dans une partie du monde qui était considérée comme marginale par rapport à « la Loi et les prophètes », tandis que

l'impossibilité de traduire le Coran a laissé la prépondérance de l'islam dans les lieux mêmes de la naissance du prophète. Ainsi l'islam a perpétué au cours de son expansion mondiale la dimension arabe caractéristique de son lieu de naissance, même s'il l'a reproduite, au plan local, sous des formes adaptées. Au contraire, le christianisme s'est répandu comme un mouvement parmi les peuples, qui à la Pentecôte a forcé son chemin jusqu'à Antioche et au-delà, pour parvenir à son plein épanouissement en dehors de son contexte juif.

---

**NOTE**

Contributions de l'auteur sur le même sujet :

*Translating the Message : the Missionary Impact on Culture*, Maryknoll/N.Y. : Orbis Books, 1990.

« Pluralism and Christian Commitment : Conflict or Convergence ? » *Theology Today*, Avril 1988.

« The Domestication of Islam and Christianity in African Societies », *Journal of Religion in Africa*, 1981.

# Foi et *iman* : la réponse humaine

---

J. Dudley WOODBERRY\*

« J'atteste qu'il n'y a de dieu que Dieu, et que Mohammed est le messager de Dieu » déclare le nouveau converti tamil devant ses voisins de Kandai dans le Sud de l'Inde<sup>1</sup>. La première partie de sa confession, « Il n'y a de dieu que Dieu » met l'accent sur celui à qui tout être humain doit une réponse. La seconde partie, « Mohammed est le messager de Dieu », éclaire notre compréhension sur la manière dont Dieu s'est révélé : le messager a apporté une parole qui est devenue un livre. Les premiers mots « J'atteste que... » proclament que c'est à cela même que l'on a donné son adhésion.

Dans le Bangladesh voisin, un groupe similaire est réuni près du point d'eau d'un village pour témoigner par le baptême de sa volonté d'adhésion totale à celui qu'il reconnaît comme « le seul vrai Dieu et [à] celui qu'il a envoyé, Jésus Christ » (Jean 17:3). Par cette confession de foi les membres de ce groupe ont répondu au même Dieu créateur, quoique sur certains points leur compréhension de Dieu diffère de celle du premier groupe. La seconde partie de leur confession éclaire aussi leur compré-

---

\* Traduction française : Claude MOLLA.

<sup>1</sup> Voir Abdul Malik MUJAHID, *Conversion to Islam : Untouchables' Strategy for Protest in India*, Chambersburg, PA : Anima Books, 1989, pp. 57-59 ; Andrew WINGATE, « A Study of Conversion from Christianity [sic] to Islam in Two Tamil Villages » *Religion and Society* 23/4, 1981, pp. 9-11.

hension de la révélation : le messager est au coeur du message, « la parole faite chair » (Jean 1 : 14).

Puisque les deux groupes musulmans et chrétiens considèrent Dieu comme celui qui se communique, quelle est la réponse qu'ils lui apportent ? Leurs Écritures, leurs réflexions théologiques, leurs piétés respectives montrent une variété de réponses qui vont du rejet et de l'hypocrisie à la repentance, à la foi et à la soumission.

### Le rejet

« Protège-nous, ô Dieu, des maux qui proviennent de nous-mêmes, de nos illusions sur nos propres oeuvres et des pièges de Satan. »  
(Abd al-Quadir al-Jilani)<sup>2</sup>.

« Nous avons erré et nous nous sommes éloignés de tes voies comme des brebis perdues. Nous avons trop suivi les conseils et les désirs de nos propres coeurs. Nous avons enfreint tes saintes lois. Nous n'avons pas fait ce que nous aurions dû et nous avons fait ce que nous n'aurions pas dû. »

(*Book of Common Prayer*).

Puisque le rejet est une réponse commune aux signes de Dieu, considérons comment les deux confessions décrivent la condition humaine et ce qui est requis pour aider les humains à répondre à Dieu d'une manière positive. Pour la foi coranique autant que pour la foi biblique le rejet, qui est un péché, ne comprend pas seulement la révolte contre Dieu (sourate « Les djinns » 72 : 23 ; Nombres 15 : 30), l'incrédulité quant à sa révélation (sourate « La vache » 2 : 39 ; Romains 11 : 20), la transgression de sa volonté révélée (sourate « Les croyants » 23 : 7 ; Nombres 15 : 31), mais également l'hypocrisie de ceux

---

<sup>2</sup> Constance E. PADWICK, *Muslim Devotions : A Study of Prayer Manuals in Common Use*, Londres : S.P.C.K., 1961, p. 190.

qui paraissent justes (sourate « L'araignée » 29 : 11 ; Matthieu 6 : 2, 5, 16 ; 24 : 51).

Le Coran donne une analyse optimiste de la condition humaine dans la sourate « Les Romains » (30 : 30) : « Acquitte-toi des obligations de la religion en vrai croyant – *hanif* – et selon la nature que Dieu a donnée aux hommes, en les créant. Il n'y a pas de changement dans la création de Dieu. » Ce diagnostic est confirmé par la plupart des traditions reconnues qui citent Mohammed déclarant : « Tout enfant naît dans un état de pureté naturelle – *fitra* –, ce sont ses parents qui font de lui par la suite un juif, un chrétien ou un mazdéen. »<sup>3</sup>

On retrouve cette même perspective chez des musulmans contemporains tels que Badru Kateregga qui maintient que « Les musulmans croient que l'homme est une créature fondamentalement bonne et digne. Il n'est pas un être déchu. »<sup>4</sup> La nature humaine n'a pas besoin d'une régénération divine pour être à même de faire ce qui est juste, l'orientation divine lui suffisent. Après avoir conduit Adam hors du jardin d'Eden, Dieu lui promet de le guider et de le préserver de toute crainte s'il se conforme à cette orientation (sourate « La vache » 2 : 37-38).

Cependant, à côté de cette vue optimiste de la nature humaine, le Coran exprime un jugement plus pessimiste. Il déplore combien peu nombreux parmi les générations passées étaient ceux qui rendaient les autres attentifs à la corruption (sourate « Houd » 11 : 116). Au contraire la plupart restaient incrédules (sourates « Joseph » 12 : 103, 106 et « Le tonnerre » 13 : 1). Le genre humain est pécheur (sourate « Abraham » 14 : 34 ; sourate « Les factions » 33 : 72) et rebelle (sourate « La caillot de sang » 96 : 6). D'où la conclusion : « Si Dieu punissait les hommes pour leur mauvaise conduite, il ne laisserait pas une seule créature sur la terre » (sourate « Les abeilles » 16 : 61). Le Coran

---

<sup>3</sup> AL-BUKHARI, *Sahih*, livre 60, chap. 230, tradition 298.

<sup>4</sup> Badru D. KATEREGGA et David W. SHENK, *Islam et christianisme*, Lomé : Haho, 1987, p. 150.

contient des allusions à ce problème : Joseph, quoiqu'il parvienne à résister à la tentation de coucher avec la femme de Potiphar, confesse : « l'âme est instigatrice du mal » (sourate « Joseph » 12 : 53). Il connaît cette inclination au mal. Ces allusions trouvent un écho dans la tradition qui cite Mohammed : « Satan touche tout nouveau-né [...] à l'exception de Marie et de son enfant. »<sup>5</sup> Quand ses compagnons ont confessé n'avoir aucune prise sur leur propre cœur, Mohammed n'a pas contesté leurs paroles mais les a renvoyés à la promesse coranique : « Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter » (sourate « La vache » 2 : 286). Dans l'Espagne musulmane, Ibn Hazm (994–1064) a reflété ce pessimisme en croyant que l'âme humaine, livrée à elle-même, penche spontanément vers la malhonnêteté.<sup>6</sup>

Traditionnellement, les chrétiens ont opté pour un point de vue globalement plus pessimiste. L'apôtre Paul écrivait : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Romains 7 : 18–19). Pour les chrétiens, la réponse à cette situation, c'est la « nouvelle naissance » (Jean 3), ou l'effusion de l'Esprit de Dieu qui transforme et donne la vie nouvelle (Romains 8).

## La repentance

Le Coran et la Bible font de la repentance l'étape initiale de la vie dans la foi (sourate « Marie » 19 : 60–61 ; Matthieu 4 : 17 ; Actes 20 : 21). Les passages coraniques autant que bibliques appellent des directions nouvelles autant pour ce qui est des lieux de vie que pour la conduite personnelle. La métaphore contenue dans le terme arabe *tawba* et l'hébreu *shub* implique « se détourner » du péché (sourate « La table servie » 5 : 36–40 ; Ezéchiel 18 : 21). Pour les mystiques soufis dont le but est

<sup>5</sup> AL-BUKHARI, *Sahih*, livre 60 chap. 54, tradition 71.

<sup>6</sup> R. ARNALDEZ, « Ibn Hazm », *Encyclopédie de l'islam*, Leiden : Brill (2ème édition).

l'union avec Dieu, la repentance consiste à se détourner du péché et à renoncer aux charmes du monde.

Mais la plupart des textes coraniques et bibliques accentuent l'importance de se tourner vers Dieu (dans la foi), ainsi la sourate « Les groupes » 39 : 54 ; 2 Rois 23 : 25. Il va de soi que dans le Nouveau Testament c'est vers Jésus-Christ que l'on doit se tourner dans la foi (Actes 20 : 21).

L'expression de la repentance inclut dans certains textes coraniques la dimension intérieure de remords et de tristesse (par ex. sourate « Les prophètes » 21 : 87), bien que le contexte montre bien que ce n'est pas là une vraie repentance. Il est cependant dit que Mohammed a déclaré que « le remords – *nadam* – est repentance – *tawba* – »<sup>7</sup>. Le premier de ces deux termes a gagné ainsi en importance. Al-Ghazali cite le remords comme un ingrédient nécessaire à la vraie repentance, avec la conviction de péché et la résolution de s'en abstenir. Dans les manuels de prières il désigne également le cœur brisé et contrit du véritable pénitent.<sup>8</sup>

De même dans les textes bibliques, une vraie contrition joue un rôle majeur dans la repentance qui conduit au salut (Psaumes 51 : 1–17 ; 2 Corinthiens 7 : 9–10).

On prête une grande attention à la repentance dans la tradition islamique autorisée. Il est dit que Mohammed a déclaré : « Je demande pardon à Dieu et je me tourne vers lui dans la repentance plus de soixante-dix fois par jour. »<sup>9</sup> Les mystiques soufis lui ont prêté une même attention depuis que pour la plupart d'entre eux elle constitue la première étape qui précède la foi (ou la confiance) en Dieu sur la voie qui mène à l'union avec Dieu. Une semblable insistance se retrouve chez

---

<sup>7</sup> AL-BAGHAWI (éd.), *Mishkat al-Masabih* (traduction James ROBSON), Lahore : Sh. M. Ashraf, 1965-66, vol. 2, p. 501 (livre 10, chap. 3).

<sup>8</sup> R. A. NICHOLSON, « Tawba », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden : Brill (1ère édition).

<sup>9</sup> *Mishkat al-Masabih*, vol. 2, p. 493. (livre 10, chap. 3).

les chrétiens à cause de leur compréhension historique de la nature humaine depuis toujours pécheresse.

Il y a un engagement dialectique du divin et de l'humain dans la repentance. Comme dans la Bible, le Dieu du Coran « se repent » (se tourne) vers ceux qui « se repentent » (se tournent) vers lui (sourate « La table servie » 5 : 39 ; Jonas 3 : 10). Un passage coranique demande aux hommes de changer les premiers : « Dieu ne modifie rien en un peuple, avant que celui-ci ne change ce qui est en lui » (sourate « Le tonnerre » 13 : 11).

### La foi

Dans le Coran, la foi n'est pas seulement opposée à l'incrédulité – rejet délibéré de la vérité – mais à la foi erronée des insensés (sourate « La vache » 2 : 13), faite de vanité (sourate « L'araignée » 29 : 52). L'objet de la foi est d'abord une personne – en premier lieu Dieu, mais également les messagers de Dieu et ses anges (sourate « La vache » 2 : 285). Cela implique la confiance en Dieu comme Seigneur et ami (sourate « La table servie » 5 : 56,83 ; sourate « La royauté » 67 : 29). Une foi personnelle en lui conduit à une confiance en ses paroles (sourate « Al-'araf » 7 : 158) – impliquant de passer du niveau personnel au niveau verbal et conceptuel. Les musulmans doivent recevoir dans la confiance tout le Livre (sourate « La famille de 'Imran » 3 : 119). Le même verbe *amana* exprime simultanément « l'exercice de la foi » en un Dieu personnel et « souscrire dans la foi » à une proposition, croire ce qui est déclaré au sujet de Dieu comme par exemple qu'« il n'y a pas d'autre Dieu que lui » (sourate « Jonas » 10 : 90).

Dans le Coran, le fondement de la foi est la connaissance. Dans le passé, les gens ne connaissaient ni le Livre ni la foi (sourate « La délibération » 42 : 52), mais maintenant certains ont reçu la connaissance et la foi (sourate « Les Romains » 30 : 56). Ceux qui écoutent, sont souvent invité à de croire aux signes de Dieu (sourate « Al-'Araf » 7 : 156). Certains faits constituent des signes pour un peuple croyant (sourate « Les fourmis » 27 : 86) ; la connaissance est donc en partie le résultat

d'une orientation personnelle. Néanmoins, elle seule ne suffit pas, un choix personnel est nécessaire. Les messagers sont venus avec des signes clairs, mais le peuple n'a pas voulu croire (sourate « Jonas » 10 : 13). Aucun avertissement ne lui a servi (sourate « Jonas » 10 : 101), il n'a tenu compte d'aucun conseil à cause de son orgueil (sourate « Celui qui pardonne » 40 : 27).

Dans la compréhension islamique, Dieu est engagé dans la foi. Dans le Coran, c'est lui qui donne la foi à certains (sourate « Les romains » 30 : 56), en l'inscrivant dans leurs coeurs (sourate « Le calame » 58 : 22). Il n'est possible de croire qu'avec la permission d'Allah (sourate « Jonas » 10 : 101), s'il l'avait voulu, tous les habitants de la terre auraient cru (idem 10 : 99). C'est par l'action de la parole de Dieu que certains ne croient pas (idem 10 : 96). Ce délicat mélange des activités divine et humaine apparaît à la sourate « Les appartements privés » (49 : 7) : « Dieu vous a fait aimer la foi ; il l'a fait paraître belle à vos yeux. »

Des théologiens musulmans distinguent dans la foi l'engagement intérieur de son expression extérieure par la parole et l'action. Les deux ont leurs racines dans le Coran. L'engagement intérieur est valorisé par opposition à ceux « qui disent de leurs bouches « nous croyons ! » alors que leurs coeurs ne croient pas » (sourate « La table servie » 5 : 41). Plutôt que de nier l'importance de la confession verbale, ce verset montre qu'elle ne suffit pas comme seule expression de la foi. La foi s'exprime aussi au travers d'actions justes. Les deux expressions sont complémentaires (voir les sourates « La vache » 2 : 82 ; « la table servie » 5 : 5 ; « Al-'Araf » 7 : 147). Le résultat d'une telle foi est le pardon (sourate « Ta ha » 20 : 82). La foi conduit à la formation d'une nouvelle communauté, au sein de laquelle le mariage et l'amitié sont fondés sur une foi partagée (sourates « La vache » 2 : 221 ; « La famille de 'Imran » 3 : 118 ; « La table servie » 5 : 51).

Les écoles de théologie islamique distinguent trois éléments majeurs dans l'acte de foi : la conviction du coeur, la confession de la langue et l'action des membres. Leurs importances

varient. Certains maîtres éliminent tels éléments ou en ajoutent d'autres. Ils ont résumé l'ensemble de l'expression de la foi dans le terme *tasdiq* que Wilfred Cantwell Smith, dans une étude exhaustive, définit de la manière suivante : « C'est reconnaître la vérité, se l'approprier, l'affirmer, la confirmer, l'actualiser. Et la vérité est, dans chaque cas, personnalisée. »<sup>10</sup>

Quoique la foi soit une conviction du cœur, le cœur est compris comme le siège de la raison. Le contenu de la foi est décrit dans la *shahada*<sup>11</sup>, avec la seconde partie consacrée à l'apostolat de Mohammed et ce qu'il a apporté – les éléments fondamentaux de la foi que sont : « Dieu, ses anges, ses Livres, et ses messagers » (sourate « La vache » 2 : 285), ainsi que « Le dernier Jour » (sourate « L'épreuve » 60 : 6). Le second élément de la foi, qu'est « la confession de la langue », est considéré par certains shi'ites comme extérieur – *zahir* – distinct de la foi « intérieure » – *batin* –.<sup>12</sup> Le troisième élément de la foi, « l'action des membres », a été graduellement associé à l'observation des « cinq piliers » : la confession de foi, la prière rituelle, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage.

Pour les chrétiens, la définition classique de la foi se trouve dans l'épître aux Hébreux 11 : 1 : « la foi est une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas. » Si l'on considère ses multiples facettes, on trouve de nombreux parallèles avec ce que nous avons relevé dans notre approche de l'islam. L'objet de la foi est d'abord Dieu, mais elle s'étend aussi aux messagers de Dieu tels que Moïse (Exode 14 : 31 ; 19 : 9). La foi inclut la révélation de Dieu qui, à la différence de l'islam, n'est pas seulement contenue dans un livre mais dans la chair, Jésus-Christ (Jean 17 : 8).

<sup>10</sup> W. C. SMITH, *On Understanding Islam: Selected Studies*, La Haye : Mouton, 1981, pp. 135-161 (spécialement p. 150).

<sup>11</sup> [ndlr] La *shahada* est la confession de la foi islamique : « Il n'y a pas de dieu sinon Dieu et Mohammed est l'envoyé de Dieu ».

<sup>12</sup> L. GARDET, « Iman », *Encyclopédie de l'islam*, 2ème édition.

Comme en islam, mais dans un ordre différent, connaissance et choix moral sont associés dans la foi biblique (Esaïe 43 : 10–11 ; Jean 8 : 31–32 ; 17 : 8 ; 1 Jean 4 : 16). Une connaissance intellectuelle seule ne suffit pas, car les démons croient aussi que Dieu est un, mais sans engagement moral, et ils tremblent (Jacques 2 : 19). Une autre similitude avec l'islam est l'aspect communautaire autant qu'individuel de la foi. Dans l'Ancien Testament en particulier, Dieu adresse son appel à un peuple qui en son entier lui répond, et cela a servi de modèle à l'Église.<sup>13</sup>

Les chrétiens tout comme les musulmans considèrent la foi dans sa réalité dialectique initiative divine et réponse humaine. Dans l'Ancien Testament, la fidélité de Dieu modèle et suscite une réponse faite de foi et de fidélité. Dans le Nouveau Testament, Dieu conduit les hommes et leur fait don de la foi qui sauve (Jean 6 : 44 ; Romains 4 : 2–4 ; Éphésiens 2 : 8–9), mais la foi comprend aussi un aspect humain : une confiance, et même un « labeur » (Matthieu 21 : 22 ; Marc 1 : 15 ; 1 Thessaloniens 1 : 3). Les théologiens chrétiens ont discuté longuement de la valeur relative qu'il convient de donner à ces deux dimensions complémentaires. Bon nombre d'entre eux, parmi lesquels Augustin, les réformateurs, Karl Barth, dans ses derniers écrits, les évêques au Concile Vatican II, ont souligné l'importance de l'initiative de Dieu et l'action toute puissante de son Esprit. Ils ont également insisté sur la réponse humaine, faite de réceptivité, de connaissance, de confiance et de déclaration de foi<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Martin BUBER, dans son ouvrage, *Deux types de foi : foi juive et foi chrétienne*, Paris : Cerf, 1991, identifie les deux aspects mais accentue trop la distinction entre la foi communautaire dans la Bible hébraïque et le judaïsme et la foi individuelle dans le Nouveau Testament et l'Église.

<sup>14</sup> Voir notamment Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, Genève : Labor et Fides, 1957. Livre 3, chap. 2, 7 ; Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. I/1\* § 6,4 ; vol. I/1\*\* § 12 ; vol. IV/1\*\*\* § 63.

Quoique chrétiens et musulmans considèrent qu'il y a une parenté naturelle entre la foi et les oeuvres, l'apôtre Paul et les réformateurs dénie aux oeuvres une contribution quelconque au salut. Comme Calvin le précise : « Christ [...] ne justifie personne sans le sanctifier [...] Néanmoins [...] si nous ne sommes pas justifiés par les oeuvres, nous ne sommes pas justifiés sans les oeuvres. »<sup>15</sup> Dans le Nouveau Testament, on appelle vie une qualité d'existence au coeur de laquelle la foi produit de bonnes oeuvres dont le mobile est l'amour (Jean 14 : 12-15 ; Galates 5 : 6 ; Éphésiens 2 : 8-10 ; Jacques 2 : 17).

Outre le rôle imparti aux oeuvres, la différence principale entre musulmans et chrétiens, en ce qui concerne la foi, porte sur la nature de Jésus en tant qu'objet de foi. Le théologien le plus renommé en islam, Al-Ghazali (1058-1111), l'a souligné : sans être hérétiques, les musulmans peuvent introduire le nom de Jésus dans la *shahada* et confesser : « Jésus est l'envoyé de Dieu ». Mais il demeure pour eux un simple prophète, alors qu'il est « plus qu'un prophète » dans la confession de foi chrétienne<sup>16</sup>. Pour marquer cette opposition, au cours de l'histoire le statut de Mohammed a été graduellement élevé.

### La soumission

La confession islamique « il n'y a de dieu que Dieu » implique une soumission à Dieu seul. La seconde partie de la confession « Et Mohammed est son envoyé » implique une soumission au document qu'il a apporté et qui rapporte la volonté de Dieu. La soumission – *islam* – et la foi – *iman* – sont des actes qui se superposent dans le Coran : « Nous croyons ! Atteste que nous sommes soumis » (sourate « La table servie » 5 : 111). Comme le verbe *aslama* est passé de la poésie arabe au Coran, il a permis le développement de deux sens conjoints « se soumettre (à Dieu) » [geste intérieur] et

<sup>15</sup> *Institution*, livre 3, chap. 16, 1.

<sup>16</sup> Voir V. CHELOT, « La balance juste » *Bulletin d'Études Orientales* 15, 1958, p. 52.

« professer l'islam » [geste extérieur]. La forme nominale *islam* a été également utilisée pour décrire une activité intérieure : « Dieu ouvre à la soumission le cœur de celui qu'il veut diriger » (sourate « Les troupeaux » 6 : 125) et une « religion » extérieure : « Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion – *din* – parfaite [...] J'agréé l'islam comme étant votre religion » (sourate « La table servie » 5 : 3).

Dans les traditions relatives à Mohammed, les deux mots ont reçu d'autres sens encore. *Islam* est devenu la soumission à Dieu manifestée par la pratique des cinq piliers ; pour cité Mohammed : « L'islam est bâti sur les cinq [piliers]. »<sup>17</sup> Ailleurs il dit : « L'islam est extérieure, la foi appartient au cœur »<sup>18</sup>. L'islam est ainsi considéré comme l'expression visible d'une foi intérieure. L'école hanafi considère foi et islam comme les aspects intérieur et extérieur d'une même réalité, tous deux inclus dans la religion – *din* –. Les asharites et les hanbalites considèrent foi et islam comme s'impliquant l'un l'autre sans être identiques. L'islam est l'expression extérieure de la foi, tandis que la foi est l'intériorisation de l'islam.

La soumission à Dieu est une responsabilité aussi bien chrétienne que musulmane (voir Jacques 4 : 7). La différence provient de ce que la soumission islamique est davantage définie comme soumission aux cinq piliers, et parfois même à la loi islamique – *shari'a* –. Les cinq piliers comme les lois coraniques plongent leurs racines dans les pratiques juives et chrétiennes. Cependant, comme nous l'avons relevé, les chrétiens protestants insistent sur le fait que la foi seule suffit à la justification. Ils comprennent les œuvres comme fruits de la foi. Une insistance sur l'aspect rituel de la pratique religieuse

<sup>17</sup> AL-BUKHARI, *Sahih*, livre 2, chap. 2, tradition 7.

<sup>18</sup> IBN HANBAL, *Musnad* 3, 134, cité par A. J. WENSICK, *Muslim Creed*, Cambridge : University Press, 1932, p. 23. Voir aussi L. GARDET, « Islam », *Encyclopédie de l'islam* (2ème édition).

tels les cinq piliers et son caractère méritoire va à l'encontre de l'orientation réformée.

Pour les musulmans, les cinq piliers font partie du cheminement habituel qui conduit au salut. Comme les humains sont faibles et oublieux, ils peuvent être modelés par la pratique de la prière quotidienne, de l'offrande régulière, du jeûne annuel et du pèlerinage. Cela conduit à un état de bien-être moral – *tawfiq* – et physique – *falah* –, à un sentiment de succès – *fawz* – ainsi qu'à l'espérance du paradis. Considérant l'effort humain comme inadéquat (Éphésiens 2 : 3 ; Romains 7 : 21–25), les chrétiens estiment toute habitude insuffisante ; la nouvelle naissance est nécessaire. Quand l'initiative divine est reçue dans la foi, il en résulte une nouvelle qualité de vie, appelée éternelle (Jean 3 : 5, 16).

Dans la région du Sud de l'Inde déjà mentionnée, une transformation sociale a accompagné l'expression de la foi. Les nouveaux convertis ont reçu des noms musulmans. On a également remis des couvre-chefs aux hommes, tandis que les femmes ont recouvert leurs têtes de leurs saris. Ils ont prié ensemble et pris leur nourriture ensemble. De leurs propres mains, ils se sont nourris les uns les autres, attestant par là même que les anciens tabous étaient brisés et qu'ils formaient un fragment nouveau d'une nouvelle communauté – *umma* – . C'était le début de leur mission – *da'wa* – à l'égard des autres.

Les membres du groupe réunis près d'un village au Bengladesh pour être baptisés ont conservé leurs noms, les hommes ont gardé leurs couvre-chefs et les femmes ont continué à se couvrir la tête de leurs saris. Ils ont prié et mangé ensemble, mais le pain et la coupe avaient une nouvelle signification, le corps et le sang de celui par qui ils sont maintenant soumis à Dieu.

Quand nous rendons témoignage comme chrétiens, nous sommes témoins « de » et « pour » nos voisins musulmans. Quand nous sommes témoins des musulmans qu'apprenons-nous ? Comme nous l'avons vu, une grande partie de leur foi est reliée à la Bible et beaucoup d'entre eux ont mieux retenu

son enseignement que nous. En particulier, ils expriment souvent avec plus de force ce que signifie la soumission à Dieu dans tous les moments de la vie et la louange de Dieu quand ils proclament cinq fois par jour sa grandeur — la prosternation lors de la prière en est une démonstration. Il en résulte un sens de la communauté qui montre davantage d'unité que celui dont témoignent ceux qui sont « un en Christ ».

Lorsque nous rendons témoignage à nos voisins musulmans, qu'avons nous à partager avec eux ? Nous pouvons partager notre compréhension de la condition humaine, confirmée par la rébellion et l'injustice que nous voyons en nous et autour de nous. Nous pouvons proclamer la bonne nouvelle de ce Dieu transcendant qui se soucie de nous au point de s'abaisser jusqu'à nous, de venir à notre rencontre en Christ, de nous accorder le moyen d'être transformés par la foi, et de nous donner l'assurance d'une communion éternelle. C'est ce que nous affirmons quand nous proclamons « je rends témoignage »\*\*.

---

\*\* [ndlr] L'auteur, J. Dudley WOODBERRY, est notamment l'éditeur de l'important livre en anglais : *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Monrovia/California : MARC, 1989.

# Mission et *da'wa*

## De l'exclusion au témoignage réciproque

---

Anton WESSELS\*

### Mission et *da'wa*

L'histoire de quatorze siècles de relations entre chrétiens et musulmans est marquée par de graves malentendus et de grandes frustrations, pour ne pas dire plus. À part les guerres saintes et les Croisades, il y a également eu des débats écrits sur des problèmes réels ou inventés. Ces documents ne sont pas, dans leur ensemble, d'une lecture très encourageante. Dans une certaine mesure, depuis la fin du siècle passé et le début de ce siècle, la situation s'est améliorée. On commence à favoriser une attitude de respect réciproque. Le vrai respect suppose que chrétiens et musulmans se permettent, mutuellement, de vivre leur foi, de l'exprimer et d'en témoigner. Nous avons un bon exemple de témoignage respectueux avec le livre de Badru Kateregga et David Schenk, *Islam et christianisme. Dialogue entre un musulman et un chrétien*<sup>1</sup>.

Il est possible que Kateregga et Schenk aient fait le maximum de ce qu'on peut attendre ou espérer dans bien des cas. Au point où nous en sommes dans l'histoire, il pourrait

---

\* Traduction française : Mariette OUWEHAND.

<sup>1</sup> Traduction française publiée à Lomé par les éditions Haho en 1987.

cependant sembler aujourd'hui nécessaire de dépasser le stade du simple respect mutuel pour essayer d'aller progressivement dans la direction d'un certain « témoignage réciproque ». Le christianisme et l'islam sont l'un et l'autre des « religions missionnaires ». « Mission » et « missionnaire » sont des termes spécifiquement chrétiens, inspirés du grand commandement de Matthieu 28 : 19–20, relatif à l'annonce de l'Évangile.

*Da'wa* est le terme plus ou moins équivalent en islam. La racine du mot est un verbe qui signifie appeler ou inviter ; le sens premier est donc l'appel, l'invitation. C'est une allusion à l'invitation, adressée aux hommes par Dieu et par le prophète Mohammed, à croire en la vraie religion : l'islam.

C'est pourquoi le terme « mission » peut être utilisé tant par les musulmans que par les chrétiens, car Dieu a envoyé ses messagers et ses prophètes. Ceux qui croient en l'envoi des prophètes et des messagers sont appelés à devenir à leur tour des témoins de cette foi.

Pour qu'il puisse y avoir un vrai témoignage réciproque entre chrétiens et musulmans, il faut qu'ils soient prêts à répondre à deux questions essentielles, d'ailleurs liées entre elles : « Que pensez-vous, vous les musulmans, de Jésus Christ ? » et : « Que pensez-vous, vous les chrétiens, du prophète Mohammed et du Coran ? ».

### **La relation de Jésus à Dieu**

Le Coran accuse les chrétiens de croire en trois dieux : Dieu, Jésus et Marie (sourate « La table servie » 5 : 116). Les musulmans rejettent la conception chrétienne de Jésus – telle qu'ils la perçoivent – qui l'élève au rang de Seigneur et l'affirmation que le Messie est le Fils de Dieu (sourate « L'immunité » 9 : 30–31). Dans le Coran, ce sont des impies qui disent cela (sourate « La table servie » 5 : 17, 72). De même que Dieu ne peut pas avoir des filles, il ne saurait avoir un fils. Dans le Coran, Mohammed met les chrétiens en garde contre l'exagération de leur revendication au sujet de Jésus (sourate « Marie » 19 : 35 et 5 : 17, déjà citée).

En fait, ce que le Coran semble ne pas accepter, c'est que Dieu soit le père physique de Jésus. Dès le début, le Coran se bat contre l'idée que Dieu puisse engendrer une progéniture (sourate « Le culte pur » 112:3). Il rejette avec véhémence l'idée que Dieu aurait pris la forme humaine et qu'il aurait cohabité avec Marie, (sourate « Les troupeaux » 6:101). Il est vrai que Jésus est mentionné parmi ceux qui sont proches du Seigneur, (sourate « Les femmes » 4:171). On peut dire ainsi, que le Coran place Jésus à un niveau légèrement plus élevé que le commun des mortels. Certes, Jésus est appelé plusieurs fois *'abd*, serviteur, mais ce terme ne peut pas être pris comme un accent mis sur l'humanité de Jésus, comme si on voulait dire: « il n'est qu'homme ». Il est plus correct de traduire *'abd* par adorateur, car le mot est utilisé dans le même contexte pour les anges (sourate « Les femmes » 4:172). Par ailleurs, il est clair que la position élevée de Jésus n'implique pas sa divinité puisque les anges sont des créatures (sourate « La famille de 'Imran » 3:80).

Les chrétiens feraient bien de prendre au sérieux la question que le Coran leur pose : Les chrétiens exagèrent-ils le statut de Jésus ? Les chrétiens ont-ils, tous ou seulement certains d'entre eux, déifié un homme ? A-t-on le droit d'appeler Jésus Fils de Dieu ou même Dieu ? Les chrétiens croient-ils en deux ou trois dieux ? Indépendamment de l'accusation des musulmans, ont-ils pris suffisamment au sérieux le danger de trithéisme [variante du polythéisme] ?

Il ne fait pas de doute que le Nouveau Testament témoigne de la nature vraiment humaine de Jésus. Gardant ce témoignage à l'esprit, quel est le sens du titre de Fils de Dieu que le Nouveau Testament donne à Jésus ? Jésus n'a jamais revendiqué ce titre pour lui-même. On trouve dans le Nouveau Testament les traces d'une certaine hésitation à employer ce titre, surtout dans l'Évangile de Marc. Il n'apparaît jamais dans les récits. Il survient seulement dans le contexte d'une confession de foi, notamment lors du baptême de Jésus et de la transfiguration, où la voix venant du ciel déclare : « Tu es mon Fils bien-aimé » (Marc 1:11). En d'autres termes, il semble que

nous avons surtout affaire à une désignation de Jésus par les disciples, après l'expérience de Pâques, quand ils ont commencé à le voir d'une façon nouvelle. Il ne faut pas interpréter ce titre de « Fils », ou d'autres comme celui de « Seigneur » – *kurios* dans le sens d'une déification, par le Nouveau Testament, d'un simple homme historique. L'enseignement du récit de la tentation, où Satan dit par deux fois : « Si tu es le Fils de Dieu... » (Matthieu 4 : 3 et 6) indique que ce n'est pas en montrant sa force et sa capacité à faire des miracles que Jésus est le « Fils de Dieu », mais bien à travers sa confiance en Dieu et son obéissance à la volonté de Dieu (voir aussi Philippiens 2 : 8).

L'Évangile de Jean a été écrit afin que « vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (Jean 20 : 31). Dans cet évangile, les paroles et l'oeuvre de Jésus sont décrites comme étant de Dieu, du Père ; elles viennent d'en haut, descendues du ciel dans le monde, envoyées par le Père dans le monde. Jésus apparaît également comme la parole, la lumière, la résurrection, la vie, le chemin, la vérité ; Jésus est le Fils de Dieu qui est venu du Père, Fils unique et même Seigneur et Dieu. Mais cette revendication de Jésus d'être le Fils de Dieu descendu sur terre lui a causé des difficultés auprès des juifs. Ces juifs ne sont pas les juifs en général mais ceux de Judée ; dans l'Évangile de Jean, ils représentent souvent ceux qui ne croient pas. Ils voyaient en Jésus seulement un être humain, comme ils le disent : « Celui-ci, n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? » (Marc 6 : 3). Ces juifs accusaient Jésus de blasphème, au sens où il s'arrogeait des prérogatives appartenant à Dieu seul (Jean 10 : 33 ; 5 : 18 ; 19 : 7). Si l'unité de Jésus avec Dieu, dont il est si clairement question dans l'évangile de Jean, impliquait une identité complète avec Dieu, les objections et les condamnations juives seraient valables. Mais l'unité du Christ avec Dieu dont parle l'Évangile n'est pas une identité pure et simple.

## Jésus et la croix

Une autre question cruciale du dialogue islamo-chrétien en tout cas du point de vue des chrétiens se rapporte au sens de la croix de Jésus et ce qu'en disent le Coran et la Bible. L'essentiel du témoignage chrétien à ce propos peut se résumer par la formule : « Jésus Christ, crucifié et ressuscité ». La position musulmane sur cette question est que Jésus n'a pas été crucifié, mais a été « élevé » (vers Dieu). L'enjeu théologique pour le dialogue islamo-chrétien est important : la crucifixion de Jésus n'est-elle pas carrément niée par le Coran et de ce fait, ne représente-t-elle pas une pierre d'achoppement insurmontable dans ce dialogue ? Les chrétiens sauront-ils jamais surmonter cette barrière ?

Dans le Coran, Dieu dit à Jésus : « Je vais, en vérité, te rappeler à moi, t'élever vers moi ; te délivrer des incroyants » (sourate « La famille de 'Imran » 3 : 55 ; voir aussi s. 5 : 117). L'expression arabe traduite ici par : « Je vais te rappeler à moi » fait allusion au retour à Dieu pour le jugement dernier. Ce retour est, soit l'oeuvre de Dieu, des anges ou de l'ange de la mort, soit la mort elle-même. Dans le Coran, elle est appliquée deux fois à Jésus. Il semblerait que le Coran enseigne que Dieu a « élevé » Jésus. L'interprétation musulmane courante est que Jésus a été enlevé sans mourir. Dans ce cas, le témoignage coranique concernant Jésus s'oppose à l'enseignement chrétien. Selon cette interprétation, le Coran n'enseigne pas un Jésus crucifié, mais seulement un Jésus élevé.

Toutefois, les lecteurs du Coran ont toujours été frappés par le fait que d'autres passages semblent parler clairement de la mort de Jésus, tel celui où Jésus dit : « Que la paix soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai, et le jour où je serai ressuscité » (sourate « Marie » 19 : 33). Il apparaît donc que le Coran ne parle pas seulement de l'élévation de Jésus, mais aussi de sa mort, si ce n'est pas de sa crucifixion. Pour la Bible ou pour le Nouveau Testament, l'ordre des événements est le suivant : mort réelle (de Jésus), résurrection, ascension et parousie (deuxième venue de Jésus). Pour le Coran, l'ordre est :

mort apparente, élévation, retour sur terre (parousie), mort naturelle, résurrection générale.

Tant l'ordre musulman que l'ordre chrétien des événements appellent quelques commentaires supplémentaires. Il est clair que l'ordre musulman n'est pas basé sur le Coran, mais c'est une interprétation particulière des textes qui traitent de la question. Il y a donc matière à discussion, puisque ce n'est pas la seule interprétation possible. On pourrait d'ailleurs poser la question tant au sujet de la position musulmane que chrétienne : l'ordre des événements, dans l'un et l'autre cas, n'est-il pas une schématisation excessive de l'enseignement, soit biblique soit coranique ? La description chrétienne traditionnelle de l'ordre des événements peut être remise en question. C'est surtout la vie liturgique, qui prescrit la célébration successive de Vendredi-Saint, de Pâques, de l'Ascension et de Pentecôte, qui a influencé les chrétiens et les a habitués à une certaine séparation de ces événements. Cette pratique liturgique risque de trop accentuer la distance entre des événements qui, si on lit attentivement le Nouveau Testament, sont en réalité étroitement liés. On peut en dire à peu près autant de l'interprétation musulmane de l'ordre des événements.

Ne serait-il pas possible, par exemple, de suivre la suggestion faite, dans une conversation orale, par Hassan Askari, à savoir que les différentes expressions utilisées par le Coran : « Lui, Dieu, le fit mourir » et « Il l'a élevé vers Lui » se réfèrent à un seul et même événement ? On a peut-être différents aspects d'un même événement, perçu de deux points de vue. Dans ce cas, on peut dire que le Coran aborde, se débat même avec le mystère de Jésus Christ. On pourrait se demander s'il n'y a pas une relation entre le fait que le Coran nie apparemment la crucifixion et qu'il parle à plusieurs reprises de l'élévation de Jésus. Dans cette ligne, regarder de plus près l'évangile de Jean pourrait nous éclairer. Jean dit très clairement que Jésus a été ressuscité, élevé en gloire sur la croix (Jean 3,14). Cette élévation sur la croix n'est pas, pour Jean, isolée de son élévation au ciel. Cela peut nous amener à la conclusion que la négation de la crucifixion dans le Coran (« ils ne l'ont pas

crucifié », sourate « Les femmes » 4 : 157) n'est pas la simple négation d'un événement historique.

Il y a encore une autre raison de se demander si l'intention du Coran est vraiment de nier l'historicité de la crucifixion. L'intention principale ne serait-elle pas de nier ce que les juifs prétendent à propos de Jésus. De nouveau, on doit faire attention à ne pas lire un jugement général sur les juifs dans le Coran. Ce ne sont pas les juifs, mais Dieu qui a pris sur lui la culpabilité de la mort de Jésus (sourate « La famille de 'Imran » 3 : 54), quoi que les juifs aient pu prétendre. La phrase d'introduction du passage bien connu « [...] parce qu'ils [les juifs] ont dit – *wa qawlihim* – : “Oui, nous avons tué le Messie” » (sourate 4 : 157 déjà citée) pourrait fournir la clé pour une autre interprétation. Ailleurs dans le Coran les juifs sont accusés à plusieurs reprises d'écrire le Livre de leurs mains (sourate « La vache » 2 : 79) ou de déplacer les paroles (sourate « La table servie » 5 : 13, 41). Ils tordent leur langue quand ils récitent le Livre et suggèrent que tout est Écriture sainte, quand ce n'est pas vrai (sourates « La famille de 'Imran » 3 : 78 et « Les femmes » 4 : 46).

Souvent les juifs, comme les chrétiens sont accusés d'obscurcir la lumière de Dieu « avec leur bouche » (sourate « L'immunité » 9 : 32 ; voir aussi sourates « Le rang » 61 : 8 et « La victoire » 48 : 28). L'intention de ces textes coraniques pourrait donc être de nier que les juifs aient été capables de tuer ou de crucifier Jésus par leur bouche, par leurs paroles, puisque Dieu l'a sauvé – *rafa'a* – . Derrière ce passage, il pourrait y avoir une perception théologique plus profonde, à savoir que, malgré l'affirmation selon laquelle Jésus a été tué et crucifié, c'est Dieu qui l'a élevé vers lui. Dieu a élevé Jésus et l'a sauvé à travers la mort. Autrement dit, Dieu ne l'a pas sauvé de la mort, mais à travers la mort et la crucifixion. Dans ce sens, Dieu a sauvé Jésus comme il a sauvé d'autres prophètes.

## Mohammed le prophète

Si les chrétiens veulent que les musulmans écoutent le témoignage de foi chrétien, ils doivent être prêts à écouter, de leur côté, le témoignage de Mohammed. Mohammed est-il un prophète de Dieu ? Le Coran est-il parole de Dieu ? Mohammed a-t-il reçu une révélation de Dieu ?

Hans Küng a attiré l'attention sur l'ambivalence du Conseil Œcuménique des Églises, due aux divergences d'opinion des Églises membres, tant dans ses *Lignes directrices sur le dialogue et avec les religions et les idéologies de notre temps*<sup>2</sup>, qu'à l'Assemblée générale de Vancouver en 1983, où l'on n'a pas donné de réponse à la question du salut en dehors de la foi chrétienne.

On sait que le Concile de Vatican II a pris une autre position. Cependant, H. Küng aimerait aller encore plus loin. « Si l'Église catholique, dans la Déclaration sur les religions non-chrétiennes de Vatican II, 1964, « regarde avec estime les musulmans qui adorent Dieu un [...] qui a parlé aux hommes », cette même Église et toutes les Églises chrétiennes devrait « regarder avec estime » celui que la Déclaration, embarrassée, évite de nommer, alors que lui, et lui seul, a conduit les musulmans à adorer le Dieu unique et que c'est par lui que ce Dieu « a parlé aux hommes » : Mohammed, le Prophète ! »<sup>3</sup>. À la fin de son livre, Küng se demande si les chrétiens ne devraient pas accepter Mohammed comme un correctif prophétique au nom du seul et même Dieu. La déclaration de la Consultation de la Conférence des Églises Européennes, tenue en 1984 à Sankt Pölten en Autriche, va dans ce sens<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Traduction française de l'original anglais : *Guidelines on Dialogue with People of Living Faith and Ideologies*, Genève : COE, 1979.

<sup>3</sup> H. KÜNG (éd.), *Le christianisme et les religions du monde. Islam, hindouïsme, bouddhisme*, Paris : Seuil, 1986, pp. 51-52.

<sup>4</sup> Conférence des Églises Européennes, *Le témoignage rendu à Dieu dans une Europe sécularisée*. Rapport du colloque organisé à St. Pölten, Autriche, 5-10 mars 1984, Genève : KEK, 1985.

Cela veut dire que les chrétiens devraient chercher à découvrir le message coranique et y attacher de l'importance, en dehors de ce qui est dit de Jésus. Si les chrétiens sont sincères dans leur désir d'écouter les musulmans, il faut qu'ils prennent au sérieux la confession centrale de l'islam : que Dieu soit Dieu.

### Grandeur et faiblesse de Dieu

Il y a un risque à poursuivre les discussions théologiques sur un plan abstrait. Ce n'est pas là qu'un dialogue enraciné dans la vie peut avoir lieu. Un exemple peut illustrer ce que je veux dire. Il y a quelques années, j'ai donné une conférence à un groupe de chrétiens plutôt aisés. La conférence traitait de la situation souvent délicate, et même pathétique, des travailleurs émigrés en Europe. Beaucoup d'entre eux sont d'origine musulmane. Ces hommes, ces femmes et ces enfants, et plus particulièrement les jeunes filles, courent le risque d'être broyés entre deux cultures. À la fin de la soirée, le pasteur du lieu a dit, en guise de conclusion : «Maintenant, je comprends la différence entre chrétiens et musulmans. Contrairement aux musulmans, nous, les chrétiens, nous croyons en un Dieu souffrant.»

Peut-être juste au point de vue dogmatique, cette réaction est à mon avis l'illustration d'une compréhension erronée du sens de la mission et du témoignage véritables. Confrontés aux réelles souffrances des musulmans dans les grandes villes d'Europe, beaucoup de chrétiens occidentaux, qui ne souffrent pas eux-mêmes et font même partie des couches aisées de la société, ont tendance à réagir par une affirmation dogmatique de ce type : «Nous autres chrétiens, nous avons un Dieu qui souffre». Ils ne font aucun lien entre cette foi en un Dieu souffrant ou un Dieu compatissant et la souffrance d'hommes et de femmes à qui, selon cette même foi chrétienne, Jésus s'identifie (Matthieu 25:31-46); pas de lien non plus avec l'appel à porter sa croix et à suivre Jésus.

Durant la Deuxième Guerre mondiale, les chrétiens en Occident confessaient et prêchaient un Dieu souffrant ; mais qui

étaient ceux qui, à l'époque, suivaient vraiment le chemin du serviteur souffrant ? Confesser sa foi en un Dieu souffrant ne peut jamais être détaché de l'imitation du serviteur souffrant, lui qui n'a pas dédaigné être appelé serviteur – *'abd* – ; lui qui s'est identifié aux pauvres, aux indigents, aux réfugiés et aux travailleurs étrangers qui souffrent. Il faut le rappeler au moment où des chrétiens en Europe cherchent à parler du sens de la croix de Jésus avec leurs frères et soeurs de l'islam.

À l'évidence, beaucoup de chrétiens et de musulmans aujourd'hui considèrent l'interprétation du Coran et de la Bible que j'ai essayé de présenter comme utopique ou au mieux comme hors de propos. La situation actuelle, avec des deux côtés la recrudescence du fanatisme, rend absurde l'idée même d'un témoignage réciproque ou commun. De part et d'autre, on constate un profond sentiment d'auto-suffisance et d'auto-satisfaction. Beaucoup de musulmans pensent qu'ils n'ont pas besoin des chrétiens et bien des chrétiens qu'ils n'ont pas besoin des musulmans. Chacun considère que ce qu'il sait est meilleur que ce que d'autres savent ou pourraient savoir. Si telle est l'opinion générale, ce que j'ai essayé de dire ne rencontrera aucun écho. Pourtant je refuse d'accepter cette attitude ; je crois c'est peut-être cela mon témoignage personnel que les chrétiens et les musulmans ont besoin les uns des autres, et aussi des croyants d'autres religions, ou même de ceux qui ne croient pas. Nous devons rester en dialogue les uns avec les autres pour arriver à une perception plus claire de la foi d'autrui, à une compréhension plus profonde des Écritures, c'est-à-dire pour mieux saisir ce que Dieu nous révèle. Ne serait-il pas possible que la Bible et le Coran abordent, dans les points mentionnés, le même mystère de Jésus Christ ?

Comment pouvons-nous parler du mystère de Dieu qui s'est révélé dans l'humilité ? Nous ne pouvons le faire qu'en balbutiant. C'est l'expérience de tout évangéliste véritable. François d'Assise, le *poverello*, par exemple, était frappé par l'idée de la faiblesse de Dieu :

Dieu est humble (abaissé) et, par là-même, le tout-puissant  
 Il est toujours plus petit et par là-même toujours plus grand  
 Il est le faible et par là-même celui qui est fort  
 Il est celui qui meurt et par là-même le vivant et le vrai  
 Il est celui qu'on brise et par là-même inflexible.

Saint François a vécu ce paradoxe de la foi chrétienne : *Deus semper minor!* Dieu toujours plus petit.

Dans l'impuissance toujours puissant.  
 Dans la mort encore vivant.  
 Dans la faiblesse encore grand.  
 Dans l'enfant, le Dieu incompréhensible.<sup>5</sup>

Saint François a fait un séjour au Moyen-Orient. Il a prêché l'Évangile au Sultan qui a été très impressionné. Bien des fois pendant son ministère en Egypte, saint François a sans aucun doute entendu l'appel de la prière : *Allahu akbar*, Dieu est plus grand – (*Deus major*). On pourrait dire que la réponse de saint François à la question du témoignage chrétien dans le contexte musulman a été *Deus semper minor*, Dieu toujours plus petit. De la crèche à la croix.

---

<sup>5</sup> A. ROTZETTER, *Franciscus van Assisi : de weg van het Evangelie*, Haarlem : 1983.

## Les leçons de l'histoire :

### Pour une méthodologie des relations islamo-chrétiennes

---

Bert BREINER\*

Une présentation chronologique des quatorze siècles de relations islamo-chrétiennes ne rendrait pas justice à notre sujet. Ce chapitre veut, en revanche, essayer de montrer quelques aspects importants de la dynamique de la rencontre islamo-chrétienne et proposer une approche pastorale liée à l'histoire. Il est important de se souvenir que les rencontres islamo-chrétiennes concernent des personnes réelles, des hommes et des femmes qui se rencontrent dans des situations concrètes. C'est vrai pour le passé et pour le présent. Seuls quelques exemples seront abordés dans ce chapitre, afin de mettre en évidence la manière dont l'histoire peut nous aider à comprendre les relations islamo-chrétiennes tout en tenant compte de cette dimension humaine.

---

\* Traduction française : soeur Hélène FORESTIER (de la Communauté de Grandchamp).

### Texte et contexte

On parle aujourd'hui beaucoup de « contextualisation » : Toute chose a un contexte et ne peut être correctement comprise que dans ce contexte. Cela pose parfois des problèmes pour les textes ; les écrits peuvent voyager dans le temps et dans l'espace. Les textes que nous lisons peuvent avoir été écrits à l'autre bout du monde ou dans un passé lointain. Les paroles écrites semblent avoir une vie, une valeur en soi et il est facile d'oublier qu'elles ont été écrites dans un contexte très différent. Des mots familiers peuvent, en fait, signifier des choses différentes. Cela peut entraîner des confusions amusantes, voire embarrassantes.<sup>1</sup> Quelquefois le problème est plus subtil. Dans certains pays occidentaux, par exemple, on peut parler sans autre de « croisade pour la cause des droits de l'homme ». Dans d'autres pays, notamment ceux qui ont une majorité musulmane, une traduction littérale de cette phrase serait comprise comme une contradiction dans les termes, en raison de la perception historique différente des Croisades.

Il est spécialement difficile de replacer un texte sacré dans son contexte historique. C'est un problème important pour l'histoire des relations islamo-chrétiennes. Par exemple, le judaïsme et le christianisme ont joué un rôle décisif dans l'Arabie de Mohammed<sup>2</sup>. Il y avait en ce temps-là différents groupes de chrétiens (et probablement aussi de juifs) que nous connaissons mal. Il n'y avait ni catholiques ni protestants au sens moderne, mais des nestoriens, des chrétiens syriens occidentaux, coptes et arméniens, appelés aussi « monophysites » ou orthodoxes orientaux, ainsi que des chrétiens de

---

<sup>1</sup> Par exemple, une lavette est un carré de tissu-éponge, qui, en France est utilisé pour nettoyer la table, en Suisse, pour la toilette corporelle, et en Belgique pour nettoyer la cuvette des WC. [transposition de l'exemple donné dans l'original anglais]

<sup>2</sup> Il existait en effet un royaume juif dans le Sud de l'Arabie. D'autre part, l'Empire chrétien bordait le Nord et l'Ouest de l'Arabie et le royaume chrétien d'Ethiopie se trouvait au Sud-Ouest.

Byzance, appelés aussi chrétiens d'Orient<sup>3</sup>. À vrai dire le christianisme était encore plus complexe. Vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, la seule Égypte comptait plus d'une vingtaine de sectes « monophysites » ; l'une d'elles était une forme de trithéisme<sup>4</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, l'évêque de Chypre Épiphane mentionne un groupe de chrétiens appelés « collyridiens » qui ont apporté, en Arabie, l'adoration de la Vierge Marie en tant que déesse<sup>5</sup>. On comprend pourquoi le christianisme décrit dans le Coran semble parfois si profondément différent de la foi chrétienne d'aujourd'hui.

La prise de conscience de ce contexte historique peut aider à écarter un bon nombre d'incompréhensions entre chrétiens et musulmans. Le Coran et la tradition du prophète Mohammed sont les deux sources principales de toute la pensée religieuse islamique postérieure. La plupart des musulmans continuent simplement à lire la description coranique de la foi chrétienne. Il peut donc être particulièrement difficile pour des musulmans d'oublier leur notion scripturaire du christianisme. De la même manière, bien des chrétiens ont de la peine à réaliser que le judaïsme d'aujourd'hui n'est pas la religion de la Palestine du I<sup>er</sup> siècle. Pour beaucoup, le mot « pharisien », par exemple, trouve sa principale signification dans le portrait néo-testamentaire des pharisiens et non dans une étude attentive des « paroles » des premiers rabbins. En fait, une lecture attentive de l'Évangile de Luc révélerait que les pharisiens enseignaient le même sommaire de la loi que celui que donne Jésus dans l'Évangile de Matthieu. La réciproque est vraie pour ce qui est de la perception musulmane courante du christianisme. Il est bien possible que le Coran ait décrit des formes existantes de croyances chrétiennes quand il parlait de trithéisme et du culte

<sup>3</sup> Ces groupes font partie du développement historique de l'Église ; ils se sont divisés à propos de l'articulation de la double nature, divine et humaine, de Jésus Christ.

<sup>4</sup> K. S. LATOURETTE, *A History of Christianity*, p. 283. Voir ci-dessus, p. 108.

<sup>5</sup> J. D. DOUGLAS (éd.), *The New International Dictionary of the Christian Church*, p. 240.

de Marie en tant que déesse. Mais cela devient un problème quand les musulmans croient que ceci est une description de la foi chrétienne actuelle.

Bien sûr, la plupart des chrétiens d'aujourd'hui n'ont jamais entendu parler de ces groupes de chrétiens dont parle le Coran. Cela signifie que, si les musulmans sont tentés de projeter l'image que le Coran donne du christianisme sur le XX<sup>e</sup> siècle, les chrétiens, pour leur part, courent le risque de projeter leur compréhension actuelle du christianisme sur l'Arabie du VII<sup>e</sup> siècle. Ils jugent alors la description qu'en donne le Coran complètement erronée. Un rejet aussi catégorique du Coran ne peut pas conduire à un dialogue constructif entre chrétiens et musulmans. L'affirmation musulmane selon laquelle le texte coranique présente l'orthodoxie de la foi chrétienne d'aujourd'hui, ne conduira pas non plus à un dialogue fructueux, ni même à une compréhension mutuelle. Tout au long de l'histoire, certains musulmans ont été conscients de ce problème. En fait, dans toutes les périodes de l'histoire musulmane, plusieurs parmi les plus importants théologiens et commentateurs du Coran ont relevé ce problème<sup>6</sup>. La connaissance de ces auteurs musulmans pourrait aider à convaincre les musulmans que les chrétiens ne croient pas en certaines doctrines décrites dans le Coran, mais ceci ne changerait pas le fait que la plupart des musulmans présument que les chrétiens croient en trois dieux et que Marie est une déesse. Cet exemple montre comment le passé continue à influencer, de nos jours encore, notre perception les uns des autres ; il met en évidence l'importance qu'il y a à replacer les documents (et les événements) dans leur contexte propre.

---

<sup>6</sup> IBN TAYMIYYAH, ABD AL-JABBOR et AL-GHAZALI (s'il est l'auteur du livre *Réfutation excellente de la divinité de Jésus Christ d'après les Églises*, Paris, Leroux/PUF, 1939) sont des exemples importants.

## Événement et contexte

Il est arbitraire et artificiel de séparer « événement et contexte » de « texte et contexte », mais c'est utile. Pour repérer les différents facteurs qui souvent déterminent ce qui se passe effectivement dans les rencontres, il faut prendre en compte les événements socio-politiques dans lesquels elles ont lieu. L'analyse de telles rencontres pose des problèmes particuliers lorsqu'il s'y ajoute un facteur religieux. Il est très facile de faire de la religion un système idéal de valeurs et de doctrines et d'oublier que la foi religieuse n'existe jamais dans l'abstrait. La foi est toujours la foi de quelqu'un ; c'est ma foi ; c'est ta foi. Ceci signifie que la foi existe rarement sous une forme absolument pure, nous sommes tous influencés, pour le meilleur et pour le pire, par notre contexte. Des hommes et des femmes luttent pour être fidèles à Dieu dans leur propre contexte, chacun et chacune à son niveau d'engagement et avec sa compréhension de la foi.

Par le passé comme de nos jours, l'analyse des événements de nature religieuse court deux dangers. On peut faire abstraction des influences sociales, économiques, politiques et psychologiques et tout attribuer à la religion seule. La réclusion des femmes dans certaines parties (non pas toutes) du monde musulman en est un exemple. Un musulman indien pakistanais pourrait l'expliquer en invoquant des raisons religieuses. Cependant cette explication est insuffisante, puisque d'autres groupes, comme les hindous, pratiquent aussi la réclusion des femmes. Les chrétiens de l'Empire byzantin agissaient de même avec les femmes de haut rang. On pourrait montrer que cette réclusion n'est pas requise par la loi islamique et que dans certaines régions du monde musulman elle n'appartient pas à la tradition. Ces exemples tendent à montrer que les vraies raisons de la réclusion sont plus complexes ; elles ne sont pas simplement religieuses ni spécifiquement liées à l'islam.

L'autre danger est inverse : réduire l'expérience religieuse à des facteurs sociaux, économiques, politiques et psychologiques induit également en erreur. Les idéaux et les enseignements religieux poussent souvent des hommes et des femmes à agir

contre leurs propres intérêts matériels à cause d'un désir authentique de fidélité à Dieu. Le savant musulman Ibn Taymiyyah en est un exemple. Écrivant à l'époque des Croisades, il a adopté une position très restrictive à l'égard des non-musulmans qui vivaient sous un gouvernement musulman. Cependant, lorsque les Mongols ont emmené de nombreux captifs, Ibn Taymiyyah a rejeté un accord de paix qui permettait le retour des seuls musulmans. Pour lui, les musulmans devaient continuer la lutte jusqu'à la libération de tous, juifs et chrétiens compris. Bien que cette position aille de toute évidence à l'encontre des intérêts de la communauté musulmane, il l'a soutenue à cause d'un engagement religieux authentique au nom des valeurs islamiques telles qu'il les percevait.

Il est parfois possible de voir différentes dynamiques à l'oeuvre dans un même événement historique. Le massacre des juifs et l'incendie des synagogues en Afrique du Nord au XV<sup>e</sup> siècle en sont des illustrations. La destruction des synagogues juives a été justifiée par l'argument selon lequel ces dernières étaient illégales dans la région ; en tant que sujets placés sous la protection des autorités musulmanes, les juifs avaient outrepassé leurs droits. Cet argument doit être compris à la lumière de l'arrière-plan socio-économique du moment. Ainsi la conversion du Mali à l'islam a contribué à améliorer la sécurité des caravanes ; le ressentiment des musulmans s'est alors développé à l'égard des juifs, qui continuaient à contrôler le mouvement des marchandises.

Par ailleurs, selon un point de vue soutenu par tous les juristes musulmans éminents d'Afrique du Nord de cette époque, des musulmans ne pouvaient pas légalement détruire des synagogues juives dans les villes des oasis, ni tuer impunément des juifs. En fait, l'instigateur du massacre qui eut lieu au XV<sup>e</sup> siècle a dû fuir la région pour échapper à la justice islamique. Ce point de vue ne peut pas être expliqué en termes socio-économiques. Il doit être compris par référence aux valeurs islamiques qui promeuvent la tolérance et la justice, même quand ces idéaux vont à l'encontre des intérêts purement matériels des musulmans.

Ici nous voyons s'opposer deux dynamiques d'affrontement religieux. D'une part, la décision des juristes musulmans, fondée des plus hauts idéaux de la foi religieuse, va à l'encontre des intérêts matériels de leur propre communauté. D'autre part, c'est un fait historique que des musulmans ont massacré un certain nombre de juifs dans le Touat (groupe d'oasis du Sahara algérien) et brûlé plusieurs synagogues dans la région. Dans ce cas, il est clair que les musulmans qui ont commis ces actes ont agi comme tout être humain qui se laisse influencer par les circonstances du moment. Ce qu'ils ont fait en tant que musulmans et au nom de l'islam, leurs propres chefs religieux l'ont condamné comme anti-islamique.

### **Permanence de certains thèmes**

Bien des thèmes qui se répètent dans l'histoire des relations islamo-chrétiennes sont déjà mentionnés dans d'autres chapitres de ce livre. La persistance des mêmes questions à travers les âges montre la continuité des préoccupations des chrétiens et des musulmans dans leurs rapports réciproques. L'histoire peut nous aider à comprendre la signification de certains de ces thèmes en nous montrant comment les situer dans leur cadre social et théologique ; ces deux contextes doivent être pris en considération. Il n'est possible ni de tout expliquer en termes d'influences sociologiques, ni d'ignorer les influences sociales, économiques et politiques sur des hommes et des femmes pour la simple raison qu'ils sont croyants.

Une double thématique traverse l'histoire des relations islamo-chrétiennes. Premièrement les questions qui concernent la « pratique », et qui font apparaître des schémas de comportement typiques de la manière dont les chrétiens et les musulmans se côtoient en des temps et des lieux différents. Deuxièmement les questions d'ordre « théologique », qui concernent la perception que les différentes communautés religieuses ont eue les unes des autres au cours de l'histoire.

En survolant l'histoire, on peut dire que les musulmans ont généralement une assez bonne réputation en ce qui concerne la tolérance à l'égard des non-musulmans, mais qu'ils ont porté un

jugement négatif sur la foi chrétienne et se sont souvent mépris sur les convictions chrétiennes ou les ont déformées. De même, les chrétiens ont porté un jugement globalement négatif sur la foi musulmane, qu'ils ont mal comprise et mal présentée, mais à l'inverse des musulmans, ils n'ont pas une très bonne réputation en matière de tolérance jusqu'à l'émergence de l'humanisme en Europe occidentale.

Beaucoup d'exemples n'entrent pas dans cette simplification excessive. Des persécutions musulmanes ont eu lieu à l'endroit de chrétiens et de juifs, telles celles qu'ont exercées le calife Al-Hakim en Egypte, ou les Moravides et les al-Mohades en Espagne. Par ailleurs, on a aussi des exemples de tolérance chrétienne, lorsque des prêtres du Moyen Âge ont essayé d'empêcher les baptêmes forcés de musulmans et de juifs. On peut relever également des cas dans lesquels des chrétiens ont donné une appréciation positive de la foi musulmane. Le plus remarquable est probablement celui du patriarche nestorien Timothée I, lorsqu'il dit que Mohammed «suit la voie des prophètes de l'Ancien Testament»<sup>7</sup>. Du côté musulman, le mystique Ibn Arabi a fait preuve d'une appréciation remarquable de la doctrine chrétienne de l'incarnation et al-Ghazali montre une ouverture similaire quant à la doctrine de la Trinité ; ils sont toutefois des exceptions.

La difficulté d'une présentation brève de l'histoire réside dans la nécessité de choisir soigneusement les exemples utilisés, car ils sont susceptibles de donner des impressions contradictoires. On peut, par exemple, mentionner la persécution sous le calife fatimide al-Hakim en Egypte. Si on oublie de mentionner que les musulmans ont été tout aussi maltraités ou que le calife était une exception notable par rapport à l'attitude générale des souverains fatimides, on pourrait utiliser ce fait pour «prouver» l'intolérance musulmane. La persécution est un fait historique,

---

<sup>7</sup> Voir R. CASPAR, «Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdî (IIe - VIIIe siècle) : Mohamed a suivi la voie des prophètes (introduction, édition critique du texte arabe et traduction)», *Islamochristiana* 3, 1977, pp. 107-175.

mais la présenter sans explication donne une impression complètement fautive. On peut aussi citer un document musulman stipulant que les chrétiens doivent être exclus des hautes charges administratives, qu'ils doivent porter des vêtements distinctifs et être humiliés en présence de musulmans. On retrouve de tels documents tout au long de l'histoire musulmane, mais on doit reconnaître que beaucoup d'entre eux ont été écrits en réponse à des situations concrètes difficiles : certains souverains musulmans donnaient effectivement de hautes fonctions aux chrétiens et aux juifs, alors que des savants musulmans estimaient qu'il convenait au contraire de limiter leurs activités. Quand on connaît le contexte de certains de ces documents, l'histoire prend alors une autre signification. Mais dans d'autres cas, il s'agit d'un contexte assez différent : certains documents datent des Croisades ou des guerres avec l'Empire chrétien de Byzance. Tirer un exemple hors de son contexte peut fausser le sens de l'histoire<sup>8</sup>. On peut évidemment aussi tomber dans le piège inverse qui consiste à ne choisir que des exemples positifs dans l'histoire des relations islamo-chrétiennes.

### User et abuser de l'histoire

C'est ici qu'il faut s'interroger sur la manière de présenter l'histoire des relations islamo-chrétiennes. L'idéal serait une présentation équilibrée et détaillée de l'histoire générale. Mais très peu de personnes ont le temps, le désir ou la possibilité d'entreprendre une étude complète. Les langues nécessaires pour lire les sources originales comprennent entre autres l'arabe, le grec, le latin, le syriaque, le persan et le turc. Le plus souvent, il est nécessaire de donner de brefs résumés ou de fournir des exemples, et de bonnes raisons, pastorales et prati-

---

<sup>8</sup> Un exemple moderne d'une telle approche pourrait être celui de S. H. NASR dans son livre *Islam. Perspectives et réalités*, Paris : Buchet/Chastel, 1975, ainsi que l'ouvrage de AL-GHAZALI, *Réfutation...* Il est intéressant de noter que les deux auteurs ont davantage de difficultés avec l'incarnation qu'avec la Trinité.

ques, font penser qu'il est préférable de mettre l'accent sur les aspects positifs.

En effet, les êtres humains ont tendance à garder rancune ; ils se souviennent souvent des blessures passées qu'ils laissent empoisonner leurs relations avec les autres. Du côté musulman, les Croisades sont un bon exemple. Cette « guerre sainte » chrétienne est devenue une part importante de la mémoire collective musulmane et c'est un souvenir amer qui n'affecte pas seulement les musulmans du Moyen Orient. On peut entrer dans une librairie du Sud-Est asiatique ou d'une autre partie du monde musulman et trouver un bon nombre de livres en langues locales concernant la « Guerre de la Croix », ainsi que les musulmans appellent les Croisades. L'expérience de la période coloniale est un autre événement historique négatif qui a laissé des blessures et suscite encore des sentiments de colère chez de nombreux musulmans. Il est vrai, pour la période coloniale, les non-musulmans partagent ces sentiments et beaucoup associent cette histoire particulière à la domination par l'« Occident chrétien ». Et la tendance psychologique est de laisser tomber l'« Occident » pour ne plus voir que le « chrétien ».

Il y a aussi des raisons positives de mettre l'accent sur les épisodes encourageants de notre histoire commune. Parfois des exemples négatifs de l'histoire musulmane sont abusivement généralisés. Des gens utilisent ces exemples pour dire : « Regardez ! C'est ça l'islam ». On court le danger de la prophétie qui s'accomplit elle-même. Supposez un instant que vous êtes un musulman engagé et que vous croyez que l'islam est réellement la volonté de Dieu pour l'humanité. Si quelqu'un vous convainc que le vrai islam est essentiellement intolérant envers les non-musulmans, il y a deux possibilités. Soit vous pouvez décider que l'islam n'est pas aussi bon que vous l'aviez pensé. Soit, le plus vraisemblablement, vous dites : « Si c'est là vraiment l'enseignement de l'islam et si l'islam vient réellement de Dieu, alors je dois aussi être intolérant ». Toute fausse représentation de l'histoire est un danger. Mais certaines mauvaises représentations sont plus dangereuses que d'autres,

spécialement celles qui mettent l'accent sur la haine et l'intolérance.

Ainsi l'utilisation abusive de l'histoire est un jeu qui peut tenter les deux parties. La plupart des historiens sont d'accord pour dire que, par comparaison, l'islam a été plus tolérant dans l'histoire que le christianisme. Parmi ces érudits se trouvent des juifs dont le peuple a souffert à la fois sous la domination chrétienne et sous la domination musulmane. Un certain nombre de chercheurs ont montré que la tolérance n'a pas été une vertu chrétienne traditionnelle ; quand les idées de tolérance sont venues à la mode, avec l'humanisme qui a précédé et suivi le siècle des Lumières, l'Église a tout d'abord considéré que ces idées étaient « non chrétiennes ». À partir de l'histoire (même si ce n'est peut-être pas à partir de l'Évangile), il serait possible de soutenir que c'est en adoptant les idéaux séculiers et humanistes que le christianisme est devenu tolérant. Il y a eu de beaux exemples de tolérance chrétienne à travers l'histoire, mais il est vrai qu'une histoire négative serait facile à écrire si on voulait jouer cette sorte de jeu avec les faits historiques.

## Conclusion

Ce chapitre n'est pas un survol chronologique de l'histoire islamo-chrétienne. De bons livres et de bons articles l'ont déjà fait. Il essaie, en revanche, de soulever quelques questions fondamentales relatives à l'interprétation de l'histoire. Les textes et les événements ne se situent pas dans le vide ; quelquefois le contexte peut nous aider à comprendre ce qui s'est réellement passé. L'histoire peut-elle nous enseigner à faire de même avec nos propres situations contemporaines ? Elles aussi doivent être analysées à l'intérieur de leur contexte.

## Cinq exigences pour un témoignage

---

David KERR\*

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, et même auparavant, les protestants se sont trouvés engagés dans un constant renouvellement de la foi, par souci de réforme religieuse et sociale. Les chrétiens réformés restent convaincus que c'est à travers le dialogue entre la foi et la raison, l'Écriture Sainte et l'intelligence humaine que la religion se renouvelle dans la société, placée sous la souveraineté de Dieu manifestée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus Christ.

Les mouvements de réforme musulmans et chrétiens ne sont pas du tout similaires ni même directement comparables. Des intellectuels musulmans ont attiré l'attention sur des rapprochements au niveau des idées entre des initiatives musulmanes de renouveau de la communauté des croyants et celles de Luther, de Calvin et d'autres réformateurs chrétiens. Cela peut encourager des chercheurs chrétiens à revenir à l'expérience passée et présente de la tradition des Églises issues de la Réforme, de manière à apporter une réponse critique et constructive aux aspirations des musulmans. Le dialogue entre musulmans et protestants peut faire apparaître des perspectives utiles à partager, dans le souci commun d'être ouvert au pouvoir de renouveau de Dieu dans nos vies.

---

\* Traduction française : Jean-Claude BASSET.

## À propos du dialogue

Difficile à définir, le mot de dialogue est souvent suspect dans l'esprit de beaucoup de chrétiens comme de musulmans. Les *Lignes directrices sur le dialogue avec les religions et les idéologies de notre temps* du Conseil Œcuménique des Églises<sup>1</sup> parlent du dialogue avant tout comme d'« un style de vie » enraciné dans des relations humaines « animées d'une attention réciproque et d'un souci de compréhension mutuelle ». Ces échanges peuvent aller jusqu'à « une rencontre plus intime, à une ouverture, qui n'est pas seulement intellectuelle, aux préoccupations de l'autre » (17).

Le dialogue est une activité humaine. En même temps, il est une manière pour les chrétiens de chercher à suivre l'exemple de Jésus Christ qui a embrassé les autres d'un amour sans limite en acceptant la souffrance de la croix. En vivant un dialogue centré sur le Christ, les chrétiens répondent au commandement de Jésus : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu [...] et tu aimeras ton prochain comme toi-même ! » (Marc 12 : 30–32).

Le but du dialogue est de servir le Royaume de Dieu. C'est à propos de ce Royaume que l'apôtre Paul, au début de son troisième voyage missionnaire, a engagé le dialogue (en grec : *dialogizomai*) avec les habitants de la cité cosmopolite et pluri-religieuse d'Éphèse. Le résultat, nous dit-on, c'est que Dieu a réalisé de grands miracles et que « toute la population de l'Asie, juifs et grecs, a pu entendre la parole du Seigneur » (Actes 19 : 8–11).

« Dans ce sens, le dialogue occupe une place distincte et légitime dans la vie chrétienne, au même titre que d'autres formes de service » (*Lignes directrices...* n° 19). Il n'implique pas une compromission de l'Évangile ni une dérive vers le syncrétisme, pris au sens de « tentative humaine, consciente ou

---

<sup>1</sup> Traduit de l'anglais et publié par le COE à Genève en 1979. Les chiffres donnés entre parenthèses dans les textes renvoient aux paragraphes de ce document.

inconsciente, de créer une religion nouvelle composée d'éléments empruntés à différentes religions » (26). En respectant l'altérité d'autrui, le dialogue permet de collaborer au service de la société dans laquelle vivent des croyants de différentes traditions religieuses.

Le dialogue devient ainsi l'occasion d'un authentique témoignage. Des relations vivantes de dialogue suscitent bien des occasions pour les partenaires de « rendre compte de l'expérience qui est en eux », et de le faire « avec gentillesse et respect » (1 Pierre 3 : 15). Par le biais du dialogue, les chrétiens visent à « confesser la vérité dans l'amour » sans être naïvement « ballottés, menés à la dérive, à tout vent de doctrine » (Éphésiens 4 : 14–15).

### Questions clé

Les conférences régionales, organisées par le Conseil Œcuménique des Églises dans les années 80<sup>2</sup>, indiquent bien les expériences contemporaines et les préoccupations des chrétiens et des musulmans en dialogue dans les différentes parties du monde. Les questions essentielles posées dans tous ces colloques concernaient le rapport de la religion avec l'État, l'ordre économique, l'éducation et la famille, ainsi que les formes actuelles du pluralisme.

Les participants au séminaire du Centre John Knox ont retenu cinq domaines clé pour la poursuite du dialogue entre chrétiens et musulmans.

---

<sup>2</sup> Voir en anglais: *Meeting in Faith: Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, édité par S. E. Brown, Genève, COE 1989, pp. 133-181.

## 1. Nécessité d'une interprétation théologique du pouvoir

Dans l'aspiration à une société et un État islamique, l'islamisme est profondément soucieux d'une expression sociale et politique de la religion. Il y a un risque évident pour la religion de devenir un instrument du nationalisme ou d'être exploitée par un gouvernement ou un parti à des fins politiciennes. Néanmoins, les chrétiens ont trop facilement interprété l'enseignement de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu 22 : 21) comme une séparation absolue entre la religion et la politique. Aujourd'hui, cette vision est énergiquement remise en question par la théologie de la libération. Il reste à développer chez bien des chrétiens une compréhension théologique du pouvoir politique, qui permette d'articuler une critique des idéologies, aussi bien islamiques que laïques, tout en recherchant la coopération avec les musulmans dans le combat pour la justice et la paix.

## 2. Nécessité d'une interprétation théologique du pluralisme

Un facteur très négatif dans les relations islamo-chrétiennes actuelles réside dans le conflit entre la conception musulmane du pluralisme au regard de la loi islamique – *shari'a* – et la conception laïque du pluralisme social et religieux, dans laquelle la plupart des chrétiens se reconnaissent. Bien des théologiens chrétiens se soucient aujourd'hui d'élaborer une théologie du pluralisme religieux, peut-être plus que leurs vis-à-vis musulmans. L'intérêt théologique peut se trouver stimulé par le pluralisme religieux au sein des sociétés contemporaines. Malheureusement, les théories en cours omettent en général d'aborder le cadre social ou les conditions sociales réelles qui affectent la manière dont les fidèles de différentes religions coexistent effectivement dans une société donnée. Des modèles concrets de pluralisme social, politique et culturel – ceux de l'Indonésie et de l'Inde comme ceux qui sont réalisés en Occident – nécessitent une appréciation théologique. Il faut de nouveaux concepts pour remédier aux carences des modèles traditionnels, religieux ou séculiers. Notamment la notion de

« cocitoyenneté » pluri-religieuse appelle une discussion stimulante, en relation avec les accents inclusivistes de nos traditions religieuses et sociales.

### **3. Nécessité d'une critique renouvelée de la religion**

Les théologiens protestants ont largement contribué aux interprétations modernes de la religion. C'est aussi vrai pour la critique théologique de la religion comme construction humaine susceptible de contrarier plutôt que de favoriser l'action de la grâce divine. L'oeuvre de K. Barth et celle de D. Bonhoeffer, pour citer deux exemples célèbres, sont le fruit d'une réaction théologique radicale contre l'absolutisation quasi religieuse de l'État sous le nazisme des années 30. Leur attention s'est concentrée sur le christianisme en Europe et ils n'ont guère envisagé la situation des religions dans les autres parties du monde. Les comparaisons que l'on propose parfois entre la situation politique de l'Europe des années 30 et l'expérience islamique actuelle peuvent être très trompeuses. Les chrétiens doivent écouter attentivement les penseurs musulmans qui luttent pour une nouvelle critique théologique de l'injustice politique, ainsi que les essayistes et les poètes du monde musulman qui s'attachent à ces problèmes. C'est un domaine de préoccupations actuelles qui réclame instamment une discussion entre chrétiens et musulmans.

### **4. Nécessité d'une vigilance pour les droits de l'homme**

Des minorités chrétiennes en pays musulmans craignent pour la préservation de leurs droits humains, face aux processus d'islamisation radicale. Les exemples d'atteinte aux droits de l'homme sont nombreux dans les sociétés musulmanes, comme ailleurs. Les chrétiens occidentaux commencent à se rendre compte que les minorités musulmanes vivant dans les sociétés occidentales se trouvent privées de ce qu'elles-mêmes considèrent comme des droits fondamentaux. Les accords internationaux sur ce qui constitue les droits humains peuvent correspondre ou non à des conceptions religieuses. C'est là un autre sujet important de dialogue à l'intérieur des religions comme entre

elles. Ce n'est possible que si musulmans et chrétiens sont attentifs à réclamer pour les uns comme pour les autres les droits humains fondamentaux ainsi que les libertés, y compris la liberté religieuse. C'est particulièrement important pour la situation des minorités religieuses.

## 5. Nécessité d'éviter les stéréotypes réciproques

Les relations islamo-chrétiennes sont autant caractérisées par les différences que par les ressemblances dans la foi et les pratiques religieuses.

Dans bien des situations de conflits qui ont, dans le passé, dressé musulmans et chrétiens les uns contre les autres et qui perdurent jusqu'à aujourd'hui, chaque partie s'est trouvée coupable d'accentuer les différences, habituellement au détriment des similitudes. Ce que l'on considère comme les faiblesses et les échecs des uns est opposé aux idéaux déclarés des autres. Cette sorte de clichés déforme la manière de nous présenter nous-mêmes et de représenter les autres. Par exemple, le cliché chrétien de l'islam comme religion de violence, opposé à l'Évangile de paix chrétien, ne tient pas compte de la participation chrétienne aux guerres et aux différentes formes de violences économiques et institutionnelles. De même, le cliché musulman du christianisme, religion corrompue par le pouvoir politique en Occident, fait abstraction des compromissions avec le pouvoir politique dans les sociétés musulmanes. L'un et l'autre enfreignent le commandement d'Exode 20 : 16 : « Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain ».

Les stéréotypes chrétiens contemporains vis-à-vis de l'islami-sation reflètent trois tendances qui vont à l'encontre du dialogue : le « sensationnalisme » particulièrement dans les médias qui simplifient à l'extrême des réalités complexes ; l'« essentialisme » non-historique qui tend à faire de l'islam une religion monolithique et à percevoir les musulmans comme tous identiques et l'« extrémisme » qui considère tous les musulmans comme fondamentalistes et par conséquent dogmatiques, réactionnaires et anti-modernistes. Par ce biais, les chrétiens cherchent souvent à renforcer le sens de leur propre identité et

à justifier la séparation plutôt que la relation vis-à-vis des musulmans.

\*

Dans l'esprit du dialogue les chrétiens doivent chercher à comprendre les musulmans tels qu'ils sont et tels qu'ils veulent être compris. L'islam est un style de vie fondé sur la foi dans l'unicité et l'unité de Dieu, seul Créateur, Garant et Juge de l'humanité – *tawhid*.

Les participants chrétiens au dialogue avec les musulmans trouvent bien des éléments positifs dans la foi commune au Dieu unique « qui a laissé toutes les nations suivre leurs voies, sans manquer pourtant de leur témoigner sa bienfaisance » (Actes 14 : 16–17). Les chrétiens rendent un culte et parlent de Dieu d'une manière souvent très différente de celle des musulmans. Ils peuvent respecter la vénération des musulmans pour le prophète Jésus, pourtant la confession de foi chrétienne atteste de bien davantage, à savoir que Jésus Christ, Prophète, Prêtre et Roi, est l'assurance du salut. Par le pouvoir du Saint Esprit, les chrétiens proclament la vérité de Dieu dans la Trinité et l'incarnation pour la rédemption de l'humanité pécheresse. Voilà trois expressions de la foi chrétienne – Trinité, Incarnation, Rédemption – traditionnellement réfutées par les musulmans.

À ce niveau profond de la foi et du culte, chrétiens et musulmans sont douloureusement divisés. Mais prendre conscience de cette séparation ne devrait pas empêcher les chrétiens d'être attentifs à certains musulmans contemporains qui manifestent un respect nouveau pour Jésus et se posent des questions à son sujet.

Jésus et Paul nous invitent à considérer que les croyants sont le sel (Matthieu 5 : 13) et le levain (Galates 5 : 9) de la société. C'est la vocation de tous les chrétiens là où ils vivent. Dans bien des régions du monde, les chrétiens se sont engagés à répondre à cet appel en étroite collaboration avec les musulmans vivant dans la même société.

## Choix de revues et bulletins\*

---

- BULLETIN: [anglais-français] publié 3 fois par an depuis 1966 par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, Cité du Vatican.
- THE BULLETIN: [anglais] publié dès 1912 par le *Henri Martyn Institute of Islamic Studies* à HYDERABAD en Inde.
- COMPRENDRE / SE COMPRENDRE: publication mensuelle depuis 1956 (adresse: 20, rue du Printemps, 75017 PARIS, France).
- COURRIER ŒCUMENIQUE DU MOYEN-ORIENT: publié par le Conseil des Églises du Moyen Orient (Boîte postale 4259, LIMASSOL, Chypre).
- CSIC PAPERS, AFRICA: [français et anglais] documentation occasionnelle diffusée par le *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* à BIRMINGHAM.
- CURRENT DIALOGUE: [anglais] publié 2 fois par an par le Conseil Œcuménique des Église (150, rte de Ferney, Case postale 2100, 1211 GENEVE 2, Suisse).
- EL KALIMA: paraît 4 fois par an sous la responsabilité du Centre EL KALIMA à BRUXELLES.

---

\* Sauf indication contraire, on a privilégié les publications de langue française; les adresses incomplètes se retrouvent dans la liste des Centres d'études et de recherche.

**INSTITUT DES BELLES LETTRES ARABES**

12 bis, rue Jemaa el-Haoua  
TUNIS, Tunisie

**INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES**

1, rue Masna al-Tarabich  
Abbassiah  
LE CAIRE, Egypte

**INSTITUT D'ÉTUDES ISLAMO-CHRÉTIENNES**

Université Saint-Joseph  
B. P. 293  
BEIROUTH, Liban

**INSTITUT PONTIFICAL D'ÉTUDES ARABES ET D'ISLAMOLOGIE**

89, Viale di Trastevere  
00153 ROME, Italie

**SERVICE DES RELATIONS ISLAMO-CHRÉTIENNES EN AFRIQUE**

Church House, 6th Floor, Moi Avenue  
P. O. Box 42941  
NAIROBI, Kenya

**SECRETARIAT POUR LES RELATIONS AVEC L'ISLAM**

71, rue de Grenelle  
75007 PARIS, France

**LA SOURCE**

24, av. du Chellah  
B. P. 4023  
RABAT, Maroc

**ZWEMER INSTITUTE OF MUSLIM STUDIES**

Box 365  
ATLADENA, CA 91001-0365, USA

# Bibliographie en français

---

## Islam général

- Collectif *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden/Paris<sup>1</sup> 1913-1934, Leiden/Paris<sup>2</sup>, dès 1969, 6 vol. parus.
- ABD el-Kader *Ecrits spirituels*, Paris, Seuil, 1982.
- ARKOUN M. *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Grancher, 1989.
- BALLANFAT P. *Le petit Retz de l'islam*, Paris, Retz, 1988.
- BOUAMRANE C. / GARDET L. *Panorama de la pensée islamique*, Paris, Sindbad, 1984.
- BOUBAKEUR Si H. *Traité moderne de théologie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985.
- CASPAR P. *Traité de théologie musulmane*. Tome 1 : histoire de la pensée religieuse musulmane, Rome, PISAI, 1987.
- DELCAMBRE A.-M. *Mahomet. La parole d'Allah*, Paris, Découvertes Gallimard, 1987.
- ELDJAZAIRI A. D. *La voie musulmane. Foi, Savoir vivre, Ethique, Pratiques religieuses, Rapports sociaux*, Paris, Aslim, 1986.
- GARDET L. *L'islam. Religion et communauté*, Paris, DDB, 1970.
- IBN ABI ZAYD / AL QUYRAWANI *La Risâla. Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malikite*, Bibliothèque arabe-français [Alger? s. d.].

- JOMIER J. *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 1988.
- MIQUEL A. *L'islam et sa civilisation*, Paris, Colin, 1977, 1990<sup>2</sup>.
- MOLLA C. *L'islam, c'est quoi ?*, Genève, Labor et Fides, 1989.
- TALBI M. /  
BUCAILLE M. *Réflexions sur le Coran*, Paris, Seghers, 1989.
- VITRAY-  
MEYEROVITCH E. *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978.

### Islam contemporain

- AL-ASHMAWY M. /  
Said *L'islamisme contre l'islam*, Paris/Le Caire,  
La Découverte/Al-Fikr, 1989.
- ASCHA Ghassan *Du statut inférieur de la femme en islam*. Paris,  
l'Harmattan, 1987.
- BALTA P. *L'islam dans le monde*, Paris, La Découverte/Le  
Monde, 1986.
- CARRÉ O. *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*,  
Paris, PUF, 1982.
- CARRÉ O. /  
MICHAUD G. *Les frères musulmans (1928–1982)*, Paris, Galli-  
mard/Julliard, 1983.
- CHEVALLIER D. /  
GUELLOUZ A. /  
MIQUEL A. *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*, Paris, Flammarion,  
1991.
- ÉTIENNE B. *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- " *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989.
- ÉTIENNE B. (éd.) *L'islam en France*, Paris, CNRS, 1990.
- JARGY S. (éd.) *Le défi du fondamentalisme islamique*, coll.  
« Arabyya », Genève, Labor et Fides, 1988.
- KEPPEL G. *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamis-  
tes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Dé-  
couverte, 1984.
- " *Les banlieues de l'islam. Naissance d'une reli-  
gion en France*, Paris, Seuil, 1987.
- MERNISSI F. *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*,  
Paris, Albin Michel, 1987.

- MERNISSI F. *La peur-modernité : Conflit Islam démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992.
- MOREAU R.-L. *Africains Musulmans. Des communautés en mouvement*, Paris / Abidjan, Présences Africaines / INADES, 1982.
- MONTEIL V. *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 1980<sup>2</sup>.
- RICHARD Y. *L'islam chi'ite. Croyances et idéologies*, Paris Fayard, 1991.

### Relations islamo-chrétiennes

- Collectif *Annoncer Christ aux musulmans*, Montpellier, Mission Évangélique parmi les Nord-Africains, 1981.
- " *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien), Paris, Centurion, 1987.
- " *Chrétiens et musulmans. Un dialogue possible*, Paris, Fédération Protestante de France, 1991<sup>2</sup>.
- " *Chrétien parmi les musulmans*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, [s.d.].
- " *Connais-tu ton frère ? Pour mieux comprendre les musulmans en Afrique*. Commission des relations entre chrétiens et musulmans, Bobo-Dioulasso, [s.d.].
- " *Couples islamo-chrétiens. Promesse ou impasse ?*, Lausanne, Soc, 1990.
- " *Dieu et les hommes*, cours en 4 fascicules : « *La Torah du Prophète Moïse* » ; « *L'alliance de Dieu avec le peuple* » ; « *Dieu aime les hommes* » ; « *Le peuple des croyants* ». Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1979.
- " « *Foi islamique et foi chrétienne* », *Lumière et Vie*, n° 163, 1983.
- " *La foi en marche. Les problèmes de fond du dialogue islamo-chrétien*. Premier congrès international à distance organisé par CRISLAM, Rome, PISAI, 1990.

- Collectif *Frères dans la Foi au Dieu unique*, Commission épiscopale des relations entre chrétiens et musulmans. Dakar, 1988.
- " *Pistes de réponses aux questions qu'on nous pose*. Rome, PISAI, 1990.
- ARNALDEZ R. *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1983.
- " *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Paris, Desclée, 1980.
- " *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, Desclée, 1988.
- BAT Ye'or *Les chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude : VIII-XXe siècle*, Paris, Cerf, 1991.
- BRISAUD A. *Islam et Chrétienté : Treize siècles de cohabitation*, Paris, Robert Lafont, 1991.
- BORRMANS M. *Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Cerf, 1984.
- CASPAR R. *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris, Centurion, 1990.
- FELDMAN L. *La Bible et le Coran. Le dilemne Israël-Ismaël*. Genève, La Maison de la Bible, 1988.
- GABUS J. P. / MERAD A. / MOUBARAC Y. *Islam et christianisme en dialogue*, Paris, Cerf, 1982.
- GARDET L. *Regards chrétiens sur l'islam*, Paris, DDB, 1986.
- GAUDEUL J.-M. *Appelés par le Christ. Ils viennent de l'islam*, Paris, Cerf, 1991.
- HINDS J. / BISSETT V. *Cours sur le Coran*, Abidjan, Coopération et documentation missionnaire, 1990.
- JARGY S. *Islam et chrétienté. Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1981.
- JOMIER J. « Un chrétien lit le Coran », *Cahiers Évangile* 48, 1984.
- " « Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible », *Supplément Cahiers Évangile* n° 48.
- KATEREGA B. D. / SCHENK D. W. *Islam et christianisme. Dialogue entre un musulman et un chrétien*, Lomé, Haho, 1987.

- LÉLONG M. *Deux fidélités, une espérance. Chrétiens et musulmans aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1979.
- LEVRAT J. *Une expérience de dialogue : les centres d'Etudes chrétiens en pays musulmans*, Altenberge/D, 1987.
- MARSCH Ch. *Le musulman mon prochain*, Fontenay-sous-Bois, Telos, 1977.
- MOUCCARY C. G. *La foi en questions. Au carrefour du christianisme et de l'islam*. Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.
- " *Un Arabe chrétien face à l'islam*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1991.
- MULLER M. *Couscous, pommes frites. Le couple franco-maghrébin d'hier et d'aujourd'hui.*, Paris, Ramsay, 1987.
- NIELSEN J. (éd.) *La loi islamique et son importance pour la situation des minorités en Europe*, Bruxelles, CETMI, 1987.
- SADOK Ismaël *Guide pratique pour évangéliser les musulmans*, Besançon, Empreinte, 1988.
- SEGESVARY V. *L'islam et la réforme : Etudes sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'islam (1510–1550)*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1978.
- SHENK D. *Saint livre de Dieu*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, [s.d.].
- TALBI M. *Islam et dialogue*, Tunis, 1979.
- TALBI M. / CLÉMENT O. *Un respect têtu*, Paris, 1989.
- TARTAR G. (éd.) *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813–834)*, Paris, 1983.
- WEBER E. / REYNAUD G. *Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1991.

## Liste des auteurs

**Jean-Claude BASSET**, coordinateur du séminaire, pasteur au Centre Protestant d'Etudes à Genève et membre du Comité « Islam en Europe » de la Conférence des Églises en Europe et du Conseil des Conférences Épiscopales en Europe.

**Bert BREINER**, professeur au *Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* aux Selly Oak Colleges à Birmingham en Grande Bretagne.

**David A. KERR**, directeur du *Duncan Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* à Hartford aux États-Unis.

**Albrecht HAUSER**, pasteur, permanent au Département « Mission dans le monde et relations œcuméniques » de l'Église Évangélique Luthérienne du Wurtemberg en Allemagne.

**Tarek MITRI**, enseignant à l'Université catholique St Joseph à Beyrouth, actuellement responsable au bureau pour les relations interreligieuses du Conseil Œcuménique des Églises à Genève en Suisse.

**Lamin SANNEH**, professeur de « Missions et Christianisme dans le Monde » à la *Divinity School* de l'Université de Yale aux États-Unis.

**Seti Kwami SIDZA**, pasteur de l'Église Évangélique du Togo, coordinateur francophone du Service des Relations Islamo-Chrétiennes en Afrique, à Lomé (Togo).

**Gé SPEELMAN**, pasteur chargée de l'information sur les relations islamo-chrétiennes dans l'Église Réformée des Pays-Bas.

**Jan SLOMP**, missionnaire, aujourd'hui pasteur responsable du Bureau pour l'Islam des Églises Réformées au Pays-Bas et président du Comité « Islam en Europe » de la Conférence des Églises en Europe et du Conseil des Conférences Épiscopales en Europe.

**Anton WESSELS**, professeur de missiologie et de science des religions à l'Université Libre d'Amsterdam aux Pays-Bas.

**J. Dudley WOODBERRY**, professeur à la *School of World Mission* du *Fuller Theological Seminary* à Pasadena aux États-Unis.